

TESIS DOCTORAL

CLAVES PARA LA ACTUALIDAD DE LA
HERMENÉUTICA

MARÍA GONZÁLEZ NAVARRO
LICENCIADA EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNED
2007

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

CLAVES PARA LA ACTUALIDAD DE LA
HERMENÉUTICA

MARÍA GONZÁLEZ NAVARRO
LICENCIADA EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID

DIRECTORA DE LA TESIS
Dra. CONCHA ROLDÁN PANADERO

TUTOR DE LA TESIS
Dr. QUINTÍN RACIONERO CARMONA

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha podido llevarse a cabo gracias a una beca para la Formación del Personal Investigador (FPI) concedida por el ya extinto Ministerio de Ciencia y Tecnología (MCYT) y por el actual Ministerio de Educación y Cultura (MEC) del Estado español. Dicha beca, cuya concesión comenzó a surtir efecto el 1 de junio de 2002 y que concluyó el 31 de junio de 2006, estuvo vinculada a un proyecto de investigación dirigido por Concha Roldán: «La idea de Europa en la Época de la Ilustración» [BFF-2001-3835], que se desarrolló entre el 1 de septiembre de 2001 y el 1 de septiembre de 2004 (prorrogado hasta junio de 2005), más tarde renovado por el proyecto de investigación: «Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa» [HUM2005-02006/FISO]. La actividad investigadora generada en ambos proyectos tuvo lugar en el Instituto de Filosofía (IFS) de Madrid, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). A dicho centro estuve destinada durante el periodo de duración de la beca, siendo el Departamento al que estoy adscrita aún en la actualidad el de Filosofía Teórica.

Esta investigación no habría podido llevarse a cabo sin la confianza que Concha Roldán depositó en mí. Le quedo agradecida por la firme seguridad y franqueza de su apuesta. De ella he aprendido a saber hacer de mi entusiasmo por la investigación una forma de entender la importancia de la actividad investigadora, que no está basada únicamente en el afán, ni en el conocimiento adquirido por quien alberga el deseo personal de su plena dedicación, sino en la atención constante hacia el conjunto de las instituciones públicas dedicadas al conocimiento y, por tanto, hacia la sociedad que demanda y financia dicha actividad: la tarea de ejercer el pensamiento crítico.

En el Instituto de Filosofía del CSIC he tenido la oportunidad de aprender a entender la filosofía desde la pluralidad de enfoques que la investigación entraña, y ello gracias a la diversidad de proyectos desarrollados por los investigadores y, por encima de todo, en virtud de la diferencia de perspectivas y experiencias atesoradas por todos.

Quedo agradecida a la Directora de la Biblioteca del IFS, Ana María Jimenez, por la diligencia con que siempre recibió mis solicitudes y peticiones, a Manuela Mingot, M^a Dolores Aparicio, Juan Carlos Fernández y Taida

Álvarez por la paciente y amable disposición que me dispensaron a la hora de buscar cientos de documentos en el transcurso de todos estos años.

Mi agradecimiento también va dirigido al antiguo Gerente del IFS, Pedro Pastur y al Secretario de *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Francisco Maseda, quienes me han ayudado siempre a resolver todas las dudas con una dedicación manifiesta, a la que además han imprimido siempre una dosis determinante de buen hacer y también de buen humor, cuando no de ingenio.

Deseo expresar mi agradecimiento al personal administrativo del IFS en su conjunto, especialmente a Milagros Mejías, por ayudarme en tantas cuestiones de informática, además de por su capacidad para valorar lo insólito y diferente. Quedo igualmente agradecida a María Teresa Aldama por el apoyo que me brindó en las labores reprográficas durante estos años con una entrañable amabilidad.

Valoro profundamente la actividad emprendida junto a mis compañeros investigadores, con quienes he tenido la oportunidad de ejercitarme en el oficio de argumentar y exponer el fruto de nuestra actividad investigadora y nuestra reflexión filosófica en el Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI), hoy ya un curso de postgrado del CSIC. El SIJI ha sido dirigido con entusiasmo y plena dedicación por Concha Roldán. Desde que comenzó su andadura en el año 2002 sus coordinadores han sido, hasta la fecha, Antolín Sánchez Cuervo, Verónica Sáenz, Betty Estévez y yo misma. He aprendido mucho en dicho seminario y creo que parte de la tarea es que otros colegas se puedan beneficiar de él intelectualmente en un futuro.

Ha sido fundamental en mi etapa de formación investigadora mi participación en los siguientes proyectos: las Acciones Integradas Hispano/Alemanas «Los conceptos de tolerancia y armonía en Leibniz, su recepción en la Ilustración y su actual significado y relevancia» [HA 2002-011] y «Evolución de las relaciones entre filosofía y público desde finales del siglo XVII a comienzos del siglo XIX» [HA2006-0132]. La Acción Complementaria Interuniversitaria «Construyendo Europa: tradición, valores y nueva ciudadanía» [HUM2006-27315-E]. En este último estoy adscrita en la actualidad como investigadora y contratada con la categoría profesional de

Titulada Superior de actividades técnicas y profesionales por la Administración del Estado. El Convenio entre el Forschungszentrum für Europäische Aufklärung de Potsdam y el IFS del CSIC para desarrollar el proyecto «Europa Denken». La Acción Complementaria Nacional «Diálogo intercultural, derechos humanos y racionalidad» [PCI2005-A7-0159]. Otros proyectos en curso, recientemente concedidos y en los que participo, me brindarán la oportunidad de seguir trabajando en las líneas de investigación que voy madurando y, sobre todo, recibir críticas y sugerencias de otros investigadores que habrán de seguir siendo fundamentales para poder desarrollar adecuadamente mi labor.

En las reuniones de dichos proyectos y en otros encuentros he tenido la oportunidad de contrastar mis hipótesis de investigación, poner a prueba mis argumentos y aumentar mi comprensión gracias a las críticas de especialistas, filósofos e investigadores que siempre contribuyeron a mi formación: cuando no directamente, contribuyeron a ella de manera indirecta al permitirme observar y aprender de sus diferentes estilos, criterios y maneras de entender la actividad investigadora en particular y la intelectual en general.

Deseo expresar aquí mi gratitud a: Roberto R. Aramayo, Lorenzo Peña, Txetxu Ausín, Agustín Serrano de Haro, Francisco Pérez, Manuel Cruz, Javier Echeverría, Emilio Muñoz, Concha Roldán, Marta I. González, Reyes Mate, María Jesús Santesmases, Antolín Sánchez Cuervo, Antonio Jimeno, María Teresa López de la Vieja, Ana Romero de Pablos, Sonia Arribas, José María García Gómez-Heras, Fernando Bayón, Marta Postigo, Li Wenchao, Jaime de Salas, Ursula Goldenbaum, Hartmut Rudolph, Alicia Puleo, Hans Poser, Thomas Gil, Christoph Asmuth, Faustino Oncina, Stephan Waldhoff, Brunhilde Wehinger, Mario Toboso, Astrid Wagner, Olaf Asbach, Iwan D'Aprile, Íñigo Medina, María José Miranda, Héctor Ayala.

No puedo dejar de dedicar aquí un recuerdo lleno de gratitud a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, donde dediqué inolvidables y hermosos años de detenido estudio. Allí tuve la oportunidad de aprender a orientarme en la cuestión del pensar gracias a profesores como Teresa Oñate, Quintín Racionero, Rogelio Rovira, Antonio

M. López Molina, Juan José García Norro, Juan Manuel Navarro Cordón, Ramón Rodríguez García, Felipe Ledesma, Gabriel Albiac, Montserrat Galcerán, Ismael Martínez Liébana, Manuel Macieras Fabián, etc. A todos ellos, tras el paso de los años, reconozco con claridad que debo dedicarles ahora mi agradecimiento por su inestimable labor académica.

En la Facultad de Filosofía de la UNED realicé mis estudios de Tercer Ciclo en el Programa de Doctorado «Lectura e Historia» del Departamento de Filosofía. Seguí aprendiendo de Quintín Racionero, Teresa Oñate, Diego Sánchez Meca, M^a Carmen López Sáenz, etc.

Durante el mencionado periodo me fueron concedidas por el MCYT y el MEC tres estancias en otras prestigiosas universidades. Cada una de estas estancias tuvo una duración de seis meses, por lo que el periodo total de estancia investigadora en otros países comunitarios ha sido de un año y medio. Dichos centros fueron la Ruprecht-Karls-Universität en Heidelberg y la Albert-Ludwigs-Universität en Freiburg, Alemania.

Las estancias investigadoras que se realizan dentro o fuera de nuestras fronteras comunitarias, nos ofrecen la posibilidad de dotar a nuestras perspectivas investigadoras de transformadoras experiencias en el seno de otros lenguajes y otras formas de entender la vida y el espacio público, dentro y fuera de la vida universitaria. Me siento agradecida y afortunada por haber realizado no sólo estas estancias en Alemania y todas las que, si bien más breves, he llevado a cabo en este mismo país debido a mi adscripción a varios proyectos, sino a los viajes que, en general, he tenido la oportunidad de emprender y que me han llevado en varias ocasiones a Australia, Singapur, Reino Unido, etc.

En mi opinión, aprender a viajar es algo de gran valor en la vida de un investigador. Sin duda, no siempre es fácil, ni siempre se entiende a qué se debe la dificultad mas, sea como fuere, en todas las experiencias se aprende más de lo que se puede llegar a distinguir e incluso a saber.

Igualmente enriquecedora fue para mi formación la participación en el Campus de Excelencia 2006, evento que tuvo el objetivo de congrega a cien jóvenes investigadores para que expusieran la idea principal de su investigación

a un conjunto de Premios Nobeles y otros profesores destacados por su labor académica. La actividad se desarrolló en Fuerteventura y fue organizada por la Fundación Vitalia, la Agencia Nacional de Educación y Prospectiva (ANEP) y la Agencia Canaria de Evaluación de la Calidad y Acreditación Universitaria (ACECAU). Allí tuve la oportunidad de conversar con personas procedentes de áreas de conocimiento diferentes a la mía y constaté, nuevamente, que no se puede aprender a saber sin practicar la humildad, la honestidad, el humor e incluso una saludable ironía.

Fruto de mi interés por otras áreas de conocimiento y debido a mi deseo de explorar otras formas de practicar el uso de la racionalidad argumentativa propia de cada disciplina, a raíz de una sugerencia de Roberto R. Aramayo, inicié en el año 2004 un segundo doctorado en la Facultad de CC. Políticas y Sociología de la UNED, cuyo periodo docente he concluido, por lo que ya estoy preparando la investigación que presentaré este año para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados. Estos estudios me permitieron conocer la actividad investigadora y académica de profesores como Santos Juliá Díaz, Ana Martínez Arancón, Marisa González De Oleaga y Miguel Martorrell Linares. De todos ellos he recibido puntos de vista forjados en el interior de otras disciplinas, lo que me llevó a plantearme críticamente formas de discursividad aprendidas durante años de lectura de textos filosóficos. A todos ellos no puedo por menos que estar agradecida, porque me han proporcionado la oportunidad de ejercer la autocrítica.

No puedo olvidarme de expresar mi agradecimiento a Ángel Villagrà, Ángela Sorli y María Espinosa del Centro de Información y Documentación Científica (CINDOC) del CSIC. Allí trabajé con una beca de Humanidades concedida por la Fundación Universidad Empresa y la UCM entre los años 2000 y 2001. De ellos aprendí aspectos fundamentales para cualquier investigador en el campo de la Biblioteconomía y documentación, siendo a partir de ese momento consciente de la complejidad inherente a los proyectos de investigación en documentación científica, así como al apoyo documental a la investigación en un sentido amplio. Complejidad que, en cierto modo, sólo se puede apreciar desde el interior de otros saberes, ciencias y técnicas. A mi

juicio, representarse siquiera la dificultad entrañada en todos estos ámbitos es fundamental: cuán no más importante será, entonces, albergar el deseo de poder atesorar algún conocimiento.

Quiero también expresar mi gratitud a las personas que me han acompañado durante estos años. A Benita Navarro Sancho, Agustín González Navarro, José González Navarro, Cristina González Navarro, Penélope González Navarro, Carmen Piédrola Sanandrés, Carmen del Río Cañizares, Marisa Cabán Pons, Gaëlle Ortiz Pradas, David Silvestre Checa, Roland Fried, Christa Klein, Sally-Ann Hopwood, Lara Hopwood, Carlos Andrés Segovia, Gema Tobar Chocomeli, Angela Fenkerchen, Fuencisla Sánchez, Katrin Fechtner, Anna Carolina Noncoro Dione, María Coronada Bonsón, Imray Mora, Branko Kurtanjek. A todos ellos y a todos los que no he llegado a nombrar aquí, dedico mi agradecimiento.

A mi familia

A mis maestros, educadores y profesores

INTRODUCTIO

§ 1. — Introducción al problema.....	1
§ 2. — Introducción al método.....	9
§ 3. — Cuestiones técnicas.....	11

PRAEPARATIO

Capítulo 1

Principio de la historicidad de la comprensión

§ 1. — Introducción.....	13
§ 2. — Apertura interpretativa y generación de razones.....	24
§ 3. — La existencia como <i>a priori</i>	28
§ 4. — El problema de una validez absolutamente vinculante y pensar adecuadamente lo divino.....	34
§ 5. — El lenguaje como medio universal.....	42
§ 6. — El ser especulativo del lenguaje como expresión de su significado ontológico universal.....	48
§ 7. — La apariencia universal de lo bello y la luz.....	54

Capítulo 2

Principio de la preestructura de la comprensión

§ 1. — Introducción.....	65
§ 2. — Unidad perfecta de sentido y expectativas de verdad.....	67
§ 3. — Límites constitutivos de la anticipación de la perfección.....	72
§ 4. — El problema del universalismo romántico.....	74
§ 5. — Una vía de retorno a la hermenéutica clásica.....	80
§ 6. — Historia de la salvación, historia de la interpretación: el universalismo cristiano.....	85
§ 7. — Fiducia emotiva <i>versus</i> tonalidades afectivas.....	91

Capítulo 3

Principio de la estructura especulativa del lenguaje

§ 1. — Introducción.....	97
--------------------------	----

§ 2. — El lenguaje como centro y espejo.....	99
§ 3. — La paradoja de Zenón como representación errada del fenómeno especulativo.....	104
§ 4. — Los principios como condición de posibilidad del pensamiento especulativo.....	109

Capítulo 4

Principio de la productividad histórica

§ 1. — Introducción.....	116
§ 2. — La productividad del tiempo.....	119
§ 3. — La productividad de los conceptos.....	125
§ 4. — La dialéctica en el concepto: la productividad de la experiencia.....	129
§ 5. — La productividad de la verdad interpretada.....	137

Capítulo 5

Principio de la historia efectual

§ 1. — Introducción.....	141
§ 2. — La lente de la subjetividad es un espejo deformante.....	143
§ 3. — Anticipaciones de sentido que no son efecto de la subjetividad.....	147
§ 4. — La transformación hermenéutica de la filosofía moderna.....	150
§ 5. — La difícil conjunción entre los efectos de la historia y la epistemología.....	153
§ 6. — La argumentación mítica desborda la argumentación formalista.....	158

CONTENTIO

Capítulo 1

Ontología lingüística y teoría de la argumentación

§ 1. — Introducción.....	169
§ 2. — El argumento como organismo.....	177
§ 3. — La proposición y el argumento.....	185
§ 4. — Método hermenéutico en el análisis argumentativo.....	190
§ 5. — La convergencia entre pragmática y hermenéutica.....	193

Capítulo 2	
Interpretar y argumentar	
§ 1. — Introducción.....	199
§ 2. — Un método sin objetividad.....	207
§ 3. — Plausibilidad y dialéctica.....	214
§ 4. — Algunas perspectivas en el abordaje del problema de la argumentación.....	220
§ 5. — Valor y estructura de los argumentos.....	229
Capítulo 3	
Interpretación y razonamiento abductivo	
§ 1. — Introducción.....	237
§ 2. — La forma lógica de la interpretación.....	239
§ 3. — La incondicionalidad de la ley y la <i>aretè hermeneutiké</i> : los prolegómenos gadamerianos al problema de la abducción y la analogía.....	337
§ 4.— Las consecuencias de <i>phrónesis</i> y <i>applicatio</i> en nuestro ideal de racionalidad.....	248
Primer corolario.....	250
Segundo corolario.....	250
Tercer corolario.....	250
Cuarto corolario.....	250
Quinto corolario.....	250
Sexto corolario.....	250
§ 5. — La forma lógica del razonamiento en la interpretación: la analogía en el argumento y el argumento como analogía.....	252
Capítulo 4	
Interpretación y controversia	
§ 1. — Introducción.....	259
§ 2. — Qué razones hay para la controversia.....	260
§ 3. — Elementos que condicionan la aparición y el curso de controversias.....	263
§ 4. — Sostener interpretaciones, producir argumentos.....	272

PROPOSITIO

Capítulo 1

Metodología argumentativa de la interpretación

§ 1. — Introducción.....278

§ 2. — La hipótesis como inferencia de una suposición.....280

§ 3. — La interpretación como cálculo de lo probable mediante
razonamientos abductivos.....285

§ 4. — El problema del carácter prescriptivo y el carácter descriptivo de la
tópica.....288

§ 5. — Interpretación, inferencia y pertinencia.....295

§ 6. — La interpretación como cálculo de una inferencia de lo probable.....298

§ 7. — El carácter prescriptivo de las categorías de cantidad, cualidad, relación
y modalidad.....302

Capítulo 2

Hermenéutica y bioética

§ 1. — Introducción.....309

§ 2. — En busca de la *applicatio* perdida.....314

§ 3. — Aplicación, razonamientos y ley moral.....320

§ 4. — La hermenéutica frente a los hechos y los valores.....326

§ 5. — Límites de la justicia en la práctica médica.....329

5. 1. — Seis requerimientos programático.....333

5. 1. 1 — Primer corolario (que se sigue de los requerimientos I-
III).....335

5. 1. 2. — Segundo corolario (que se sigue de los requerimientos
IV-V).....335

5. 1. 3. — Tercer corolario (que se sigue de los requerimientos V-
VI).....336

Capítulo 3

Hermenéutica y laicismo

§ 1. — Introducción.....340

§ 2. — Modelos de lo normativo y su asimilación en el discurso religioso...345

§ 3. — Apunte sobre el problema de la norma en la concepción hermenéutica

de la teoría del derecho.....	351
§ 4. — Vida política, descriptivismo y prescripcionismo.....	356

RESOLUTIO

§ 1. — Elenco de conclusiones obtenidas.....	362
§ 2. — Límites de las conclusiones obtenidas.....	370
§ 3. — Futuros desarrollos implicados en las conclusiones obtenidas.....	372

Apéndice

Introductio

§ 1. — Einführung in die Problematik.....	375
§ 2. — Einführung in die Methode.....	384
§ 3. — Technische Fragen.....	386

Resolutio

§ 1. — Verzeichnis der errungenen Forschungsergebnisse.....	388
§ 2. — Grenzen der gezogenen Schlussfolgerungen.....	397
§ 3. — Ausblick.....	398

Bibliografía.....	402
-------------------	-----

INTRODUCTIO

INTRODUCTIO

§ 1. — Introducción al problema

En numerosos pasajes de *Verdad y método*, la obra con la que cobró actualidad la dimensión radicalmente filosófica de los procesos relativos a la interpretación no sólo de textos sino de signos, épocas, teorías y realidades en un sentido laxo, se puede leer que si uno se deja guiar más por Hegel que por Schleiermacher el resultado es una composición de la historia de la hermenéutica en la que pasaría a un segundo plano el interés dogmático por el problema de interpretar textos bíblicos, recuperando para la reflexión filosófica todo su protagonismo el desarrollo del método hermenéutico propiamente dicho. No en vano para todos aquellos autores que, de un modo u otro, se han interesado por la tradición hermenéutica de la filosofía, una de las dimensiones más importantes de tal método es el descubrimiento y análisis de la conciencia histórica¹.

Sin embargo, a pesar de que el problema de la conciencia histórica representa incluso un punto de inflexión en la historia de la filosofía moderna, por cuanto introduce fuertes dosis de complejidad y de contingencia a la hora de definir, por ejemplo, cuáles son los fundamentos incondicionados de nuestra racionalidad, a juicio mío, no se ha hecho suficiente hincapié en que la hermenéutica es una filosofía que no deja por ello de versar en torno al asunto de los principios. Por tanto, parafraseando a H.-G. Gadamer, podríamos decir que si consideramos guiarnos por la cuestión de qué relevancia tienen los principios en la filosofía hermenéutica, descubriremos que éstos tienen un papel tan cardinal como para que se pueda perseguir a través de su redefinición y sostenimiento « [...] el desarrollo del método hermenéutico en la edad moderna, que desemboca en la aparición de la conciencia histórica»².

¹ Cfr. H.-G. Gadamer. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. 2 vols., Salamanca: Sígueme, 1977, p. 225. En adelante se consignará con *VM* seguido del número del volumen y la página. [*Gesammelte Werke*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960/1990, vol. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. En adelante, *GW* seguido del número del volumen de las obras completas y la página. La consignación de la cita en la edición alemana figurará aquí entre corchetes].

² Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 225. [*GW* 1, p. 177].

La propuesta que aquí se hace consistirá no tanto en rastrear las condiciones históricas, ni teóricas, que pudieron suscitar la aparición de dicha conciencia histórica cuanto sus efectos y sus conexiones con los modos en que, en nuestra contemporaneidad, se han ido pergeñando definiciones acerca de qué significa razonar, argumentar e interpretar o, dicho de otra manera, qué otros modelos de racionalidad y de razón cabe pensar más allá del paradigma de la filosofía moderna. La perspectiva empleada aquí es la propia de una historia de los efectos del giro hermenéutico de la filosofía³.

Dos son las hipótesis de sentido que guiarán la construcción de las distintas perspectivas y argumentos con los que mostraré la validez y la fuerza especulativa de aquéllas. En primer lugar, sostengo aquí la hipótesis de que el problema de los principios sigue vigente en la filosofía hermenéutica y que — como habrá de verse en lo que sigue— puede afirmarse que existen cinco principios cardinales que, vertebrándola, hacen de ella, *sensu stricto*, una ontología. A mi entender, esto es así por razones que no se agotan en la dimensión de una facticidad de la comprensión, como la anunciada y desarrollada por Martin Heidegger.

La segunda hipótesis que planteo es la de que si mantenemos que la cuestión de los principios es fundamental en la filosofía hermenéutica, ésta podría comprenderse como una filosofía cuyos postulados están presentes en los desarrollos llevados a cabo en el ámbito de las teorías de la argumentación.

Con otras palabras, en este trabajo muestro en virtud de qué razones — entre las que se halla la particular dimensión ontológica de la filosofía hermenéutica la cual está, por así decir, quintaesenciada en la definición de ciertos principios sobre cuya naturaleza se reflexiona latentemente a lo largo de toda la obra de Gadamer— podría llegar a afirmarse que existe una evidente conexión entre el problema de qué sea interpretar y qué argumentar.

Aquí se persigue el objetivo de construir argumentos con los que hacer valedera la hipótesis de que el problema de qué sea interpretar juega un papel

³ Especialmente singular en la historia de los efectos por cuanto constituyen preciosos ejemplos de racionalidad interpretativa, son las aportaciones a la filosofía hermenéutica desde el confucianismo y la filosofía china, realizadas, respectivamente, por Alan K. L. Chan. «Confucian Ethics and the Critique of Ideology». *Asian Philosophy*. vol. 10, n. ° 3, 2000, pp. 245-261 y On-Cho Ng. «Chinese Philosophy, Hermeneutics, and Onto-Hermeneutics». *Journal of Chinese Philosophy*. 30, 3 & 4, 2003, pp. 373-385.

decisivo a la hora de definir: qué es razonar, qué tipos de razonamientos existen, cómo y cuándo se dice de una inducción que es adecuada y, más aún, a qué se debe la mera posibilidad de argumentar, o de si existe, y caso de que así sea, cuál es la forma lógica de toda interpretación o por qué nuestros argumentos pueden constituirse como interpretaciones, etc. Con ello, propongo ampliar el campo de reflexión de la hermenéutica; pero para desembocar en algo diferente al descubrimiento de la conciencia histórica, como es el caso de estos episodios que consideramos sobresalientes en la historia de sus efectos.

El objetivo de los cinco primeros capítulos que conforman la *Praeparatio* será mostrar hasta qué punto es razonable sostener que el pensamiento de Gadamer tiene su punto de partida en la cuestión de los principios.

La reflexión en torno a los primeros principios —en oposición a aquellos otros cuyo carácter reductible a meras leyes que presidirían el conjunto de las ciencias o de las formas de saber en general, les impediría alcanzar la radicalidad y principialidad, tanto lógica como ontológica, de la que sí gozan las llamadas por Descartes proposiciones máximas— conoce, en la obra de Gadamer, una formulación tan particular como para resultar de todo punto extraño que no haya sido considerada sobresaliente o no haber gozado, siquiera, de una relevancia suficientemente significativa en la historia de las interpretaciones y recepción del pensamiento del filósofo de Breslau.

Acaso haya sido Jean Grondin uno de los autores que mayor importancia ha dado a esta cuestión cuando afirmaba que «para Gadamer esta conciencia de la historia de la transmisión tiene un significado mucho más básico porque le da la categoría de un “principio” del que se puede deducir casi toda su filosofía»⁴. Se refería aquí el autor al *Prinzip der Wirkungsgeschichte* o principio de la historia efectual⁵. Otros autores han insistido en la dimensión de principio de algunos de los principios antedichos; algunos de los cuales —tal es el caso del principio de la historia efectual—, no ofrece serias dudas acerca de su caracterización como principio en la propia obra de Gadamer y en los estudios clásicos dedicados a la recepción de su pensamiento.

⁴ Cfr. J. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1991, p. 165.

⁵ Grondin no menciona que Gadamer se refiere también, entre otros, al principio de la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico.

Aquí propongo una interpretación de la obra de Gadamer en la que la problemática de los principios —su función especulativa, su contenido filosófico, lo radical de su propuesta frente a la tradición de la metafísica moderna, el idealismo trascendental, la fenomenología husserliana y la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, así como su modo de enfrentar los problemas filosóficos a la luz de sus creativas y novedosas implicaciones para la filosofía postanalítica y, más específicamente, las teorías de la argumentación— aparece envuelta de una complejidad tan imposible de eludir cuan necesario y pertinente resulta su argumentación y sostenimiento.

Para ello, me concentro en dos importantes periodos en la gestación del pensamiento gadameriano, a saber: el que se ha vinculado a la etapa epistemológica (que se desarrolla y transcurre en la ciudad —y Universidad— alemana de Heidelberg) y el periodo que se inicia en el año 1960, en el que se consolidan sus argumentos en torno a la concepción filosófica del lenguaje como hilo conductor del giro ontológico y lingüístico de la hermenéutica.

A mi entender, son cinco los principios cardinales en la hermenéutica gadameriana, que aquí se analizarán ofreciendo una definición y reconstrucción de los mismos. Ello servirá para llevar a cabo una interpretación general de su pensamiento y comprobar hasta qué punto rige para ellos el principio de analiticidad o proceso de reducción analítica, según el cual, y desde Leibniz, entendemos que «en toda proposición afirmativa, verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida de alguna manera en la del sujeto»⁶. Acaso de esa naturaleza sea la proposición que afirma que, desde cierto punto de vista, la acción de interpretar presupone una ontología lingüística. Estos principios, cuya formulación sufre variaciones a lo largo de la obra de Gadamer, son los que siguen:

- α) principio de la historicidad de la comprensión,
- β) principio de la preestructura de la comprensión,
- γ) principio de la historia efectual,
- δ) principio de la estructura especulativa del lenguaje,
- ε) principio de la productividad histórica.

⁶ Cfr. G. W. Leibniz. *Carta a Arnould*, 4/14 de julio de 1986. En: G. W. Leibniz. *GP II*, 56.

Estos cinco principios están profundamente imbricados en las dos proposiciones en las que se basa la ontología lingüística gadameriana, a saber:

α) la lingüisticidad como determinación de todo ámbito de interpretación,

β) la lingüisticidad como determinación de toda acción de interpretar.

El carácter principal de dichas proposiciones da lugar a un replanteamiento de las siguientes cuestiones, todas ellas desarrolladas en *Praeparatio*: el problema de la tesis consensual de la verdad, la representacional y la coherencial, así como la justificación de una perspectiva de la hermenéutica filosófica en la que ésta se entendería como una filosofía que se ocupa del problema de los fundamentos racionales de la interpretación y que, por tanto, estaría vinculada al ámbito de problemas abordados por las teorías de la argumentación. Una hipótesis en la que no se ha investigado lo suficiente si tenemos presente, por ejemplo, que la hermenéutica jurídica fue considerada por Gadamer como un caso paradigmático y que las teorías de la argumentación jurídica serían irrelevantes e innecesarias si no presupusieran la existencia de una dimensión interpretativa fundamental en la comprensión de los códigos, la jurisprudencia y la aplicación de la norma. En el último capítulo de este trabajo analizamos algunos de los más destacados estudios dedicados a esta área de la hermenéutica jurídica, así como su conexión con distintos problemas relativos a la argumentación jurídica.

En *Praeparatio* se analizan igualmente problemas característicos del legado hermenéutico para mostrar que es posible abrir dicho legado a cuestiones tales como si las interpretaciones tienen una forma lógica particular, si poseen una estructura argumental similar a la de un razonamiento abductivo, cuál es la relación existente entre la *topika*, la retórica, la dialéctica y la dimensión interpretativa que constituye nuestra racionalidad, etc. Dichas cuestiones, tradicionalmente asociadas al legado hermenéutico, son algunas de las siguientes: qué diferencia existe entre la hermenéutica intransitiva, la transitiva, así como la reproductiva, productiva y normativa, la hermenéutica romántica, la relación entre las partes y el todo como preámbulo a la formulación del principio de la preestructura de la comprensión, la historia conceptual, el problema de la universalidad tal y como se ha entendido en la tradición hermenéutica, la difícil conjunción entre epistemología e investigación histórica, etc. *Praeparatio* introduce las cuestiones más importantes del legado

filosófico de la hermenéutica gadameriana a la luz de los cinco principios anteriormente mencionados.

Si exceptuamos algunas hipótesis que, en esta línea, han sido planteadas por el propio Paul Ricoeur⁷ cuando se refiere a que dentro de los ámbitos relativos a la retórica estaría la teoría general de la argumentación, la teoría de la elocución y la teoría de la composición del discurso, además de un artículo de Leone Langsdorf⁸ aparecido en la revista *Argumentation* en el que la autora sugiere la conexión entre hermenéutica y teoría de la argumentación —a propósito también de Ricoeur—, así como la tesis sostenida por Luis Vega⁹ sobre la dimensión hermenéutica y pragmática que hace de la justificación de la inferencia algo tan complejo como la racionalidad humana en general —aspecto que, consiguientemente, a mi entender, habría de tenerse presente desde el punto de vista del problema de la argumentación—, puede decirse que existe aún a día de hoy una notoria escasez de investigaciones en torno a la relación entre la hermenéutica gadameriana y las teorías de la argumentación.

Esta es la hipótesis que mantengo y justifico en la sección que he dado en llamar *Contentio*. Por ese motivo, considero que la labor investigadora previa era la de introducir, analizar y justificar tal conexión. Esta hipótesis de investigación va precedida, como se ha hecho ver de manera introductoria, de una *Praeparatio* en la que se indaga en torno al problema de los principios en la filosofía hermenéutica. Una filosofía que, si aceptamos las hipótesis de Richard E. Palmer¹⁰, consiste en una crítica radical no sólo a la concepción moderna de método sino a los presupuestos metafísicos y epistemológicos de tal concepción. La existencia de principios en la hermenéutica filosófica alude a la

⁷ P. Ricoeur. «Retórica, Poética, Hermenéutica». En: G. Aranzueque (ed.). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Cuaderno Gris, 1997, pp. 79-89. A este respecto, puede consultarse de T. Picontó Novales. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Madrid: Editorial Dykinson, 2005.

⁸ L. Langsdorf. «Argument as Inquiry in a Postmodern Context». *Argumentation*. 11, (3), 1997, pp. 315-327, Holland: Kluwer Academic Publisher.

⁹ L. Vega Reñón. «Inferencia, argumentación y lógica». *Contextos*. III/ 6, 1985, pp. 47-72.

¹⁰ Cfr. R. E. Palmer. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/Libros, 2002. Véase, especialmente, «La crítica de Gadamer de la estética moderna y la conciencia histórica». *Ibidem*, p. 203 y ss.

dimensión normativa de la ontología lingüística y puede ser de gran ayuda para orientar, por ejemplo, la controversia acerca de la dimensión descriptiva y/o prescriptiva de las teorías de la argumentación.

Contentio llamo aquí a la sección dedicada a la conexión entre el problema de la argumentación y el de la interpretación. La caracterización vattimiana de la hermenéutica como nueva *koiné* es una hipótesis que aludiría a un cierto cambio de paradigma acerca de lo que cabe entender por el problema de la racionalidad. Un ámbito de investigación que resulta difícil de abordar, toda vez que la hermenéutica filosófica constituye una tradición que se ha querido siempre fuertemente distanciada del conjunto de problemas propios de la epistemología. Sin embargo, recientemente, Paul Healy¹¹ ha planteado la importancia de recuperar los aspectos relativos al método —con objeto de dirimir problemas de calado epistemológico, por así decir—, sin que con ello se incurra en un debilitamiento de la perspectiva ontológica propia de la investigación gadameriana. Aunque estoy de acuerdo con la perspectiva de Healy, considero que la concepción hermenéutica de la actividad filosófica, esto es, del problema de razonar y pensar filosóficamente, hunde sus raíces en cuestiones que son anteriores a las perspectivas transcendentales acerca del origen del conocimiento, tales como qué significa razonar dialécticamente conforme a una *topika* y qué razonar retóricamente, si pueden entenderse los procesos interpretativos como procesos abductivos de generación de hipótesis de casos, etc.

Estas cuestiones aluden a una concepción de la racionalidad diferente, pertenecen o caen al menos del lado de esta nueva o antigua *koiné* (según se mire) de la que hablaba Vattimo, pero se presentan también como una crítica a la tradición epistemológica y a sus famosas dicotomías (sujeto y objeto, representación y mundo, fenómeno y noúmeno, etc.). Este es el ámbito de problemas que se plantea en *Contentio* en sus distintos capítulos. Su exploración da lugar a la tercera propuesta más característica que se plantea en este trabajo —junto a la indagación acerca de los cinco principios planteados y junto a la hipótesis según la cual el ámbito propio de las teorías de la argumentación sería inconcebible sin presuponer el modelo de una ontología lingüística.

¹¹ Puede consultarse de P. Healy. *Rationality, Hermeneutics and Dialogue. Toward a Viable Postfoundationist Account of Rationality*. Ashgate New Critical Thinking in Philosophy, 2005, p. 37 y ss.

Dicha propuesta no es otra que la que he dado en llamar una metodología argumentativa de la interpretación.

Esta metodología se plantea en *Propositio* a la luz de diversas investigaciones y enfoques ya existentes. De ellos —según haré ver—, se podrían extraer elementos para establecer lineamientos de una metodología argumentativa de la interpretación. Así es, tanto el principio de cooperación de Paul Grice¹², como el proyecto de Manuel Atienza¹³ de una teoría de la argumentación jurídica, el modelo de la tópica de Theodor Viehweg¹⁴ y el problema del carácter descriptivo y prescriptivo de la tópica, etc., son puntos de referencia para pergeñar conceptos fundamentales a fin de mostrar el problema de la interpretación como cálculo de lo probable mediante razonamientos que, en la mayoría de los casos, presentan una estructura claramente abductiva.

La metodología argumentativa de la interpretación que propongo no parte de la suposición de que la hermenéutica constituya propiamente un método de razonamiento, sino de la hipótesis de que existe una estructura lógica de las interpretaciones calculadas plausiblemente, conforme a unos *topoi* y a un modelo de razonamiento dialéctico y/o dialógico —según insistió tan frecuentemente Gadamer. Dicha estructura lógica de las interpretaciones sigue un modelo de inducción abductivo en el que aquí profundizo a través de las indagaciones, fundamentalmente mas no sólo, de Atocha Aliseda y Mauricio Beuchot acerca de esa modalidad de razonamiento que ya Aristóteles¹⁵ dio en llamar *apagoge*, porque lo consideró un modelo de razonamiento que no era ni una *apodeixis* ni una *epagoge*.

Esta metodología se pone a prueba analizando dos problemas concretos: el del razonamiento ético en clave hermenéutica entendido como una modalidad limítrofe entre las éticas materiales y el formalismo y, por último, el

¹² P. Grice. «Logic and conversation». En: P. Cole; J. L. Morgan (eds.). *Syntaxis and Semantics*. vol. 3: *Speech Acts*. New York: Academic Press, 1975, pp. 41-58; cfr. 45.

¹³ M. Atienza. *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

¹⁴ T. Viehweg. *Tópica y jurídica*. Madrid: Taurus, 1964.

¹⁵ Concretamente en los *Analíticos Primeros*. c. 25, 69a. 20-22. En Aristóteles. *Tratados de lógica (Organon)*. Madrid: Gredos, 1988.

asunto del laicismo en tanto condición necesaria, si bien no suficiente, para el desarrollo de las virtudes retóricas en el espacio político.

§ 2. — Introducción al método

La elección de llamar a las secciones o partes que componen esta investigación: *Introductio*, *Praeparatio*, *Contentio*, *Propositio* y *Resolutio* responde aquí al intento de emular a los escritores italianos renacentistas como Carolo Sigonio¹⁶ en su *De Dialogo Liber* cuando éste adecuaba la naturaleza del diálogo a las partes consideradas no sólo por la retórica sino por las obras dramáticas, y conseguía así mostrar, más aún: reflejar —mediante una especie de *simulatio* renacentista según lo supo expresar el Foucault de *Las palabras y las cosas*— lo que acontece en el proceso de adquisición de un saber en el nivel argumentativo¹⁷.

He querido utilizar un esquema argumentativo inspirado en la retórica literaria renacentista para articular sistemáticamente —mas también, como sugería Carolo Sigonio, conforme al modo de ser de la tensión dramática— las partes que componen la investigación que aquí propongo.

La existencia de esquemas argumentativos o, al menos, de criterios de racionalidad en la exposición de un discurso es un asunto propio de la retórica. Elegir un procedimiento de argumentación de esta naturaleza respeta el espíritu del pensamiento gadameriano, en la medida en que éste puede entenderse como una crítica al espíritu metodológico de la ciencia, mas también como una reproposición de la pregunta por el método o la «dirección metodológica a partir del momento en que surge la conciencia histórica»¹⁸.

Pues bien, esa «dirección metodológica» ha estado siempre presente en la tradición de las ciencias del espíritu a través de esquemas discursivos e incluso dramáticos, si se quiere ver así. Aquí hago uso de un esquema renacentista. En él se distingue una parte que puede comprenderse como teórica, respecto de

¹⁶ Carolo Sigonio (1524-1584) fue un historiador italiano. Puede consultarse la *Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*. Chicago, etc., 1768-1771/1982, vol. IX, p. 196.

¹⁷ Un estudio histórico y filológico a este respecto se encuentra en A. Rallo Gruss. *La escritura dialéctica. Estudios sobre el diálogo renacentista*. Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, 1996

¹⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, Prólogo a la Segunda Edición, p. 16. [*GW* 2, p. 445].

aquella que comportaría la práctica. Sigo aquí el famoso lema *theoria cum praxi*, según el cual no sólo «la teoría es esclarecedora, orientativa y hasta imprescindible para la vida práctica [...]». También la *praxis* es enriquecedora, inspiradora, aleccionadora y fuente de savia para la teoría»¹⁹.

La parte preparatoria es más teórica y ofrece una interpretación de los aspectos más importantes del pensamiento gadameriano a tenor de lo que se defiende en la parte más dialéctica y, por ello, más controvertida, como es *Contentio*. Finalmente, *Propositio* representa la parte práctica, es decir, ofrece una aplicación —bien que en ella existen igualmente dimensiones especulativas como la representada por una metodología argumentativa de la interpretación— de las tesis que aquí analizo y las hipótesis de interpretación que aquí expongo, a ámbitos específicos de la vida política como es el caso del razonamiento moral y el razonamiento jurídico. Es decir, se comprueba hasta qué punto es posible aplicar las hipótesis que aquí presento en torno a la racionalidad inherente a los procesos interpretativos plausibles haciendo para ello uso de una perspectiva hermenéutica aplicada al razonamiento. A este fin, se debaten dos ejemplos conflictivos: por una parte, la posibilidad racional de definir lo que el propio Gadamer denominó el estado de la salud y, de la otra, la de definir qué significa la autoridad religiosa a la luz de las teorías de la normatividad propias de la teoría del derecho. *Propositio* es, pues, un ejercicio práctico de razonamiento en el que asoman las dimensiones normativas y metodológicas propias de toda interpretación consistente.

En la parte titulada *Resolutio* expongo las conclusiones obtenidas, los límites de las conclusiones obtenidas, así como los futuros desarrollos investigativos a los que podrían conducir las conclusiones elaboradas.

De modo que, así como Gadamer formuló en más de una ocasión que toda interpretación actualiza una comprensión, aquí presento la tesis de que toda argumentación actualiza una interpretación.

¹⁹ Cfr. L. Peña; R. R. Aramayo. «A propósito de *Theoria cum Praxi*». En: R. R. Aramayo; T. Ausín (eds.). *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*. México; Madrid: Plaza y Valdés, 2006, cfr. p. 452. Este fue el primer número de la Colección *Theoria cum Praxi*, un proyecto editorial y académico desarrollado por el Departamento de Filosofía Teorética del Instituto de Filosofía del CSIC.

§ 3. — Cuestiones técnicas

He seguido aquí los criterios para redactar citas bibliográficas elaboradas según la *Internacional Organization for Standardization*²⁰, que se recogen en la normativa ISO 690 y 690-2. Esta opción para la redacción de citas bibliográficas es preferible al sistema A.P.A. dictado según la *American Psychological Association*²¹, y ello por dos razones: una porque este último sistema no tiene valor de norma internacional a diferencia del primero que está elaborado por una federación mundial de organismos nacionales de normalización.

La segunda razón es de tipo científico. Así como la primera —la normativa ISO 690— está concebida para los trabajos de investigación en historia, filosofía, filología y otras disciplinas del ámbito de las humanidades, el sistema A.P.A., si bien es reconocido por la *Internacional Organization for Standardization*, fue concebido para la citación en ciencias biomédicas y adoptada posteriormente por psicólogos en sus trabajos de investigación, así como por otras disciplinas del campo de las ciencias experimentales. Según la misma organización, este sistema es aconsejado en trabajos donde la necesidad de citación se debe adaptar a la celeridad y el tipo de impacto sobre los círculos científicos que se busca ejercer con la publicación de los resultados de la investigación experimental; pero no es aconsejable, según la ISO, para la redacción de tesis y/o libros.

A todo ello se podría añadir que, aunque no sea el fin perseguido por este sistema de citación, puede contemplarse como un efecto suyo el hecho de que el sistema A.P.A. implica una modificación cualitativa sobre lo que, en la tradición humanista, se ha dado en llamar el aparato crítico de la investigación cifrado, en buena medida, en el sistema de citación y en la versatilidad de las funciones teóricas de las notas a pie de página, es decir, de las notas al margen.

Algunos de los fondos bibliográficos que se han consultado para la realización de esta investigación son los que se hallan en la Biblioteca Nacional, la biblioteca del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de

²⁰ INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR STANDARDIZATION (ISO). *Transfert de l'Information*. Genève: ISO/UNESCO, 1982.

²¹ AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. *Publication Manual of the American Psychological Association*. 4th. Ed. Washington: APA.

Investigaciones Científicas (CSIC), la hemeroteca del Centro de Información y Documentación Científica del CSIC, la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, la biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, la biblioteca del Philosophisches Seminar de la Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg, la del Philosophisches Seminar de la Ruprecht-Karls-Universität de Heidelberg, la biblioteca de la Technische Universität de Berlín, etc. Se han consultado también las bases de datos ISI/ Web of Knowledge (WOK) que organiza la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FCYT), la base de datos BIOSIS, a la que hemos tenido acceso a través de los tutoriales Thomson gracias a los servicios bibliotecarios virtuales del CSIC, así como otras bases de datos como la Political Science Abstracts, Sociological Abstract y Linguistics and Language Behavior Abstracts, etc.

PRAEPARATIO

Diría, pues, que la exigencia de la hermenéutica de pensar la realidad histórica propiamente dicha nos viene de aquello que llamo *principio de la productividad histórica*.

Hans-Georg Gadamer,
El problema de la conciencia histórica

Capítulo 1 Principio de la historicidad de la comprensión

§ 1. — Introducción

A diferencia de la filosofía kantiana, en la que el yo *pone* el carácter trascendental de los objetos, siendo las determinaciones esenciales de lo trascendental en el yo la condición de posibilidad de los rasgos y categorías que «constituyen la objetualidad»¹, la filosofía gadameriana sigue la senda de la pregunta con que Heidegger realizaba su particular interpretación del problema de la metafísica en Kant². Interpretación esta que en la obra tanto de Husserl y Dilthey como del mismo Heidegger y Gadamer, plantea, en general, un giro que ha resultado ser determinante para la filosofía contemporánea, y cuya presunción básica consiste en las diferencias radicales en el planteamiento, por una parte, de la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento y, de la otra, la indagación en la estructura ontológica del comprender. Así lo describe el propio Gadamer en el Prólogo a la Segunda Edición de *Verdad y método*:

¹ En el sentido que a esta expresión concede J. Manuel Navarro Cordón. «El concepto de “trascendental” en Kant». *Anales del Seminario de Metafísica*. V, 1970, pp. 7-26. En las siguientes páginas se analiza el problema de la filosofía trascendental con objeto de desembocar en la perspectiva que mantiene Habermas. Todo ello para mostrar hasta qué punto rivaliza éste con Gadamer y procurarnos aquí una descripción somera de los interlocutores y críticas que ha merecido la filosofía hermenéutica. Es preciso, pues, tener a la vista que la definición habermasiana de lo trascendental como problema filosófico colinda con la busca de las estructuras conceptuales que se repiten en todas las experiencias coherentes, cuya universalidad y necesidad se presentarían de modo irrefutable.

² Nos referimos al estudio de M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 3 Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

Lo que él hizo [Kant] fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. [...]. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión³.

Proporcionar una descripción detallada de cómo se lleva a cabo este giro en el pensamiento de Gadamer es una tarea ardua que exige realizar diferentes incursiones discursivas —tan es así que el pensamiento mismo de Gadamer puede tenerse por una filosofía que interpreta e indaga, desde un punto de vista ontológico, el fenómeno de la comprensión dando lugar al modelo de una ontología lingüística—, por lo que consideramos necesario advertir que nuestra interpretación de Gadamer propone una lectura de la obra de este pensador a la luz de la reflexión acerca de los principios ontológicos que rigen el pensamiento filosófico. Manuel Cruz se ha referido a ellos calificándolos de «ideas mayores»:

El entero edificio de su filosofía se sostiene sobre unas cuantas ideas mayores, sobre unos pocos convencimientos de gran envergadura, de esos que, por recordar a Bergson, necesitan luego de generaciones para ser adecuadamente entendidos⁴.

Las consecuencias de la articulación de su filosofía en torno a dichos principios se exponen en *Contentio* y se exploran extrayendo conclusiones más pormenorizadamente en *Propositio*.

Gadamer llama la atención sobre las razones, en virtud de las cuales, y siguiendo un planteamiento aristotélico, no tiene sentido separar el ámbito del *lógos* y el del *ón*, hasta el punto de que, de su hermenéutica, puede decirse que —como en el caso de Aristóteles⁵— sienta los lineamientos de una ontología

³ Cfr. G.-H. Gadamer. *VM I*. Prólogo a la Segunda Edición, pp. 11-12. [GW 2, p. 441].

⁴ Cfr. M. Cruz. *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus, 2002, p. 220.

⁵ Puede consultarse, a este respecto, de T. Oñate. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Editorial Dykinson, 2001, p. 56 y ss.

que investiga la naturaleza de nuestros discursos, su racionalidad, sus leyes de la controversia y la dialéctica, sus estructuras lingüísticas y comunicativas, su dimensión retórica y pragmática, su potencial capacidad de determinación de la tradición, así como su dependencia de la misma, etc.

Algunos autores han creído ver en el principio sobre la lingüisticidad de lo real —«el ser que puede ser comprendido es lenguaje»⁶— una proposición coadjutora de la tesis que propone establecer el consenso a través del diálogo por medio de procesos intersubjetivos de diversa índole, comprobando entonces que la radical dimensión lingüística en la que se asienta cualquier descripción de lo real, así como los sentidos acuñados por las distintas tradiciones o la postulación de un ideal de comunicación humana, no garantizarían, en puridad, «la posibilidad de distinguir el error de la verdad expresa de que hay un mundo verdadero para el que el momento de la interpretación tiene que ser superado o para el que resulta precisa una liberación de la comunicación»⁷.

Pues bien, disentimos frente al parecer de quien afirma que del análisis del lenguaje se puedan extraer, en efecto, rendimientos de naturaleza meramente metodológica mas sin que ello dé lugar a un cambio de planteamiento respecto a los presupuestos fundamentales de la epistemología moderna.

Por el contrario, en estas páginas, seguimos la perspectiva de R. E. Palmer⁸ cuando describe el pensamiento gadameriano como una crítica radical no sólo a la concepción moderna de método, sino a los presupuestos metafísicos y epistemológicos de tal concepción. Lo que aquí trataremos de explorar es hacia qué nuevos derroteros podría conducir la filosofía hermenéutica en su construcción de un modelo de verdad que Gadamer juzgó

⁶ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM I*, p. 567 [*GW 1*, p. 478]. Principio que, a mi juicio, puede reducirse a aquel que versa sobre la estructura especulativa del lenguaje.

⁷ Esta es la tesis que pergeña y refuta en toda su complejidad Q. Racionero en relación al problema de la hermenéutica como filosofía moderna: «Heidegger urbanizado. (Notas para una crítica de la hermenéutica)». *Revista de filosofía*. 3ª época, 1991, vol. IV, nº 5, Madrid: Editorial Complutense, pp. 65-131.

⁸ Que dicho autor expone en: *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/Libros, 2002. Véase, especialmente, el capítulo «La crítica de Gadamer de la estética moderna y la conciencia histórica», p. 203 y ss.

de diferente al de las ciencias experimentales. En un primer momento, se ensayará sus conexiones con la tesis consensual de la verdad la cual implica, en definitiva, no aceptar un modelo representacional de verdad sino, antes bien, argumentativo e interpretativo, y en el que ya no podría distinguirse entre verdad o falsedad, sino entre interpretaciones fuertes o débiles. Todo ello sin obviar que para muchos otros investigadores la alternativa gadameriana de pensar la verdad en los términos de una compleja apertura a las tradiciones (mas no sólo) no implica una vía de solución ni para el problema del subjetivismo epistemológico —bosquejado y consumado en la filosofía moderna—, ni para el análisis de la naturaleza del conocimiento humano cuando éste es comprendido desde el punto de vista de un sujeto cuya inmutable dotación trascendental (intuición y categorías) no depende de la forma en que se nos da la comprensión⁹.

En este sentido, compartimos el punto de vista de R. Rorty quien claramente contrapone la pretensión de conmensurabilidad de toda fundamentación epistemológica y la filosofía hermenéutica al afirmar, por ejemplo, que «la idea de un armazón neutro y permanente cuya “estructura” pueda mostrar la filosofía es la idea de que los objetos que van a ser confrontados por la mente, o las reglas que constriñen la investigación, son comunes a todo discurso [...] la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra esta suposición»¹⁰.

Qué duda cabe que, a todas luces, parecerá impecable la interpretación según la cual el sentido último de la hermenéutica, en tanto crítica al ideal

⁹ Seguimos aquí las valiosas interpretaciones de C. Lafont en torno al problema de los juicios sintéticos *a priori* en el pensamiento del Heidegger de *Ser y tiempo* que expone, por ejemplo, en «Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios sintéticos *a priori* tras el giro lingüístico». *Azafea, Revista de Filosofía*. n° 5, 2003, pp. 53-74. En este artículo plantea el problema de manera especialmente nítida. Un trabajo más pormenorizado y detallado en torno a éste y otros problemas sobre la concepción heideggeriana del lenguaje en la hermenéutica de la facticidad, la diferencia ontológica, así como la distinción implícita en la diferencia ontológica entre *a priori* y *a posteriori* se encuentra desarrollado en: *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza Universidad, 1997, p. 37 y ss., p. 219, p. 303 y ss., respectivamente.

¹⁰ Cfr. R. Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, p. 288.

moderno de método científico, estaría enfrentado a los presupuestos básicos de la epistemología moderna, entre los que se encuentra la asunción de la conmensurabilidad entre los discursos.

Puede entenderse por ‘conmensurabilidad’ el conjunto de características lógicas y discursivas compartidas desde un punto de vista teórico y, por mor de las cuales, cabe llegar a un acuerdo pautado —siempre que la solución del problema en cuestión se presente coercitivamente—, caso de darse aspectos conflictivos entre las afirmaciones sostenidas. Derrida ha sabido expresar inmejorablemente el problema de la incomensurabilidad a través de la metáfora de la torre de Babel: el lugar no sólo de la multiplicidad de las lenguas sino el de su inacabamiento y, por tanto, metáfora de la imposibilidad de totalizar o terminar algo que pertenece al ámbito de la edificación, de la arquitectónica. Dándose en ella lo que algunos autores han traducido por «una incompletud de la estructura. Sería fácil y hasta cierto punto estaría justificado el ver en ella la traducción de un sistema de decostrucción»¹¹.

La centralidad del problema de la conmensurabilidad —que Gadamer tuvo presente en sus comentarios acerca del problema de la traducción¹² y del diálogo como métodos de investigación filosófica—, así como el enfrentamiento de la hermenéutica a la llamada por él mismo «epistemología moderna», han llevado en ocasiones a concebir la hermenéutica como una filosofía que no asegura metodológicamente la posibilidad de llegar a acuerdos intersubjetivos por medio de criterios de una aceptabilidad irremontable. Ante este difícil desafío, el filósofo habría arrojado el problema de la verdad a un fondo en el que se hundiría, bien en un inevitable descrédito de la epistemología o nihilismo hermenéutico, bien en el desafío de —llevado por el impulso de lo que F. Nietzsche tildó de «fe metafísica»— pergeñar una teoría de la verdad consensual con la que conformar el ideal de verdad de cualesquiera afirmaciones en el conjunto de teorías y presupuestos que en general conformen un ámbito lingüístico.

¹¹ Cfr. J. Derrida. «Torres de Babel». *Hermenéutica y post-estructuralismo. De la traducción, Er, Revista de Filosofía*. n.º 5, año III, pp. 35-68. Trad. de C. Olmedo; P. Peñalver.

¹² Una valiosa investigación en torno a la relevancia filosófica del problema de traducir se encuentra en A. Gómez Ramos. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Madrid: Visor Dis., 2000.

Tanto el nihilismo hermenéutico como la concepción de la hermenéutica en la que ésta es concebida como propulsora de la teoría consensual de la verdad tienen en común que asumen la dimensión dialógica de nuestra racionalidad como si ésta representara, por encima de todo, una suerte de método intrapragmático de la racionalidad.

Sin embargo, si nos fijamos con detalle, sería muy difícil establecer si el nihilismo hermenéutico es causa o efecto de la concepción consensual e intrapragmática de la racionalidad dialógica.

Estos dilemas no son más que el efecto de la inclusión nietzscheana del problema del perspectivismo en el de la interpretación, o sea, consecuencia de comprender la noción de perspectivismo como estando incluida en la de interpretación. Así lo han visto tanto N. Goodman¹³ como L. E. de Santiago Guervós. A este respecto, este último plantea tres preguntas esenciales en torno al perspectivismo a la luz de la recepción gadameriana del pensamiento nietzscheano, a saber: de qué manera el perspectivismo se eleva a concepción fundamental de la vida; hasta qué punto existe una identificación plena entre nuestros conocimientos y nuestras interpretaciones y, finalmente, de qué modo se consume el perspectivismo —implícito en la noción de interpretación— en el plano estético, esto es, en la acción del arte. En este sentido, Santiago Guervós cuestiona que, si se abandona la teoría de la verdad como correspondencia, la pregunta que habría que formularse no es la de en qué términos podría reestablecerse la relación entre el intérprete y su objeto, esto es, cuál es el estatus del objeto conocido, sino qué criterios son necesarios para proferir y valorar interpretaciones, y hasta qué punto bien éstas, bien el ejercicio comprensivo de las mismas tendrían el poder de conformar nuestra subjetividad en su particular devenir. De manera que podría llegar a afirmarse nihilistamente que:

El sujeto de la interpretación es, por lo tanto, un constructo, una configuración particular de hechos, ya que la interpretación es lo primero y el sujeto es él

¹³ Por ejemplo, en su libro: *Languages of Art, An approach to a Theory of symbols*. Hackett Publishing Company, 1984.

mismo un efecto de la interpretación. El proceso de la interpretación va contra toda fijación de algo permanente¹⁴.

Ahora bien, si atendemos al otro de los caminos abiertos, a saber: aquel que buscaría pergeñar una teoría de la verdad consensual con la que conformar el ideal de verdad de cualesquiera afirmaciones en el conjunto de teorías y presupuestos que, en general, conformen un ámbito lingüístico, a mi juicio, puede decirse con J. Muguerza, que ésta habría sido precisamente la perspectiva mantenida tanto por K.-O. Apel como por J. Habermas respecto al problema de la verdad, y ello en el contexto filosófico generado a partir de las dos obras que más profundamente marcan, según Muguerza¹⁵, la oposición entre las teorías de la verdad como correspondencia y las teorías de la verdad como consenso, a saber: el *Tractatus logico philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein.

Así las cosas, cabe sostener que la crítica hermenéutica al ideal moderno de método y, por extensión, al problema epistemológico del subjetivismo habría dejado las cosas en el mismo punto en que se encontraban, si tenemos presente el atinado juicio de J. Simon a este respecto, cuando nos recuerda que toda teoría consensual de la verdad «es, sin saberlo ella misma, una teoría de la correspondencia enmascarada»¹⁶. En este sentido, puede decirse que la crítica de Simon estaba implícita en el punto de vista del primer Heidegger en torno a los actos de conciencia, cuando este último afirmaba que la reflexión es un acto de conciencia cuyo objeto de consideración son los mismos actos de conciencia¹⁷. A mi entender, de ser una teoría de la correspondencia enmascarada podría tildarse, por ejemplo, el esfuerzo habermasiano en su busca de un modelo de diálogo intraparadigmático —siquiera desde el punto de vista meramente especulativo, regulativo o normativo— con el que superar

¹⁴ Cfr. L. E. de Santiago Guervós. *Tradicción, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Servicio de Publicaciones, Universidad de Málaga, 1987.

¹⁵ J. Muguerza expone este punto con claridad meridiana en *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la razón, la ética y el diálogo*. Madrid: FCE, 1990, especialmente en las pp. 89-113.

¹⁶ Cfr. J. Simon. *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*. Salamanca: Sígueme, 1983, p. 25.

¹⁷ A este respecto, es de una gran concisión el artículo de S. Escobar; D. E. Klocker. «El postulado heideggeriano de la universalidad de la hermenéutica: génesis y alcance». *Universalismos, relativismos, pluralismos. Tbéματα*. nº 27, 2001, pp. 173-179.

los obstáculos del relativismo inherentes al desarrollo de toda teoría consensual de la verdad o, lo que sería lo mismo, —caso de aceptar la tesis de Simon— la teoría de la verdad como correspondencia.

Esta crítica de índole epistemológica quedaría, sin embargo, empañada por la idea extraída del discurso hermenéutico heideggeriano y gadameriano según la cual las repercusiones de la teoría de la verdad como correspondencia en que se asientan, en cierto modo, los objetivismos son también de naturaleza práctica, pues llevan a la manipulación de sujetos o seres vivos como si éstos pudiesen ser considerados plenamente en su objetualidad quedando así escindidos de sí mismos para quien así los toma. Desde la perspectiva de Habermas y también desde la de Apel, puede decirse que en este sentido opera la acción objetualizadora de la ciencia y la tecnología, alimentadas por ideologías de la vida social. Este sería el punto de vista que sostiene A. Cortina, y que aquí compartimos:

Apel y Habermas vieron en la hermenéutica un camino prometedor para rescatar mediante reflexión al sujeto de la interacción y de la ciencia. De ahí que ya en 1967 reconociera Habermas que las ciencias sociales no pueden abandonar la hermenéutica y que Apel presente su propuesta filosófica como “hermenéutica trascendental”, fundamentalmente deudora de Heidegger, aunque también lo sea de Gadamer: ninguna ciencia, y todavía menos si cabe las “ciencias humanas”, puede prescindir de la comprensión para aproximarse a su objeto¹⁸.

Hasta aquí en lo que se refiere a la radical diferencia entre los desarrollos de lo que, a todos los efectos, podríamos llamar en este contexto «vía consensual» frente a la «vía representacionista u objetivista». Valgan, pues, estas primeras descripciones acerca del rendimiento de índole política y ética en las que desembocan los hallazgos del paradigma hermenéutico de la racionalidad cuando ésta se entiende como crítica al objetivismo del método científico en la recepción llevada a cabo por Habermas y Apel; sin que ello obste que, más adelante, indagemos nuevamente en qué grado y de qué

¹⁸ Cfr. A. Cortina Orts. «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstruida o hermenéutica trascendental?». *Estudios filosóficos*. Vol. XXXIV, 1985, pp. 83-114; cfr. pp. 84-85.

modo cabe distinguir la concepción hermenéutica de la verdad tanto de su desarrollo nihilista como de la concepción consensual de la verdad.

Mas ahora, siguiendo con nuestro hilo argumentativo original, nos preguntamos: ¿qué podría decirse del problema fundamental de la filosofía trascendental desde la perspectiva hermenéutica? ¿Puede acaso sostenerse junto a Apel que, con la hermenéutica, se hayan puesto de manifiesto las estructuras cuasi-trascendentales de la comprensión o más bien, tal y como sostenemos aquí, cabe inferir la notoria rehabilitación de una filosofía construida sobre la base de ciertos principios? ¿Filosofía trascendental *versus* filosofía de los principios?

Nuestra hipótesis desbarataría cualquier perspectiva que pretendiera analizar las condiciones mismas de la acción comunicativa orientada al entendimiento y su instante inscrito de racionalidad —tal y como los describe Habermas—, si ello se identifica con un proyecto de pragmática universal o reconstrucción de las condiciones universales de validez de los acuerdos posibles, y no, muy al contrario, con un proyecto de rehabilitación de los procesos argumentativos (dialécticos y retóricos) con los que organizamos nuestras interpretaciones. Por ejemplo, al analizar la construcción empírica de todo sujeto histórico, podemos suponer, con Apel, que existen hechos empíricos cuya validez tiene que ser fundamentada o bien insistir en que son hechos empíricos anticipados en toda comprensión efectuada tanto la existencia de la conciencia, como la comunidad real de comunicación, etc. Ahora bien, habría que añadir que a estos hechos no contingentes es menester sumar, sin confundirlos con ellos, los principios que vertebran la ontología lingüística. Tampoco vemos claro por qué habría de derivarse de todo lo anterior la necesidad de adoptar una concepción de la racionalidad en la que —como se le ha achacado— se ignora que el lenguaje es un medio de dominio y poder social, y que, por tanto, el fin último de una crítica a la ontología lingüística o hermenéutica filosófica habría de ser detectar si puede acaso ésta ejercer una crítica a las ideologías. Como contraargumento puede objetarse que, en todo caso, la dimensión política —primera y última— de la ontología lingüística gadameriana se limitaría a hacer concebible la política, esto es, a sentar las bases de una concepción pluralista de la racionalidad entendida como conjunto de procesos relacionados con la acción de interpretar.

El primer Heidegger se embarca en el proyecto de describir la forma de la comprensión *more* kantiano: lo mismo que nuestra comprensión del ser de

cualesquiera entidades, realidades o asuntos no está tomada de experiencia alguna (en cuanto posibilidad), no menos cierto es que la comprensión de que en cada caso particular se trate —la comprensión en sí misma— determina toda experiencia. Hay en este planteamiento restos de la antigua filosofía trascendental kantiana.

Otros autores han observado que el problema de la comprensión no se asume —a partir de la filosofía de Heidegger— desde el punto de vista trascendental. La formulación de Heidegger parecería ser clara al respecto —según lo interpreta C. Lafont¹⁹— y sostendría que, en definitiva, preguntarnos por la esencia de las cosas es imposible sin partir, previamente, del conocimiento en torno a su significado. Se llamará a ésta una de las condiciones básicas del comprender, a saber: que el significado determina la referencia. Si observamos, la tesis preformativa del lenguaje no sostiene sino esto mismo, pues refiere la idea de que en la proposición “la teoría de la argumentación es verdadera” no se predica ‘verdadero’ de un objeto físico sino del sintagma nominal ‘la teoría de la argumentación’.

Si mantenemos el punto de vista antedicho, la diferencia entre el planteamiento trascendental kantiano y aquel otro que nos descubre el principio de la historicidad de la comprensión²⁰ radica en que, como es sabido, la afirmación de que el saber sintético *a priori* determina, *sensu stricto*, toda experiencia posible, implica que no necesita una confirmación, confrontación o demostración ulteriores en el seno de la experiencia, pues la sola experiencia no podría ni refutarlo, ni contradecirlo. Mas lo que se elabora con las comprensiones —en sentido heideggeriano— es el ser predominante, contingente e histórico, esto es, las distintas aperturas al mundo fruto del humano estado de abierto.

La herencia husserliana y heideggeriana en el pensamiento de Gadamer parece estar fuera de toda duda; sin embargo, resulta controvertida, aun a día

¹⁹ Particularmente en su libro *Lenguaje y apertura del mundo (...), op. cit., supra*.

²⁰ El biógrafo y estudioso de la obra Gadamer, Jean Grondin, ya reconocía que una de las empresas de Gadamer consistió en «convertir la historicidad en un principio», en su conferencia inaugural del Congreso Internacional de Hermenéutica filosófica. El legado de Gadamer, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada, en noviembre de 2004. Conferencia que fue posteriormente editada —junto al resto de las conferencias de quienes allí participaron— por J. J. Acero, *et al.* (ed.), *El legado de Gadamer*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.

de hoy, la relación que establece la filosofía de Gadamer con estos dos maestros. Aquí compartimos el punto de vista de R. Bubner, quien sostiene que existen notables diferencias entre, de una parte, el significado y alcance del enfoque gadameriano acerca del fundamento del fenómeno de la comprensión²¹ y, de la otra, la hermenéutica de la facticidad heideggeriana²².

Ahora bien, mientras que para el Heidegger de *Ser y tiempo* el fundamento del fenómeno de la comprensión habría de aportar los lineamientos de una ontológica del humano existente, el alcance teórico que Gadamer imprime al fenómeno de la comprensión guarda una estrecha relación, a mi entender, con la compleja investigación sobre los fundamentos de la racionalidad, sobre sus límites y principios, en virtud de los cuales, por ejemplo, se gestan las controversias y se constituye el consenso en el interior de las tradiciones²³.

A resultas de dicha indagación, Gadamer comprueba que la forma del diálogo o proceso dialógico preside en la gesta de la comprensión en tanto fenómeno, es decir, que aquello por medio de lo cual algo llega a comprenderse y, a su vez, la comprensión misma, obtienen su correlato y razón de ser en virtud de lo que autores como Bubner han denominado la «preeminencia de la historia»²⁴.

²¹ A este respecto, el punto de vista de Bubner quedó recogido en la obra que él mismo editó: R. Bubner; K. Cramer; R. Wiehl (eds.). *Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Mohr, 1970. Es de una especial claridad la exposición del sentido de la obra gadameriana a la luz de la reconstrucción histórica que lleva a cabo Bubner en: *La filosofía contemporánea alemana*. Madrid: Cátedra, 1984. Para el tema que aquí nos ocupa puede consultarse su artículo: «Acerca del fundamento del comprender». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. n° 5, 1992, pp. 5-16.

²² Otro enfoque sobre las diferencias entre la hermenéutica de la facticidad heideggeriana y la concepción gadameriana del lenguaje como diálogo es el que ofrece P. C. Duque Estrada. «The Double Move of Philosophical Hermeneutics». *Études Phénoménologiques*. n° 26, 1997, pp. 19-31; «Limites da Herança Heideggeriana: A Praxis na Hermenêutica de Gadamer». *Revista Portuguesa de Filosofia*. n° 56, 3/4, 2000, pp. 509-520. Véase, especialmente, su tesis doctoral: *Gadamer's Rehabilitation of practical philosophy. An Overview*. Boston: Department of Philosophy, Boston College, 1993.

²³ Para analizar las raíces kantianas en el pensamiento de Heidegger, véase de J. L. Molinuelo. «Diálogo de Heidegger con Kant en *Ser y tiempo*». *Anales del Seminario de Metafísica*. IX, 1974, pp. 176-194.

²⁴ Cfr. R. Bubner. «Acerca del fundamento del comprender». *op. cit., supra*, p. 5.

De la comprensión, en cuanto fenómeno, iremos dando cuenta aquí paulatinamente hasta perfilar los argumentos por los que entendemos que ésta nos muestra que el primado de la historicidad —de la comprensión— es uno de los principios elementales en la filosofía de Gadamer.

No sostenemos aquí que la hermenéutica filosófica gadameriana sea una filosofía trascendental sino, antes bien, una indagación en torno a los principios que —en términos generales, y asumiendo una perspectiva leibniziana en la que no faltarían, desde luego, matices— rigen en el pensar.

Es en virtud de que la hermenéutica filosófica muestra los límites que se le imponen al propio pensar debido a la existencia de principios —principios que, como se hará ver aquí, tienen en la obra de Gadamer una formulación especialmente creativa y sugestiva dentro del contexto filosófico de producción de su obra— que resulta razonable hablar de la existencia de una *logica utens* y una *logica docens*. Estos distingos son harto elaborados por Beuchot²⁵ quien recoge acepciones subyacentes a la hermenéutica empleando para ello su formación en el pensamiento aristotélico y medieval. Beuchot insiste en la semejanza de la hermenéutica con la lógica en tanto en cuanto *corpus* que puede ser, al unísono, arte y disposición de procedimientos susceptibles de aplicación en todos los razonamientos.

Consiguientemente, compartimos el parecer de quien afirma que tiene lugar en la lógica —así como en la hermenéutica— una doble dimensión, a saber: la de la aplicación de reglas y principios metodológicos o *logica utens* y la de su contenido en tanto en cuanto teoría de la interpretación o *logica docens*.

Sin duda, esta distinción realizada por Beuchot es muy sugestiva, ya que implicaría que en la racionalidad hermenéutica cristalizan las dos dimensiones afamadas, o sea, la de la *logica utens* pero también la de la *logica docens*; distinciones que, si bien tomadas en un sentido suficientemente laxo, nos permitirían vincular a la hermenéutica con el examen de la argumentación y los procesos de comprensión en ella entrañados y, en cada caso, de ella derivados.

§ 2. — Apertura interpretativa y generación de razones

²⁵ Por ejemplo, en su *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Editorial Itaca, 2000, p. 22 y ss.

En nuestra línea argumentativa se comprobará que la interpretación de la hermenéutica gadameriana —como filosofía que hace de los principios uno de sus temas nucleares de reflexión— conduce al análisis de la producción de las interpretaciones desde un punto de vista argumentativo. Así es como nuestro análisis confluirá —como haremos ver en estas páginas— hacia una exploración de la hermenéutica a la luz de la teoría de la argumentación, y viceversa. En qué medida se resuelve con ello la paradójica y problemática conexión entre la teoría consensual de la verdad y la teoría de la verdad como correspondencia, es algo que habrá de verse.

No es descabellado aventurar que estas exploraciones forman parte de la historia de los efectos de la hermenéutica gadameriana. Sin embargo, aunque las encontramos particularmente entrelazadas al desarrollo de su obra y, por ello, suficientemente justificadas —hasta el punto de que es a partir de ellas como se entiende la propuesta que pergeñamos en *Propositio*: una interpretación de la hermenéutica filosófica a la luz de las teorías de la argumentación—, es evidente que uno de los objetivos investigativos prioritarios para Gadamer (tanto en *Verdad y método* como en la revisión que llevó a cabo de ésta el filósofo en una segunda parte un cuarto de siglo después de su publicación²⁶) fue distinguir la hermenéutica filosófica respecto de las primeras concepciones de la hermenéutica clásica y establecer los lineamientos de una ontología lingüística, restaurando con ello el modelo de verdad existente en las llamadas ciencias del espíritu, así como contribuir, desde un punto de vista normativo —aunque sin proporcionar criterios extremadamente concretos— a la descripción de los métodos de racionalidad que preside en ellas.

Nuestra tarea consistirá en esgrimir las razones, por mor de las cuales, una interpretación de la hermenéutica a la luz de sus conexiones filosóficas fundamentales —en tanto ontología lingüística— con determinados aspectos y desarrollos de la filosofía postanalítica, no consiste en una rehabilitación de la llamada hermenéutica clásica sino, en todo caso, de la vertiente pragmática, retórica y argumentativa radicada, precisamente, en una perspectiva de la hermenéutica en clave filosófica como la reivindicada por el propio

²⁶ Nos referimos aquí a los siguientes trabajos de Gadamer: *VM* II, p. 95 y ss., p. 213 y ss., p. 363 y ss. [*GW* 2, p. 92 y ss., p. 219, p. 425 y ss.].

Gadamer²⁷, la cual no deja de ocuparse «de la posibilidad y condiciones de la transmisión del significado»²⁸ desde su etapa romántica hasta su florecimiento filosófico.

Como sabemos, Gadamer establece una pormenorizada relación de autores y problemáticas que asocia con el periodo de la hermenéutica clásica. Es necesario ver en ello una estrategia argumentativa encaminada a ofrecer un punto de vista lo más consistente posible pero, sobre todo, en relación al contexto histórico y político que le tocó vivir²⁹. Aunque la perspectiva gadameriana sigue siendo consistente y razonable, no es menos cierto que la revisión de muchas de aquellas problemáticas resulta ahora imprescindible, cuando menos, para ofrecer una visión lo más compleja posible del problema de la racionalidad: para ello, a mi entender, tendría que tenerse por una filosofía en torno a los principios que se le imponen al pensamiento. El

²⁷ Si bien es cierto que, como afirma C. Flórez Miguel: «La hermenéutica de Gadamer no se presenta directamente como teoría de la acción valorativa racional, sino como análisis de la dimensión ontológica del comprender». Cfr. «La actualidad de la hermenéutica». *Azaféa. Revista de filosofía*. n° 5, 2003, p. 15.

²⁸ Así describe la función de la hermenéutica (tanto de la clásica como de la filosófica) J. Pérez de Tudela Velasco en «Hermenéutica y totalidad. Las razones del círculo». *Anales del Seminario de Metafísica*. n. ° 26, 1992, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 11-48; cfr. p. 33.

²⁹ En este sentido resulta cuando menos iluminador cómo caracterizó R. Wiehl este punto de partida en la obra de Gadamer: «Con el fin de la horrible y devastadora Segunda Guerra Mundial, de la que casi nadie pudo librarse, el miedo y el temor no desaparecieron por ensalmo. El sentimiento predominante era, sencillamente, el de haber sobrevivido. Eso era todo. Consiguientemente, la pregunta por el sentido de la vida se hizo más intensa. También se hizo evidente que las ideologías y las concepciones globales del mundo eran incapaces de aportar respuestas a una cuestión semejante. [...]. Si se desease, a modo de experimento, reducir la filosofía alemana de aquellos años a un mínimo común denominador, la fórmula sería la siguiente: la pregunta clásica por la razón humana, por las condiciones posibilitantes de un uso sensato de la razón en un mundo que parece irracional». Cfr. R. Wiehl. «Hermenéutica, Metafísica, Ética. La filosofía en lengua alemana durante las últimas décadas del siglo XX». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. n° 5, Madrid, 1992, p. 95 y ss. Trad. de F. Colom González. Igualmente vívida es la imagen de la época en que vivió Gadamer, así como su empresa intelectual que nos brinda L. S. Guervós. «Hans-Georg Gadamer, *in memoriam*. La conciencia de un siglo: herencia y futuro». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. vol. II, 2002, pp. 5-14.

rendimiento especulativo propio de concebir la hermenéutica filosófica como una filosofía en torno a los principios no es otro que el de mostrar las diferencias existentes entre este planteamiento y los referidos arriba con premura, a saber: el modelo representacionista y el consensual, sobre los que ya hicimos notar su convergencia. La existencia de ciertos principios hermenéuticos sería la razón de que haya de tenerse a esta filosofía profundamente distanciada de los desarrollos éticos y políticos —al estilo habermasiano— de una teoría de la verdad consensual. De alguna manera, podría decirse que la vía de investigación que aquí se bosqueja disiente con respecto a valoraciones del método dialógico hermenéutico como las que propone Muguerza:

Los *primeros principios*³⁰ de la ciencia o las valoraciones últimas de la moral no nos las sobreimpone Dios ni ninguna otra instancia inapelable, sea ésta la evidencia objetiva o la estructura de nuestra subjetividad, sino que en cada caso hemos de ser *nosotros* —el nosotros de la comunidad científica [...]— quienes les concedamos validez y vigencia, aceptándolos como base para ese ejercicio de la racionalidad que es el diálogo o como resultado final del mismo³¹.

Ese punto de vista conduciría a un modelo consensual de la verdad o lo que, siguiendo a Simon, se tendrá aquí por un modelo de la verdad como representación. Presentado ello, como hemos dicho anteriormente, dos problemas fundamentales. El primero sería el afamado conflicto de los paradigmas o mundos lingüísticos cerrados, inconmensurables. El segundo tendría que ver con los conflictos derivados de lo que J. McDowell —en virtud de su particular visión postanalítica de la filosofía trascendental kantiana— ha llegado a afirmar sobre el sistema de categorías de índole cultural con el que, en cada época, se definiría el fundamento de la racionalidad³².

³⁰ La cursiva es nuestra.

³¹ Cfr. J. Muguerza. *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la razón, la ética y el diálogo. op. cit., supra*, p. 102.

³² Este es el punto de vista que sostiene J. McDowell. *Mente y mundo*. Salamanca: Sígueme, 2003.

Con lo que, de nuevo, la vía de la teoría consensual de la verdad nos llevaría al callejón sin salida de la concepción de la verdad como correspondencia —en la que el mundo exterior se habría sustituido por el conjunto de hipótesis y referentes constituidos y compartidos por cualesquiera paradigmas o universos lingüísticos; con respecto al cual habría de dirimirse, en cada caso, si una idea corresponde o no con lo ya representado por ella dentro de ese paradigma.

Pero volvamos al tema anterior y suspendamos aquí, por el momento, la controversia entre el modelo de la verdad como correspondencia —en el que hacemos descansar el modelo consensual— y el hermenéutico. Huelga decir que, si bien no compartimos, con Muguerza, que la existencia de primeros principios pueda depender, en una concepción hermenéutico-dialógica, de la verdad en los procedimientos de índole consensual, mantenemos idéntica perplejidad a la mostrada por dicho autor cuando sostiene que la hipótesis de una comunidad ideal de diálogo —a la que, en efecto, podría tildarse de ser una forma soterrada de funcionalismo— no podría tender nunca al equilibrio de manera absoluta ni acaso relativa³³.

§ 3. — La existencia como *a priori*

Si recordamos someramente las reflexiones gadamerianas acerca de la hermenéutica clásica o hermenéutica metodológica —y es importante no perder de vista la propuesta de Beuchot en torno a una *logica utens*— nos encontramos con que la hermenéutica teológica y jurídica están para él estrechamente vinculadas: (α) con el problema de la interpretación alegórica (o sentido profundo que designó el significado alegórico); (β) con el desarrollo paulatino de la alegoría como método universal de interpretación en el mundo helenístico (una vez perdió credibilidad la epopeya homérica y, tal y como añade Gadamer, a raíz de la democratización de las ciudades); (γ) con el método de interpretación de la Biblia desarrollado en medio de arduas controversias en torno a la licitud del antiguo método alegórico de

³³ A la base de esta suerte de funcionalismo se hallan las raíces schleiermachiánas de lo que Vattimo ha denominado una «ontología de la presencia plena ahistórica». Más adelante dedico un análisis más detenido a este problema, pues guarda una estrecha relación con la problemática de la universalidad de la hermenéutica en el periodo de la época romántica.

interpretación. Controversias preconizadas por la Reforma, esto es, por el surgimiento de un ideal humanista en busca de la correcta interpretación de los textos canónicos; (δ) con el desarrollo del concepto moderno de método que dio paso a las disquisiciones acerca de una teoría general de la interpretación de los lenguajes simbólicos en la que acaso sean rescatables los diferentes intentos —por parte de Meier, Chladenius, Flacius o el mismo Melanchton— de extraer, a partir de la tradición retórica, reglas generales de interpretación³⁴.

Mas retornemos al punto de vista anterior y pospongamos la incursión en torno al problema de una *logica utens* en relación a la hermenéutica —que será tratado con más detenimiento en las secciones ya anunciadas—, e indagemos ahora en los argumentos que justifican el distanciamiento gadameriano respecto a la tradición de la filosofía trascendental.

La razón más destacada es, precisamente, el principio de la historicidad de la comprensión. En efecto, la nueva condición trascendental que se le impone al pensar es la de que nuestro contingente horizonte histórico contiene, en verdad, el límite que se le impone a nuestras representaciones y a nuestra comprensión: límite que determina a ésta imponiéndosele de manera constitutiva.

A mi entender, es únicamente aceptando que la historicidad de la comprensión hace las veces de un principio regulativo, o sea, de límite, como puede interpretarse la distancia de Gadamer respecto a la visión hegeliana que avanza hasta hacer coincidir lo histórico y la conciencia reflejada, haciendo desaparecer el dualismo metafísico entre el mundo y lo trascendente bajo su concepción de la razón trasladada de lleno al seno de la historia. En efecto, seguimos aquí la interpretación de Bubner, según la cual la perspectiva que Gadamer hace de la historia —o de la historia comprendida— convierte a ésta en «un acervo inagotable de sentido, desencadenado por nuestro esfuerzo constante por comprender»³⁵.

Nuestra interpretación añade a lo dicho por Bubner una nota significativa, a saber: la de que esto es así sí, y sólo sí, asumimos el problema de la historicidad de la comprensión en tanto principio. Esto implica que el

³⁴ Básicamente de Quintiliano, Dionisio de Halicarnaso y, en menor medida, de Chr. Wolff. Sobre este punto se puede consultar de H.-G. Gadamer. *VM* II, p. 96 y ss. [GW, vol. 2, p. 95 y ss.]

³⁵ Cfr. R. Bubner. «Acerca del fundamento (...)». *op. cit. supra*, p. 12.

problema de la comprensión consiente una indagación que va más allá del preguntar por el objeto de la comprensión —cualquiera que éste sea— pero también más allá de la caracterización heideggeriana del ser existente como lugar en el que se realiza la comprensión o *lumen naturale*.

De ello se deriva que es posible problematizar la historicidad de la comprensión de un modo tal que ésta ni es meramente fenómeno, ni se identifica plenamente con un proceso que —en sentido diltheyano— hubiera de tener lugar en la vida dando lugar a una apropiación significativa, expresiva o comprensiva de nuestras vivencias sino, antes bien, tomada de modo tal que nos descubra su principalidad, su calidad de principio. A la luz de esta hipótesis se puede entender también la afamada afirmación gadameriana de que una vez desasidos de las inhibiciones teóricas que conlleva el concepto científico de verdad es como puede la hermenéutica hacer justicia al principio de la historicidad de la comprensión.

En efecto, parece obligado leer esta afirmación gadameriana a la luz de las dos ideas implícitas en tal expresión, a saber: que la ‘historicidad de la comprensión’ es, en verdad, un principio y que la analítica de la existencia, o la hermenéutica de la facticidad bosquejada por Heidegger, es sustituida por un programa de investigación en el que la crítica al conocimiento histórico tiene una dimensión tanto ontológica como gnoseológica.

Las investigaciones en torno al decisivo paso que representó, para la concepción hermenéutica de la filosofía, el desarrollo de la noción husserliana del mundo de la vida o *Lebenswelt*, así como la heideggeriana de ser-en-el-mundo o *In-der-Welt-sein* parecen representar también una exploración necesaria para entender tanto la apropiación como la elaboración y transformación de dichas filosofías³⁶.

³⁶ Entiendo la noción de ‘mundo de la vida’ así como su «valencia hermenéutica» en el sentido que le atribuye tanto St. Strasser. «*Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*». En: E. W. Orth (ed.). *Phänomenologie und Praxis*. München, 1976, cuanto en el que le confiere J. M^a Gómez-Heras en sus trabajos: «Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana». *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*. 14, 1987, pp. 5-36; y muy especialmente en «Comprender el mundo. La valencia hermenéutica del binomio «Lebenswelt» (Husserl) e «In-der-Welt-sein» (Heidegger)». *Anales del Seminario de Metafísica*. n^o Extra. Homenaje a S. Rábade 1992. Madrid: Ed. Complutense, pp. 285-319. También tengo aquí en consideración el trabajo de P. Redondo. «Heidegger ante la fenomenología de Husserl». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. vol. IV, 1999, pp. 113-131, Málaga: Universidad de Málaga; así

Es comúnmente aceptado que, tal y como lo expresa J. M^a Gómez-Heras: «Tras el binomio ‘mundo de la vida’-‘ser-en-el-mundo’ se cobijan muchas de las cuestiones que tematiza la hermenéutica contemporánea»³⁷. Sobre este punto existe un consenso generalizado. En efecto, tanto en los trabajos de Palmer³⁸, como en los de Wachterhause³⁹, Vattimo⁴⁰, Lledó⁴¹, Santiago Guervós⁴², Rodríguez⁴³, etc., se atestigua que en la hermenéutica filosófica hay una suerte de reelaboración particularmente creativa de los presupuestos fenomenológicos husserlianos y heideggerianos. Sin embargo, a mi entender, también el binomio referido tiene, en el pensamiento gadameriano, una evolución teórica que lo aleja drásticamente de la filosofía trascendental, en tanto filosofía de la subjetividad⁴⁴, hacia la reflexión en torno a los principios fundadores de las ciencias del espíritu, tal y como sostiene, por ejemplo, el que fuera —al igual que Bubner— coetáneo suyo y colega en la Universidad de Heidelberg, R. Wiehl⁴⁵. O hacia los principios sin más.

como el de R. Cristin. *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal, 2000.

³⁷ Cfr. J. M^a Gómez-Heras. «Comprender el mundo (...)». *op. cit., supra*, p. 286.

³⁸ R. E. Palmer. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969; «Gadamer's recent work on language and philosophy: *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*». *Continental Philosophy Review*. 33, 2000, pp. 381-393.

³⁹ B. R. Wachterhauser. *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

⁴⁰ Por ejemplo, en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1986.

⁴¹ E. Lledó. *Lenguaje e historia*. Barcelona: Ariel, 1978.

⁴² L. de Santiago Guervós. *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Málaga: Servicio de Publicaciones, Universidad de Málaga, 1987.

⁴³ R. Rodríguez. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 1993.

⁴⁴ Estas eran las cuestiones con las que se asociaba la hermenéutica durante los años sesenta del siglo pasado, a la luz de las cuales se recibió, en cierto modo, la publicación de Gadamer. Ejemplo de ello es el trabajo de O. Pöggeler. *Einführung zur Hermeneutischen Philosophie*. Munich, 1972, pp. 7-11.

⁴⁵ Nos referimos aquí al trabajo de R. Wiehl. *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer*. Univ. Heidelberg.

En cualquier caso, el binomio Husserl-Heidegger representa tan sólo uno de los tres conflictos que —según lo ha descrito M. Cruz— describen la «encrucijada de los conflictos nodales que atraviesan el pensamiento de su tiempo [...]: el debate de la filosofía romántica frente a la Ilustración, el de Dilthey contra el positivismo y el de Heidegger frente al neokantismo»⁴⁶.

Otro gran estudioso del pensamiento y la vida de Gadamer, L. de Santiago Guervós, cifraba en estos que siguen los grandes principios en torno a los cuales se debatió durante más de un siglo el pensador alemán, a saber: (α) «el ser que puede ser entendido es lenguaje», (β) «la historia no nos pertenece, sino que pertenecemos nosotros a ella», (γ) «nuestros prejuicios, mucho más que nuestros juicios, son la realidad histórica de nuestro ser»⁴⁷.

Coincidimos con dicho estudioso de la obra Gadamer en el tratamiento que hace de estas proposiciones —recogidas aquí someramente, pero sobre cuyas profusas y abundantes interpretaciones de la obra de Gadamer tendremos oportunidad de dar cuenta a lo largo de estas páginas—, a saber: son principios; y su desarrollo ocupa por completo la actividad reflexiva de aquél, convirtiéndose, a la postre, en una filosofía que constituye una excursión nítida, suficientemente articulada y extraordinariamente rica en matices por el camino discursivo del concepto y la argumentación hacia el problema de cómo pensar la racionalidad y la verdad.

A estos tres «conflictos nodales» nos referiremos durante esta primera parte dedicada a la descripción de los principios elementales de la filosofía gadameriana. Concebida, pues, como *praeparatio*, hará las veces de pretexto filosófico —lo que no es óbice para su importancia— con el fin de realizar un desarrollo tanto de su pensamiento, como de las hipótesis que aquí buscamos hacer valer en tanto historia composable de sus efectos.

Pero ¿cómo explicar, y en virtud de qué desarrollos, los distintos planos argumentativos y presupuestos lógicos y ontológicos que se operan en el giro, desde el binomio representado por Husserl-Heidegger, hacia la abierta problemática de la lingüisticidad? ¿Pertenece únicamente a la historia de los

También mantiene dicha tesis en el artículo: «Hermenéutica, Metafísica, Ética». *op. cit.*, p. 107 y ss.

⁴⁶ Cfr. M. Cruz. *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus, 2002, p. 219.

⁴⁷ Cfr. L. de Santiago Guervós. «Hans-Georg Gadamer, in memoriam. La conciencia de un siglo: herencia y futuro». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. vol. VII, 2002, pp. 5-14; cfr. p. 13.

efectos de la filosofía gadameriana o a la de su recepción en la filosofía contemporánea —tanto continental como analítica— el extremar aún más ese giro lingüístico, hacia los recovecos y complejidades de la teoría de la argumentación?

El planteamiento heideggeriano en torno a la reducción fenomenológica husserliana deja, en el pensamiento de Gadamer, una impronta tan honda y compleja como para permitir, ella sola, una reconstrucción de su hermenéutica filosófica. Sin duda, también transforma la noción del fenómeno de la conciencia tal y como había sido éste planteado por Husserl. En cualquier caso, es a la dimensión apriórica del husserliano mundo de la vida a la que se debe el impulso radical en la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. Un *apriori* ontológico que se despliega en una fenomenología del existir que abre el pensamiento de Heidegger hacia el abismo de la temporalidad como forma constitutiva del existir⁴⁸.

Ese *apriori* es concebido por Heidegger bajo la expresión de un mundo: para cada cual el suyo, siempre presente y dado al ser humano con antelación a la conciencia de su propio existir o al fenómeno de su conciencia en cuanto tal. Con la consiguiente implicación, a saber: que el mundo del *In-der-Welt-sein* no instaura, por sí mismo, una categoría epistemológica sino, antes bien, existencial y ontológica.

Es evidente que los primeros desarrollos de Dilthey en torno a la noción de ‘vida’ y a la de ‘significado’, unidos a la legendaria idea de F. Ast sobre el omnipresente ‘círculo hermenéutico’⁴⁹ en las ciencias del espíritu tuvieron en el pensamiento de Heidegger —durante su etapa docente en la ciudad de Marburgo, entre los años 1922 y 1927— una reformulación tan pregnante teóricamente como para representar, por sí sola, un programa de investigación que —a la luz de la noción de un *apriori* material— parecía poder horadar definitivamente tanto la filosofía pura trascendental, como el subjetivismo implícito en la hipótesis epistemológica neokantiana de un sujeto y un objeto de conocimiento. El problema de la comprensión pasó, de ser una categoría

⁴⁸ Nos apoyamos en la interpretación de J. M^a Gómez-Heras en su artículo: «Comprender el mundo (...)». *op. cit.*, p. 291 y ss.

⁴⁹ La influencia determinante de F. Ast ha sido puesta de manifiesto ya en el siglo pasado por G. Vattimo en una de sus primeras investigaciones: *Schleiermacher, filosofo della interpretazione*. Milán: Mursia, 1978, p. 22.

epistemológica —tanto en el pensamiento de J. G. Droysen como de W. Dilthey o incluso de M. Weber— en la tradición romántica e idealista de la hermenéutica y el historicismo cultural, a ser una dimensión que mienta dos estructuras constituyentes del ser humano en tanto ser existente, a saber: su ser en el mundo y su comprender merced al mundo que le es dado⁵⁰. El lema que mejor describe esta etapa del pensamiento heideggeriano podría ser este que proponemos también como clave de lectura de su primera época en la Universidad de Freiburg en 1919, a saber: el existir fáctico es hermenéutico, esto es, «el estar despierto del existir para consigo mismo»⁵¹ es el interpretar que se actualiza en cada comprensión⁵².

§ 4. — El problema de una validez absolutamente vinculante y pensar adecuadamente lo divino

En el artículo *Historicidad y verdad*, Gadamer comienza insistiendo en que en los años de la década de 1920 uno de los grandes problemas que se debatían en las universidades europeas y, más específicamente, en Alemania, era el de la relación entre la conciencia histórica y el problema de si existe algo así como una validez general o un carácter absolutamente vinculante de la verdad⁵³. A esta cuestión añadía Gadamer otra que también preocupaba a los filósofos de su generación: cómo hablar de lo divino y cómo hacerlo de forma adecuada. En estas primeras páginas se ha establecido el elenco de problemas filosóficos, merced a los cuales, cabe decir que, a partir de la definición de los límites y alcance del principio de la historicidad de la comprensión, es como se

⁵⁰ Una visión ciertamente comparada entre las filosofías de Gadamer y Heidegger, según la cual, Gadamer no habría invertido, ni se habría opuesto drásticamente al planteamiento heideggeriano es la que sostiene R. Coltman. *The language of Hermeneutic. Gadamer and Heidegger in Dialogue*. New York: State University of N.Y. Press, Albany, 1998; véase, especialmente, el cap. 4, p. 95 y ss.

⁵¹ Cfr. M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 33.

⁵² Sobre esta etapa del pensamiento heideggeriano se puede consultar de S. Escobar y D. E. Kloker. «El postulado heideggeriano de la universalidad de la hermenéutica: génesis y alcance». *Universalismos. Relativismos. Pluralismos, Thémata*, nº 27, 2001, pp. 173-179.

⁵³ H.-G. Gadamer. «Historicidad y verdad», en: *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 197.

pergeña una concepción determinada de qué sea acaso la verdad o lo verdadero. Pero lo que llama la atención es que dicha cuestión acabe guardando conexión con la de cómo asegurarnos una reflexión adecuada en torno a lo divino.

En el mencionado artículo se esgrime un argumento a cuyo través aparece la conexión entre una cosa y otra, a saber: entre la historicidad de la conciencia y el problema de, por una parte, encontrar una validez absolutamente vinculante para la verdad y, de la otra, pensar adecuadamente lo divino. A mi entender es en este punto donde aparecen las influencias heideggerianas, presentándose con especial claridad a medida que avanza el pausado ritmo expositivo del mencionado artículo. Comprender la relación entre ambas cuestiones nos servirá para mostrar que el principio de la historicidad de la comprensión tiene distintos planos y aristas; en estas primeras páginas, tan sólo estamos bosquejándolas antes de extraer definiciones ulteriores.

Si se aceptaba el paradigmático giro implícito en la historicidad de la comprensión, esto es, si es imposible desasirse de los condicionamientos históricos que presiden y son consustanciales a todo pensamiento, la pregunta que se impone es la de cómo plantear, entonces, el problema de la verdad.

Se presentó entonces el tema de la contingencia no sólo en relación al problema de llegar a asimilar certeramente el discurrir de los acontecimientos, sino en relación a la problemática de en virtud de qué razones podría llegar a afirmarse que un pensamiento pueda ser, él mismo, entera y absolutamente verdadero y vinculante, siendo que está enteramente condicionado por la representación que de cualesquiera problemas y eventos se haga uno y que está, además, atravesado por el efecto de la propia dimensión histórica de la que uno no queda nunca libre, pues es una condición que se le impone al propio pensar el que siempre esté históricamente condicionado.

Para la resolución de dicho conflicto el propio Gadamer parece reconocer que existen dos caminos. Uno sería el de la universalidad de la hermenéutica. El otro el de cómo pensar adecuadamente lo divino. Antes de analizar los problemas filosóficos derivados de la afirmación de que pueda darse algo así como una universalidad del problema hermenéutico, es menester mostrar el camino que lleva a la reflexión en torno a lo divino.

En relación al problema de la facticidad de la existencia y la tarea radical de la comprensión a la que estamos abocados los seres humanos en nuestro

particular existir, la perspectiva de Heidegger consiste en hacer ver que la mencionada dificultad con la que se encuentra el pensamiento tras descubrir que está históricamente condicionado y que, por tanto, no puede zafarse del principio de la historicidad de la comprensión —ni siquiera cuando define lo que quepa entender por verdad, verdadero o cierto— guarda una conexión forzosa con la pregunta por lo divino.

Ante la condición básica de la finitud —condición ésta en la que entraría en juego la contingencia, sobrevenida por el mero hecho de pensar en el seno del tiempo, en un momento de la historia—, Gadamer recuerda que la Reforma luterana se mostró crítica con Aristóteles e hizo coincidir el concepto de ser supremo con el de divinidad sempiterna. Frente a este modelo de divinidad, el camino de Aristóteles —recuerda Gadamer— pasa por la física y la idea de un «impulsor estático, lo cual significa, a un ser en grado sumo, al dios, al dios o a los dioses, en todo caso: al ente. La argumentación descansa sobre la noción del motor primero y la contemporaneidad reflexiva del dios impulsor, si bien eso supone, tal como mostró Teofrasto, un alma amante y dirigida hacia un fin. Preguntémonos qué significa esto para el carácter temporal de la totalidad»⁵⁴.

Gadamer hace estas consideraciones para referirse no sólo a la cuestión del ser sino a la del tiempo. Para resolver la enigmática relación entre el problema de pensar adecuadamente lo divino y el carácter temporal de la totalidad —o enigma del tiempo— trae a colación la digresión que se encuentra en el *Parménides* entre el ser y el ser-uno o hacerse ahí de un ente como formando parte del ser. Gadamer recuerda que el paso del estar-en-movimiento al estar-en-quietud es súbito y constituye una extraña suerte de dialéctica de lo repentino que puede apreciarse también en el momento en que uno pasa de estar dormido a estar despierto y viceversa. Hay en estos fenómenos una falta de tránsito que fue lo que Aristóteles tenía en mente cuando describía a ese dios que se piensa a sí mismo y se mantiene a sí mismo en una forma de continuidad ininterrumpida. Es el gran problema de la temporalidad que también puede pensarse como aquel dilema que versa sobre las interpretaciones de momentos con las que conseguimos realizar o expresar un tiempo determinado, continuo.

⁵⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. «Historicidad y verdad». *Ibidem*, p. 206.

Consiguientemente, en el principio de la historicidad de la comprensión aparece el problema del tiempo expresado bajo una comprensión o interpretación concretas, por lo que dicho principio nos obligaría a adentrarnos en la cuestión del ser y el tiempo, aunque sin obtener respuestas que pudieran ir desligadas de la finitud de un saber práctico que es el saberse —como diría Heidegger— un ahí del ser, pero sin que ello obste a que dicho saber pueda alcanzar una clase de universalidad que sortee el acuciante problema del relativismo.

En efecto, acusar de relativismo epistemológico a la hermenéutica filosófica parece excesivamente alambicado y artificioso. Después de todo, plantear una recuperación del problema epistemológico de la verdad sin atender al problema histórico de las condiciones de veracidad retornando, por ejemplo, a la antigüedad griega o al modelo de la dialéctica platónica no puede eludir que el hecho de que existan preguntas que motivan los enunciados es ya un problema hermenéutico que obliga a reformular por completo el problema mismo del relativismo. Una consecuencia de naturaleza especulativa que no quedaba suficientemente recogida en la concepción de la verdad como correspondencia o adecuación entre un enunciado y la realidad mentada: a raíz de ese vacío es como cabe, de hecho, entender el desarrollo de las controversias acerca del relativismo epistemológico⁵⁵. De lo que se podría acusar, entonces, a la hermenéutica filosófica es de haber replanteado tan radicalmente la controversia acerca del relativismo como para tornar vacuo su cariz epistemológico.

Consiguientemente, vemos que es en virtud de ciertas condiciones propias de la temporalidad e historicidad (o, como aquí sostenemos, condiciones propias del principio de la producción del tiempo y el principio de la historicidad que rigen todo acto de comprensión, es decir, toda interpretación y todo acontecer de la comprensión, es decir, toda tradición o transmisión) como cabe entender la noción de universalidad presente en la filosofía hermenéutica.

⁵⁵ Una perspectiva sobre el problema del relativismo epistemológico en autores que cabe inscribir dentro de la tradición hermenéutica puede encontrarse en L. Sola. «Algunas perspectivas actuales en torno al problema del relativismo epistemológico: Winch, Gadamer, Kuhn, Feyerabend, Rorty». *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*. n° 108, 1992, pp. 123-140.

Las alusiones al problema de la universalidad, bien de la hermenéutica, bien del medio universal en el que las interpretaciones tienen lugar, etc., son constantes en la obra de Gadamer. Antes de desentrañar la relación que las distintas incursiones en el problema de la universalidad hubiera de tener con el principio de la historicidad de la comprensión —cuyo esclarecimiento nos ocupa aquí— es necesario ofrecer una enumeración de las distintas acepciones con las que Gadamer recoge el asunto de la universalidad.

Algunos autores —entre ellos Habermas⁵⁶— han detectado el contrasentido consistente en identificar el problema de la universalidad de la hermenéutica con el viejo problema filosófico de la validez universal. En este sentido, parece obvio que la pretensión de universalidad de la hermenéutica no puede identificarse con la pretensión de validez universal de una filosofía. Que una filosofía haga cuestión de un problema no implica necesariamente que dicha problemática pueda utilizarse para sustantivar el sentido último de aquélla.

Así, observamos que puede decirse que la filosofía kantiana trata el problema universal de la ética pero no es la ética universal⁵⁷, si bien puede decirse que la ética formal constituye una respuesta al problema de la universalidad. En este sentido, la conclusión habermasiana de que «en la medida en que se trata de la clarificación de una *quaestio iuris* también la pretensión de universalidad de la hermenéutica precisa de crítica»⁵⁸ parece tan inobjetable como obvia. Si observamos, la acusación universalista de Habermas puede utilizarse también como clave de comprensión del papel que desempeña el problema de la universalidad en su propia filosofía; con lo que la acusación se volvería contra él mismo. Detenernos en este punto nos servirá, cuando menos, para observar cuan diferente es el planteamiento gadameriano en torno a lo que en el ámbito de la epistemología se ha dado en llamar —bajo el influjo popperiano— patrones hipotéticos de racionalidad. Estos patrones, por fuerza, deben mantener una conexión profunda con el problema de la actualización de interpretaciones, pero ¿en qué sentido?, ¿con qué límites?

⁵⁶ Por ejemplo, en su conocido estudio: «La pretensión de universalidad de la hermenéutica». *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1996, pp. 276-306.

⁵⁷ A este respecto, puede consultarse, de Concha Roldán. «Pluralité des langues et éthique universelle». En : D. Beriloz ; F. Nef (eds.). *Leibniz et les puissances du langage*. Paris : Vrin, Col. Age Classique, 2005, pp. 325-339.

⁵⁸ Cfr. J. Habermas. *Ibidem*, p. 306.

¿Qué clase de relación existiría entre esos patrones hipotéticos de racionalidad y la validez universal de lo que Habermas ha llamado: argumentos transcendentales débiles? Esta cuestión será abordada con más detalle en *Contentio*, por el momento baste decir que sería imprudente «extremar a Kant» hasta el punto de creer posible una investigación sobre la validez del uso de condiciones *a priori* del conocimiento a fin de extraer las condiciones universales de validez de los procesos comunicativos, entre los que se encuentra, el correspondiente al uso argumentativo de la lengua. Y es imprudente porque tal universalidad y tal validez no se pueden analizar a la luz del contenido de ninguna experiencia empírica, en el seno de una comunidad política de hablantes.

El objetivo de Habermas, según el análisis de Ángeles J. Perona «es ofrecer conocimiento explícito de las estructuras y normas profundas implícitas en la competencia de los sujetos generadores de manifestaciones simbólicas significativas»⁵⁹, con el agravante de que dicho conocimiento pertenecería al ámbito universal de las reconstrucciones racionales con que la especie humana ha adquirido un saber «preteórico de tipo universal» o «una capacidad universal»⁶⁰. Insistimos en que no se identifica únicamente con una competencia adquirida por grupos humanos particulares sino por la especie humana en su conjunto.

La pretensión universalista habermasiana, de índole epistemológica, ha llevado a la teoría crítica, en el ámbito de la política, a definir nociones de universalidad *versus* relativismo irrestricto (dado que éste último, llevándolo hasta sus últimas consecuencias, impediría toda función crítica), pero ha tenido que regresar a concepciones más contextualistas —como la que defiende Benhabib⁶¹— porque, como sostiene MacCarthy:

⁵⁹ Cfr. A. J. Perona. «Comprensión, objetividad y universalidad». *Anales del Seminario de Metafísica*. n° 30, 1996, pp. 93-105; cfr. p. 102.

⁶⁰ Cfr. J. Habermas. «Was heisst Universalpragmatik?». En: K. O. Apel (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, p. 190; citado en: A. J. Perona, *op. cit.*, *supra*, p. 102.

⁶¹ Por ejemplo, en su trabajo «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista». En: S. Benhabib; D. Cornella. *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Manànim, 1990. Es muy interesante cómo interpreta Perona el propósito universalista habermasiano a partir del análisis de Benhabib. Cfr. A. J. Perona. *Ibidem*, pp. 104-105. Sobre la polémica entre Habermas y Gadamer puede

Las reconstrucciones racionales de las competencias universales o de la especie no pueden suscribir las pretensiones fuertes y *a priori* que realiza el proyecto kantiano. Más bien, se proponen de forma sólo hipotética y han de ser probadas y revisadas a la luz de los datos, que son recogidos *a posteriori* [...]»⁶².

En definitiva, contra la presunción de la existencia de ‘argumentos transcendentales (si bien) débiles’ en las prácticas comunicativas más relevantes, cabría objetar: ¿acaso una teoría sobre las condiciones de verificación de los términos usados en el intercambio comunicativo podría dar lugar a una teoría trascendental de la pragmática que condicionara el uso de nuestros argumentos en las situaciones de habla? Si atendemos a los límites semánticos impuestos por el concepto de ‘pragmática’, comprobamos que semejante propósito sería un contrasentido.

Por su parte, Grondin⁶³ ha señalado que Gadamer da algunos rodeos para definir el problema de la universalidad de la hermenéutica y se ha decantado por conceder a la influencia de la visión agustiniana del *verbum interius* un efecto casi determinante sobre Gadamer —quien, en efecto, le concede un capítulo muy importante en *Verdad y método*⁶⁴. La tesis de Grondin se podría justificar apreciando, por ejemplo, cómo se replantea el problema de la universalidad de la hermenéutica a la luz del significado del *verbum interius*. Éste mantiene también su significación en la metafísica tomista. Veamos cómo ha llegado a ser definido:

El *verbum interius* es [...] la causa eficiente de la *imaginatio vocis* de toda palabra externa, es decir, de las imágenes motrices, auditivas o visuales vinculadas al uso del lenguaje. Podría decirse que consiste en la premisa principal de una estructura silogística cuya conclusión vendrían a ser los signos externos, a saber, aquellos sonidos hablados, escritos o imaginados producidos por el alma

consultarse, de la misma autora: «Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. n° 2, 2000, pp. 253-275.

⁶² Cfr. Th. MacCarthy. *Ideales e ilusiones*. Madrid: Tecnos, 1992, p. 143.

⁶³ Esta es la tesis que sostiene en: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1991, p. 174 y ss.

⁶⁴ Se hace particularmente notorio en: «Lenguaje y verbo». *VM*, pp. 502-513. [GW 1, p. 422].

intelectiva que gozan de significado. [...] En el caso del *verbum interius*, hemos apreciado cómo se coligaba su mera existencia al plano de la comprensión [...] cuando alguien comprende algo, la causa de dicha intelección reside en el *verbum*. Es más, comprender es «pronunciar» interiormente el *verbum mentis* en el proceso de captación intencional del *quod quid est* de lo que hay⁶⁵.

Gadamer habría dado pábulo a la concepción agustiniana de la finitud del diálogo interior del ser humano. El deseo siempre insatisfecho por encontrar la palabra adecuada con que expresar ese diálogo o palabra interior, incentivaría la dimensión universal de la hermenéutica frente al problema del *actus signatus* o cómo enunciar algo de manera absolutamente adecuada en predicados. Siendo el resultado de todo ello que nunca se puede llegar a estar seguro de que la palabra verdadera o *verbum cordis* —o imagen de la palabra divina— coincida con su manifestación última en el *actus signatus*. Como nos recuerda Grondin, en la concepción agustiniana, solamente Dios está plenamente manifiesto en su palabra, así pues, le conviene al ser humano no considerar como último o definitivo el signo del lenguaje dado que sólo representa una interpretación⁶⁶.

Sin embargo, no debemos sustraernos a la diferencia que existe en la obra de Gadamer entre, por una parte, las interpretaciones y, de la otra, los enunciados. Estos últimos, en sí mismos, no constituyen una consignación competente de la realidad, ni nos brindan una idea completa del modo en que se nos ofrece el sentido de algo, no así en el caso de las interpretaciones⁶⁷. En definitiva, el estudioso de Gadamer concluye que las más justificables acepciones serían las que siguen:

⁶⁵ Cfr. G. Aranzueque. «Ontología dialéctica del sentido. *Verbum* y *nomen* en Tomás de Aquino». *Studium. Revista Cuatrimestral de Filosofía y Teología*. Vol. XXXIX, Fascículo 1, 1999, pp. 35-56; cfr. p. 45 y pp. 48-49.

⁶⁶ Como puede comprobarse es desde este punto de vista como cabe apreciar la anunciada relación entre el problema de la universalidad de la hermenéutica y el de cómo pensar adecuadamente lo divino.

⁶⁷ Según sostiene Gadamer en: «¿Que es la verdad?». *VM* II, pp. 51-62 [*GW* 2, pp. 44-56]. En efecto, allí se explica con gran claridad el problema de la limitada fuerza especulativa de las proposiciones aunque, a mi juicio, es en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 2000, donde se puede encontrar un desarrollo más consistente de dichos argumentos. [*GW* 3, pp. 3-28, pp. 47-64, pp. 65-86, pp. 87-101].

- (α) la universalidad del carácter lingüístico del entender;
- (β) la universalidad descrita por una comprensión humana general del mundo;
- (γ) la universalidad de la pregunta o de la dialéctica de pregunta y respuesta.

Como observamos, en dicha enumeración no se recoge realmente el problema de la universalidad según se interpreta aquí, esto es, como pregunta esencial en una filosofía que versa sobre el carácter (universal) de los principios. A mi entender, se pueden clasificar las incursiones con las que Gadamer pergeña el problema de la universalidad en tres niveles.

§ 5. — El lenguaje como medio universal

En contra de la idea romántica de que los conceptos acuden a la mente de quien realiza un acto de comprensión como si se pudiera hacer uso de un «reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos»⁶⁸, Gadamer postula que, por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión.

Lo que indica con ello es que no cabe concebir un problema de comprensión (por ejemplo, cuando ésta no es inmediata o es parcial o está necesitada de una mayor dosis de esclarecimiento o de profundidad, etc.), respecto del cual, podamos distanciarnos para, haciendo uso de un conjunto de conceptos correctores y/o iluminadores, paliar las limitaciones de una comprensión particular o de su realización, bajo la forma de una interpretación concreta. Gadamer apunta aquí a la idea de que tal actividad entra dentro de lo que se ha de concebir como la actividad propiamente dicha de los actos interpretativos, es decir, que es en virtud de la universalidad del medio lingüístico como se pueden dar, ora con otras alternativas de comprensión, ora con perspectivas distintas, ora con conceptos cuyo desentrañamiento implicaría hacerse cargo de otras interpretaciones. Mas lo universal no queda apresado en la imagen de un idealizado conjunto del saber, al que tendríamos siempre un limitado acceso, para completar cualesquiera comprensiones, sino que la universalidad consiste en que es, precisamente, el medio lingüístico (en

⁶⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 467. [*GW* 1, p. 392].

el que toda comprensión se actualiza) el que nos mantiene sustancialmente vinculados a ese reservorio ideal.

Gadamer atribuye el adjetivo de universal al hecho de que sea por medio de dicho medio lingüístico como cabe realizar diferentes interpretaciones: a la experiencia de dicho medio (lingüístico) que se produce, paradójicamente, por medio suyo, del lenguaje.

Por lo que hace al problema que nos ocupa (el esclarecimiento del primado de la historicidad de la comprensión en tanto principio), la implicación de esta concepción en torno a lo universal y a lo que hubiera de gozar visos de universalidad se nos representará, de hecho, inmediatamente: no hay proposiciones universales, dado que ninguna proposición agota las posibles interpretaciones que pudieran articularse, ni tampoco hay proposiciones que mienten el conjunto de las ya proferidas y existentes en torno a cualesquiera problemas. No hay un saber universal. En todo caso, la única proposición universal, y de la que sí podría predicarse su principalidad, es la de que el medio lingüístico en el que, necesariamente, se realizan las interpretaciones goza, en sí mismo, de una suerte de universalidad que no podría predicarse de nada más. En el seno del lenguaje, esa forma de universalidad está preñada de historia, de ahí que, por fuerza, toda forma de comprensión, henchida de historia, esté mediada por la dimensión histórica que atraviesa todo medio lingüístico.

A partir de todo lo anterior, cabe inferir que la historicidad de la comprensión rige como un principio para cualesquiera tiempos y perspectivas acerca no sólo de sus objetos, sino de los modelos con los que cupiera en suerte definir, en un futuro, qué sea comprender, interpretar o razonar. Este principio rige para toda forma de interpretación (ya sea intransitiva, transitiva o normativa; filosófica, literaria, musical, bien jurídica, científica, etc.) y de toda expresión, aun cuando se interponga eventualmente la presunción de que no sea en sí misma lingüística, pues si se mira con más detalle se descubre que todas las interpretaciones «presuponen realmente la lingüisticidad»⁶⁹.

Como corolario de lo anterior, Gadamer amplía esta acepción de universalidad y la predica, haciendo uso de una cuestionable analogía, en primer lugar: del ámbito de competencia de la actividad interpretativa propiamente dicha, respecto de la cual infiere que no conoce una forma de

⁶⁹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, pp. 478-479. [*GW* 1, p. 401].

competencia que no sea reducible a una actividad interpretativa. En ese sentido, su alcance es universal, «pues toda crítica que nos lleve más allá del esquematismo de nuestras frases, con el fin de entender, encuentra a su vez su expresión en la forma lingüística. En este sentido el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia. Su universalidad se mantiene a la altura de la razón»⁷⁰.

En segundo lugar, al aclarar esta afirmación, encuentra que, así como toda comprensión se encuentra en una relación de equivalencia con la interpretación en que se actualiza —sin que ello suponga que existan barreras para dicha comprensión, pues podría actualizarse a través de otras interpretaciones—, de igual modo, puede decirse que la interpretación supone lo mismo respecto a la razón: pues la aprehensión lingüística implícita en toda interpretación «tiene que llevar en sí una infinitud que rebasa cualquier frontera».

En este sentido, llega a atisbar Gadamer una suerte de universalidad y copertenencia, tanto entre la comprensión y la interpretación, como entre la interpretación y el ideal de razón o, mejor, de racionalidad que se ejecuta y manifiesta por medio de una actividad interpretativa de las características descritas. En virtud de ello, Gadamer profiere la siguiente proposición: «El lenguaje es el lenguaje de la razón misma»⁷¹.

Tenemos entonces que, habida cuenta de que la universalidad se hace patente en la experiencia de que es por medio del lenguaje como cabe realizar diferentes interpretaciones, actualizando así las diversas comprensiones del mundo (de modo que, como seres humanos, nos expansionamos a través de esta actividad que nos enraíza profundamente) y que a dicho medio cabe atribuir el adjetivo de universal, así, puede decirse que la actividad interpretativa es también radicalmente universal y, a lo que se ve, que todo lenguaje (en la medida en que éste no puede concebirse sin el efecto de la dimensión comprensiva e interpretativa con que se da uso) es también el lenguaje mismo de la razón.

Sin duda, esta aseveración resultaría excesivamente cara a su autor si no fuera porque encuentra para ella ciertos matices. En primer lugar, identifica

⁷⁰ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 482. [*GW* 1, p. 406].

⁷¹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, *ibidem*.

esta acepción de universalidad con la idea de una «generalidad superior»⁷² con la que la razón se aligera y se eleva por encima de las limitaciones implícitas en la identificación total con una «constitución lingüística dada», es decir, con una interpretación consumada. Pero esta definición de universalidad se infiere de lo anterior porque, si bien puede decirse del medio lingüístico que encierra universalidad, también puede decirse que esto es así en virtud de que no cabe afirmar la validez universal de ninguna proposición (y ello incluye todas las modalidades de interpretación y sus correspondientes modalidades y proposiciones) que no sea un principio.

Este corolario, fundado en una analogía entre comprensión e interpretación —ciertamente, más razonable que la supuesta entre interpretación y razón—, conduce a Gadamer a buscar un contra-argumento que resulta serlo a favor de la segunda analogía (interpretación y razón): en todas partes actúa la misma unidad (universal) entre lengua y razón pese a la multiplicidad de las lenguas y los diversos modos en que una tradición se recoja y se dé al entendimiento de sí misma.

Como se sabe, este es el argumento de la diversidad de las lenguas que nos plantea la siguiente cuestión: «¿Cómo iba a ser posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos?»⁷³. A toda esa multiplicidad, antepone una forma de unidad procedente de los fenómenos hermenéuticos, garantes de la unidad (racional y contingente) entre la comprensión y la interpretación, allí donde se dan todas y cada una de las formas de hablar. A la universalidad, entendida a la luz de una comprensión del lenguaje en la que la esencia de lo universal estaría cifrada en su carácter de mediación, se suman los siguientes problemas filosóficos:

(α) Es a partir de la naturaleza de ese medio lingüístico como se concibe un variado elenco de problemas filosóficos, desde problemas metafísicos, hasta éticos, epistemológicos, estéticos, antropológicos, históricos, etc. En esto se basa la concepción del lenguaje como «acontecer lingüístico»⁷⁴, a saber: en

⁷² Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 483. [*GW* 1, p. 407].

⁷³ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 482. [*GW* 1, p. 406].

⁷⁴ Tesis que sostiene Gadamer en su conferencia «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo». *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997. [*GW* 8, pp. 339-349].

que la concepción del giro lingüístico de la filosofía se torna ontología lingüística.

(β) Dado que el medio (universal) lingüístico se realiza en la *praxis*, únicamente cuando se lo concibe estando enteramente expuesto al influjo de la pragmática lingüística, puede entonces actualizarse su dimensión mediadora. O para decirlo con toda brevedad, que es en el diálogo como se da lugar a acciones comunicativas conducentes a interpretaciones.

(γ) La universalidad del medio lingüístico consiste en concebirlo no como la suma de proposiciones y/o juicios, sino como una actividad en la que ciertos procesos dialécticos lo abren hacia (la universalidad) de la interpretación. Uno de esos procesos dialécticos es el diálogo —modelo en el que se suceden preguntas y respuestas.

Sin embargo, en relación a la presente investigación, y al tema que nos ocupa —pese a la importancia que dicho planteamiento tuvo en el contexto de la filosofía contemporánea—, parece necesario hacer algunas observaciones en torno al principio en cuestión, así como de los corolarios anteriormente expuestos.

Por nuestra parte, sostenemos que no es el diálogo propiamente dicho, sino los procesos argumentativos (entre los que se podría encontrar el modelo dialógico de los diálogos platónicos) aquellos en los que mejor se realiza la actividad interpretativa y, por tanto, la dimensión universal del lenguaje como medio lingüístico. Pensar el diálogo como medio conlleva una analogía con la que se otorga una imagen a la estructura especulativa del lenguaje, la cual, si bien es cierto se manifiesta en la lógica de la pregunta y la respuesta, no debe tampoco por ello reducirse a ella, pena de impedir con ello que acceda al análisis hermenéutico la función argumentativa del lenguaje con que también se nos muestra dicha dimensión especulativa.

Esta interpretación fue refrendada por Gadamer, más o menos explícitamente, en numerosos fragmentos de su obra. Por ello, de algún modo, forma parte de la historia componible de sus efectos. En este trabajo se muestran algunos de los más importantes efectos del modelo de la ontología lingüística propuesto en *Verdad y método* en relación a una metodología argumentativa de la interpretación, como la que aquí se persigue bosquejar.

Una metodología argumentativa de la interpretación que, teniendo sus presupuestos filosóficos fundamentales en dicha ontología, podría definirse como un instrumento (teórico y práctico) cuya utilidad estriba en ganar «con

ello un mejor concepto de razón. Esto no es algo irracional, porque ese concepto ciertamente no es sólo calcular o deducir con necesidad lógica. Ofrece, al contrario, una imagen más polifacética de la razón, tal como decimos en nuestra lengua: “¡Pero sé razonable y no argumentes a tontas y a locas!”⁷⁵.

A nuestro juicio, cabe decir que, *sensu stricto*, mostrar la universalidad del medio lingüístico, es decir, sentar las bases de una ontología lingüística, no responde a la cuestión de cómo encontrar un criterio con el que distinguir cuándo una interpretación es válida, sino acaso cuándo una interpretación es ciertamente una interpretación. Es indudable que, como el propio filósofo manifestó, no era el problema del criterio metodológico la pregunta dominante en su pensamiento mas pensamos que sí lo fue subrepticia, latentemente.

Aquí, se parte de la hipótesis de que, así como la comprensión se realiza bajo la forma de alguna interpretación, puede decirse que toda interpretación (de manera más ostensible unas veces, más opaca otras) actualiza alguna forma de argumento y/o de argumentación. Analizar la forma bajo la que se presentan nuestras interpretaciones no es una cuestión baladí para una concepción hermenéutica de la filosofía —como ya lo manifestó E. Betti. De manera que parece razonable establecer que esta indagación pueda completar la propuesta gadameriana de una ontología lingüística como alternativa a la concepción moderna de método y crítica del metodologismo de las ciencias del espíritu, el cientificismo positivista y los efectos devastadores de su supremacía en el ámbito de la política.

Si mantenemos que los principios del conocer son exclusivamente lógicos y, además, únicamente propios de cada saber mas no comunes, el problema de si —haciendo uso de nuestro raciocinio— podemos vislumbrar proposiciones cuya validez pudiera tildarse de universal y necesaria, no podría predicarse en idéntico sentido de la tarea interpretativa aunque quepa reconocerle alguna suerte de universalidad inherente tanto a su hacer cuanto al objeto de su reflexión.

Sin embargo, si sosteniendo una concepción del lenguaje como medio universal y acontecimiento, aceptamos que puede predicarse de los principios que su naturaleza no es meramente lógica sino ontológica (es decir, que el

⁷⁵ Cfr. H.-G. Gadamer. «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo». *op. cit.*, p. 124. [GW 8, p. 349].

pensar está determinado por ciertos principios hermenéuticos sobre los que únicamente se ha vertido luz a partir del giro hermenéutico: tal es el principio de la historicidad de la comprensión) entonces, si ello es así, una de las cuestiones de pendiente dilucidación es mostrar en qué sentido y con qué límites se halla en la concepción hermenéutica de la filosofía el desarrollo de las teorías de la argumentación, además de un modelo de verdad que constituya una alternativa al modelo de verdad como representación.

§ 6. — El ser especulativo del lenguaje como expresión de su significado ontológico universal

Puede decirse que el principio de la historicidad de la conciencia descansa sobre otro o implica este otro: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje»⁷⁶.

En numerosos pasajes, Gadamer expresa que, en lugar de una mera metodología de las ciencias del espíritu, la hermenéutica encierra «un aspecto universal de la filosofía»⁷⁷. Ello se debe, principalmente, a que cuando el ser humano se dispone a asimilar, comprender, interpretar e incluso a hacer lo anteriormente dicho con objeto de proporcionar un argumento con el que mostrar la fuerza o la debilidad de una interpretación cualquiera en torno a un conocimiento, un evento, un significado, etc., dicho proceso no constata nunca un objeto en sí fijo.

Eso implica que los seres humanos, en tanto seres que comprenden, interpretan, razonan y actúan, viven presa de un fenómeno de mediación permanente (entre pasado y presente) del que no se pueden sustraer como seres que perciben, comprenden, interpretan y argumentan en torno al objeto de sus representaciones, las cuales están determinadas por alguna forma de mediación anterior y/o son siempre objeto de una determinación posterior.

Todo lo anterior —tal y como nos recuerda R. Rodríguez⁷⁸— no deja de hacer alusión a la llamada por G. W. Dilthey «antinomía entre la pretensión de validez universal de toda concepción científica de la vida y del mundo y la

⁷⁶ Cfr. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 567. [*GW* 1, p. 478].

⁷⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 569. [*GW* 1, p. 480].

⁷⁸ Concretamente en «La hermenéutica entre la defensa y la superación del escepticismo». *Universalismos, relativismos, pluralismos. Thémata*. n.º 27, 2001, pp. 83-99.

conciencia histórica»⁷⁹ que, como dice Rodríguez no deja de ser el «escollo básico» que cualquier concepción de las ciencias del espíritu ha buscado dejar al margen.

Sin embargo, en lo esencial, disentimos aquí con respecto al parecer de Rodríguez para quien la ontología hermenéutica —en virtud de los desarrollos de la analítica de la existencia del primer Heidegger— se encontraría presa de un dilema esencial de cara al descubrimiento de las estructuras radicales pertenecientes «a la comprensión como tal, a toda comprensión»⁸⁰. Hasta el punto de que podríamos preguntarnos si dicho hipotético proyecto no sería equiparable con la teoría chomskiana de las estructuras lingüísticas, dando todo ello lugar a una concepción de la hermenéutica en la que ésta quedaría identificada con su matriz moderna. Así lo ha visto Rodríguez:

[...] su actual tarea [de la hermenéutica] como una respuesta a la necesidad de ahondar conscientemente en las bases ontológicas de su posición, elaborando más clara y convincentemente el significado del nivel ontológico o preteórico, precisando el carácter y las exigencias del discurso que lo tematiza, el tipo de verdad que le es atribuible, la conjugación de verdad-adequación y verdad-desvelamiento, y así ganar una posición neta respecto a la disyunción validez absoluta/escepticismo. O bien, abandonar crecientemente, como resto de la forma “metafísica”, “objetivista” y “fundacionista” de pensar, la pretensión de universalidad implícita en la matriz ontológica de la hermenéutica, tal como de hecho, y de diversas formas, sucede en una buena parte de los filósofos que se consideran hoy herederos de la tradición hermenéutica⁸¹.

Más bien nos parece que esta descripción, sobre la que habrían de sentarse las bases programáticas de la hermenéutica futura, sería inobjetable si se predicara de una teoría general de la interpretación en el sentido anunciado por E. Betti⁸², para quien la hermenéutica, como fundamento común de todas

⁷⁹ Cfr. G. W. Dilthey. *Obras completas*. VIII, México: FCE, 1945, p. 7.

⁸⁰ Cfr. R. Rodríguez. *op. cit., supra*, p. 99.

⁸¹ Cfr. R. Rodríguez. *op. cit.*, p. 99.

⁸² Que el jurista italiano sostiene en su obra *Teoria generale della interpretazione*. 2 vols., Editorial Milán, 1955. Son de un gran valor las siguientes indagaciones en el pensamiento de Betti de quien, a día de hoy, no existe una traducción íntegra de su obra en español: L. E. Guervós. «La hermenéutica metódica. Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de F.

las ciencias del espíritu —básicamente: de la filología, la historia, la teología y el derecho— habría de presentar el fondo radical y común de cuantos criterios de objetividad hubieran de reinar en ellas. Ello no empece que una de las aportaciones más importantes y actuales del jurista italiano siga siendo su insistencia en la necesidad de encontrar criterios para establecer distinciones cabales entre interpretaciones, y así poder observar la validez y resistencia misma del concepto de ‘criterios generales’⁸³.

Antes de ofrecer nuestro punto de vista en torno al problema de la universalidad y de plantearnos sus límites semánticos y acepciones, así como la implicación que hubiera de tener el problema de la universalidad en un modelo de ontología como la hermenéutica (en la que los dualismos entre absolutismo y escepticismo no forman parte del universo de problemas epistemológicos que hubiera ésta de enfrentar —motivo por el cual afirmaba Gadamer que «la universalidad de la hermenéutica es un tema que no define tanto una posición determinada, sino más bien requiere una determinada diferenciación»⁸⁴—), cabe mencionar a Grondin como otro de los autores que ha ofrecido, asimismo, una interpretación que ha sido suscrita por otros investigadores.

Si analizamos el estudio de Grondin de 1991 nos llamará de inmediato la atención que haya analizado todos los precedentes históricos del problema hermenéutico —desde el problema de la universalidad de lo alegórico en Filón, hasta el problema de la universalidad del malentendido en Schleiermacher, pasando por el problema (tan determinante para Grondin) de la universalidad del *logos* interior agustiniano, etc.

Gadamer piensa que debe reconocerse el fenómeno de la lingüisticidad como medio universal en el que tiene lugar la antedicha mediación. Según mi punto de vista, es importante entender aquí ‘universal’ en el sentido de

Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti». *Estudios filosóficos*. 34, 1985, pp. 15-53; L. Mengoni. «La polemica di Betti con Gadamer». *Quaderni fiorentini*. n° 7, 1978, pp. 125-142.

⁸³ Una exposición del problema de los criterios en la hermenéutica gadameriana a la luz de la filosofía de Vattimo, la crítica de Rodríguez al mismo y las aportaciones de Apel, se encuentra en A. Escudero. «Hermenéutica de la verdad. El problema de los criterios». *Éndoxa. Series Filosóficas*. n° 20, *Hans-Georg Gadamer: el logos de la era hermenéutica*. Edición de Teresa Oñate; Miguel Ángel Quintana Paz; Cristina García Santos, Madrid: UNED, pp. 153-195.

⁸⁴ Cfr. H.-G. Gadamer en su Prólogo al estudio de J. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999, p. 11.

‘necesario’. Esto es, que el medio lingüístico es calificado de universal merced a que dicha mediación es forzosa e inevitable cada vez que procuramos acceder algo al lenguaje y, en ese sentido, se puede decir que la universalidad de dicho medio se impone necesariamente o por necesidad.

Una de las secciones de la obra de Gadamer donde mejor queda descrito en qué sentido atribuye universalidad al lenguaje como medio en el que se efectúa todo proceso interpretativo es el que lleva por título *El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica*⁸⁵.

Ese punto de vista desbarata cierto prejuicio en torno a la universalidad cuando ésta es entendida como resultado de una forma de representación garante, bien que deudora, de una objetividad irrefutable, pues, paradójicamente, lo que sostiene la filosofía hermenéutica es que lo universal es sólo el medio lingüístico, el cual —en virtud de la antedicha unidad especulativa entre ser y representarse— no es sino una forma de mediación que siempre admite una distinción más, pues es pura mediación. Lo universal es el medio en el que tienen lugar todas las mediaciones: todas las teorías, todos los artefactos inventados para servir de instrumentos, todas las obras de arte, todas las historias narradas (oficiales u oficiosas) y cuyo acto de narración transforma —en algún sentido y en el momento en que éste tenga lugar— aquellos signos con significados establecidos y/o aún pendientes de exploración y consenso, etc. De esta segunda vía de exploración respecto al principio de la historicidad de la comprensión, al igual que de la primera que aquí hemos llamado “el lenguaje como medio universal”, el autor extrajo, al menos, los siguientes corolarios:

(α) lo que accede al lenguaje no es algo que nos pueda ser dado con anterioridad al lenguaje sino que es por medio del lenguaje como recibe una forma de determinación;

(β) la relación humana con el mundo es lingüística;

(γ) el acceder lingüístico del ser humano al mundo, así como de aquello que, por medio del lenguaje, se hace patente a la comprensión de las personas, es radicalmente interpretativo, esto es, finito, contingente;

(δ) ningún conocimiento es un procedimiento objetivador, ni da lugar a forma alguna de objetividad.

⁸⁵ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, pp. 461- 486. [*GW* 1, pp. 387-393].

A juicio nuestro, ha sido Vattimo⁸⁶ uno de los autores que mejor ha sabido expresar los conflictos ontológicos y epistemológicos derivados del principio «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Esta proposición permite una reflexión ulterior en español, en italiano y en francés debido a que en alemán se expresa del modo siguiente: «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»⁸⁷, esto es, «el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje». Es cuando menos paradójico que una coma encierre una distinción de rango ontológico tan acusada. Mientras que la traducción canónica al español indicaría que el ámbito de los entes que se nos ofrece a la comprensión es aquel que hace aparecer para nuestra comprensión el propio lenguaje; la segunda proposición, en la que se vierte al español el uso de las comas (obligado en el idioma alemán), indicaría, en primer lugar, la identificación plena entre ser y lenguaje y, en segundo, la afirmación de que la inteligibilidad del ser es plena y no ofrece impedimentos, ni restos de conflictividad a la acción del lenguaje, identificado ya previamente con él («el ser que puede ser comprendido es lenguaje»).

Vattimo insiste en que no puede confundirse el discurso gadameriano en torno a la universalidad del medio lingüístico⁸⁸ con las posiciones del idealismo empírico. Esto quiere decir que se desploma la segunda de las traducciones («el ser que puede ser comprendido es lenguaje»). El ser no puede identificarse, simplemente, con el lenguaje dado, ni con ninguna clase de estructura permanente y consustancial a él. Esto incluye, a nuestro parecer, la lógica de la pregunta y la respuesta o diálogo platónico. Este último, siendo una analogía de la dimensión especulativa del lenguaje, anuncia la posibilidad de dar con otras formas de analogía; así, por ejemplo, la que comparte con la dimensión argumentativa y la retórica. Y la retórica fue definida por Heidegger como «la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del “ser uno con otro” [...]»⁸⁹ al hilo de sus disquisiciones sobre el significado profundo de que Aristóteles emprendiera la primera interpretación sistemática de las pasiones,

⁸⁶ Me refiero aquí, especialmente, a su artículo «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser». *Revista Éndoxa. Series filosóficas*. n.º 20, UNED, 2005, pp. 45-62.

⁸⁷ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 567. [*GW* 1, p. 478].

⁸⁸ Si recordamos, éste había sido el resultado de mi primera caracterización acerca de la mencionada proposición, dependiente, a mi parecer, de otra más principal: la historicidad de la comprensión.

⁸⁹ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. México: FCE, 1944 [1927], § 29, p. 156.

no en el marco de ninguna teoría de la psicología sino, antes bien, en el segundo libro de su *Retórica*.

La tesis vattimiana resulta especialmente esclarecedora porque hace ver que existiría el peligro de interpretar dicha proposición como expresión última de lo que podríamos llamar el prejuicio metafísico, esto es, el proyecto de una determinación de la naturaleza del ser manifiesto en diversidad de enfoques, ninguno de los cuales podría equiparse y/o identificarse con la investigación ontológica: cuando es el caso que Gadamer no afirma la necesidad de ninguna estructura del ser, de ninguna forma particular de mediación, de ningún contenido sino únicamente de un medio.

La obra de Gadamer abre un campo de investigación de índole ontológica; para lo que halla de todo punto necesario liberarlo de los prejuicios metafísicos. Sin duda, la originalidad de su enfoque procede de haber emprendido dicha empresa rehabilitando el discurso de la finitud y la historicidad. En parte, la originalidad de dicha empresa radica en su profundo desarrollo de la noción heideggeriana de precomprensión. Incluso puede decirse que no queriendo yuxtaponer Gadamer a la gran intuición de su maestro, otras tesis que pudieran encontrar en ella mera inspiración, se puede observar que las investigaciones posteriores refuerzan la anterior y le dan basamento.

Así debe entenderse, a mi entender, la idea de la inagotabilidad de los pasados (implícita en el círculo de la comprensión) que le lleva a reivindicar —contra el pronóstico ilustrado— la fuerza especulativa de la tradición, así como la de los prejuicios. Entendidos ahora como instantes de mediación de interpretaciones con los que las personas podemos llegar a vislumbrar y efectuar otras comprensiones, corrigiendo de este modo la definición ilustrada de los prejuicios: otrora auténtica efectuación dogmática e improductiva de comprensiones que clausuraban la continuidad de la tradición y los discursos a quienes no contasen con una sapiencia suficientemente ilustrada y liberada de impedimentos, a fin de poder ejercer el uso correcto del propio raciocinio.

Podría decirse que la existencia de prejuicios constata que nuestra comprensión siempre está mediada históricamente: de ahí que se estile usar dicho término en plural ('prejuicios' en lugar de 'prejuicio'), acaso para dar una idea de que toda forma de comprensión, aun siendo errada, conlleva una multiplicidad constitutiva y que, en numerosísimos casos, el precio a pagar

cuando se efectúa la inmersión vital en la corriente viva de la tradición histórica es, en efecto, producir malentendidos, cargar con prejuicios.

§ 7. — La apariencia universal de lo bello y la luz

Uno de los instantes más significativos de la interpretación vattimiana de la proposición «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» corresponde a su asimilación con la tesis heideggeriana «Sein —nicht Seiendes— “gibt es” nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist». Se explica así, en opinión de Vattimo, que el ser pueda ser comprendido, o mejor, que sea pura comprensibilidad. Mas el ser, no los entes.

El hallazgo de la palabra adecuada no pretende ser una “adecuación” a la objetividad cotidiana de la cosa; pretende sobre todo suprimir la cosa misma en su pretendida exterioridad, al conferirle un ser verdadero por su pertenencia a una proyección auténtica como inserción en la corriente viva de una tradición histórica⁹⁰.

Vattimo declara que hace esta observación a la luz de la distinción que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* entre ‘autenticidad’ e ‘inautenticidad’. Es a partir de esta asociación —según el filósofo italiano— como cabe asimilar la diferencia entre ‘proyecciones auténticas’ o ‘proyecciones inauténticas’ en torno a ciertas precomprensiones cuya verdad sólo adviene cuando uno se orienta en la existencia auténticamente, esto es, en la medida en que —por hacer uso de la conocida sentencia gadameriana— se inserte en la corriente viva del lenguaje de una tradición histórica o, tal y como el propio Vattimo escribe, en la medida en que uno se inserte en «la corriente viva de una tradición [...] como momento de un *dis-cur-sus* histórico al cual hemos sido arrojados [...]»⁹¹.

La noción heideggeriana de ‘autenticidad’ se carga aquí de una dimensión ética de la que adolecía en *Ser y tiempo* —por ejemplo, según la interpretación

⁹⁰ Cfr. G. Vattimo. *op. cit., supra*, p. 58.

⁹¹ Cfr. G. Vattimo. *op. cit., supra*, p. 60.

de Benhabib⁹²— pues nos conduce inmediatamente a la idea de que una existencia auténtica debe hacerse cargo de la necesidad de interpretar nuestro propio ser arrojado para provecho y bien, precisamente, de la continuidad de esa corriente histórica viva que son las tradiciones.

En definitiva, Vattimo se hace eco del temor de Gadamer a los restos metafísicos que pudiera avivar la sentencia «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» y realiza una comprensión firme del sentido implícito en la fórmula gadameriana haciendo notar que —para quien se oriente con autenticidad— ese “poder” es un “se puede” y un “se debe”.

No obstante, si analizamos la interpretación que ha hecho Rorty de dicha proposición, observamos que se pueden realizar aún algunos matices y dar con argumentos que, como se hará ver, fortalecen y amplían la interpretación que aquí propongo.

Toda la verdad del nominalismo y toda la del idealismo parecen aquilatarse en esta sentencia que aquí —como recordamos— se interpreta a la luz del principio de la historicidad de la comprensión. Así lo ve Rorty quien entiende por nominalismo la tesis de que «todas las entidades son de orden nominal y todas las necesidades *de dicto*»⁹³.

Tras afirmar que el nominalismo se opone a cualquier formulación de índole metafísica⁹⁴, enfrenta dicha tesis a la presunción metafísica de un orden jerárquico utilizado para distinguir y seleccionar aquellas teorías o ideas que —por su grado de representación de una realidad previa a sus correspondientes

⁹² Concretamente, según los argumentos que expuso en «El diálogo con Martin Heidegger: la ontología de Hannah Arendt en *La condición humana*». Conferencia dictada en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en la Sala Jorque Manrique, en Madrid, el 17 de mayo de 1995; trad. por F. Colom y J. Taylor. En dicho trabajo, Benhabib afirma que Arendt puso en duda la presunta dimensión ética de *Ser y tiempo*. Adujo varios argumentos, entre ellos, que las categorías de la analítica de la existencia están referidas a la mera manipulación de objetos y no permiten pensar el problema de la ética ni el de la política.

⁹³ Cfr. R. Rorty. «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario». En: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Ed. Síntesis, 2003, pp. 41-57; cfr. p. 45.

⁹⁴ En el artículo, no repara el autor en la diferencia entre metafísica y lo que él da en llamar ‘rango ontológico’.

descripciones— llegaran al fondo de la llamada «verdadera naturaleza de las cosas».

Por otra parte, todo parece indicar que el prejuicio básico de la concepción de la verdad como representación —a la que Rorty juzga de falocéntrica— construye la imagen dualista que enfrenta apariencia a realidad, sustanciando con ello la enflaquecida idea de que cuanto más hondo llegue nuestra comprensión penetrando la realidad de que se trate, tanto más se aleja la inteligencia de la opaca apariencia. Según Rorty (y este es también mi parecer) Gadamer habría suscitado una imagen muy otra —y ello se ve claramente a la luz de la sentencia que aquí nos ocupa— en razón de «la metáfora de la amplitud»⁹⁵ que podría rezar así: cuantas más descripciones haya, más queda garantizada una comprensión con visos de autenticidad, de complejidad⁹⁶.

Esta es la tesis subyacente a la idea de Vattimo de que es preciso vivir auténticamente en el decurso vivo de una tradición, o sea, arrojarnos en brazos de un bien que —de alguna manera— podría asociarse con el bien lingüístico, así como con la permanente conversación implícita en legados e historias a las que no se puede acceder sino desde la actualización de la dimensión lingüística del ser de lo que se comprende. Con todo, lo que urge filosóficamente y nos impele al vivir, es llevar a efecto un *aumento* de la comprensión. Me parece que esta idea no está suficientemente recogida en la interpretación de Vattimo.

La cuestión no es leer la proposición gadameriana a la luz de la presunta dimensión ética del concepto de autenticidad en el curso de una existencia sabedora de sí, al más puro estilo heideggeriano; haciendo alusión, en definitiva, al límite que se nos impone con la diferencia ontológica sino, antes bien, indagar en los criterios con ayuda de los cuales —y una vez volcados y de lleno arrojados en el interior de esa conversación viva que patentizan las tradiciones y las historias— se pueden ampliar y aumentar verdaderamente nuestras interpretaciones y mostrar los diferentes grados de relevancia de las tesis que contribuyen a nuestra comprensión del mundo, o sea, dar con

⁹⁵ Cfr. R. Rorty. *Ibidem*, p. 47.

⁹⁶ A día de hoy, uno de los estudios más claros en torno a la relación entre las filosofías de Gadamer y Rorty se lo debemos a Domingo de Moratalla. «Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty». *Estudios Filosóficos*, n.º 129, 1996, pp. 261-296.

criterios para seleccionar los argumentos con los que rescatar del fondo inenarrable de la historia aquellos pasajes que hubieran quedado replegados en ella, habida cuenta de que lo que constituye a la historia es la inagotabilidad de los pasados que entraña, así como de los presentes y futuros cuyo florecimiento determina.

Según mi parecer, a este fin es necesario leer dos tradiciones ininterrumpidamente, con idea de alumbrar una a la luz de la emanada por otra. Por una parte, la tradición de la filosofía hermenéutica; de la otra, las contribuciones que se han hecho en las teorías de la argumentación tras el giro lingüístico y el surgimiento de las concepciones de la verdad como coherencia. Pero prosigamos en este punto con la explicación que da Rorty del problema del idealismo.

En última instancia, el problema del idealismo radica en que define la realidad como un conocimiento perfecto, es decir, como resultado del conocimiento de una conciencia perfecta e ilimitada. Se enfrentan siempre, en cualquier forma de idealismo, la situación actual de conocimiento (cualquiera que ella sea de partida) y la situación ideal de conocimiento. Rorty celebra que sea en parte a partir de la concepción hermenéutica de la verdad como se acaba con esta metáfora de un todo ideal de conocimiento, al sustituir dicha imagen por la idea de que la racionalidad humana redescubre procesos, genera, expresa y actúa entrelazando contextos potencialmente infinitos, de manera que no llega nunca a efectuar una comprensión ilimitada y global de ninguna realidad.

Así es como, para Rorty, puede decirse que con la hermenéutica acaba perdiendo legitimidad epistemológica y ontológica la distinción dualista entre apariencia y realidad: lo único que distinguimos, *de facto*, son «ámbitos de descripción más limitados de otros más amplios»⁹⁷ o, como preferimos decir aquí: lo único distinguible son interpretaciones más complejas, fuertes y consistentes, frente a interpretaciones más sesgadas, más débiles o menos consistentes.

Suscribimos esta valoración de la hermenéutica, este comentario rortiano de la proposición «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» porque, aunque inicialmente se presente como una asimilación prudente,

⁹⁷ Cfr. R. Rorty. *op. cit.*, *supra*, pp. 56 y 57.

equilibrada, tanto del nominalismo como del idealismo resulta, en realidad, una aquilatada alternativa frente a ambos.

Sin embargo, tendríamos aún que precisar una diferencia que no es de grado con respecto a su autor. Es la diferencia que nos llevará a hablar, con Gadamer, de lo que hemos dado en llamar la apariencia universal de la belleza y la luz. No se nos oculta lo llamativo de la expresión pero aparecerá cargada de razón merced a la problemática suscitada por estas alternativas en cuanto avancemos un poco.

Del escrito rortyano podría deducirse que esta especie de privilegiado apeadero entre el nominalismo y el idealismo termina con los dualismos de apariencia y realidad mas —en opinión del filósofo estadounidense— también torna infructuosos los distingos entre esencia y accidente, necesario y contingente, etc.

Pero volvamos a la idea de la apariencia universal de la belleza y la luz. Esta tesis guarda una estrecha relación con la idea de que la hermenéutica no es una forma de irracionalismo, ya que descansa sobre una determinación de la verdad que se sabe de índole universal y metafísica. A este respecto, qué duda cabe que uno de los argumentos más complejos y sugestivos es el que sostiene Gadamer recogiendo la acepción que, en la tradición griega, tuvo la palabra *kalón*, tanto en Platón como en Aristóteles.

Platón afirma que lo bello se distingue del bien porque su aprehensión es más asequible, ya que —como recuerda Gadamer— en la esencia de lo bello está el que se nos manifieste. Así pues, podemos decir de lo bello que nos atrae inmediatamente. A partir de esta distinción, Gadamer cree poder encontrar los elementos teóricos necesarios para mostrar que existe un instante «estructural universal de lo bello y también una estructura universal del ser mismo»⁹⁸.

En la interpretación gadameriana de Platón la idea de lo bello se piensa «verdadera, individida y enteramente presente en lo bello»⁹⁹. De manera que, en contra de las interpretaciones más dualistas de Platón, lo bello se concibe aquí estando por completo presente y volcado en lo visible, patente y, por ende, enteramente expuesto.

⁹⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 575. [*GW* 1, p. 485].

⁹⁹ Cfr. H.-G. Gadamer. *Ibidem*.

Llama sobremanera la atención que, en este punto, haciendo uso de una analogía atributiva, se establezcan en este conocido pasaje de la obra de Gadamer las similitudes entre lo bello y la luz, llegando a entender lo bello no sólo como simetría de la(s) forma(s) sino como un aparecer cuya fuerza se externaliza del mismo modo que la luz. «En lo bello la belleza aparece *como* luz, como brillo. La belleza se induce a sí misma a la manifestación»¹⁰⁰.

Gadamer se está refiriendo aquí a la propiedad de la reflexión de la luz, según la cual cabe decir que la luz no es una propiedad de aquello que ilumina (de este objeto, de aquel otro) sino que es aquello que hace visible todo sobre lo que se derrama, de modo tal que por medio de este fenómeno de reflexión lumínica se hace visible en cuanto tal: la luz se nos muestra en la medida en que ilumina aquello que, en respuesta, devuelve una imagen de ella, brindándole así la posibilidad de su propio aparecer.

Esta propiedad óptica de la luz —sin merma de la atinada analogía atributiva que la relaciona con la manifestación de lo bello— acabó recibiendo una determinación ulterior: la del ámbito de lo inteligible, en el que el fenómeno de la reflexión de la luz dio lugar a otra analogía, la del *intellectus agens*. La luz está presente en lo que ilumina pero es por medio de este fenómeno como puede decirse que se da su propio aparecer. *Simpliciter diversum et secundum quid idem*¹⁰¹: es el *nous* —o *espíritu* aristotélico— que despliega lo pensado y se hace así, por medio de su expresión, presente a sí mismo.

En este punto Gadamer es un autor en el que se observa una fuerte impronta agustiniana. Él mismo recuerda que en su comentario al *Génesis*, Agustín hizo notar que la creación de los cielos y la tierra tuvo lugar sin que mediara la palabra divina y que Dios únicamente habló tras crear la luz. La luz espiritual —en el sentido apuntado arriba cuando se predicaba del *nous* aristotélico— establece el principio y el origen de las diferentes formas de las cosas.

A mi parecer, es imposible no reconocer la deuda con respecto a la metafísica cristiana de la luz de donde Gadamer extrae, al menos, dos metáforas inspiradoras de su concepción especulativa del lenguaje, así como de

¹⁰⁰ Eran bien conocidos tanto por el autor como por Heidegger —quien los cita de manera sobresaliente en *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ed. Del Serbal, 1991— los versos escritos por el místico alemán A. Silesius.

¹⁰¹ *Diverso de por sí y principalmente, idéntico o semejante de modo relativo y secundario*.

la idea de que éste es el medio universal en que se desarrollan las interpretaciones, a saber: por una parte, la metáfora del *evento* —ostensible en la metáfora de (la gratuidad de) lo bello y la (reflexión) de la luz. Y de otra, la de la *inmediatez* de lo que se manifiesta como evidente. Inmediatez que —en el pensamiento de Gadamer— se enfrenta a lo demostrado a través del razonamiento y, por consiguiente, mediato. Estas metáforas inducen a Gadamer a hablar, una vez más, de la universalidad del medio lingüístico.

El filósofo alemán establece muy sugestivas consideraciones a partir de este juego de conceptos en el que, ciertamente, brillan metáforas, analogías e imágenes archifamosas de la historia de la filosofía occidental. Algunas de ellas —a mi entender— entorpecen el desarrollo de las posibilidades discursivas inherentes a la filosofía hermenéutica: de este tipo me parece que es, por ejemplo, el original uso del término ‘evidente’ —que tiene una connotación muy precisa en la filosofía cartesiana— para referirse a la sorpresiva fuerza con que aparece la luz, la cual se asocia previamente a aquello que es tema de nuestra comprensión (la cosa iluminada), resultando de ello que también se nos presenta con fulgor la evidencia lumínica de la experiencia de la comprensión.

Pues bien, a mi entender, como se podrá ir viendo en estas páginas, aquí sostengo que los procesos interpretativos no siempre se inician porque resulte evidente aquello que se busca comprender, ni las interpretaciones en sí mismas —aun sus objetos de indagación o, por continuar con la metáfora: las cosas que pretendemos iluminar con nuestra comprensión e interpretación —son tampoco de una claridad inmediata para aquel que las examina y explora. El criterio de la evidencia —así entendido— da lugar al equívoco de pensar que si, y sólo si, una interpretación es de una verosimilitud evidente, entonces puede decirse que es verdad.

Ciertamente, Gadamer estaba pensando aquí en la idea de verdad que los griegos sostuvieron bajo la palabra *αληθεια*; para quienes, más que verter claridad desde fuera, era la propia constitución óptica de la verdad la que se presentaba a la manera de un brillo. Puede decirse que —aunque Gadamer insistiera en que la expresión poética, siendo oracular, no pierde por ello ni un ápice de su verdad— no parece del todo cierto que se pueda predicar lo

mismo de la verdad fruto de la interpretación¹⁰². Eso sería en realidad conceder a la comprensión humana la capacidad de verter una claridad permanente y sin tacha sobre su propio hacer cuando, por otra parte, es inherente a la propia experiencia de ‘verdad’ (que hace patente la ‘ α ’ privativa del término griego ‘ $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ’) el que ésta no se nos da nunca libre de cualquier forma de ocultamiento y, por tanto, de alguna manera, urgida de una claridad ulterior.

Si observamos con detalle los procesos interpretativos, convendremos en que no se nos presentan como intuiciones sino como razonamientos. Tampoco se interpreta únicamente cuando algo no resulta claro (según reza el principio *in claris non fit interpretatio*) sino que se interpreta también para verter claridad sobre lo que es ya evidente. A la manera de los relojes de bronce que se oscurecen con el paso del tiempo pese a que el material del que están hechos es luminoso —por lo que, en principio, pudiera parecer fácil sacarles lustre— cuando lo cierto es que los relojes de bronce (como imagen de todo lo que está conformado por el tiempo, hecho de tiempo) tienden a sufrir el ocultamiento de su propia acción de brillar.

Aludiendo implícitamente a dicho principio (*in claris non fit interpretatio*), y posicionándose frente a él, Gadamer conviene, sin embargo, con Schleiermacher en que no parece desatinado afirmar que la tarea interpretativa comienza allí donde se busca evitar un malentendido. Además, asegura que los malentendidos tienen lugar por alguna de estas razones:

- (α) porque son propiciados por la distancia temporal, debido al cambio de usos lingüísticos;
- (β) debido la modificación del significado de las palabras;
- (γ) con ocasión del cambio en los modos de representarse algo en particular.

Pese a ello¹⁰³, lo cierto es que el autor no estaría tan de acuerdo en afirmar que la hermenéutica sea propiamente el arte de evitar los malentendidos. En definitiva, Gadamer se muestra singularmente nietzscheano

¹⁰² Nos referimos aquí al juicio: «Es cierto que la expresión poética lleva en sí una cierta ambigüedad, como los oráculos. Pero precisamente en esto estriba su verdad hermenéutica». Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 582 [*GW* 1, p. 491].

¹⁰³ A este respecto puede verse de H.-G. Gadamer. «La universalidad del problema hermenéutico». *VM*, pp. 213-224. [*GW* 2, pp. 219-231].

cuando, en definitiva, se pregunta: ¿cómo resolver los conflictos de comprensión o de interpretación derivados de la tensión existente entre el distanciamiento histórico y nuestra voluntad de fijar las interpretaciones presentes? De lo que se trata, como muy bien sabía Gadamer, es de no dejarse atorar por ese instante de debilidad alejandrino o de ‘debilidad axiológica’ — como el propio Gadamer indica¹⁰⁴. Esto es, por la idea de que, desde el presente y haciendo uso de nuestras fuerzas vitales, no podemos acaso llegar a efectuar una valoración de los acontecimientos pasados. Tampoco es preciso alentarnos con la ficticia idea de que se pueda acaso concebir un método de la objetividad histórica; sin embargo, tal vez sí se trate de indagar aún más en los procesos interpretativos. Este es, al menos, nuestro punto de vista. Pues si «la comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opciones previas con las que se inicia no son arbitrarias»¹⁰⁵, resulta ostensible que no se pueden resolver las preguntas en torno a la validez de nuestras interpretaciones sin aumentar nuestro conocimiento sobre los límites de un posible método inherente a la que aquí llamaremos racionalidad interpretativa.

Sea como fuere, habida cuenta de que el propósito argumentativo de Gadamer es evidenciar que «para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos»¹⁰⁶, huelga decir que su pensamiento da cuenta suficientemente de las diferencias tan ostensibles que, frente al método científico, presenta el método interpretativo de las ciencias del espíritu. Sin embargo, aún con todo, encontramos digna de consideración la siguiente objeción: ¿existe una forma lógica de la interpretación? Si Gadamer habla de una disciplina del preguntar: ¿concede con ello que existe un método hermenéutico? ¿Por qué asocia la tarea metodológica de la búsqueda de criterios racionales de distinción entre las interpretaciones fuertes y las débiles únicamente a la investigación empírica de las ciencias experimentales? ¿No constituye esto una limitación teórica que, en la práctica, —esto es, en el ámbito de las controversias entre interpretaciones (propias de la ciencia en general) — desmiente la misma idea de lógica discursiva con la que, de hecho, se puede llegar a dirimir su resolución o, al menos, su asimilación? La formulación de estas preguntas resultará inmediata

¹⁰⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM II*, p. 215. [*GW* 2, p. 222].

¹⁰⁵ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 586.

¹⁰⁶ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 585.

si tenemos presente cómo concluye Gadamer este pasaje que aquí se ha puesto al servicio de una reflexión en torno a las diferentes acepciones del término ‘universalidad’:

En el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos. Esto vale muy especialmente para las ciencias del espíritu, pero no significa en modo alguno mengua de su científicidad, sino más bien la legitimación de la pretensión de un significado humano especial que ellas vienen planteando desde antiguo. El que en su conocimiento opere también el ser propio del que conoce, designa ciertamente el límite de “método”, pero no el de la ciencia. Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, *una disciplina del preguntar y el investigar*¹⁰⁷ que garantice la verdad¹⁰⁸.

Ésta podría tomarse como una definición programática del fin último de la hermenéutica filosófica, a saber: ofrecer los lineamientos básicos para poder presentarse como una auténtica disciplina del preguntar y el investigar. Consideramos que sería absurdo presentar dicho objetivo desligándolo de la pregunta por el método de investigación en las ciencias del espíritu y, por lo mismo, de todos los problemas de índole normativa que se nos presentan al intentar dirimir cuáles son los criterios para establecer cómo, cuándo y por qué se obtiene un aumento de nuestra comprensión con la ayuda de interpretaciones bien urdidas acerca de cualesquiera fenómenos o, por decirlo de otro modo, gracias a interpretaciones basadas en argumentos adecuados y consistentes.

Grondin afirmaba que «la exploración de esta conciencia, es decir, la demostración del carácter universal y específicamente hermenéutico de nuestra experiencia del mundo es el objeto de la hermenéutica de la finitud elaborada por Gadamer»¹⁰⁹. A mi entender, con ello hacía notar dos ideas nucleares, por

¹⁰⁷ La cursiva es nuestra.

¹⁰⁸ H.-G. Gadamer. *VM*, p. 585.

¹⁰⁹ Cfr. J. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1991, p. 167.

una parte, la dimensión universal de la hermenéutica como un aspecto consustancial a toda exploración filosófica y, de la otra, su carácter finito.

Puede decirse que aquí se presenta una exploración del carácter finito de la hermenéutica porque se investiga a la luz de la hipótesis que vincularía a nuestras interpretaciones con procesos argumentativos y retóricos de muy diversa índole pero también porque se insiste —en estos primeros capítulos— en que dicha exploración debe fundarse en el carácter universal de esta filosofía con la que se renombran ciertos principios.

Capítulo 2 Principio de la preestructura de la comprensión

§1. — Introducción

El problema del círculo de la comprensión ha sido objeto de consideración por todos los autores de la historia de las ciencias del espíritu pudiendo existir ligeras variaciones en los términos bajo los que esta analogía se nos ha presentado. Nuestro propósito inicial será aludir a las importantes modificaciones de que ha sido objeto la expresión de dicho principio —el cual puede considerarse una analogía del círculo de la comprensión— con el fin de examinar una de las más sustantivas, a saber: la alcanzada en el pensamiento de Heidegger y posteriormente desarrollada por Gadamer.

Si quisiéramos establecer una concisa genealogía de la problemática de la preestructura de la comprensión, que aquí presentaremos como un principio elemental de la filosofía hermenéutica, tendríamos que referirnos al discípulo de F. W. J. Schelling, F. Ast, quien, a mi juicio, comenzó a pergeñar dicho principio cuando afirmaba que «la ley fundamental de todo comprender y conocer es descubrir el sentido del todo a partir de lo individual y concebir lo individual por medio del todo»¹. Los enfoques de Ast fueron prontamente recogidos por Schleiermacher en sus lecciones magistrales del año 1829,

¹ Cfr. F. Ast. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Lanshut, 1801, § 75. Esta misma ley ha sido entendida de modo ligeramente diferente por G. Grondin quien entiende que «La ley fundamental de todo entender y conocer consiste en encontrar en lo singular el espíritu del todo y en explicar a partir del todo lo singular». Cfr. G. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. *Op. cit.*, p. 106. Este principio es uno de los más importantes de la hermenéutica filosófica y corresponde a su estadio teológico. J. Muñoz sostiene también dicha perspectiva sobre los orígenes teológicos de tal principio en su Introducción en J. Muñoz; A. Manuel Faerna (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006; cfr. p. 15.

conocidas abreviadamente como «Sobre el concepto de hermenéutica», un importante escrito en el que también aludía a F. A. Wolf² y cuyo título completo podría traducirse por «Sobre el concepto de hermenéutica con alusiones a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast»³. Podría incluso decirse que la vinculación original que Schleiermacher atisbó entre hermenéutica y dialéctica sería inconcebible sin la aportación fundamental de Ast expuesta en sus *Líneas fundamentales de la gramática, la hermenéutica y la crítica*⁴. En él se concebía ya la comprensión como fruto de una unidad originaria en la que se recogía el espíritu de lo que se buscaba comprender; refiriéndose Ast en este punto, fundamentalmente, al espíritu de la antigüedad clásica y al problema de comprender correctamente los textos clásicos. Esta ley planteaba, pues, que sin una comprensión plena de todos los detalles constituyentes de ese mundo —esto es, de la unidad interior de ese mundo pero de la unidad de él vertida en los textos— no podría ejecutarse una explicación cabal y, por añadidura, una comprensión de las obras escritas en tal tiempo.

Consiguientemente, esta ley manifestaba claramente la idea de que no existe una auténtica comprensión en la que la singularidad de lo que hubiera de requerir una explicación o alguna forma de entendimiento ulterior no conlleve la actualización de una comprensión más amplia y, en este sentido, general y abarcante, a la manera de un todo. A lo que habría que añadir que tal actualización implica alguna forma de modificación, aclaración o aumento de comprensión de la generalidad mentada que concebía enfrentada a la noción de singularidad o individualidad.

Indudablemente, en la aclaración de esta ley influye la posterior controversia suscitada en torno al llamado círculo de la comprensión, por lo que no podríamos sustraernos a la transformación que de dicho problema efectuamos desde la situación temporal en la que nos hallamos inscritos. No obstante, puede decirse que en ella existe la simiente de la problemática filosófica que siglos más tarde conoceríamos como preestructura de la comprensión⁵.

² Cfr. G. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica. op. cit.*, p. 23.

³ Cfr. F. E. D. Schleiermacher. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt, 1977.

⁴ Cfr. F. Ast. *Ibidem*, §70.

⁵ A la luz de este problema es como puede entenderse la inclusión de este y otros fragmentos de Ast en la compilación llevada a cabo por G. L. Ormiston; A. D. Schrift (eds.).

§ 2. — Unidad perfecta de sentido y expectativas de verdad

Algunas alusiones a la propuesta de Ast son especialmente significativas en la obra de Gadamer, y nos ayudan a entender mejor la fuerza expresiva que hubieron de alcanzar los distingos de Schleiermacher en torno a una hermenéutica gramatical y una psicológica —también llamada adivinatoria y técnica. A la notable impronta dejada por Ast se suma el que otro tanto se pueda predicar de la hermenéutica de Dilthey e incluso, según indica J. P. de Tudela Velasco⁶, de la del propio R. Bultmann para quien «la interpretación tiene que analizar la composición de la obra, comprender lo particular por el todo y el todo por lo particular»⁷.

Una de las alusiones más significativas la encontramos en el capítulo de *Verdad y método* que lleva por título *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*. Dicha alusión nos servirá para entender el punto de inflexión implícito en la relectura heideggeriana del fenómeno de la circularidad de la comprensión, tanto en su vertiente gramatical como psicológica. En efecto, la ley a la que se refería Ast describía la relación entre lo singular o individual y el todo; relación que quedó patente, por un lado, (α) en la concepción gramatical en la que dicha relación quedaba consignada en el sistema de la lengua como fenómeno objetivado en el conjunto de los enunciados y, del otro, (β) en la concepción psicológica, que postulaba la hipótesis de la anticipación intuitiva y subjetiva del todo como condición necesaria para comprender la acción creadora de sentido llevada a cabo por el sujeto.

Incluso, un precedente inmediato de Schleiermacher, el filólogo Friedrich Ast, mantenía una comprensión decididamente material de la tarea de la hermenéutica cuando presentaba como su tarea específica la reconstrucción del acuerdo entre antigüedad clásica y cristianismo, entre una antigüedad clásica

The hermeneutic tradition. From Ast to Ricoeur. NY: State University of New York Press, pp. 39-56.

⁶ Cfr. J. P. de Tudela Velasco. «Hermenéutica y totalidad. Las razones del círculo». *Anales del Seminario de Metafísica*. n.º 26, 1992, Editorial Complutense de Madrid, pp. 11-46.

⁷ Cfr. R. Bultmann. «Das Problem der Hermeneutik». En: *Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1952-1965, vol. II, p. 213. Citado en J. P. de Tudela Velasco. *Ibidem*, 29.

verdadera, percibida con ojos nuevos, y la tradición cristiana. Frente a la Ilustración esto es algo nuevo en el sentido de que una hermenéutica así no mide y condena ya la tradición desde el patrón de la razón natural. Pero en cuanto que intenta una concordancia llena de sentido entre las dos tradiciones en las que se encuentra, esta hermenéutica continúa esencialmente la generalizada idea anterior de ganar en la comprensión un acuerdo *de contenido*⁸.

En otros lugares se llega a atribuir a Ast un dinamismo especulativo superior al celo metodológico de Schleiermacher, en el sentido de que aquél buscó ciertas bases sobre las que asentar el problema hermenéutico, pero sobreentendiendo que éste no consiste en una búsqueda del sentido que hubiera podido tener en el pasado cualquier evento o manuscrito sino de cómo cerciorarnos de su verdad y el sentido de su influjo en el momento presente⁹.

A mi entender, incluso en el caso de Schleiermacher no llega a vislumbrarse auténticamente el problema fundamental de la interpretación, a pesar de que en su pensamiento se realiza uno de los más significativos esfuerzos por ir más allá de la concepción de la hermenéutica en la que ésta tendría simplemente encomendada la tarea de salvar las contradicciones y conflictos más ostensibles entre el mundo de la antigüedad clásica y el cristianismo. Dicho problema, dirá Gadamer, no es otro que el de «la concreción de la conciencia histórica dentro de la teoría hermenéutica»¹⁰. Una problemática que se encuentra plenamente desarrollada en el planteamiento heideggeriano en torno al círculo de la comprensión, entendido como efecto de la determinación del movimiento anticipatorio de la precomprensión.

Dicho círculo no se agota en cada una de sus actualizaciones, muy al contrario, debe entenderse a la manera de una analogía con la que se describe no un problema de naturaleza gramatical, tampoco psicológica, sino consustancial al principio que reza que en toda comprensión se actualiza una anticipación de sentido; Gadamer no lo entiende desde el punto de vista subjetivo, ni metodológico, sino como efecto de nuestra vinculación con la

⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 362. [*GW* 1, p. 298].

⁹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM* II, «Sobre el círculo de la comprensión», pp. 63-70; cfr. p. 64. [*GW* 2, pp. 57-65].

¹⁰ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 362. [*GW* 1, p. 298].

tradición. La vinculación con la tradición constituye un instante estructural de la comprensión; le va de suyo a ella el conformar la base de lo que Gadamer entiende por la preestructura de la comprensión, y que aquí consideramos en calidad de principio.

Puede decirse que, en la medida en que toda anticipación de la comprensión es efecto de una vinculación con alguna forma de tradición (existiendo grados de conciencia respecto a su asimilación, así como —en lo que se refiere a las tradiciones— existen procesos constantes de transformación), puede decirse que ésta no es nunca ciega, esto es, que toda forma de anticipación de la percepción es perfecta, es decir, significativa.

Gadamer desarrolla a partir de la expresión «anticipación de la perfección» dos ambiciosos corolarios, a saber: (α) que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido; (β) que la comprensión está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que emanan de la relación del intérprete con la verdad. Con ello realiza una subrepticia asimilación del estadio romántico de la hermenéutica, en la que ésta era concebida como método para garantizar un acuerdo de contenido entre dos mundos distintos, o dos tradiciones distintas, ya que, por una parte, mantiene que el círculo hermenéutico no es un mero método —dado que es una forma de determinación constitutiva de nuestra comprensión— y, en este sentido, una suerte de preestructura.

Mas, por otra parte, afirma que a esta preestructura de la comprensión va ligada una expectativa de verdad que guarda relación con el hecho de que al interpretar cualquier evento, conjunto de signos, textos, etc., se presupone alguna forma de verdad a desentrañar. El requisito para llegar a dilucidar lo que, desde Ast, se presupone conformando alguna suerte de sentido unitario, es la pertenencia o conexión profunda con la tradición en la que se inscribe aquello que se busca comprender e interpretar.

En este punto, resultará notoria la capacidad de Gadamer para establecer una línea de continuidad con la tradición de la hermenéutica clásica. No obstante, al unísono, distingue su tarea filosófica particular de aquella otra al definir el problema de la hermenéutica como una filosofía que busca esclarecer las condiciones bajo las cuales se comprende. ¿Podría acaso ser una filosofía sobre las condiciones bajo las cuales se comprende otra cosa que una filosofía sobre los principios?

Gadamer insiste en que dichas condiciones no son de índole metodológica sino ontológica y añade que, a diferencia del estadio anterior de la hermenéutica, el modelo de su ontología tiene la particularidad de descubrir la distancia en el tiempo y su efecto sobre nuestras interpretaciones¹¹. Pero este argumento no parece implicar que la índole de los principios sea ontológica y no metodológica.

Tal vez no se exhiba la idea del círculo de la comprensión en la proposición mentada de Ast, a saber: que la ley fundamental de todo comprender y conocer es descubrir el sentido del todo a partir de lo individual y concebir lo individual por medio del todo, pese a que sí es explícita la relación dialéctica entre el todo y la singularidad. Mas ello no impide que se puedan rastrear, a partir de esa proposición, las influencias prerrománticas de autores como Dannhauer¹², Chladenius y Meier.

Se observa, por ejemplo, que esta ley habría sido inarticulable sin el escrito anterior de Dannhauer *Die Idee eines guten Interpreten*¹³ en el que él mismo se proponía elaborar una hermenéutica universal o, más precisamente, *generalis*. Qué duda cabe que también la polémica sobre la universalidad de la hermenéutica hunde sus raíces en la propia historia temprana de la hermenéutica. En ella se decía que ésta podía tener una aplicación sobre todas las ciencias, puesto que el procedimiento de interpretar urge en todas, llegando a considerarse la índole propedéutica de la misma. Y no es de extrañar si pensamos que las disciplinas más canónicas o regladas eran el derecho, la teología y la medicina. Para todas ellas era menester procurar procedimientos interpretativos hasta el punto de que —como nos recuerda Grondin¹⁴—, en la modernidad, autores como Bacon y Descartes propusieron sus órganos como *neologismos hermenéuticos*.

¹¹ A tal punto es importante el aspecto del tiempo que aquí lo considero un principio regulativo de la interpretación y lo desarrollo más adelante bajo el llamado principio de la productividad histórica.

¹² Johann Conrad Dannhauer vivió entre 1603 y 1666.

¹³ Se ofrece aquí el título en su forma abreviada. Este trabajo es citado en el famoso artículo de H.-E. Hasso Jaeger sobre la historia de la hermenéutica clásica «Studien zu Frühgeschichte der Hermeneutik». *Archiv für Begriffsgeschichte*. n° 18, 1974, pp. 35-84.

¹⁴ Cfr. J. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. *op. cit.*, p. 81.

La profunda veta racionalista de Dannhauer fue más adelante explorada por Chladenius¹⁵ y Meier¹⁶, si bien ninguno de los dos fue tan logicista como Dannhauer, quien concibió incluso el proyecto de desarrollar una hermenéutica como metodología de la ciencia que situó entre el *Novum organum* y el *Discurso del método*.

Sin embargo, la asociación de la hermenéutica con procedimientos metodológicos concretos con los que esclarecer los pasajes canónicos sigue siendo la tónica general. En este sentido, es interesante la aportación de Chladenius cuando establece distinguos en torno al problema de la oscuridad o dificultad de entendimiento que presentan ciertos pasajes¹⁷. Estas disquisiciones serán más adelante importantísimas para las teorías pragmáticas de la verdad, puesto que Chladenius advierte que ni las palabras solas ni la lengua por sí misma bastan para dar a entender todos los pasajes. Tal vez sea este aspecto, junto a la noción del punto de vista, dos de las aportaciones más destacadas de Chladenius.

Aquellas circunstancias de nuestra alma, nuestro cuerpo y toda nuestra persona que hacen o son causa de que nos representamos una cosa de una determinada manera y no de otra, esto es lo que vamos a llamar el punto de mira¹⁸.

Por su parte, Meier vinculó a la hermenéutica con el proyecto de la *characteristica universalis* e insistió en que no se puede alcanzar el sentido sin integrar al signo en la característica general de todas las cosas. El arte de interpretar es concebido por él en su trabajo *Versuch einer allgemeinen Auslegekunst*¹⁹ como arte de la interpretación de signos. Meier vuelve a plantear el principio de Ast cuando afirma que lo que se comprende cuando se interpreta no es un sentido específico avanzado a través de un signo sino que toda comprensión exige adelantar un horizonte total de signos o universo de

¹⁵ Johann Martin Chladenius vivió entre los años 1710 y 1759.

¹⁶ Georg Friedrich Meier vivió entre 1718 y 1777.

¹⁷ P. Szondi ha escrito en torno al rendimiento de estas distinciones para las indagaciones filológicas en *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt, 1975.

¹⁸ Cfr. J. M. Chladenius. *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. Düsseldorf: 1969. [Leipzig: 1742] § 309.

¹⁹ Cfr. G. F. Meier. *Versuch einer allgemeinen Auslegekunst*. Düsseldorf: 1965 [Halle: 1757], § 1 y ss.

signos —siendo así incluso en la hermenéutica jeroglífica o de los signos arbitrarios.

Puede también insinuarse con tino que se encuentran en Meier las bases de lo que después se ha entendido por anticipación de la percepción e incluso por preestructura de la comprensión pues afirmó que el intérprete debía respetar una suerte de principio de la perfección en sentido leibniziano, queriendo con ello indicar que se deben tener por hermenéuticamente verdaderos (esto es, no en sentido lógico o metafísico) los sentidos que mejor coincidan con las perfecciones del creador o, por decirlo así, con cierta idea de perfección, siendo ello así hasta que se demuestre lo contrario. El presupuesto de equidad es así extraído de la tradición de la hermenéutica jurídica²⁰ para hacerlo valedero en los lineamientos —metodológicos— de una hermenéutica general.

Muchas de las descripciones en clave metodológica que encontramos a lo largo del periodo clásico de la historia de la hermenéutica serán de un gran valor en esta investigación como se hará notar en capítulos sucesivos; ellas nos harán ver hasta qué punto son el sustrato de exploraciones llevadas a efecto en el ámbito de la retórica y la filosofía del lenguaje —cuyo valor como argumentos con los que sostener una perspectiva filosófica de la hermenéutica no le pasó inadvertido al propio Gadamer. Dichas nociones antiguas serán, en lo sucesivo, retomadas para enriquecer las preguntas que cabe formular desde esta línea de investigación, que versa acerca de las nociones de interpretación y argumentación.

§ 3. — Límites constitutivos de la anticipación de la perfección

Gadamer sostiene que los prejuicios hacen las veces de una anticipación de la percepción y, por ello, tienen un efecto preformador sobre nuestro pensamiento. Con esta hipótesis de sentido se está desligando de la tesis epistemológica y metafísica de la anticipación de la percepción entendida como una suerte de estructura trascendental del ahí del ser o humano existente que comprende²¹. No obstante, esto quiere decir que la anticipación de sentido

²⁰ Cfr. G. F. Meier. *Ibidem*, § 251.

²¹ Me decanto por esta traducción literaria del término *Dasein*, un término que, si bien está ampliamente consolidado en el lenguaje filosófico, permite interpretaciones y

no viene determinada por procesos que conlleven una pérdida de objetividad sino por la comunidad de sentido que nos vincula con una tradición concreta.

Vemos, pues, que tanto ‘tradición’ como ‘prejuicio’ son conceptos que dan lugar a un desarrollo del principio que reza que toda interpretación se gesta en función de la finitud propia de la historicidad de la comprensión o de la historicidad de todas las interpretaciones asimiladas en tradición.

En este sentido, las observaciones de Habermas acerca del peligro de dogmatizar el sistema de creencias, valores, teorías, etc., que vertebran una comunidad histórico-política parecen impecables. Si bien detectar ésta y otras inconsistencias en la filosofía gadameriana no forma parte de nuestros objetivos investigadores, cabe afirmar que la finalidad argumentativa de Gadamer cuando recoge la distinción entre ‘tradiciones vivas’ y ‘tradiciones apropiadas críticamente’ (una distinción habermasiana de gran importancia en el desarrollo de su filosofía política) es que tal distingo no deja de ser dogmático, pues ninguna conciencia crítica de la tradición iba a ofrecer, en sí misma, garantías para la consecución de un ideal de objetividad —la idea de una historia universal, por ejemplo— con la que acabar trascendiendo la fuente que condiciona al pensamiento históricamente, y en la que radica, por tanto, el origen de la finitud: de la que emergen tanto las llamadas tradiciones vivas como las tradiciones apropiadas críticamente.

Es particularmente interesante que el propio Gadamer diera una idea de en qué sentido recibía la crítica de Habermas cuando en 1985 escribía que éste le hizo profundizar más en la noción de lingüisticidad de la comprensión, dejando después indicado que entendía por ello la necesidad de adentrarse más en el problema de la retórica pero no en cuanto tal sino a la luz de la historia

traducciones lo suficientemente hábiles y concisas como para que corran idéntica suerte. A mi juicio, una interpretación y traducción particularmente esclarecedora es la que ofrece J. Pérez de Tudela, para quien el *Da* mentaría el carácter de apertura (*Erschlossenheit*) que lo constituye y, por mor del cual, el *Dasein* es, por sí mismo, un ahí. Heidegger llama a tal ‘apertura’, en numerosos párrafos de *Ser y tiempo*, ‘comprender’. Así, por ejemplo, cuando afirma: «Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-sein konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen». Cfr. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1927, p. 213 [*Ser y tiempo*. México: FCE, 1944, p. 179]. Un año más tarde, en su escrito *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Frankfurt am Main: GA 26, Klostermann, 1978, propuso que el neutro ‘das Dasein’ debe hacer pensar en la neutralidad radical que conlleva la posibilidad de cada forma fáctica de humanidad; cfr. *op. cit.*, p. 171.

de la hermenéutica²². A mi juicio, Gadamer entendía que cualquier forma de pensamiento crítico en torno a la noción de ideología no podía llevar a buen puerto si se obviaba la tarea —que aquí juzgamos de hondamente metodológica— de indagar y reconstruir un modelo de racionalidad más acorde con la naturaleza de los procesos interpretativos, así como con la dimensión retórica y controvertida —también dialógica— de su función argumentativa.

Como quiera que sea, la resolución de esta diatriba no parece en absoluto fácil de dirimir, y ríos de tinta se han vertido para describir y defender los distintos puntos de vista en torno a la relación entre tradición, emancipación, prejuicios, etc. Temática respecto de la cual el punto de vista de Gadamer parece, en efecto, tan rotundo como aparentemente ingenuo. Así, para el filósofo de Breslau, la tarea emancipatoria no debería pensarse abruptamente sesgada por partir —tal y como él hace— de la finitud de lo dado. Parece razonable recordar, acaso en su defensa, que no ha sido éste el presupuesto del que parte el propio Habermas respecto al problema de, por así decirlo, pensar críticamente las totalidades no efectuadas históricamente, acaso porque, en definitiva, es ésta una idea implícita en el mito ilustrado de concebir una forma o expresión total de la racionalidad que supere la radical historicidad y singularidad de la experiencia. Siguiendo esta misma distinción entre la idea de lenguaje como una totalidad de palabras y la de habla como lenguaje existente, puede decirse que el único marco de inscripción de una concepción hermenéutica de la racionalidad es el conformado por el conjunto articulado de interpretaciones frente a la noción de todo ideal. Gadamer replanteó el problema de la comprensión de lo singular a partir del todo cuando insistió en la circularidad, no ya de este planteamiento, sino del fenómeno de la comprensión histórica. Con ello realizaba un esfuerzo de síntesis de varias tradiciones y autores. Entre todas ellas qué duda cabe de que la tradición clásica por una parte, y las aportaciones de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger, de la otra, fueron los protagonistas de tal síntesis.

§ 4. — El problema del universalismo romántico

²² Cfr. H.-G. Gadamer. «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica», *VM II*, pp. 11-29, cfr. p. 28. Este texto puede considerarse un prólogo a la edición de los trabajos posteriores al volumen primero de *Verdad y método*.

Vattimo afirmó en su *Ética de la interpretación* que el ideal schleiermachiano de la identificación con el otro descansa en la idea de la autotransparencia del sujeto, esto es, en una ontología de la presencia plena ahistórica²³. Schleiermacher aflora a menudo en los escritos de Vattimo. No en vano uno de sus primeros trabajos estuvo dedicado a este pensador alemán, quien, tomando la filosofía de Hegel, la aplicó al estudio de la Biblia dando lugar a una hermenéutica romántica²⁴.

Como sabemos, para la hermenéutica romántica es imprescindible dejarse impregnar por el autor y por la cultura de la época en que éste vivió, pues sólo una auténtica inmersión cultural garantiza una cierta comprensión. De ahí que desde ella se postule que sean los sentimientos, la *fidutia emotiva*, la clave para llevar a efecto una verdadera comprensión. No en vano la hermenéutica teológica de Schleiermacher tiene su centro de gravedad en la idea de que el sentimiento religioso tiene un potencial cognitivo y actúa sobre los procesos de la comprensión. En este sentido se afirmaba que el sentimiento religioso es el único medio que garantiza una auténtica comprensión de los textos bíblicos. El principio romántico de la *fidutia emotiva* llevó a Schleiermacher a afirmar que todas las interpretaciones de la Biblia eran válidas, en tanto en cuanto nos ayudan a entender aquellos rasgos que, en cada caso, se rescaten. ¿Habría de llevarnos el sentimiento a la posibilidad de pensar a través de la problemática de la *fidutia emotiva*? ¿O sería menester esperar a la reelaboración heideggeriana de los sentimientos como modulaciones que nos sitúan y enraízan a otros seres, así como a los posibles del ser (esto es, a la idea de que la existencia de la posibilidad no es —idéntica a— la realidad) y, en este sentido, a la hermenéutica como ontología lingüística?

A mi entender, y como se hará ver en sucesivos capítulos, la pregunta fundamental de la metafísica, tal y como fue formulada por Leibniz, a saber: por qué hay algo y no más bien nada, es una pregunta en torno a la posibilidad de la realidad efectiva o existente y tiene una íntima relación con el conjunto de problemas a que hace alusión el sintagma *fidutia emotiva*. En efecto, la gran

²³ G. Vattimo. *La ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 159-161 y ss.

²⁴ Cfr. G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo della interpretazione*. Milán: Mursia, 1968. Para muestra un botón: con una mención a Schleiermacher concluye la introducción del libro *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Madrid: Paidós, 2003.

pregunta gira en torno a la posibilidad de los seres o a la posibilidad incluso de los seres existentes para dejar que otros entes se nos muestren en sus posibles e incluso en la serie de sus compositibles. Si atendemos a la rehabilitación heideggeriana de la noción de ‘*Stimmung*’ que —como habremos de referenciar— F. Duque ha traducido por «tonalidad afectiva», podemos afirmar que el encontrarse arraigado en una modulación u otra, esto es, en el modo originario de ser de un sentimiento u otro, constituye un instante de determinación respecto a la posibilidad de apreciar otros seres. Estas nociones, procedentes de la ontología heideggeriana, guardan una estrecha relación con la lúdica obstinación perspectivista de Leibniz, ya que la posibilidad de actualizar una u otra perspectiva, esto es, de ejercer una perspectiva, puede tenerse por el problema subyacente a la búsqueda heideggeriana de los modos originarios desde los que concebir la tarea del *Dasein*, así como la posibilidad de pensar, entre los cuales se encuentra de manera preeminente la voz del sentimiento que nos hace recapacitar. Pero sobre estos asuntos habremos de ocuparnos en el próximo capítulo, en lo que habrá de ser un análisis de los elementos sustantivos —y en este sentido conformadores— de la preestructura de la comprensión, concebida aquí a la manera de un principio que rige en el pensamiento.

Paradójicamente, este romanticismo, en su vertiente más relativista, llevó a afirmar a Schleiermacher que todas las interpretaciones en torno a lo divino realizadas por todas las religiones son adecuadas y aportan notas preciosas. Seguramente, este principio no podría ser entendido plenamente sin añadir que, para Schleiermacher, no hay una interpretación correcta que no nos hubiera de exigir abandonar nuestra propia conciencia y entrar en la del autor. Esta es una de las razones por las que ha afirmado Vattimo que el romanticismo de Schleiermacher descansa en una ontología de la presencia plena *ahistórica*, pero conviene desentrañar los presupuestos filosóficos que acompañan a esa proposición.

Para alcanzar un pleno entendimiento del origen teológico de esta tesis de Schleiermacher, de sus implicaciones en la reforma religiosa entrañada en la modernidad, así como en las últimas tesis que ha defendido Vattimo, y que, como aquí se hará ver, suponen un retorno a la concepción clásica de la hermenéutica.

De gran valor es la aportación de Gómez-Heras²⁵, quien recuerda que la modernidad no es sólo reforma religiosa, sino, ante todo, humanismo y científicidad racional; desdibujándose la perspectiva teológica a medida que avanza el proceso de emancipación de la razón respecto a la teología y generándose un horizonte diferente para la interpretación. Si esto es así, resultaría cuando menos paradójico que Vattimo realizara el viaje en dirección opuesta, eligiendo el rumbo que llevaría de la emancipación de la razón a la teología avanzada. Pero demorémonos aún más en la cuestión de la hermenéutica romántica antes de analizar el mencionado viraje.

Según Gómez-Heras la evolución de la doctrina de Schleiermacher consta de tres fases que van de la interpretación gramatical (basada en la representación del sistema de la lengua como fenómeno objetivo que se objetiva en el sistema de los enunciados) a la interpretación en su vertiente adivinatoria, es decir, a la comprensión de la acción creadora de sentido llevada a cabo por el sujeto. Esta última vertiente confluiría en la famosa posición sobre el sujeto trascendental del romanticismo idealista. Pues bien, se diría que cuando Vattimo vuelve aparentemente al desarrollo de Schleiermacher de la hermenéutica retorna, con ello, a la idea de que la hermenéutica teológica podría reconvertirse en un método universal de interpretación, asumiendo una de las tesis fundamentales en la gesta de dicha permutación: una ontología de la presencia plena ahistórica radicada en la autotransparencia del sujeto, esto es, en la idea de que existe una experiencia romántica del todo, participada a través de una afinidad subjetiva no menos romántica. Analicemos esto.

En la historia conceptual de la hermenéutica ésta se nos ha presentado, inicialmente, como una doctrina en la que se da una tensión radical entre la vertiente gramatical del lenguaje y la realidad subjetiva o factor individual, por medio del cual toma asiento en definitiva la comprensión. Esta tensión, que viene siendo distinguida como interpretación gramatical –vinculada al sentido “objetivo”– e interpretación técnica o psicológica –caracterizada como “subjetiva”²⁶– fue reflejada muy acertadamente ya por Spinoza²⁷.

²⁵ Cfr. J. M^a Gómez-Heras. «En los orígenes de la hermenéutica: F. D. E. Schleiermacher». *Azáfata. Revista de filosofía*. vol. n^o 5, 2003, pp. 29-52.

²⁶ Como ya apuntaba, se le debe a M. Beuchot la comparación de este paralelismo con la distinción medieval entre lógica *utens* y lógica *docens* que, sin duda, se mantiene viva en la tradición hermenéutica. Mientras la primera implica la aplicación de reglas y principios metodológicos, la segunda apela a los contenidos de la interpretación. Véase su *Tratado de una*

Ahora bien, no menos importante han sido, en ese desarrollo, los intentos de convertir a la hermenéutica en un tema autónomo de reflexión. Estos últimos esfuerzos son una manera de liberar a la hermenéutica clásica de la tensión original entre la visión gramatical del sistema de signos y la aceptación de perspectivas más subjetivistas a la hora de encontrar una explicación plausible del fenómeno de la comprensión y la creación de sentido. Mas esta tensión tiene, en parte, su origen en la función que se le atribuía a la hermenéutica, a saber: el esclarecimiento de textos neotestamentarios y, sobre todo, a los postulados protestantes desde los cuales había de verterse luz sobre aquellos documentos. La tensión clásica entre la concepción del sistema gramatical de la lengua —junto a su capacidad de autorrecurrencia explicativa—, y aquella otra que hace más hincapié en el sustrato psicológico o subjetivo de la comprensión (sin olvidar que este sujeto no siempre se pensó radicado individualmente sino por mor de la trascendentalidad a que se debía, por medio de la cual, se vinculaba a una comprensión común) constituyen un desarrollo de los postulados principales de la hermenéutica protestante. Esa tensión sólo se puede entender como un desarrollo del principio *sola Scriptura sui ipsius interpres*, que exigía un retorno incondicional a la realidad del texto sagrado (a la manera de un sistema perfecto de la lengua), cuyo entendimiento está asegurado en virtud de la suma atención hacia el significado entrañado en el mismo (en tanto sistema o totalidad de sentido).

Es a través del principio *sola fides* como tiene el creyente asegurada la correcta interpretación del mensaje. Porque la comprensión auténtica de esa totalidad que es el texto sagrado sólo regala un claro entendimiento de sí a través de la fe, la cual resuelve definitivamente esa tensión inicial entre: (α) la totalidad de sentido encerrada en el sistema de la lengua o conjunto de palabras que son a la vez signo de la cosa y expresión de su esencia (también llamado ‘texto sagrado’, por mantener la analogía) y (β) la individualidad desde

hermenéutica analógica (...), op. cit., supra. Sobre el problema de la interpretación gramatical y la psicológica-técnica, resulta de un gran valor el trabajo de L. S. Guervós. «La hermenéutica metódica. Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti». *Estudios Filosóficos*. vol. 34, nº 95, 1985, pp. 15-53.

²⁷ Cfr. B. Spinoza. *Tratado teológico-político*. Gebhardt III, Madrid: Alianza, 1986, pp. 195 y 196.

la que se ejecuta toda comprensión, y que Schleiermacher pensó bajo el término *fiducia emotiva*²⁸.

Estos dilemas han acompañado al desarrollo de la hermenéutica, y no han desaparecido a raíz de la diferenciación entre hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica. Podría decirse, pues, que en el romanticismo se planteó la tensión a la que aquí se alude a través de la obra del teólogo pietista que fue Schleiermacher.

La supremacía de la interpretación gramatical —que coincidía con la comprensión del texto sagrado como un todo de sentido, cuya aproximación sólo nos estaba asegurada a través de la experiencia de la intimidad de la fe— perdió su posición privilegiada, adquiriéndola en su lugar la interpretación adivinatoria que, aunque en un primer momento fue eminentemente psicológica, conduciría, a la postre, a una visión de la subjetividad como instancia creadora de sentido. Es el problema del subjetivismo que desarrollará la filosofía moderna el que —tras la irrupción en el panorama filosófico de los estudios en retórica en el escenario que presenta la transformación del giro lingüístico de la filosofía— ha visto muy difícil su continuidad, por ejemplo, en líneas de investigación como las que se presentan bajo las teorías de la argumentación, así como en los desarrollos teóricos de la concepción pragmática de la verdad²⁹.

Ahora bien, sería una ingenuidad no apreciar que la concepción del lenguaje en tanto totalidad de sentido, así como la idea de asumir los textos asumidos como objetivaciones de ese sentido global (cuando no, en el más afortunado de los casos, como sencillos fragmentos de una totalidad que únicamente emerge a través de la expresión, pero cuyo fondo es insondable o inasible aun cuando se sumara la totalidad de las expresiones bajo las cuales

²⁸ Cfr. J. M^a Gómez-Heras. *op. cit.*, p. 35.

²⁹ La dicotomía entre la interpretación gramatical del lenguaje y la retórico-psicológica encontró en el romanticismo de Schleiermacher el impulso teórico suficiente como para que la problemática mantuviera vivo al idealismo alemán. No obstante, la radicalidad de este problema teórico no quedó clausurada en el enfoque trascendental, ni en la visión objetivista del lenguaje, pues germinó en direcciones doblemente sugestivas en virtud de la transformación del concepto de lenguaje en el pensamiento de J. Hamann, J. G. Herder y K. W. Humboldt.

adquiriese una forma), no deja de ser una recreación, en su versión más laica³⁰, de la original concepción de la totalidad de sentido en el texto sagrado. Esta nueva versión ha mostrado un enorme potencial explicativo y ha dado lugar a un giro hacia “los recovecos brumosos de una subjetividad”³¹ que se ha mantenido constantemente en el espíritu de las investigaciones consolidadas durante el pasado siglo³². Una y otra vez retorna esa tensión; esa diatriba que aquí se ha descrito brevemente.

En efecto, los planteamientos subjetivistas de la hermenéutica y la descripción y distinción schleiermacheriana entre una hermenéutica histórico-gramatical y una hermenéutica psicológico-adivinatoria siguen estando vigentes, procurándonos claves de comprensión en lo que hace al análisis del origen radical e histórico de un subjetivismo que, a lo sumo, únicamente se ha moderado en la versión armonizadora entre la interpretación gramatical (que también podría denominarse ‘versión formalista del lenguaje’) y la interpretación psicológica que se basa en la búsqueda y recreación del primigenio acto creador³³. Búsqueda que únicamente obtiene justificación apelando a principios del tipo de la *fiducia emotiva* u otras formas y desarrollos de la subjetividad trascendental.

§ 5. — Una vía de retorno a la hermenéutica clásica

La hipótesis de sentido que aquí se sostiene es que las últimas indagaciones de Vattimo no son sino nuevas versiones de esta diatriba, lo que explicaría ese carácter de retorno a los planteamientos de marcado cariz

³⁰ Cfr. J. Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. Para la aproximación a la obra y al contexto histórico en que tuvo lugar la producción gadameriana sigue siendo de gran valor el estudio de A. D. Moratalla. «Ontología hermenéutica y reflexión filológica: El acceso a la filosofía de H. G. Gadamer». *Pensamiento*. vol. 47, nº 186, 1991, pp. 195-217.

³¹ Cfr. J. M^a Gómez-Heras. *op. cit.*, p. 44.

³² Una espléndida caracterización del rumbo tomado por la filosofía en el siglo XX y del papel jugado por la hermenéutica filosófica puede encontrarse en el artículo de H.-G. Gadamer. «Los fundamentos filosóficos del siglo XX» compilado por G. Vattimo en *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 2001, pp. 89-112.

³³ Puede verse de L. Flamarique. «El giro hermenéutico de la filosofía de la conciencia. Kant y Schleiermacher». *Anuario Filosófico*. XXXVII/3, 2004, pp. 797-821.

religioso que, en efecto, arraigaron en la hermenéutica clásica. Para justificarlo, Vattimo se ha valido del planteamiento e inspiración última de la filosofía de Heidegger, cuando afirma:

Hoy en día, tanto la creencia en la verdad objetiva de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia una transparencia más completa, parecen haberse superado... En último término, la introducción de términos místicos y religiosos en la filosofía, sin una elaboración teórica explícita, parece justificada aunque sea implícitamente por la nueva relación que la filosofía —especialmente después de Heidegger— aspira a establecer con la poesía y, de modo más general, con la experiencia estética³⁴.

No creemos estar violentando el sentido general que para Vattimo pueden llegar a tener estas dos ideas, centrales tanto en su filosofía como en la obra de Heidegger, cuando afirmamos que la propuesta de una introducción de términos religiosos (aun cuando se intentara justificar tal introducción apelando al significado último del pensamiento heideggeriano), a fin de superar el modelo de una verdad objetiva en las ciencias experimentales —tanto como sus vestigios en las llamadas ciencias del espíritu—, no hace sino reproducir y desarrollar la clásica diatriba entre la interpretación gramatical o formalista del lenguaje y la interpretación adivinatoria o psicológica, cuyo origen histórico se encuentra en el problema de alcanzar, con seguridad, una correcta interpretación de la Biblia. Como hemos apuntado, esa tensión antecedió a la prolija y compleja variación de las formas trascendentales de la subjetividad en que se vertebra la problemática de la filosofía moderna y el idealismo alemán, y si no se tuvieran presentes otros desarrollos y enfoques de la misma —como el que encontramos en la filosofía de Gadamer—, podría decirse que conoce su culminación no sólo en la tesis consistente en afirmar que el modelo de una verdad como interpretación sea, así mismo, una interpretación más, sino en la hipótesis de Vattimo de que el pluralismo filosófico conduzca, indefectiblemente, a la tradición judeocristiana.

³⁴ Cfr. G. Vattimo. «Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología». *Azafea*. vol. n° 5, 2003, pp. 21-22. Este artículo es una versión de la conferencia pronunciada por Vattimo en la Pontificia Universidad Católica de Perú en noviembre de 2002.

Sin embargo, resulta notorio que para Vattimo es así por dos razones. Una de esas razones es de carácter histórico, a saber, porque siendo que ya no somos presa de los grandes sistemas racionalistas, ya no quedan motivos para ser ateos; otra de carácter filosófico, a saber, porque la tesis de la verdad como interpretación constituye una culminación de la, llamada por Heidegger, historia del Ser o de la que, con Vattimo, conocemos ya por historia de debilitamiento. Dándose el caso de que, para dicho autor, ambas reconocen su intuición fundamental en el núcleo del mensaje judeocristiano, esto es, la disolución o rebajamiento de la propia trascendencia de Dios en la persona de Cristo. Así pues, lo que justifica que hayamos realizado una breve caracterización de la tensión que dio vida a la llamada hermenéutica clásica es precisamente esta posición de Vattimo, consistente en afirmar que la filosofía habría de pensarse a sí misma «como la secularización *in actu* del mensaje religioso de Occidente»³⁵.

Ya en el año 1987, L. E. de Santiago Guervós hacía notar que, frente al problema del fin de la modernidad, las conclusiones de Vattimo constituían interesantes hipótesis de trabajo sobre el problema de la postmodernidad³⁶. Según esta atinada reflexión, que compartimos, no estaría (o no debería estar) haciendo Vattimo –de querer ser coherente– una apuesta programática, sino tentativa, apoyándose en el sentido ontológico radical de la *Andenken* heideggeriana: el ser no sería otra cosa que la transmisión de las aperturas históricas, por lo que la verdad tendría ese carácter de inagotabilidad que funda la pluralidad consustancial a toda interpretación, haciendo que la fuerza del mensaje de la tradición no haya de buscarse en lo ya pensado, sino en lo no pensado y lo no dicho.

Si hacemos una breve recapitulación, descubriremos que hay aquí varias propuestas de disolución, cuando no de superación, del problema que hemos denominado (adoptando la vieja terminología de Schleiermacher) como una tensión o diatriba entre la interpretación gramatical o formal y la interpretación

³⁵ Cfr. Vattimo. *Ibidem*, pp. 21 y 27.

³⁶ Cfr. L. E. de Santiago Guervós. «G. Vattimo: el fin de la metafísica y la modernidad». *Estudios filosóficos*. vol. 36, n° 103, 1987. Donde puede leerse: «Las conclusiones a las que llega Vattimo no dejan de ser sugerentes, pero no hay que olvidar que su valor está en ser lo que son, una *hipótesis* de trabajo o, si se quiere, un proyecto de investigación que puede marcar pautas de interés filosófico para una profundización sobre el llamado fenómeno de la «postmodernidad». Cfr. *Ibidem*, p. 569.

adivinatoria o psicológica. El carácter inagotable e infinito de la verdad, su concepción como horizonte siempre posible de apertura y sentido, puede conducir a dos conclusiones³⁷. La primera consiste en afirmar que, habida cuenta de que la verdad no es concebible sin presuponer el carácter infinito de las interpretaciones, esto es, que éstas se nos ofrecen en la historia; consiguientemente, nuestro pensamiento de ella es un pensamiento rememorante. Con el matiz añadido de que no sólo cabe rememorar lo ya sido, sino lo no dicho, lo no sido que toda historia y todo tiempo alberga en su seno, lo mismo y por lo mismo que todo futuro alberga pasado.

Como sabemos, este sería uno de los posibles desarrollos del modelo hermenéutico de la verdad. Su reconstrucción no es concebible atendiendo únicamente a la expresión heideggeriana del *Andenken*. Y precisamente es en la obra de Gadamer en donde, a mi juicio —sin poder demorarme aquí en su justificación—, esta propuesta encuentra el desarrollo conceptual preciso, por medio del cual ha alcanzado actualidad el potencial radical inherente a tal expresión, siquiera en lo que hace a la propuesta de la hermenéutica filosófica en la situación general de la ciencia y los saberes desde el pasado siglo. Por lo demás, podría decirse que ésta sería una propuesta laica, nos liberaría de la afamada tensión procedente de la herencia exegética presente en los orígenes de la hermenéutica como método de interpretación, saliendo de tal aporía gracias a la rehabilitación del modelo ontológico del lenguaje y a la idea de la transmisión; y nos lanzaría, en virtud de su estatuto radical de racionalidad crítica de la metafísica occidental, no sólo a la investigación de la historia, sino a la indagación filosófica sin más³⁸.

Sin embargo, nada de lo dicho obsta a que también exista una propuesta de marcados tintes religiosos, y ello tal vez no sólo debido a la circunstancia de

³⁷ Concepción que mantiene Heidegger y Vattimo; cuyo significado profundo es cierto que se encuentra en la tradición de los textos sagrados judeocristianos. Textos cuyo sentido se nos concede envuelto de la inagotabilidad propia de los actos de comprensión a los que el sentido de lo sagrado se arroja y cuya inteligibilidad asegura el misterio de la vinculación profunda y espiritual que hace posible la fe, cuya función no es otra que la de un elemento apriorístico.

³⁸ Una comprensión detallada e inteligentemente urdida del problema de la historia desde el punto de vista de la modernidad así como de la postmodernidad, se encuentra en Q. Racionero. «Postmodernidad e historia (Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria)». *Anales del Seminario de Metafísica*. n.º 31, 1997, pp. 185-216.

los orígenes exegéticos de esta orientación de la filosofía —para la que, en cualquier caso, no es razonable defender su coherencia lógica apelando a que no haya, a día de hoy, grandes motivos para ser ateos, tal y como sostiene, con cierto gesto provocador, el propio Vattimo. Sería una contradicción insólita afirmar que el rebajamiento de Dios en la figura de Cristo pudiera ser, al unísono, un hecho histórico y algo verdadero. Y un despropósito, desde el punto de vista siquiera lógico —y por lo dicho en este fragmento traído a colación— que este hipotético acontecimiento —a saber, un hecho histórico semejante, del que se dijera que *es la verdad*— pudiera ser el destino y la secreta estructura de la que hubiera de emanar la hermenéutica filosófica. Obviamente, el recorrido realizado por el filósofo italiano es más complejo, si bien sus conclusiones no son necesariamente diferentes de aquellas que inspiraron los principios elementales de la visión judeocristiana de la hermenéutica. Esto es, nuestro autor parecería postular que sólo en la secularización hermenéutica del catolicismo está radicado el afamado criterio. Criterio diseñado, por lo demás, a la medida de una ontología pluralista. La conclusión no deja de ser, cuando menos, llamativa. Frente a este desarrollo se encuentran sugestivos matices en la interpretación de la filosofía vattimiana³⁹.

Pero antes de analizar lo que hemos denominado «la segunda de las posibles propuestas», cabe preguntarse si acaso el último de los desarrollos de la hermenéutica filosófica de Vattimo tiene algo que ver con la descripción por él hecha del alcance teórico de la misma en su obra *Ética de la interpretación*, donde puede leerse.

La hermenéutica —y esto se ha de discutir revisando el modo de argumentar, rico y denso, pero también un poco blando y huidizo, de Gadamer en *Verdad y método*— no puede legitimarse más que como correspondencia a un destino, que es el de la modernidad, pues, ciertamente, no puede proponerse como descripción adecuada de ninguna estructura de existencia⁴⁰.

³⁹ Para la comprensión y análisis de esta doble problemática, a saber: la recepción vattimiana de la hermenéutica y la cuestión de la verdad en tanto criterio de validez, puede consultarse el trabajo de A. Escudero. «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios», *op. cit.*, pp. 153-195.

⁴⁰ Cfr. G. Vattimo. *Ética de la interpretación. op. cit.*, p. 217 y ss.

Oñate ha seguido con atención el desarrollo de su filosofía, y ha contribuido de manera determinante a su introducción y divulgación en el contexto de las culturas hispanohablantes⁴¹. No obstante, la posición de Oñate es fruto de una interpretación que va más allá de la concepción que de la hermenéutica se ha hecho el último Vattimo, apuntando así hacia nuevos derroteros⁴². A dicha interpretación nos referiremos aquí brevemente.

§ 6. — Historia de la salvación, historia de la interpretación: el universalismo cristiano

Según sostiene Rodríguez, la concepción de la hermenéutica filosófica como destinataria de la modernidad y realización de la misma es una de las claves para la reconstrucción del desarrollo evolutivo de la filosofía de Vattimo⁴³, hasta llegar a las propuestas desarrolladas en *Creer que se cree, Después de la cristiandad* o *Nihilismo y emancipación*.

Ésta constituiría una línea de interpretación en el conjunto de recepciones sobre la filosofía de Vattimo pudiendo observarse que, a este respecto, la hipótesis de la que parte Oñate plantea, por el contrario, que el giro religioso hacia lo divino resulta del todo imprescindible a fin de evitar que la historia de la secularización de la filosofía moderna continúe agónicamente hasta el infinito, «oscilando entre el nihilismo reactivo de los fundamentalismos y el nihilismo activo-disolutorio de su crítica sin fin»⁴⁴. En el citado artículo, se realiza una reconstrucción del pensamiento y las motivaciones de la filosofía de Vattimo⁴⁵, quien —en última instancia—, ha perseguido la liberalización de la espiritualidad cristiana «por parte del cristianismo dogmático-metafísico de la historia de Occidente».

⁴¹ Cfr. T. Oñate. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid: Alderabán, 2000.

⁴² Cfr. T. Oñate. «La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX». *Azafea. Revista de filosofía*. vol. 5, 2003, pp. 99-134.

⁴³ En este sentido se expresa R. Rodríguez en su Introducción al trabajo de G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 29.

⁴⁴ Cfr. T. Oñate. «La contribución de Gianni Vattimo (...), *op. cit., supra*, p. 127.

⁴⁵ Concretamente, en las pp. 99-134 del artículo referido arriba. Para lo dicho a continuación, consúltense sobre todo las pp. 127, 128, 132 y 133.

Ahora bien, cabe preguntarse si esta búsqueda es, en puridad, la misma que anima a la hermenéutica filosófica, y si ésta puede realizar semejante cruzada, siquiera como adalid y abanderada de la causa de un cristianismo primitivo, sin con ello perder el sentido general que, a todas luces, y en los últimos siglos, parece haber caracterizado a esta orientación filosófica; orientación que aquí se ha descrito, someramente, apelando a la condición rememorante del pensamiento y al gran esfuerzo sintetizador de Gadamer, a partir de cuya obra cabe decir que la hermenéutica se convierte en esa nueve *koiné* de los saberes de nuestro tiempo.

Ahora bien, ¿constituye realmente un retorno a la hermenéutica y a qué hermenéutica la defensa del mensaje espiritual de los evangelios «como orígenes simbólicos y hermenéuticos que están al final del proceso de liberación porque son su sentido espiritual: el del amor, la amistad, la caridad o la gracia, como principio-criterio-límite de la racionalidad-acción hermenéuticas»? La propuesta de Oñate consiste en la asociación del pluralismo de la racionalidad hermenéutica con el surgimiento de un nuevo retorno del sentido de lo sagrado allende la religión cuando ésta ejerce su poder de significación a partir de los relatos o «fundamentos monológicos de linaje monoteísta»⁴⁶.

El interés de esta posición radica en que constituye una interpretación piadosa del pensamiento del último Vattimo⁴⁷, ya que asimila la polémica del resurgir de la cuestión de la religión —enraizada en la problemática de la hermenéutica clásica—, a partir de las tradiciones que han contemplado lo sagrado desde perspectivas que privilegian el sentido de lo inmanente. Posición ésta históricamente justificada cuando comprobamos que el desarrollo del problema filosófico del lenguaje ha implicado, frecuentemente, una rehabilitación de una cierta ontología de lo inmanente. Sin embargo, no hay que perder de vista que las afirmaciones de Vattimo no parecen indicar que lo divino verdadero sólo se dé y descansa en el lenguaje o que,

⁴⁶ Cfr. T. Oñate. *Ibidem*, p. 134.

⁴⁷ Esta posición es la que sostiene cuando escribe: «El pluralismo hermenéutico propio de la postmodernidad, como condición epocal que responde a la ontología de las diferencias, tras la disolución de los fundamentos monológicos de linaje monoteísta, repropone el sentido de la racionalidad poética, simbólica, mitológica y metafórica, como piedra angular de la inversión de los valores que afirma, a partir del giro hermenéutico, el giro teológico-religioso del retorno de lo sagrado, lo divino y el espíritu, de todas las religiones no dogmáticas de la tierra». Cfr. T. Oñate. *Ibidem*, p. 132.

consiguientemente, haya «tantas divinidades *verdaderamente divinas* como lenguajes religiosos histórico-culturales»⁴⁸. Más bien parece todo lo contrario, pues esta cuestión para Vattimo está enteramente concernida por la problemática de la trascendencia, tal y como ha sido legada por la tradición monoteísta de la metafísica judeocristiana.

Si la formulación de esta hipótesis de sentido es afortunada —y la más reciente producción de Vattimo parece así indicarlo—, la vieja distinción entre una hermenéutica gramatical o formal y una psicológica, adivinatoria o subjetiva (distinción que, por lo demás, se mantenía bajo la contraposición medieval entre la lógica *utens* y la lógica *docens*, diferencia que se ha mantenido operativa durante gran parte de la historia de la hermenéutica), conduciría, a nuestro juicio, a dos propuestas: (α) la del pensamiento rememorante que la filosofía de Gadamer ha revestido de la dimensión conceptual necesaria para incardinarla en la historia de la filosofía; (β) el retorno a las raíces judeocristianas de la hermenéutica como disciplina que resultaría ser la actualización, en formas múltiples, de la tradición exegética, cristiana y trascendental que ésta llevaría en su seno, y que explicaría, con todo, la insuperable dialéctica entre hermenéutica gramatical y adivinatoria, etc. Pues bien, la filosofía de Vattimo se habría concentrado en la segunda de las dos posibles propuestas arriba mencionadas, e incluso habría hecho uso de la primera para repensar los posibles significados de la cristiandad en el marco de la tradición hermenéutica. Sin renunciar, al cabo, a convertirse en una reflexión sobre la trascendencia —en el estricto sentido que esta noción tiene en el pensamiento de Vattimo— en detrimento de las otras posibles rehabilitaciones de las ontologías de lo inmanente que, en definitiva, bien podrían llegar a dejar de ser repensadas por no formar parte de la auténtica hermenéutica o espíritu del cristianismo. En este sentido entendemos la crítica subyacente a la interpretación de Oñate cuando afirma:

La visión estrechamente parcial de quienes olvidan —y tal es concretamente el caso de G. Vattimo (véase *Más allá de la interpretación*, pp. 85-96), si bien desafortunadamente también el de otros muchos— la ininterrumpida tradición hermenéutica de *comentarios* del *Corpus aristotelicum*, a partir de la edición de Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. (véase P. Moreaux: *D'Aristote à Bessarion*,

⁴⁸ Cfr. T. Oñate. *Ibidem*, p. 133.

Université de Laval, Québec, 1970) y hasta nuestros días, puede favorecer una visión que termine por asimilar la hermenéutica a la modernidad, haciendo coincidir su genealogía con la exégesis de las *Escrituras* bíblicas, y radial de amplitud progresiva con las exigencias o prescripciones de la Reforma luterana. Hay, sin embargo, dos grandes tradiciones de hermenéutica teológica en Occidente: una de autoridad que se quiere revelada, otra que se establece desde la *experiencia racional* y a la comunidad racional se dirige⁴⁹.

Los resultados de la filosofía de Vattimo dejan a la hermenéutica en una situación, cuando menos, equivalente a la que nos consta que tenía asignada cuando se la concebía como mera metodología para la dilucidación de los pasajes oscuros de la Biblia. Y pese a que Vattimo ha señalado que dice ser consciente de que la interpretación es «un fenómeno general que no tiene en su base la interpretación de la Sagrada Escritura, ni depende como modelo de ésta»⁵⁰; sin embargo, sus argumentos están conformados sobre la base de la tesis opuesta. Esto se hace notorio cuando releemos las ideas fundamentales que inspiran *Desde la cristiandad*, a saber: que la venida de Jesús de Nazaret es el hecho hermenéutico fundador de la historia como historia de la interpretación y (la que encontraríamos más afortunada) que la referencia a una comunidad espiritual de sentido que asumiría la tarea de vislumbrar criterios de validez sólo puede concebirse tras la negación y disolución de una metafísica de la presencia —es decir, tras la asunción de que el ser, la verdad, acontece como anuncio y se nos da en las interpretaciones, por lo que la hermenéutica implicaría la disolución de la metafísica de la presencia y lo que ella comporta, esto es (y aquí radicaría nuestra disconformidad con el autor), el descubrimiento del acontecimiento de la salvación⁵¹.

⁴⁹ Cfr. T. Oñate. *Ibidem*, pp. 86-87.

⁵⁰ Cfr. G. Vattimo, *Después de la cristiandad (...)*. *op. cit.*, p. 80.

⁵¹ Estas ideas se exponen claramente bajo las siguientes formulaciones nucleares: «El acontecimiento de la salvación (la venida de Jesús) es en sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico [...]. La historia de la salvación hace que la historia de la interpretación sea; pero, a la vez, la historia de la salvación acontece o se da sólo como historia de la interpretación [...]. De lo que se trata es de avanzar en el camino abierto por Weber, o bien de subrayar que una sociedad de la comunicación y de la interpretación sin límites se configura como la prosecución lógica de un mundo que tiene en su base la Escritura y que se desarrolla, ante todo, como exégesis». Cfr. Vattimo. *Ibidem*, pp. 77, 76 y 101, respectivamente.

Los esfuerzos de Vattimo por derivar la hermenéutica de la historia de la salvación estarían otorgando a aquélla una positividad que anularía, *ipso facto*, la dimensión ontológica con que fue reformulada por el Heidegger de la hermenéutica de la facticidad y por el Gadamer de la ontología lingüística. El hallazgo de un hecho fundador de la racionalidad hermenéutica en el seno de la historia cristiana de la salvación anularía la dimensión racional de ésta — desde la que poder comprender esas otras posibles historias, esas otras formas de contemplar lo sagrado que hacen posible el conjunto de las religiones; no hay que olvidar que la Biblia no es el único texto sagrado—, y estaría reproduciendo la problemática propia de la modernidad filosófica, a saber, el hallazgo de verdades incondicionadas o irremontables, mas incardinando esta problemática prototípica de las filosofías de la conciencia, no en la facticidad de la historicidad de la comprensión, sino en el hecho positivo de la *kénósis*.

Si a la hermenéutica filosófica que ha transformado nuestra manera de pensar el problema de la racionalidad cupiera, en verdad, tal suerte, habría que buscar un corolario al principio nietzscheano: *no hay hechos, sino sólo interpretaciones* mas, ciertamente, tras el abajamiento de Dios. Ahora bien, es de justicia añadir que una comprensión profunda de la problemática que encara el pensamiento de Vattimo no puede sino hacer de ésta una sugestiva y atinada reflexión sobre la paradoja del monoteísmo⁵².

⁵² Desde este punto de vista, se podría llegar a hermanar la afirmación de Vattimo sobre la piedad inherente al rebajamiento de Dios en la persona de Cristo y su presunta relación de fundamentación de la posibilidad de una ontología hermenéutica con la investigación de H. Corbin encerrada en estas líneas: «Lo absolutamente indeterminado no deviene el *Deus revelatus*, determinado, que exige la *via positionis*, sino en relación a la criatura en tanto que ese *Deus revelatus* es su creador. Es preciso pues que el Absoluto salga de su condición de tal, establezca una criatura personal de la que es personalmente el Dios, de manera que el Dios personal no es en modo alguno la negatividad originaria que hemos visto denunciar anteriormente como la «primera muerte de Dios». Es, por el contrario, el *nacimiento divino* que adviene en ese paso de lo Absoluto a la persona. Si se pregunta por qué existe esa salida, por qué la elección de esta correlación del Creador con el ser-creado, la mejor respuesta se encuentra en la obra ejemplar de nuestro Jacob Boehme: su obra inmensa, porque encierra el secreto de su búsqueda, es la respuesta personal *a esa pregunta*, y *no puede haber otra respuesta que la personab*. Cfr. H. Corbin. *La paradoja del monoteísmo*. Madrid: Losada, 2003, pp. 263-264. La última cursiva es nuestra.

Muy previsiblemente el estado de la investigación en torno a las raíces religiosas de la hermenéutica, como ontología y como corriente filosófica, será creciente si tenemos presente que el actual problema de la secularización de los saberes y del ordenamiento de las sociedades es un problema filosófico profundamente imbricado en la misma hermenéutica. Y ello porque ésta conlleva un modelo de racionalidad contextual (histórica) y en el que la dimensión pragmática de la comunicación juega un papel tan importante.

Mas sería lamentable que, en aras de una auténtica y plena rehabilitación de la tradición hermenéutica (cuyo mayor mérito, por decirlo en una palabra, es la dilucidación de una noción de racionalidad no trascendental —aun cuando el mayor de los esfuerzos de Vattimo haya sido el replanteamiento de la noción de trascendencia en el mensaje cristiano), se continuara otorgando por más tiempo un valor sobresaliente a la cuestión de la hermenéutica clásica de raigambre exegética y religiosa, en detrimento de la otra tradición determinante en la conformación de la racionalidad como *praxis* y aplicación hermenéutica de principios. Me refiero, claro está, a la hermenéutica jurídica. Incluso ante quienes consideran que el análisis de los procesos de la secularización, entendidos en un sentido laxo, deberían ocupar toda nuestra atención, resulta imprescindible reivindicar que, en última instancia, la orientación ética, ontológica y epistemológica presente en la hermenéutica en tanto descripción fundamental no sólo de la especificidad metodológica de las llamadas ciencias del espíritu sino de los procesos lógicos, retórico-argumentativos e históricos, de resultados de los cuales, se va conformando un cierto ideal de racionalidad, será la piedra de toque a la hora de dirimir el sentido que hubieran de alcanzar nuestros legados históricos en el contexto de la filosofía futura.

Muy exangüe sería el ideal mismo de racionalidad imbricado en la hermenéutica si no consideráramos que la hermenéutica jurídica habría de llamar nuestra atención tanto o más que la tradición exegética en la que, ciertamente, no se encontrarán indicios de construcción de un modelo de racionalidad retórico, no trascendental, laico y concernido por completo por el

problema de la filosofía del lenguaje tan fuertemente como en aquella otra tradición⁵³.

Huelga decir que esta labor habría de ampliarse para obtener su fruto y, tras el conveniente ejercicio de indagación en torno a la estricta conexión entre hermenéutica y racionalidad —y, consiguientemente, una vez abandonada la pretensión de fundar la dimensión interpretativa de la razón en la noción de *kénôsis*—, investigar entonces con amplitud de miras la línea de pensamiento abierta por el primer Vattimo. Éste, asumiendo la complejidad legada por el pensamiento heideggeriano y gadameriano, puso el acento en la necesidad de convertir en un asunto propio de la racionalidad el retorno a todos aquellos discursos y comprensiones de lo divino sagrado que, desde la multiplicidad de los pasados y de las tradiciones, nos convocan a una labor de constante recreación y uso pacífico de la razón. Ello se pone de manifiesto en que, si hay nuevas vías para la filosofía de la historia, estas sólo podrán partir de la encrucijada laica postmoderna y de su consecuente apertura a una multiplicidad histórica, y no de un retorno a la experiencia/interpretación (premoderna) de un hecho histórico fundante de una única tradición religiosa: la cristiana.

§ 7. — *Fidutia emotiva versus* tonalidades afectivas

Dilthey enriqueció la tradición clásica de la hermenéutica —en la que ya vimos cómo fue apuntalada la idea de que toda forma de comprensión supone una articulación entre las nociones de totalidad y singularidad, ora de la primera entendida a la luz de la segunda y supeditada a ella, ora de la singularidad encerrada en el esquema más amplio de la totalidad—, apreciando en ella una cierta circularidad de la comprensión. La importancia del descubrimiento de este círculo de la comprensión es tan fundamental en la tradición hermenéutica como para que algunos intérpretes —tal es el caso de Zúñiga⁵⁴— hayan llegado a afirmar que «el papel central que el círculo hermenéutico juega en la fundamentación de la teoría hermenéutica [...]

⁵³ Para ahondar en las conexiones entre hermenéutica y Derecho en un sentido amplio, véase J. A. García Amado. «Filosofía hermenéutica y derecho». *Azáfeca. Revista de Filosofía*, vol. nº 5, 2003, pp. 191-211.

⁵⁴ Cfr. J. F. Zúñiga. *El diálogo como juego (...)*. *op. cit.*, pp. 90-91.

representa la “estructura profunda” de la parte central de *Verdad y método*, hasta el punto de que la redacción de la misma es, en realidad, una ampliación de este escrito»⁵⁵. Como sabemos, las conclusiones que Gadamer realiza a partir de las tradiciones mentadas son las que siguen: (α) el todo deja de ser una noción ideal para pasar a ser pensada como anticipación de sentido (perteneciendo el ámbito de las anticipaciones a las singularidades practicadas y no al de las totalidades ideales: dando prueba de ello que del contenido de toda anticipación siempre quepa una modulación o modificación más); (β) se mantiene como un criterio —en el que, a nuestro parecer, no se investiga suficientemente— que la congruencia de la parte con el todo da una idea de la corrección de cada comprensión; (γ) las anticipaciones de la comprensión se enmarcan en el problema general de la preestructura de la comprensión. Puede decirse que existen dos formas de anticipación elementales, a saber: la tradición y el prejuicio, ambas dan idea de lo que aquí se considerará otro de los cinco principios regulativos: la distancia temporal, esto es, el principio de la productividad histórica.

Si bien el análisis heideggeriano de la preestructura de la comprensión se efectuó en el contexto de la tradición de la hermenéutica clásica, Heidegger tenía presente, a su vez, dos elementos de radical importancia en su interpretación final, nos referimos aquí a la descripción de la constitución existencial del ser-ahí como núcleo de problemas radicalmente obviados en la concepción cartesiana del *cogito*, y de otro lado, el desarrollo de la hermenéutica de la facticidad como oposición a la fenomenología eidética de Husserl. Este punto de vista también es el que mantiene J. F. Zúñiga cuando recuerda que una de las impresiones más importantes de Gadamer acerca de *Ser y tiempo* es que dicha obra «debe ser leíd[a] como una crítica al *cogito* cartesiano [...] gracias a él es posible rescatar el problema de la comprensión del ámbito de la subjetividad»⁵⁶. Uno de los objetivos expositivos de Zúñiga radica en presentar las radicales diferencias entre la filosofía del *cogito* y la hermenéutica de la facticidad heideggeriana concibiendo dicha presentación como una vía argumentativa cuya exploración conduciría a la fecunda idea —reelaborada por Heidegger a partir de Kierkegaard— de que el ser humano es

⁵⁵ Cfr. J. F. Zúñiga. *Ibidem*, p. 93.

⁵⁶ Cfr. J. F. Zúñiga. *op. cit.*, p. 95.

un ser existente, y que lo es de modo tal que sólo a él le es concedido el poder llegar a mantener una relación con respecto a su (ser) existencia.

Con objeto de reconstruir el cambio y aumento de comprensión que implicaba la nueva redefinición de la hermenéutica —en relación al elenco de problemáticas propias de la herencia clásica de la hermenéutica—, Zúñiga recuerda los tres sentidos con los que caracterizaba Heidegger el término ‘hermenéutica’, a saber: (α) que la fenomenología es una hermenéutica porque indaga en el sentido propio del ser y en las estructuras fundamentales de su peculiar ser —siendo posible emprender dicha indagación en la medida en que el ser humano es un ser existente, mas en ningún caso porque obtenga alguna clase de preeminencia con respecto a dicha tarea en virtud de su determinación como *res cogitans* y/o *res extensa*; (β) que esta investigación en torno a las estructuras fundamentales del (ser) existente da lugar a una ontología fundamental frente al resto de las ontologías; (γ) que la preeminencia ontológica del (ser) existente sobre el resto de los entes hace de la hermenéutica, entendida como interpretación del ser ahí, un análisis de la forma en que se nos da la condición de la existencia (o de la forma en que se nos otorga la existencia como condición), es decir, una analítica de la existencialidad de la existencia. A lo que puede añadirse una cuarta caracterización que no se deriva explícitamente de las nociones anteriores sino, antes bien, de la idea de que el modo de darse de tal existencia es histórico, a saber: (δ) que la hermenéutica es la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu.

Este planteamiento supone un giro rotundo respecto al paradigma cartesiano de la verdad como certidumbre del representar. Planteamiento que hacía del ente una forma de objetividad y que entregaba el problema de la comprensión del ser del hombre a una dulce e ingenua indeterminación, por cuanto —cartesianamente concebido— no difiere ontológicamente del resto de las cosas, puesto que era definido como sustancia pensante y no como un (ser) existente, esto es, como *factum* de un ser que es, por consiguiente, una forma de facticidad abierta a través del sentimiento.

En el capítulo anterior exponíamos el significado último de la *fiducia emotiva* por parecernos entonces necesario reparar en su conexión con lo que, refiriéndose al pensamiento de Heidegger, y siguiendo a K. Held, ha llamado

F. Duque la «teoría de las tonalidades afectivas»⁵⁷. Por ‘tonalidad afectiva’⁵⁸ traduce Duque la palabra alemana ‘Stimmung’ que tiene su raíz en ‘Stimme’ que significa ‘voz’, en el sentido que alcanza cuando hace alusión al juicio cargado de autoridad de una acción, por medio de la cual, puede decirse de alguien que tiene voz en un foro determinado y, por consiguiente, la capacidad de despertar adhesión y acuerdo entre quienes lo escuchan. De la misma raíz terminológica procede —según nos recuerda Duque⁵⁹— la expresión “es stimmt” la cual se usa para indicar que uno está conforme con la cosa de que se trate. Las descripciones semánticas cobran espesor cuando Duque hace notar lo siguiente:

[...] este *acuerdo* aparece también en uno de los derivados más empleados en la filosofía clásica alemana: *Bestimmung*, que significa normalmente «determinación» y «destino», pero que literalmente quiere decir: «acción de acordar algo —ser tal o cual cosa— a algo —el sujeto—. *Bestimmung* es, en este sentido, un *praedicatum* esencial: aquello que se «acuerda» o se «con-viene» que algo sea: su significado común⁶⁰.

Todas estas disquisiciones están presentes en la idea heideggeriana de los estados que guían un ánimo, pero no en el sentido en que son analizados cuando se predica de ellos que no conciernen a ningún instante sustantivo o que no disponen sustantivamente por ser, meramente, estados anímicos pasajeros o fenómenos que se dan junto a las vivencias propiamente dichas (insinuando la imagen del «acompañamiento no conformador» una suerte de desdoblamiento espiritual).

Por el contrario, Duque sugiere que la concepción heideggeriana de las tonalidades afectivas (y la alusión a las ‘afinidades electivas’ de Goethe parece tan soterrada como casi explícita en virtud incluso de la armonía sonora y similitud fonética de las dos expresiones) tiene mucho más que ver con la

⁵⁷ Cfr. F. Duque. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 41 y ss.

⁵⁸ Es importante hacer notar que Duque no piensa bajo el término ‘afecto’ la traducción de lo que, en el pensamiento heideggeriano, se entiende por *Affekte*, siendo el caso de que por *Affekte* entiende ‘emociones’.

⁵⁹ Cfr. F. Duque. *op. cit.*, p. 42.

⁶⁰ Cfr. F. Duque. *op. cit.*, p. 42.

antigua fisiología de los humores, en la medida en que los humores son flujos que constituyen el ánimo junto al resto de los fluidos de un cuerpo dando lugar a un ánimo, esto es, a un humor, de donde procede también el ‘humus’ o tierra vegetal y el propio ‘hombre’. Además, como recuerda Duque, frente a la concepción de los estados de ánimo, respecto de los cuales, uno es casi un sujeto tan pasivo como pasajero, dándose el caso que estaríamos siendo afectados ora por uno otra por otro, sin solución sustantiva de continuidad, las tonalidades afectivas guían al ánimo hasta conducirlo a un modo o modalidad. Este modo o modalidad es una situación de partida y puede decirse de muchas maneras, actúa a la manera de un prejuicio y, por ello, cabe concebirlo como un elemento más en el conjunto de condiciones de posibilidad de la existencia humana, por mor del cual, se efectúan comprensiones en las que cabe advertir una suerte de preestructura o, simplemente, una ontología fundamental de las condiciones del existir que, en Heidegger, puede asociarse, e incluso llegar a identificarse, con una ontología de la (preestructura) de la comprensión. Así es como la exploración fenomenológica y hermenéutica del *Dasein* constituye — en la historia de la filosofía contemporánea— el emerger de un modelo de razón situada: el *Dasein* no es concebido por Heidegger como sinónimo de ‘hombre’ y no tiene más connotación sustantiva que la conferida por la necesidad común (a todos los hombres) de construir la tarea propia de existir.

Los sentimientos no son, pues, afectos, ya que establecen una forma de relación originaria, respecto de la cual, el hombre siempre se encuentra ya situado. No puede decirse, *sensu stricto*, que quepa ejercer algún tipo de control sobre nuestros sentimientos como algunos creen poder afirmarlo, por ejemplo, de los objetos a nuestro alrededor. Los sentimientos dan lugar a la situación de partida (entiéndase, en relación al acto de pensar) y no pueden confundirse — como indicábamos— con los afectos ni con las pasiones. Si bien, incluso el propio Nietzsche hace confundir, en ocasiones, al afecto con la pasión y con el sentimiento.

Duque explora aquí el pensamiento de Heidegger en sus lecciones sobre la voluntad de poder nietzscheana como arte⁶¹. En dicha sección, Heidegger afirma que «la voluntad de poder es la forma de afecto originaria»⁶² o, para ser

⁶¹ Lecciones que el filósofo alemán dictó en el invierno de 1936 y 1937 y que están recogidas en *Nietzsche* vol. I, Barcelona: Destino, 2000, pp. 52-61.

⁶² Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, p. 52.

más exactos, que el afecto es uno de los elementos configuradores de la voluntad de poder, viéndose reflejada la esencia formal del afecto en la voluntad cuando contemplamos, por ejemplo, cómo una pasión domina a alguien y, arrebatándole, ocasiona que su voluntad se exprese más allá del límite implícito en la idea de contención, de modo tal que decimos “actúa presa de sus afectos”. Mas un afecto no lleva a actuar a uno del mismo modo que una pasión. Las pasiones, las malas y las buenas —según afirma Heidegger—, aportan a la voluntad una unidad más originaria.

El que odia potencia la meditación y la reflexión hasta el extremo de la astuta malevolencia. [...]. El amor no es ciego, sino clarividente; sólo el enamoramiento es ciego, fugaz y sorpresivo, un afecto, no una pasión [...] la pasión no nos saca simplemente fuera de nosotros sino que recoge nuestro ser en su fundamento propio [...] y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos⁶³.

La exposición heideggeriana sobre la voluntad de poder como arte, la idea de que es inherente a la noción de voluntad la de pluralidad o, por así decir, la idea de que el querer va más allá de sí mismo —como va más allá de la noción nietzscheana de voluntad una temeraria o simplificadora identificación de ésta con la pasión—, nos sirve aquí para sostener que hay, bajo la preestructura de la comprensión como principio regulativo, un elenco de elementos constitutivos —o, por así decir, de instantes diferenciales en relación a la acción de interpretar—, tales como el prejuicio y la tradición. Pues así como se nos da con las pasiones la posibilidad de orientar la voluntad para que ésta se haga con todos sus posibles a través del querer, así puede decirse que, en cada prejuicio, por medio de la aproximación apropiada a cada tradición (de la que no podemos sustraernos en nuestras interpretaciones, como no podemos sustraernos de nuestros sentimientos), se nos da algo más y algo distinto a alguna forma de determinación de la vida fáctica o de la vida afectiva: la posibilidad de articular y sostener perspectivas, mundos, esto es, saber actuar conforme a la voluntad de interpretar apropiadamente a partir de los posibles finitos concedidos.

⁶³ Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, p. 56.

Capítulo 3

Principio de la estructura especulativa del lenguaje

§ 1. — Introducción

La constatación de la finitud de toda experiencia en tanto experiencia histórica es una tesis que encierra una analogía con el modelo de la ontología griega en el que se piensa el ser de lo ente realizándose a sí mismo en el pensar. Siguiendo a Gadamer, cabe afirmar que en dicha ontología se concibe que, por medio del logos, se expresa la articulación de los entes, y el acceso de éstos al lenguaje se da en llamar su *alétheia*¹.

Es a la luz de esta concepción como pueden seguirse —en toda su complejidad— las consecuencias teóricas y prácticas procedentes de lo que presentamos aquí como una analogía —entre la finitud y el modelo de la ontología griega—; de cuya latencia, en la hermenéutica gadameriana, da idea la insistencia en la aplicación del discurso ontológico al conjunto, no ya de los entes en toda su extensión, sino de la experiencia histórica. A tal punto es así que, siguiendo el rastro del lenguaje, es como puede llegar a entenderse el porqué de que Gadamer llegue a afirmar sobre éste que no sólo espejea la estructura de cuanto es, sino la estructura y el orden de nuestra propia experiencia.

La concepción gadameriana del lenguaje como centro en el que se realiza y se da verdadero espesor a la dimensión especulativa del pensamiento puede tomarse como descripción hermenéutica de los fenómenos lógicos, del problema de la dialéctica y del pensamiento especulativo².

¹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 547. [*GW* 1, p. 460].

² Gadamer sigue, con ello, la crítica de H. Lipp a la concepción tradicional del juicio, y cita su trabajo *Lógica hermenéutica* como una de sus fuentes de inspiración.

La posición de Gadamer es, al cabo, el resultado de dar con un estadio intermedio entre la concepción griega de la dialéctica —más específicamente, la dialéctica platónica— y la hegeliana. El instante decisivo en la búsqueda de un estadio intermedio es lo que tienen ambas en común, a saber: su crítica implícita al concepto moderno de método, y la presentación de la dialéctica como método en el que se consigue manifestar «el hacer de la cosa misma»³. Esta divisa puede también describirse como el procedimiento, por medio del cual, se piensa el desarrollo de una cosa, un problema, un acontecimiento, etc., prestando oídos únicamente a su propia consecuencia.

Resultado de dicha acción discursiva es que las palabras —diremos aquí nosotros: las interpretaciones— consigan irrumpir desde su centro, estableciendo así una forma de relación con un todo. A juicio de Gadamer, presentar el lenguaje como centro tiene las siguientes implicaciones: que ya no se puede limitar el pensamiento a seguir a los griegos, ni tampoco a la filosofía de la identidad del idealismo alemán.

Si bien anteriormente se había pensado la dialéctica ora como método en el que se daba expresión a las determinaciones de la idea —así como de las formas de saber—, ora como mediación total de pensamiento y ser, sería ahora el caso de analizar el concepto de dialéctica a la luz del significado de su realización en el medio del lenguaje, sin olvidar que la conversación entre la tradición y el intérprete plantean un acontecer original en el desarrollo dialéctico. Esto último tiene que ver con la finitud por dos razones. Primero, porque la conciencia de quien interpreta o razona no es dueña de aquello que hace acceder al medio comprensivo del lenguaje. Y segundo: porque a través del lenguaje no se consigue describir nada de lo que se concibe formando parte de un conocimiento progresivo de todo cuanto goza de alguna clase de existencia.

Puede decirse que la primera limitación se predica del sujeto concebido como sujeto conocedor y que de la definición del fenómeno hermenéutico como dialéctica del preguntar se siguen importantes cambios en el modo de concebir lo que otrora se entendió en tanto objeto de conocimiento; pues de éste se predica ahora que —al representar no ya un objeto sino un acontecimiento— sólo puede mostrar su contenido semántico en el curso de

³ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM* p. 555. [*GW* 1, p. 467].

una tradición, esto es, a través de las diferentes recepciones que de ésta se hagan, siendo cada interpretación o resonancia siempre novedosa y ampliada.

§ 2. — El lenguaje como centro y espejo

Las afinidades con el planteamiento griego y el hegeliano proceden del hecho de que comparte con ellos una visión crítica con respecto al ideal moderno de método. En oposición a las definiciones que Descartes ofrecía en las *Reglas para la dirección del espíritu*, así como a los aspectos fundamentales del giro cartesiano —según han sido caracterizados por Navarro Cerdón⁴ a la luz del parecer del propio Hegel, a saber: la independencia del pensamiento con respecto a la teología, la autonomía de la razón y la inseparabilidad entre la verdad y la autoconciencia: siendo estos dos últimos aspectos los que aquí nos interesan—, y toda vez que se hace depender la definición del problema de la representación de un acontecer fruto de la apropiación y la interpretación, se presenta ahora el problema de la representación de lo real ya no como efecto de una acción intelectual respecto a los objetos, sino como acción de las cosas mismas. Siendo éstas siempre concebidas como experiencias o, para mejor decir, partiendo siempre del hecho de que el pensamiento es expresión de la experiencia de la finitud histórica, y que, por consiguiente, todo «en sí» es un «para sí» cargado de experiencia.

En este sentido, Gadamer sigue el sendero hegeliano en su crítica a la concepción moderna de método al insistir en que el verdadero método no persigue sino «el hacer de la cosa misma», a lo que además el filósofo de Breslau añade que cuando «pensar quiere decir precisamente desarrollar una cosa en su propia consecuencia»⁵ se descubre así en filosofía la esencia de la dialéctica.

El propio Hegel tiene presente lo que Platón entiende al describir el verdadero método, no siendo éste otro que la dialéctica comprendida en su vía negativa, es decir, empleada en su uso de formulación de preguntas y respuestas en una conversación cuyo fin último es hacer rendir hasta el extremo el propio desconcierto ante las opiniones propias. Mayor será este

⁴ Cfr. J. M. Navarro Cerdón su Introducción a las *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, pp. 7-57.

⁵ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 555. [*GW* 1, p. 467].

desconcierto, así como su fruto, si —como indica Gadamer— se lleva a efecto entre jóvenes flexibles «que se abstienen de inmiscuirse en el curso de las cosas y no alardean de sus propias ocurrencias»⁶. Es en este medio donde obtiene su inspiración la dialéctica hegeliana del concepto, y su expresión es el autodesarrollo del pensamiento.

Aunque puede decirse que en la hermenéutica existen también similitudes con la dialéctica así entendida, Gadamer insiste sin embargo en sus diferencias con respecto a la vía negativa de la dialéctica hegeliana, aduciendo para ello las siguientes razones: (α) la serie de interpretaciones no es dialéctica porque cada enunciado pueda concebirse como parcial en algún respecto y, por tanto, completarse desde otro punto de vista, (β) Hegel se entiende a sí mismo como el filósofo en cuyo pensamiento se consuma la filosofía griega del logos, al entender que la dialéctica radica en la sumisión del lenguaje a su mera enunciación, (γ) como consecuencia de todo ello, el lenguaje no es contemplado en su dimensión de expresión lingüística del mundo sino en su mera enunciación; por medio de la enunciación —en virtud de la mediación dialéctica—, el lenguaje se eleva, en tanto conjunto finito de enunciaciones, a una forma de totalidad que es el saber conocido.

Frente a ello, Gadamer concibe el medio lingüístico como centro y expresión de una relación con el conjunto de las experiencias —o «conjunto del ser» como el propio filósofo afirma— y, en este sentido, no puede usarse para ofrecer una imagen analógica de la esencia del procedimiento dialéctico de la metodología de la ciencia moderna con sus propios objetos de investigación, ya que el medio lingüístico, a raíz del giro hermenéutico, es concebido como (efecto de) un padecer, un comprender, un interpretar y un acontecer.

A la hermenéutica entendida desde el punto de vista dialéctico —es decir, atendiendo a la dimensión de expresión de un mundo que se da en cada enunciación— se la designa como auténtica filosofía especulativa, oponiendo ésta, por una parte, a la experiencia del dogmatismo, pues éste radica en el mantenimiento y defensa de un conjunto de verdades que se comparten sólo porque es habitual que así se haga, mas oponiéndola también a la idea de que la relación de atribución que se establece entre un sujeto y un predicado sea inequívoca.

⁶ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 556. [*GW* 1, p. 468].

Como nos recuerda J. Ferrater Mora en su diccionario de filosofía, fue en el mundo romano cuando la noción de ‘especulación’ comenzó a adquirir esa connotación peyorativa con que a veces se la despacha cuando se la reduce a meras imaginaciones sin fundamento. La hipótesis explicativa empleada por Ferrater es —como sabemos— que en el mundo romano se tenía a la especulación por una actitud poco cívica, pues implicaba una forma de desinterés que entorpecía la entrega a los asuntos públicos. Aunque, ciertamente, habría que retrotraerse a la fundación de la academia platónica, esto es, a la retirada de la vida política que parecía implicar a fin de formarse en los asuntos propios de la vida teórica, puesto que el interés teórico no necesita de ninguna legitimación. Así lo recuerda Gadamer en su *Elogio de la teoría*:

La primera frase de la *Metafísica* reza: «Todos los hombres desean por naturaleza saber». Por naturaleza, no sólo para el dominio de la existencia y el mantenimiento de la vida, no, también quieren para la felicidad esta satisfacción de su propia naturaleza. También allí donde se trata únicamente del éxito práctico, y éste es el caso, por regla general, de las utilidades del saber (la medicina es el ejemplo clásico, que el hijo de un médico, Aristóteles, tiene ante los ojos), queda reconocida la preeminencia del saber. El saber se satisface en la matemática, que tiene que ver con lo inmutable, y de derecho, en primer lugar en la filosofía, que piensa la esencia permanente de las cosas desde sus orígenes, lo que llamamos Principio⁷.

Esta connotación peyorativa sigue arrastrándose en nuestros días, tal vez por contemplar el significado del concepto bajo su acepción comercial que sacrifica su orientación al compararla con una operación llevada a cabo con mercancías o valores con ánimo de hacerlas rendir para la obtención de un beneficio. La defensa gadameriana de la especulación se distancia del parecer de Bacon quien la asociaba incluso con las arañas pues, como éstas, el pensamiento especulativo extrae de sí su propia sustancia, de la que se alimenta, así como del escepticismo con que la contemplaba Descartes, quien no encontraba alguna ventaja para quienes la ejercen. Gadamer disiente

⁷ Cfr. H.-G. Gadamer. *Elogio de la teoría*. Barcelona: Ediciones Península, 1993, p. 27. [GW 4, p. 40].

igualmente con respecto a la distinción kantiana entre conocimiento teórico y especulativo —siendo que este último se refiere al conocimiento (del concepto) de un objeto que no puede extraerse de ninguna experiencia. Todo parece indicar que Gadamer retoma la acepción con que era empleado el término, en parte, del mundo griego y, en parte, del medieval. Del griego por cuanto la actividad propia del pensar es especulativa y se equiparaba con la teoría, con la contemplación y, por tanto, con la felicidad más alta, y del medieval porque es de él de donde toma la inspiración para compararlo con el especular o espejear de un fiel reflejo, es decir, de un reflejar contemplativa o especulativamente.

Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. Algo se refleja en otra cosa, el castillo en el estanque, por ejemplo, y esto quiere decir que el estanque devuelve la imagen del castillo. La imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto original a través del centro que es el observador. No tiene un ser para sí, es como una «aparición» que no es ella misma y que sin embargo permite que aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción⁸.

Gadamer tiene presente aquí la sutil graduación medieval entre la contemplación, la especulación y la meditación. En efecto, si mediante la contemplación se busca encontrar una imagen de la divinidad representada en sí misma, o tal y como es en sí misma, la especulación vierte luz sobre lo divino tal y como se lo acierta a ver en las cosas reflejadas y por medio de tales reflejos. Mediante la meditación el alma alcanza de nuevo la vía de retorno hacia la contemplación. De modo tal que es en relación a ese ciclo como puede entenderse que Gadamer preste tanta atención a la idea de que exista una suplantación continua entre lo reflejado y aquello que devuelve una imagen, no tanto de sí, cuanto de lo que se vierte etéreamente en su superficie —como se dice del reflejo de lo divino sobre las cosas pues da una idea no sólo de ellas mismas, manifiestas, sino de aquello respecto de lo cual son ellas

⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, pp. 557-558. [*GW* 1, p. 469].

un reflejo. Por ello, insiste el autor en que «es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo».

No obstante, Gadamer añade un aspecto de particular importancia, a saber: la imagen de «un centro». Es la imagen del lenguaje como centro en la que indagábamos. La imagen reflejada está unida esencialmente a su aspecto original a través del centro del lenguaje en que ésta espejea. Razón por la que desde el centro del lenguaje no se puede expresar auténticamente la dimensión especulativa del lenguaje mismo mediante, por ejemplo, la mera forma de la predicación, pues dicha mediación no trabaja con representaciones fijas —ni de Dios, ni del alma, ni del mundo, afirma Gadamer trayendo a colación a Kant—, ni puede tampoco aceptarse que la esencia dogmática de la metafísica sea la consecución de la exploración especulativa —por medio de interpretaciones— del pensamiento.

Pero ¿puede de veras aceptarse que el fenómeno lógico de la especulación —así como de la dialéctica en tanto método en que se expresa la esencia de lo especulativo ora radique, ora repose en la mera «sumisión del lenguaje a su enunciación»⁹? Presa de esta tensión que recorre, de un modo u otro, todo su pensamiento, recuerda el sentido originario del término *theoria* cuando ésta alude a la contemplación.

[...] ser espectador de constelaciones de estrellas, o bien, ser espectador por ejemplo de una partida de ajedrez o participante en la fiesta de una embajada. No significa un mero “ver”, constatar lo existente o acumular información. [...] *Theoria* no es tanto el solo acto momentáneo, como una actitud, un lugar o un estado en el que se permanece. Es el “estar ahí” en el bello doble sentido que no sólo significa presencia sino también que el presente está “por completo ahí”¹⁰.

Según nuestra propia interpretación, éste es uno de los problemas que afronta Gadamer y nosotros aquí con él, a fin de encauzar una indagación en torno a las condiciones lógicas que hacen posible que nuestros argumentos puedan constituirse como interpretaciones, y viceversa. En ella se origina la pregunta en torno a la existencia de la forma lógica de la interpretación.

⁹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 560. [*GW* 1, p. 461].

¹⁰ Cfr. H.-G. Gadamer. *Elogio de (...)*. *op. cit.*, pp. 38-39. [*GW* 4, p. 48].

Indaguemos en ello a través del análisis gadameriano de la interpretación hegeliana de la paradoja de Zenón, y veamos qué distinciones finales se pueden establecer entre la idea hegeliana de lo especulativo en aquél y la presentación del fondo especulativo no ya de la proposición, sino del pensamiento mismo como actividad interpretativa en relación con el conjunto o el todo de un mundo.

§ 3. — La paradoja de Zenón como representación errada del fenómeno especulativo

Una de las paradojas que más llamó la atención al Hegel de la *Lógica de Jena* fue la que expuso Zenón sobre el movimiento. «Si algo se mueve, ello no es por estar aquí en este ahora y en otro ahora allí —allí donde esto está en algún tiempo dado, no está precisamente en movimiento, sino en reposo—, sino tan sólo por estar, en uno y el mismo ahora, aquí y no aquí, por estar y al mismo tiempo no estar en este aquí»¹¹. Se produce en la paradoja ya descrita una confusión de planos, y luego se ofrecen por igual al razonamiento.

Dichos planos son, por una parte, el concerniente a la realidad del movimiento que es aquello sobre lo que, en todo caso, se intenta pensar, y de la otra: el plano relativo al principio de no contradicción. La paradoja se produce cuando el movimiento se describe lingüísticamente, por tanto, cuando se le sitúa en el lugar donde rigen, por excelencia, la naturaleza de los principios. Todos compartimos la idea de que, en efecto, el movimiento se produce cuando un cuerpo está aquí y luego allí. Sin embargo, cuando el movimiento es descrito sólo se le puede conceder una de esas posiciones, y no las dos al mismo tiempo, ya que incurriríamos en contradicción, aunque estuviéramos describiendo la realidad. De ahí que Hegel concluya diciendo que, por cuanto llega a poder decirse sobre el movimiento que se produce aquí, y como al estar aquí deja de estar en otro lugar, si sólo está aquí: no hay movimiento.

¹¹ Cfr. G. W. F. Hegel. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Hamburgo: Hrsg. v. G. Lasson, 1923, pp. 132, citado en H.-G. Gadamer. «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos» [*Hegel-Studien, I*, Verlag H. Bouvier and Co., Bonn, 1961, pp. 173-199]. Contamos con la edición y traducción al español de Manuel Garrido en *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra, 2000. De dicha edición tomamos la traducción citada arriba. [*GW* 3, pp. 3-28].

El movimiento deja de ser pensado, pues, en Hegel, en su conexión con el espacio y con el tiempo (las coordenadas más acertadas), para pasar a ser pensado como una propiedad del pensamiento sobre el que rige el principio de no contradicción y el de identidad. Vemos, pues, que se lleva el fenómeno del movimiento al plano de las proposiciones lingüísticas dada la rechazable contrariedad de pensar el movimiento en su duración, ya que cuando está aquí, no está allí y viceversa, luego no hay movimiento. Pero ya que toda proposición supone implícitamente una proposición contraria —«ahora es de día» supone implícitamente un «ahora es de noche»— se llega a decir que el movimiento tiene una forma de ser en común con la idea de ser como totalidad —pues la idea del movimiento abarca tanto el aquí como el allí, tanto el ser de día como el ser de noche—. Así es como el movimiento llega a tenerse por una propiedad del pensamiento. Porque el movimiento en sí supone una contradicción (lingüística), se concluye que no hay movimiento, y porque en la expresión de las proposiciones sí se da la coexistencia implícita de los contrarios, ello da derecho a decir que sólo en el pensamiento hay movimiento. Es, por lo tanto, la forma de la proposición el fundamento de la filosofía especulativa en la dialéctica hegeliana: las proposiciones son el verdadero movimiento de la conciencia, lo uno y su contrario se reflejan en ellas mejor que en el movimiento (indemostrable) de los cuerpos. Pues bien, éste será, precisamente, uno de los puntos de partida en la obra de Gadamer, a saber: mostrar que «la forma de la proposición o del juicio no es adecuada para la expresión de verdades especulativas»¹².

La anterior proposición de Gadamer parecería indicarnos que la noción de ‘especulación’ en Hegel —quien, ciertamente, desvinculaba a ésta de los fines a que se prestaba en la publicidad de la vida ateniense en la que el espíritu de las figuras discursivas no podía desvincularse del mundo de la oralidad— terminaba rozando el irracionalismo. ¿Por qué razón el modelo dialéctico hegeliano conlleva una fuerte dosis de irracionalismo? Podría contestarse que ello es así porque la lógica de la determinación o del juicio no puede llevarse, efectivamente, a la unidad de una proposición si no es asumiendo determinaciones contradictorias, las cuales son superadas en la unidad de la

¹² Cfr. H.-G. Gadamer. «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra, 2000, p. 26. [GW 3, p. 14].

experiencia de la conciencia tomada en su conjunto, ya que «la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella»¹³.

Sin duda, el irracionalismo procede de no determinar con precisión en qué respecto puede mostrarse que algo es, a la vez, idéntico y diferente. El irracionalismo queda implícito, pues, en la afirmación de que todas las proposiciones constituyen, de igual manera, el sistema de la verdad. Hegel suspende el principio de contradicción sobre el conjunto de la experiencia de la conciencia, de modo que este principio deja de tener un carácter normativo: la contradicción entre proposiciones no implica falsedad, pues el sistema científico de la verdad las subsume como meros respetos o meras radicalizaciones en la experiencia absoluta de la conciencia. ¿Es este irracionalismo el mismo que se ha llegado a predicar de la filosofía hermenéutica cuando se ha dicho que ésta es puro relativismo o subjetivismo, y que todas las interpretaciones son válidas, ya que no hay verdad sino interpretación o historia de las interpretaciones?

En la obra de Gadamer encontramos numerosas argumentaciones —ora explícitas, ora latentes— sobre el sentido de lo racional en la hermenéutica. Es verdad que la especulación es, en gran medida, la esencia de la filosofía, y cuando mencionaba, que la forma de la proposición o del juicio no permite la especulación filosófica, indicaba que la mera radicalización de las posiciones hasta que resulten contradictorias no agota el significado del término ‘especulación’. Gadamer comparte con Hegel esa idea de que la filosofía no es una mera actividad sobre el desarrollo de la lógica de los conceptos, sino que «incorpora la anticipación» de una forma de totalidad, lo que no quiere decir que haya que descuidar el historiar de los conceptos, sino que sólo con esto no se acierta en la descripción sobre cuál sea el quehacer de la filosofía o de los filósofos.

Parece paradójico que se resalte la insuficiente dimensión de la historia o de la reconstrucción de la historia —a partir de la cual cabe proponer una definición somera de racionalidad— cuando se habla de un pensador como Gadamer, pero es que dicho renacimiento —una cuestión que tuvo por vital ante el predominio de la metodología científica y el ordenamiento tecnocrático de las sociedades— se realiza con una conciencia extremadamente atenta a las cuestiones de fondo. Nos referimos aquí a los estudios de Gadamer sobre

¹³ Cfr. G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: FCE, 1993, p. 9.

retórica, a su concepción del metamorfismo fundamental en la cuestión de la formación de los conceptos, a la idea de que la racionalidad propia de la conciencia lingüística no puede quedar subsumida, fagocitada por la generalidad de los conceptos generales y, en definitiva, a la formación humanista del filósofo de Breslau. Esta reorientación de la filosofía tan ligada a la pragmática y a la atención de la filosofía contemporánea por los contextos de comunicación como elementos de intervención directa sobre el significado y la producción de los discursos, hacen de Gadamer un detractor del universalismo abstracto.

Cuando se acusa a la hermenéutica de relativismo gnoseológico cabría preguntar qué otras formas de fundamentación caben presuponer como ideal regulativo, y si la esencia de las cosas puede ofrecérsenos bajo formas con las que no cupiera en absoluto describir a la esencia del lenguaje. Esta es la gran consecuencia de erigir el ideal de demostración en un sentido propio y más allá de las sutilezas de la dialéctica (como diría el Aristóteles del *Peri hermeneias*): que al rendimiento lógico del lenguaje se le «arrebata su legitimación científica»¹⁴. Por tanto, ese relativismo puede decirse que es el que siempre ha existido en la filosofía y es inherente al impulso de cierto afán exploratorio. La importancia de la filosofía de Gadamer radica, a mi entender, en que amplía el campo de acción para ese afán exploratorio, legitimando el valor de la referencialidad y significación de las artes y las ciencias del espíritu al mismo tiempo que reorientándolas hacia su propio ideal de verdad. El reprochar cierto relativismo a la filosofía hermenéutica gadameriana es, en el fondo, una trasnochada acusación.

Pero retornemos a la paradoja sobre el movimiento, tal y como se lo concibe en la conocida aporía de Zenón. Ya vimos como Hegel propone una lectura de dicha paradoja consistente en afirmar que el verdadero movimiento no pertenece al ámbito de los objetos; el movimiento es, en ellos, una propiedad cuya predicación difícilmente consienten, debido a la contrariedad de suponer que un cuerpo pueda estar allí y aquí al mismo tiempo, por lo que si lo está en diferentes momentos ya no hay movimiento. Luego la definición del movimiento aplicada a un cuerpo acaba convirtiendo en inconsistente — que no en posible *de facto*— que un cuerpo se mueva. Un ente no podría tolerar ónticamente dicha predicación. Únicamente en el plano de la

¹⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 513 y ss. [*GW* 1, p. 432].

descripción lingüística cabe imaginar lo uno y su opuesto; no al mismo tiempo, es cierto, pero sí en el desarrollo del concepto.

El abismo de la motricidad ha interesado desde siempre a la filosofía. Gadamer indica en su artículo de 1986, «Hermenéutica y diferencia ontológica»¹⁵, que en Aristóteles la ontología y la lógica se desarrollan a partir de un fenómeno fundamental: el ser en su forma de movilidad, asunto que se investiga en la *Física*. Gadamer tenía presente el juicio de Heidegger en su escrito de 1939: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*¹⁶ cuando éste afirma que «en cierto sentido, la *Física* aristotélica fue la obra más importante de Aristóteles. En él se hace visible el “ahí” (*Da*) del ser (*Sein*) en el carácter fundamental de la motricidad pura —y precisamente por este medio se encubre ese “ahí”».

El equívoco en la manera de plantear esa aporía por parte de Hegel está en desprender a la naturaleza viva de la expresión de su motricidad, de la fuerza activa de su *telos*, como dice Gadamer, pues la distinción suprema de la naturaleza viva es la de tener motricidad en sí misma (es ya enteramente viva, tiene su *telos*).

La segunda parte de la paradoja vincularía el movimiento con el pensamiento. Este es el gesto con el que quiso debatir siempre Gadamer: aquel que sitúa la consistencia lógica de la pluralidad en la potencial dialéctica de los juicios, y no en el nivel primario, originario, de la experiencia.

Cabe señalar que en el acto de aprehensión intelectual no se da movimiento alguno, sino simultaneidad: una simultaneidad entre lo pensado y el pensamiento mismo que ha sido uno de los grandes dilemas de la historia de la filosofía y que presupone la atribución de movimiento al pensamiento. Lo que afirmamos aquí es que esa presunción da lugar a un ideal de la razón enteramente emparentado con un desarrollo dialéctico de la experiencia de la cultura o de la conciencia. El modelo de racionalidad hermenéutico vendría, a mi juicio, a sostenerse sobre la creencia de que hay en el mostrarse de nuestra inteligencia una dificultad insuperable a la hora de reasumir toda diferencia bajo la unidad de cualquier forma de definición, y que el auténtico espíritu especulativo radica en el acaecer de la pluralidad, esto es, en que aunque se produzca una simultaneidad perfecta entre el pensamiento y su objeto o

¹⁵ Cfr. H.-G. Gadamer. *Antología*. Salamanca: Sígueme, 2001 [GW 10, pp. 58-70].

¹⁶ Cfr. M. Heidegger. *Geamtausgabe IX*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

cuestión, esta simultaneidad no impide la pluralidad de pensamientos, sino que cada vez que pensamos se manifiesta, se actualiza, una pluralidad de la que no cabe ya decir que el milagro enigmático de la simultaneidad sitúe del lado de la realidad o del lado del pensar.

La paradoja de Zenón sobre el movimiento tiene en Hegel un final que invita a la polémica: la definición de un concepto que inicialmente pareciera suponer la descripción de un hecho físico, impide sostener la tesis de que algunas de las actualizaciones de ese cuerpo, como es la potencia del movimiento en los seres vivos, sea racional o no implique contradicción. Este caso nos ha servido para comprender uno de los ejemplos existentes en la filosofía moderna contra la pluralidad en la actualidad de la razón, así como para poner de manifiesto que éste fue el conflicto sobre el que Gadamer quiso arrojar luz.

§ 4. — Los principios como condición de posibilidad del pensamiento especulativo

La idea de que en el fondo del lenguaje late una dimensión especulativa que se expresa a través del fenómeno del diálogo, el de la comprensión y la posibilidad misma de interpretar es una tesis defendida recurrentemente por Gadamer. Encuentra su inspiración en el modelo dialéctico de los diálogos platónicos en los que se muestra claramente la existencia de procedimientos argumentativos con tal efecto persuasivo que, aunque no recurran al procedimiento demostrativo inspirado en el modelo demostrativo lógico-matemático, nada procedente de ellos obsta que el resultado sea el descubrimiento de algo asumido como incondicionado.

Este modelo argumentativo, basado en la inducción, genera la fuerza coactiva del conjunto de una tópica, y ello porque:

[...] la lógica de la inducción (epagogé) no es realmente propia de la analítica, sino más bien de la tópica, esto es, de una dialéctica que es al mismo tiempo una retórica que, por lo demás, está orientada a la cosa [...]. No se trata aquí de estar libre de contradicción, como exige la demostración lógica y la

matemática y como ciertamente se requiere en toda argumentación, como consecuencia lógica¹⁷.

En este trabajo procuramos ampliar la noción de ‘argumentación’, y ello en la medida en que la argumentación, en tanto práctica, debe ser comprendida a la luz de la retórica. Eso explica que, en ocasiones, un buen argumento es tal si, y sólo si, presenta en sí mismo cierto grado de contradicción como condición para alcanzar efectos persuasivos y adhesión discursiva, pues hay contextos de enunciación en los que todos los interlocutores rechazarían con rotundidad los efectos de verdad asociados a argumentos que no presenten en absoluto una relación contradictoria, no consistente o al menos suficientemente compleja con respecto a aquello que enuncian.

Así sucede, por ejemplo, con el poema doctrinario de Parménides en el que, a juicio de Aristóteles, existe una inconsecuencia interna debido a que, junto a la idea de verdad del ser, situó la imagen del mundo (de las opiniones de los hombres) sumida en contradicciones permanentes.

Sin embargo, esta contraposición y su tensión implícita eran argumentativamente necesarias para poner de manifiesto que el uno no se decía «en el sentido de *hyle*, sino que alude a lo Uno según el *lógos*»¹⁸. Otro ejemplo para ilustrar la misma idea se puede encontrar en el ámbito de la ciencia, donde se observa que no puede darse por válido un argumento tan esclarecedor como para hacer innecesario, o aun invalidar, la posibilidad de dar con algún tipo de limitación mostrada a partir de otro argumento.

Esto es, proponemos atender al problema de la argumentación más allá de la rígida separación entre razonamiento inductivo y deductivo y, en todo caso, no asociar el problema de la argumentación con la lógica demostrativa —tal y como lo hace Gadamer en el fragmento anterior.

Ni siquiera una definición estricta de la noción de consecuencia lógica describe suficientemente el problema de la consistencia desde el punto de vista

¹⁷ Cfr. H.-G. Gadamer. «Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje», *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 77. [GW 8, p. 407].

¹⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *Hacia la prehistoria de la metafísica*. Argentina: Alición Editora, 1997, p. 25. Un escrito que redactó para la conmemoración del sexagésimo aniversario del nacimiento de Martin Heidegger. Frankfurt am Main, 1950, pp. 51-79. Se encuentra en el *Diario de Literatura Alemana*. N° 63, 1942, col. 187.

argumentativo. Mas en relación a la problemática que aquí nos interesa, a saber: indagar en la noción de especulación desde los límites y la disposición dialéctica de las proposiciones tomadas en su conjunto, puede decirse que — como venimos apuntando—, en este punto, la motivación última de Gadamer obedece a la idea de que la dimensión especulativa del pensamiento filosófico no radica únicamente en el problema de la enunciación de las proposiciones.

Al servicio de esta idea, Gadamer hace comprensible el complejo fenómeno de lo inasible de aquello que, sin embargo, se nos muestra como la reproducción del sentido de algo a través del lenguaje poético. Lo que se nos manifiesta en el acontecer lingüístico de la poesía, lo examina particularmente en el lenguaje de Hölderlin¹⁹, siendo muy consciente de que, en la antigüedad clásica, lo que se entendía por poética formaba parte de la retórica, y así se mantiene en el pensamiento gadameriano, pues «el concepto clásico de retórica remite a toda la convivencia y al entendimiento mutuo, que discurre entre los hombres en formas simbólicas»²⁰.

En definitiva, el argumento expuesto por Gadamer en este punto es que la poesía no reproduce una realidad de la que cupiera predicar que «ya es», sino que representa el continente y el contenido de la invención poética o de la imaginación: la responsabilidad última del investigador, según el parecer del propio Gadamer.

Pueden, por tanto, cifrarse en las que siguen las distinciones establecidas por el filósofo sobre el medio lingüístico y su conexión profunda con el juego especulativo, a saber: (α) que la filosofía —concebida desde el punto de vista de una ontología lingüística— es ciertamente especulativa, pero no en virtud del autodesarrollo del espíritu entendido hegelianamente; y (β) la dialéctica presente en el modelo gadameriano de filosofía especulativa no es otra que la del preguntar y el responder.

Esta dialéctica pone de manifiesto que la exposición filosófica de nuestras interpretaciones oculta una dimensión especulativa. Véase, si no, que

¹⁹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 562 y ss. [*GW* 1, p. 462 y ss.]. Ver también «Hölderlin y George», *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 36-56, [*Hölderlin und George* se encuentra en *Stefan George Kolloquium*, Köln: 1997, pp. 118-132]; así como «Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin», *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002, pp. 375-382. [*GW* 9, pp. 42-55].

²⁰ Cfr. H.-G. Gadamer. «Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje», *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 78. [*GW* 8, p. 409].

toda interpretación comienza por alguna parte, articulando una pregunta —al mismo tiempo que un modo de llevar a cabo el preguntar mismo como acción. Y dado que cada pregunta, esto es, cada investigación, interpretación, exploración, hipótesis de sentido, etc., parece necesaria a quien así lo expresa, puede decirse que —desde un punto de vista nietzscheano— cada cual actualiza su fuerza vital en el fluir dialógico del lenguaje. A esto se refiere Gadamer cuando insiste en que el punto de partida de toda interpretación no es arbitrario; ahora bien, no porque cada intérprete pueda dar con una motivación o justificación de cuanto diga, pues ello llevaría el problema de la búsqueda de la consistencia lógica de nuestras interpretaciones, bien hacia los callejones sin salida de la dialéctica de la individualidad —tal es, en definitiva, el caso de Schleiermacher—, bien hacia la construcción dialéctica de una forma de totalidad abarcante a la que bastaría aproximarse para dar con una justificación de sentido para alguna de las tesis que la idea de la verdad como sistema científico de la misma ya contiene en su desarrollo.

Por el contrario, a nuestro modo de ver, la condición de posibilidad de la consistencia lógica de nuestras interpretaciones no puede buscarse por los vericuetos argumentativos de la concepción romántica de la subjetividad, tampoco en la concepción de la dialéctica hegeliana, sino en el conjunto de principios que rigen en la expresión de nuestras mejores y más fuertes interpretaciones.

La idea de que es en nuestras mejores interpretaciones, es decir, aquellas en las que no puede por menos que regir el conjunto de todos nuestros principios (que aquí se están nombrando y explorando a la luz de los cinco principios elementales en la filosofía gadameriana en tanto ontología lingüística) en donde, en última instancia, habría que buscar la esencia de la especulación, encuentra su razón de ser, a su vez, en otro principio: el principio de la historia efectual.

Que la historia efectual se presente como un principio ontológico implica que no se puede reducir a una mera suma, ni a una serie pormenorizada de la historia de las influencias. Partiendo del pensamiento heideggeriano, Gadamer entiende que en toda tradición se da un acontecimiento de sentido. Ese acontecimiento no se identifica con aquello que podría recoger una historiografía al efecto. En la medida en que dicho acontecimiento lo es en virtud de que aporta un elemento valioso y configurador de un espacio temporal que dota a la vida humana de la posibilidad de efectuar

comprensiones —y, por ello, de la historicidad de la comprensión— puede decirse que dicho acontecer no es sino el devenir (siempre cargado de historia) de un efecto que sólo se puede valorar desde la finitud del horizonte (de comprensión) de un interlocutor. Por ello, se ha dado en llamar ‘historia efectual’ al principio que rige tanto en el devenir como en el acontecer de esa apertura.

Remontarse a la concepción heideggeriana de la historia como historia del ser —problema fundamental en el pensamiento de Vattimo y sobre el que escribíamos en el capítulo dedicado al principio de la historicidad de la comprensión— tal vez no dé una idea de la profunda impronta del pensamiento eleático en Gadamer.

Véase si no que otro modo de llegar al meollo del principio de la historia efectual —en tanto principio— es remontarse al abismo entre la idea del todo simultáneo y la de lo siempre y eterno. Así lo expresaba Gadamer en un escrito en torno a las influencias del pensamiento eleático sobre la filosofía especulativa del idealismo alemán —resultado de la superación dialéctica de las tesis opuestas— concibiendo el filósofo, sin embargo, para sí el propósito de aproximarse, con el principio de una historia efectual, al auténtico pensamiento eleático en el que sitúa, paradójicamente, la prehistoria de la metafísica: «El pensamiento de la totalidad tiene esta doble posibilidad de ser representado tanto en su presente visible, como en su ilimitada capacidad de ser hallado como presente, en el ahora o en el siempre, en el aquí o en el en todas partes»²¹.

Gadamer tiene aquí a la vista la controversia que motivó el *Teeteto* platónico en torno al enigma de lo uno y lo múltiple, manifiesta en la concepción del *lógos*. Enigma que, desde el punto de vista de la idea eleática de ser, representaba una insoluble aporía. Si seguimos la interpretación que Gadamer nos procura de este diálogo platónico, podemos afirmar que las doctrinas eleáticas no dan una idea completa de lo que es el saber. Tanto aquellas que hacen depender el saber de lo que se manifiesta máximamente presente en la evidencia de la inmediatez de las sensaciones —de la que procedería el conocimiento—, como de aquellos otros que observan dicho instante originario en el conjunto de las opiniones compartidas —en las que se generaría el conocimiento—, lo cierto es que, según Platón, ni los unos ni los

²¹ Cfr. H.-G. Gadamer. «Hacia la prehistoria de (...)». *Ibidem*, p. 33.

otros pueden explicar la razón de ser de lo que entendemos por ‘falso’. En efecto, ¿cómo explicar la existencia de lo falso, del error de apreciación, de parecer, de opinión? Gadamer responde a esta aporía con una conclusión que es más bien la motivación de su propia indagación: «No pueden aclarar lo que es el error, puesto que el error y el saber no se fundamentan en la inmediatez del contenido, sino precisamente en la interpretación [...]. El *lógos* de la cosa es precisamente una multiplicidad [...]»²². ¿Pero cómo pensar esa multiplicidad desde el *logos* de la era hermenéutica? Encontraremos una respuesta en la imagen con la que Gadamer hacía memoria de la cabaña de Heidegger en Todtnauberg, y con la que rescataba, en verdad, al propio Heráclito:

Quien haya estado alguna vez de visita en la cabaña de Heidegger en Todtnauberg se acordará de la sentencia grabada allí en una corteza de árbol, sobre el dintel de la puerta: τα δε παντα οικιζει κεραυνος : “Y todas las cosas las timonea el rayo” (fr. 64). Estas palabras no son ya ellas mismas como una sentencia oracular y una paradoja a la vez, pues, seguramente, lo que aquí se mienta no es la atribución que tiene el señor del cielo de tronar con sus decisiones sobre la tierra, sino lo subitáneo de la iluminación fulgurante, que hace que todo sea visible de golpe, pero de tal manera que lo oscuro lo vuelve a devorar enseguida. Así, al menos, debía de religar Heidegger su propio preguntar con la profundidad de Heráclito, pues, para él, la oscura misión de su pensar no era, como para Hegel, la omnipresencia del espíritu que se sabe a sí mismo, que une en sí la mismidad en el camino y la unidad especulativa de los contrarios, sino justamente esa unidad indisoluble y dualidad de desvelamiento y ocultamiento, claridad y oscuridad, en la que se encuentra inserto el pensar humano. Arde su llama en el rayo que, desde luego, no representa al “fuego eterno” como creía Hipólito²³.

En virtud de lo expuesto, si seguimos ocupándonos del problema del estatuto de los principios, es importante puntualizar, que no se puedan identificar a éstos con los lineamientos básicos de una filosofía trascendental, puesto que aquéllos comparten —junto al contenido de las proposiciones— el

²² Cfr. H.-G. Gadamer. «Hacia la prehistoria de (...)». *Ibidem*, p. 48 y p. 49.

²³ Cfr. H.-G. Gadamer. «Sobre la transmisión de Heráclito», *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 17-18. [GW 6, p. 232-233].

carácter finito de la experiencia histórica y el saber del que proceden. Si bien es cierto que ni la naturaleza —o modo de ser incondicionado—, ni el contenido mismo de los principios —o su regulación propiamente dicha— podrían reducirse a la mera identificación con la finitud, concreción y contingencia radicada y/o sobrevenida en una proposición cualquiera. O lo que es lo mismo, que los principios no ponen de manifiesto una forma de conocimiento que, en cuanto tal, tuviera que concebirse como necesaria y *a priori*, mas tampoco cabe decir de ellos que sean meros enunciados. En este sentido Gadamer afirmaba que:

[La interpretación] no es objetiva. Como realización de la comprensión ella es la actualidad de la conciencia de la historia efectual, y como tal es verdaderamente especulativa: es inasible en su propio ser y, sin embargo, devuelve la imagen que se le ofrece²⁴.

²⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 566. [*GW* 1, p. 477].

Capítulo 4 Principio de la productividad histórica

§ 1. — Introducción

La historia conceptual constituye ya toda una línea de investigación cuyo objetivo principal es reflexionar sobre el modo en que se constituyen los hechos históricos. Desde el primer momento, H.-G. Gadamer mostró un profundo interés por la orientación filosófica de este proyecto de investigación acerca de la historia. En *Verdad y Método*¹ dedica una amplia sección a analizar: los presupuestos filosóficos inherentes a los planteamientos de la escuela histórica, la concepción histórica del mundo de Ranke, la de Droysen, la de Dilthey, etc. Cuando Gadamer escribió era consciente de que la orientación hermenéutica de la filosofía sentaba las bases de un ideal de racionalidad sobre el que todos los autores anteriores andaban a la busca, contribuyendo con sus pensamientos a un clima de reflexión acerca de la historia particularmente rico. Ese ideal de racionalidad, a diferencia de los actos incondicionados e indubitables de la conciencia en la filosofía moderna, se perfila tras reflexionar sobre dos asuntos capitales, a saber, por una parte: los límites que se le imponen a nuestra razón cuando intentamos pensar qué son, cómo se constituyen y cómo abordar los hechos históricos y, por otro lado, aunque guardando con lo anterior una relación de simetría lógico-argumentativa, qué modelo de verdad es el que caracteriza a las ciencias del espíritu.

Se podrían añadir algunos aspectos propios de la biografía intelectual de Gadamer para refrendar este punto de vista. Por ejemplo, que por los años cincuenta del pasado siglo fue presidente de la comisión para la investigación conceptual auspiciada por la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*; por lo que organizó

¹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 250 y ss. [*GW* 1, p. 198 y ss.].

muchos seminarios sobre Historia conceptual en la Universidad de Heidelberg y, desde el primer momento, su adhesión a este nuevo modo de concebir el estudio de la historia fue total, siquiera porque los presupuestos teóricos de la historia conceptual echaban por tierra: primero, el modelo neokantiano sobre la historia de los problemas filosóficos que él detestaba particularmente (porque en dicho modelo se presupone que los problemas filosóficos están ya dados y que únicamente asistimos a su desarrollo en el sucederse de las figuras de genio filosófico) y, segundo, porque desbarataba la idea de una historia de las concepciones del mundo urdida por encima y más allá de las diferentes sociedades.

La adhesión de Gadamer también estuvo motivada por el hecho de que, en los planteamientos de Koselleck, existía una conexión con el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo*, es decir, con el planteamiento de un análisis de las formas de la existencialidad. Koselleck elevaría los pares conceptuales que Heidegger utiliza en su análisis del *Dasein* al asunto de la historia y, aunque era evidente que esta transposición conceptual podía ser fácilmente objeto de crítica (sobre todo porque la lectura de esos pares conceptuales: amigo-enemigo, padres-hijos, interior-exterior, etc., con los que pensar una posible estructura fija de la historia, eran fruto de una lectura de Heidegger a través de C. Schmitt), aun con eso, contó con la aprobación de Gadamer, ya que éste era un entusiasta promotor de las incursiones en la filosofía de su maestro. Como un dato más en esa biografía intelectual, cabe añadir que en 1955 fundó, junto a Ritter, el *Archivo para una historia conceptual*. Este giro en la concepción de lo histórico hara que a partir de Gadamer, de Ritter, Lübbe², Blumenberg³, de Nietzsche⁴, de Koselleck o del segundo Wittgenstein⁵, etc., la historia

² En quien se inspira de manera determinante Koselleck, ya que fue Lübbe quien concibió los conceptos como esquemas de orientación para la *praxis* y para la teoría. Pues éstos, a veces, se caracterizan no tanto por su significación de la realidad, cuanto por su potencial de transformación política de la realidad.

³ *Paradigmas para una metaforología* es, en sí mismo, un método para la investigación conceptual en los casos de inconceptualidad rastreables en las metáforas; allí habla Blumenberg de la importancia de la fantasía en la creación y enriquecimiento de los conceptos.

⁴ Su fórmula «no cabe definición de lo que tiene historia» inspiró claramente a Koselleck.

conceptual se convirtiera en una teoría que ha acompañado a la reflexión contemporánea sobre la modernidad.

El proyecto de una historia conceptual refleja, en sí mismo, la preocupación moderna e ilustrada por el sentido de la historia y por el proyecto kantiano sobre los *a priori* de la racionalidad histórica, que ya recogía Dilthey en su *Crítica de la razón histórica*. Así, de preguntarse, como hace Kant, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, pasa la filosofía de los últimos siglos a preguntarse: ¿cómo es posible un saber universalmente válido acerca de lo que sabemos, como es el caso de la historia? En definitiva, a partir de estos y otros autores comienza a despertarse el interés por el análisis semántico de los conceptos forjados en épocas diferentes en tanto en cuanto método para analizar la genealogía de los hechos históricos. No hay que olvidar, no obstante, a Rothacker y a Dilthey, quienes se mostraron a favor de un *Diccionario de los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu*, aunque concebían este Diccionario más bien como una obra de consulta para la clarificación de conceptos elementales de la historia de la filosofía, en lugar de un proyecto de investigación sobre los modos, a través de los cuales, los conceptos pasan de ser utilizados, desde lo que Husserl llamó el *mundo de la vida*, hasta tener una fuerza normativa específica, y en virtud de la cual, no sólo significar realidades sociales o políticas sino además constituirse en factor de cambio de ellas. A todos estos protagonistas de la historia conceptual habría que añadir otros —tal y como nos recuerdan Faustino Oncina y José Luis Villacañas en su introducción al libro *Historia y hermenéutica*⁶—, ya que incluso desde la filología un medievalista como Brunner (autor de la *Estructura interna de Occidente*) se dedicó a despojar a las palabras de contenidos añadidos acriticamente con posterioridad, para con ello recuperar el significado original de los términos. Era, pues, una cuestión de interés para el investigador el que los conceptos tuvieran una historia ligada a la vida de la lengua, y que la filosofía, como diría Gadamer, se beneficiase de la indeterminación y flexibilidad propias del medio lingüístico en el que éstos obtienen su significado en las situaciones de habla.

⁵ Su interés filosófico por cómo se llega, desde el uso de una palabra, a la adquisición por parte de ésta de un grado de normatividad.

⁶ *Historia y hermenéutica*. Universidad Autónoma de Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

Que la historia conceptual se haya convertido en una teoría que ha acompañado a la reflexión contemporánea sobre la modernidad seguramente esté debido a que en la idea de una historia conceptual y, sobre todo, de una histórica o doctrina trascendental de la historia, se vuelven a plantear tres problemas fundamentales de la filosofía moderna e ilustrada, a saber: (1) la orientación hegeliana sobre la naturaleza de los conceptos; (2) el problema kantiano de una epistemología de la historia que, en el pensamiento de Koselleck, conduce a la *histórica* y, a la postre, (3) su conjugación con la idea heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad. Desde mi punto de vista, bajo la historia conceptual, se reinterpretan y conjugan, en un modo particularmente interesante, todos estos problemas filosóficos.

Antes de analizar la contribución de Gadamer a la historia conceptual, veamos en qué sentido la historia conceptual reconstruye y conjuga cada uno de los legados filosóficos con los que se la vincula aquí; este paso es fundamental para llegar a evaluar el potencial teórico de este proyecto de investigación.

§ 2. — La productividad del tiempo

Al comenzar esta reflexión en torno a los presupuestos filosóficos ínsitos en el proyecto de una *Begriffsgeschichte*, esto es, de una historia de los conceptos o historia conceptual, acude a mi mente el comentario — ciertamente teñido de sarcasmo— con que Otto Neurath describía el titánico esfuerzo de Max Weber en la busca de un reconocimiento del significado de las acciones y su racionalidad en el seno de reglas y conflictos sociales e históricos específicos (en lo que fue su contribución para alejar el problema de la realidad histórica de los límites del psicologismo y la congenialidad románticas propias de la perspectiva de W. Dilthey), a saber: que la comprensión de las ciencias sociales tenía las mismas funciones heurísticas que una buena taza de café pero que, a juicio suyo, carecía de validez metodológica alguna⁷.

En estas páginas se indaga, precisamente, en las funciones heurísticas de la historia conceptual en tanto metodología cuyo objetivo inicial fue el examen

⁷ Cfr. O. Neurath. «Fisicalismo en Sociología». En: A. J. Ayer (comp.). *El positivismo lógico*. México: FCE, 1978.

de la historia social a partir de una labor de investigación y esclarecimiento del contenido semántico de aquellos conceptos que hubieran resultado relevantes en el seno de la historia de la terminología política, y ello de resultados del modo en que a ésta le cabe hacer experiencia de la historia.

Sin duda, se comprobará que el grado de complejidad y actualidad de los problemas teóricos y políticos —concernidos y enfrentados en los lineamientos básicos de una historia conceptual como la gestada por Reinhart Koselleck—, darían lugar a más de una exploración y que, en este sentido, la taza de café servida por este *denkenden Historiker* (como, según nos recuerda F. Oncina, gustaba en llamarle H.-G. Gadamer) es una metáfora muy pertinente si comparamos el problema de la sedimentación de significados, la lexicalización de elementos lingüísticos y, en definitiva, el estratificado espesor bosquejado en cada concepto con la imagen figurada de los posos del café: una traslación tácita.

La historia conceptual se ha convertido en una teoría fundamental dentro de la reflexión contemporánea en torno a la modernidad, así como de la filosofía ilustrada de la historia. A la luz de la historia conceptual y, sobre todo, de la *histórica* o doctrina trascendental de la historia, se podrían pensar, al menos, tres de los más acuciantes problemas de la filosofía ilustrada, a saber: la reflexión hegeliana sobre el problema del concepto, el planteamiento kantiano sobre los límites que se nos imponen, *de facto*, cuando intentamos conocer la historia y, más aún, gestar, no ya un saber, sino una epistemología de la historia y (por otra parte y en lo que hace a la filosofía contemporánea) la propuesta heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad, cuyas principales tesis encontramos a la base de la doble investigación llevada a cabo por Koselleck: la doctrina trascendental de la historia y la historia conceptual.

Uno de los mayores esfuerzos teóricos realizados por Koselleck fue el consistente en abrir un campo de investigación en torno a la terminología política con la que se analiza, se piensa y se incide en el curso general de las experiencias históricas. Ese campo de investigación no forma parte, *sensu stricto*, de la historia de la lengua porque nace con una novedosa inspiración, a saber: la de remitir al unísono, en tanto historia de la terminología política —y por tanto, en tanto historia de la lengua— al trasiego de la historia social, trasfondo extralingüístico e idealizado lugar de la acción exterior a cuyo son marchan las sucesivas conceptualizaciones que marcan los cambios históricos pasados. Como afirmaba Joaquín Abellán: «Para la *Begriffsgeschichte* la historia es

ciertamente historia en cuanto que ha sido conceptualizada»⁸. Como historiador, Koselleck extrae a partir de esta premisa un requisito primordial para su teoría de una historia conceptual: la división de los conceptos según criterios temporales (entendiéndose aquí esta expresión en el sentido de criterios de permanencia en el tiempo o, por así decir, de resistencia semántica)⁹. Así pues, para este *historiador pensante*:

la cuestión decisiva temporal de una posible historia conceptual según la permanencia, el cambio y la novedad, conduce a una articulación profunda de nuevos significados que se mantienen, solapan o se pierden y que sólo pueden ser relevantes socio-históricamente si previamente se ha realizado de forma aislada la historia del concepto. De este modo, la historia conceptual, en tanto que disciplina autónoma, suministra indicadores para la historia social al seguir su propio método¹⁰.

En *Futuro pasado* propone Koselleck una clasificación de los conceptos en tres estadios o estratos del tiempo: en primer lugar, los conceptos se podrían clasificar según el orden de la tradición (la cual concede a los conceptos una mayor capacidad de permanencia semántica y, por tanto, de utilidad y aplicación «efectiva empíricamente» en *cualesquiera* condiciones enigmáticamente presentes); en segundo lugar, cabe una clasificación que atienda a la circunstancia de su transformación semántica decisiva y radical incluso a pesar de mantener los mismos significantes; en tercer lugar, en tanto neologismos que responden a un presente inmediato, siendo entendido dicho ‘presente inmediato’ como sinónimo de una novedad a registrar o a provocar.

A partir de todo ello, es algo archisabido que la conclusión a la que llega Koselleck es doble. Por una parte, sostiene que sin conceptos no cabe esperar que se dé una unidad para la acción política; de la otra, que más que una realidad meramente lingüística (o siquiera precisamente por serlo, cabría objetar) son una realidad política que cabe pensar en un doble aspecto: como

⁸ Cfr. J. Abellán. «Historia de los conceptos’ (*Begriffsgeschichte*) e historia social. A propósito del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*». En: Santiago Castillo (coord.). *La historia social en España. Actualidad y perspectivas*. Madrid: Siglo XXI, 1991, p. 49 y ss.

⁹ Cfr. R. Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós Básica, 1993, p. 115.

¹⁰ Cfr. R. Koselleck. *Ibidem*, p. 116 y ss.

registros o consignadores de la realidad, mas también como factores de cambio de la realidad.

No obstante, la tensión entre concepto y palabra —y entre concepto y realidad— se pone de manifiesto, en la historia conceptual, como consecuencia de una tensión más radical y primera, ciertamente ya presente en la obra de su maestro H.-G. Gadamer (maestro y discípulo lo fueron el uno del otro biyectivamente). Nos referimos aquí a la dialéctica inherente a la experiencia histórica en su doble naturaleza, a saber: aquella que nos hace reparar en la pregunta en torno a las condiciones de posibilidad del comprender y del interpretar (otrora llamada ‘conciencia’) y aquella que nos reúne y pone de frente con la *praxis* humana. Con el término ‘realidad histórica’, qué duda cabe que mentamos la dialéctica de cada una de ellas —de una parte, la sobrevenida de la imposibilidad de una autoconciencia plena respecto de nosotros mismos, seres históricos; de la otra, la derivada de la incursión del fenómeno del comprender y del interpretar en el seno de la *praxis* material o actividad humana, respecto de la cual, la hermenéutica ha sido pensada como un devenir de la autoconciencia hegeliana en tanto autocomprenderse en el mundo, hasta el orientarse en el mundo histórico— y su no menos dialéctica superación bajo la ‘tradición’. Como es bien sabido, Gadamer enfrenta el problema de la comprensión (otrora, autocomprensión del espíritu) a la luz de la *Seinsgeschichte* acuñada por Heidegger (maestro y discípulo, una vez más, según reza la aplicación biyectiva) cuya traducción hermenéutica ha pensado Félix Duque que es la «productividad del tiempo»¹¹. Veamos esto con detalle.

En el verano de 1923, Heidegger escribe (al parecer durante dos semanas de trabajo) un informe sobre sus proyectos de investigación con el fin de ser nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Marburgo. Era éste un proyecto de investigación sobre la filosofía aristotélica¹², conocido como

¹¹ Cfr. F. Duque. *Gadamer y la decisión de pensar*. Introducción que escribía Duque a la traducción al español de Manuel Garrido de la obra gadameriana, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*. Valencia, 1980, p. 7.

¹² Cfr. M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992. Sobre este trabajo heideggeriano puede consultarse de A. Bertorello. «Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*». *Agora*. vol. 19, n° 1, 2000, pp. 169-181.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) en el que comenta algunos pasajes de la *Ética a Nicómaco* (Libro Z), la *Metafísica* (Libro A, 1 y 2) y otros de la *Física* (Libro A y B). La reflexión está guiada en este breve escrito por la tesis de que la investigación filosófica constituye una indagación sobre la *faktisches Leben* o vida fáctica. Eso quiere decir que la filosofía no es ajena a la vida, esto es, no es ajena a la tarea de describir o caracterizar al *Dasein* humano.

Llama la atención de Heidegger entonces que la vida humana esté inmersa en una forma de movilidad fundamental —como forma distintiva de nuestra facticidad. Esa movilidad es dinámica y produce cambios en el tiempo, debido a que articula lingüísticamente lo que conoce, es decir, lo interpreta, siendo esta la manera en que la vida humana trata con el mundo. Por eso, la filosofía es una forma de movilidad —una forma de estar determinantemente inmersos en la productividad del tiempo— que Heidegger describe en los siguientes términos: «La investigación filosófica es la consumación explícita de una forma de movilidad fundamental de la vida fáctica y se mantiene permanentemente dentro de ella»¹³, y continúa: «Es la realización genuina y explícita de la tendencia a la interpretación de las movibilidades fundamentales de la vida»¹⁴.

Esta movilidad fundamental de la vida fáctica es tal porque no permite al ser humano salirse fuera de ella, allende su ser histórico o su (temporalizada) experiencia del tiempo. Resulta paradójico que, en este mismo texto, recordara Heidegger —a fin de proporcionar un argumento con el que ejemplificar las consecuencias especulativas de la tesis en torno a la movilidad fundamental, así como a la imposibilidad de dar con alguna forma de posición o perspectiva desde la que pensar una suerte de experiencia trascendente del tiempo— que la existencia transcurre conforme a un contramovimiento (*Gegenbewegung*), mediante el cual el ser humano se apropia de sí mismo: es el efecto de la lucha implicada en la conquista por la apropiación de la vida en uno. Conlleva ello que ninguna forma idealizada de subjetividad trascendental pueda detallar o consignar, en su seno, el esfuerzo por conquistar, inmersos en el contramovimiento de la existencia (en/para la conciencia), un sentido total con el que construir(se) en el tiempo (histórico).

¹³ Cfr. M. Heidegger. *Ibidem*, p. 20.

¹⁴ Cfr. M. Heidegger. *Ibidem*, p. 27 y ss.

Uno de los argumentos —como decía— lo encuentra Heidegger en el hecho de que la confrontación de ciertos conceptos expresa, precisamente, la oposición inherente a la movilidad fundamental de la vida fáctica. La paradoja a la que ya aludíamos consiste, sencillamente, en que, por extraño que pudiera parecer, es Koselleck quien encuentra en este argumento una perfecta lanzadera especulativa para penetrar —en virtud de una teoría de la temporalización de los conceptos— en la región de las experiencias fundamentales del tiempo que aquéllos preforman, pronostican y determinan. Así es como una determinada concepción del tiempo sitúa a éste fuera de la movilidad fundamental de la vida fáctica, esto es, fuera de (una de las formas con que se nos da) la experiencia del tiempo histórico y mundano, la facticidad de la existencia y la estructura narrativa de toda apropiación y toda mediación¹⁵. La medida del tiempo será ahora una construcción presa de estructuras fundamentales de la historicidad¹⁶. Como si ésta (la historia) no

¹⁵ Como es sabido, J. L. Villacañas ofrece un planteamiento profundo y audaz para pensar la raíz de esta problemática y su caracterización en el pensamiento de Koselleck. En efecto, la problematización de la aceleración y acortamiento del tiempo —desde el punto de vista de una forma de secularización en la que ésta es presentada como el efecto de la transferencia de elementos entendidos inicialmente como sagrados al ámbito específicamente immanente— no implica una recepción total del problema del tiempo en el pensamiento heideggeriano, ni abunda en la esencia del principio gadameriano de la productividad de la historia (y del tiempo), pese a que el planteamiento de Koselleck (en tanto historiador e historiador pensante) también parece girar en torno a él. A mi modo de ver, estas ideas estaban inicialmente recogidas en el trabajo de J. L. Villacañas. «Del espacio: Acerca de cierta problemática trascendental de la razón histórica». En: J. Apalategui; X. Palacios (comp.). *Símbolos y mitos (II)*. Vitoria: Instituto de Estudios sobre Nacionalismos comparados, 1994, pp. 115-134. Puede consultarse también de J. Zammito. «Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History». *History and Theory* 43, 2004, pp. 124-135.

¹⁶ En relación al problema de la vivencia interior de la conciencia, Koselleck extrae la misma conclusión. Habría ciertas estructuras en los acontecimientos que conducirían a configuraciones de la conciencia semejantes. Cfr., a este respecto, R. Koselleck. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001, p. 136 y ss. Este punto de vista podría parecer excesivamente simplificador si lo contrastamos con la complejidad de la anticipación del más sencillo horizonte visual, respecto a él (y si hubiera de aparecerse a la memoria a un conjunto de individuos que hubiesen de rememorarle) sería muy difícil obtener configuraciones de la conciencia semejantes, siquiera descripciones equivalentes. Sería como afirmar que, a partir de la visión de un objeto (y por contener dicha

hubiera sido jamás fruto de la investigación histórica ciertamente contingente, mas cargada, así, de la única forma de necesidad racional, fruto del contramovimiento con el que pensaba Heidegger la dinámica de las interpretaciones.

§ 3. — La productividad de los conceptos

Koselleck y Gadamer no compartieron una misma definición de ‘concepto’ ni, por tanto, una misma interpretación sobre las funciones de éstos en la filosofía y en la filosofía de la historia. Mientras que para Koselleck la función de los conceptos es establecer determinados horizontes (de sentido), así como límites racionalmente impuestos para la experiencia posible y para la teoría pensable; Gadamer afirmó, sin embargo, en un artículo de 1971¹⁷, que los conceptos no pueden revelar la totalidad de la experiencia histórica, ni las estructuras fijas y comunes a toda estratificación del tiempo, ni muchos menos las condiciones de posibilidad de toda experiencia histórica, ya que la situación pragmática y semántica de un acto de habla excede, y con mucho, el sentido de las palabras empleadas. Para el primero, los conceptos consiguen condensar la experiencia histórica y pueden ser utilizados en forma generalizadora para establecer los límites de la experiencia posible y para la reflexión teórica: la experiencia histórica, siguiendo en parte a J. G. Droysen, sería reducible al saber sobre ella. Sin embargo, para Gadamer, los hechos históricos rebasan al lenguaje, son algo más que su mera enunciación en virtud del instante extralógico que se atisba en ellos. Ambos autores estarían, pues, en desacuerdo en torno al principio fundamental que habría de regular el fenómeno de la productividad de los conceptos. Demorémonos siquiera un instante en ello.

experiencia similitudes ópticas comprobables entre un individuo y otro), hubiera de poder afirmarse que el significado de la visión pudiera obtener su sentido del fenómeno por medio del cual vemos. Sobre este asunto pueden encontrarse perspectivas muy sugestivas en las anotaciones de A. Serrano de Haro con las que enriquece e interpreta su traducción del texto de E. Husserl. *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense, Colección Clásicos Breves, 2006.

¹⁷ Un trabajo del que no hay, a día de hoy, traducción al español, y que se encuentra en *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*. Pforzheim: Stadt Pforzheim, 1971. Podría traducirse por *La historia conceptual y el lenguaje de la filosofía*.

Digámoslo inicialmente mediante formulaciones someras mas no por ello ligeras o carentes de profundidad. Para Koselleck es a partir de ese instante extralógico de los conceptos como ordenamos nuestra comprensión de la historia; pero los criterios para la ordenación del tiempo se derivan de nuestro conocimiento de la historia. Ese instante extralógico que en los conceptos se puede atisbar remite a esquemas históricos enmarcados en una estructura trascendental de la historia, respecto de la cual, los conceptos son índices y factores. Esta es la función extralógica a la que se refiere Koselleck. La propuesta de Gadamer (a pesar de que, como él, también recoge a su manera el testigo diltheyano en su búsqueda de aquella suerte de *a priori* de la racionalidad histórica) ofrece una complejidad de segundo orden, a saber: la del lenguaje comprendido a la luz de la distinción introducida por J. L. Austin (a tenor de las investigaciones sobre el sentido y la referencia de G. Frege) en torno a los actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios.

En efecto, ¿a qué otra cosa estaba apuntando Gadamer cuando afirmaba que la situación pragmática y semántica de un acto de habla excede, y con mucho, el sentido de las palabras empleadas sino a la problemática bosquejada por Austin a quien —en palabras de L. Peña¹⁸— debemos que se hiciera «pasar el estudio del lenguaje de la pura semántica a la pragmática, en la cual se tienen en cuenta las intenciones del hablante y las relaciones entre éste y el destinatario del mensaje»¹⁹?

Lo que aquí sostenemos es que entre estos dos programas existe una dependencia teórica mutua. A nuestro parecer, no es baladí que más adelante apareciese la conocida controversia entre P. Grice y J. R. Searle. Una controversia basada en la idea de que, en los actos de habla, lo esencial es la intención del locutor con lo que se asumiría que «una parte de la fuerza locucionaria no puede deberse a convenciones sino a un nexo comunicativo natural»²⁰, así como la tesis contraria, a saber: «que los actos de habla con carga ilocucionaria sólo se realizan en virtud de reglas constitutivas cuyas realizaciones concretas son las convenciones lingüísticas [...]»²¹.

¹⁸ Cfr. L. Peña. «Imperativos, preceptos y normas». *Logos. Anales del Seminario de Filosofía*. vol. 39, 2006, pp. 111-142.

¹⁹ Cfr. L. Peña. *Ibidem*, p. 113.

²⁰ Cfr. L. Peña. *Ibidem*, p. 116.

²¹ Cfr. L. Peña. *Ibidem*, p. 116.

Esta última tesis se opone, precisamente, al psicologismo y a la idea de la congenialidad románticas propias de la perspectiva de W. Dilthey, y conducen a un tratamiento de la intención del autor o del locutor que pasa a un plano secundario en virtud de una lógica de las convenciones comunicativas, ora pragmáticas ora retóricas, dialécticas, históricas, sociales y, como quiera que sea y en definitiva, susceptibles de una exploración hermenéutica racional.

Es importante insistir en el hecho de que convenciones comunicativas refuerzan, en efecto, la confianza y la convivencia entre las personas de una comunidad política pero que, este hecho, es una sencilla consecuencia derivada del hallazgo de la lógica que en ellas preside, a saber: la lógica de la productividad del tiempo, la lógica de la productividad de los conceptos y de las convenciones lingüísticas (semánticas, pragmáticas, retóricas, dialécticas, etc.) en el seno de los actos de habla.

Estas diferencias de apreciación sobre la realidad lingüística —es decir, sobre la dimensión semántica y pragmática radicada en todo acto de habla— en la que se asientan los conceptos son fruto, a mi parecer, de dos interpretaciones diferentes acerca de la naturaleza del concepto en el pensamiento de Hegel. Ambas son, aun con todo, tan plausibles como extremas.

Como se sabe, a partir del pensamiento de Hegel, es imposible pensar el ‘concepto’ y eludir el problema al que se enfrenta éste al absorber la diferencia a fin de que pueda alcanzarse un *sensus plenior* que represente concordia o conciliación en medio de la disparidad de los *sensus singulares*. En el concepto se atisba la tensión entre el origen empírico y el resultado en el que el concepto se da fin.

Cuando Koselleck defiende que el resultado del concepto —lo que en él queda apresado y que Hegel denomina su determinación o negatividad— no es reducible al simple lenguaje es porque su idea de la experiencia histórica se fundamenta en este mismo ideal de concepto, y que concibe no sólo como un registro de la realidad, sino que le añade además un alcance prospectivo y/o propulsor fundándose en la idea —ya expresada— de que los conceptos son pura negatividad, esto es, son siempre una forma de determinación incompleta

por lo que su alcance semántico es tan ilimitado como el mundo de la vida en el que se asientan²².

El carácter prospectivo que Koselleck atribuye a los conceptos es lo que Gadamer intenta pensar bajo el tema de la historia efectual y de la tradición. Koselleck no hace sino aplicar al proyecto de una historia conceptual lo que él considera una cierta dosis de orientación hegeliana presente en la filosofía gadameriana en lo referente a su idea de la tradición, mas llevando esta influencia al asunto kantiano de una histórica, esto es, a la doctrina trascendental de la historia que insiste sobre la existencia de marcos estructurales detectables. Me parece interesante, por tanto, insistir en la importancia de la influencia hegeliana. Influencia que podría sintetizarse bajo la siguiente proposición: tanto los conceptos, como el llegar a alumbrarlos, implica cierta inconmensurabilidad. Esto es así porque, con los conceptos —y según la perspectiva gadameriana—, aprehendemos lo que de común hay en la diversidad infinita, pero, al mismo tiempo, nuestros particulares actos de aprehensión y el hecho de que los conceptos impliquen definiciones revisables, todo ello, pone en evidencia una irreconciliable divergencia con respecto al resultado del concepto en que se da fin —esto es, el proceso no tiene, en principio, las mismas características, ni idéntica naturaleza que el resultado.

Según esta interpretación la filosofía de Gadamer sería eminentemente hegeliana, porque sostiene que el todo ideal del lenguaje existe con anterioridad lógica a los usos manifiestos de la lengua, petrificados en las tradiciones, en tanto posibilidades que no rebasarían nunca, *de facto*, la potencia del sentido. Pues bien, lo importante aquí es observar que este esquema y esta tensión hegelianas —presente en la idea gadameriana de tradición y de historia efectual— es, justamente, el esquema y la tensión teóricas de que se apropia el mismo Koselleck cuando elabora su definición de ‘concepto’ para el asunto de la historia, eso sí, debidamente aderezado con la tensión que emana de la realidad social articulada y sintetizada bajo los conceptos en el marco de una estructura trascendental de las experiencias históricas fundamentales.

²² Seguimos aquí la interpretación del pensamiento de Hegel desarrollada por Jean Hyppolite. Véase, a este respecto, *Lógica y existencia*. Barcelona: Heder, 1996. Especialmente la parte primera («Lenguaje y lógica») y la segunda («El pensamiento especulativo y la reflexión») de esta misma obra.

Sin embargo, a pesar de este paralelismo, a pesar de que Koselleck elabora la noción de concepto en base al legado hegeliano que Gadamer asume bajo su interpretación de ‘tradición’ e ‘historia efectual’ (a la que Koselleck añade la inconmensurabilidad entre la determinación del concepto y la realidad; inconmensurabilidad que no es sino una réplica de la radicada entre las intenciones y el resultado de nuestros actos), éste sostiene en *Futuro pasado* que la historia conceptual únicamente le debe a Gadamer su insistencia en la responsabilidad con que se deben analizar nuestros hábitos de lenguaje y pensamiento ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos.

Tanto Koselleck como Gadamer pueden ser objeto de una crítica común y es que, como nos recuerda Oncina²³ no se han atrevido a plantearse que las instituciones, las estructuras sociales, la tradición y toda otra forma de autoridad ha podido surgir de relaciones de poder, por lo que «es como suponer que entre historia y lenguaje o entre acción y discurso exista un encaje perfecto y no más bien un desajuste sempiterno»²⁴.

§ 4. — La dialéctica en el concepto: la productividad de la experiencia

No cabe sólo interpretar la productividad de los conceptos —como es aquí el caso— en función de la complejidad inherente al planteamiento de una histórica o de una concepción pragmática de los actos de habla y una lógica no ya de las convenciones comunicativas sino de las interpretativas, retóricas y dialécticas. Cabe, en efecto, sostener que su productividad también está fundada en la dialéctica ínsita en los conceptos. Si analizamos, por ejemplo, el concepto de ‘tolerancia’ a la luz de lo expuesto comprobaremos hasta qué punto la carga semántica de dicho concepto es una consecuencia de su particular dimensión dialéctica. Veámoslo brevemente.

²³ Cfr. F. Oncina. «Historia conceptual, Histórica y modernidad velocífera: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck». *Isegoria. Revista de filosofía moral y política*, nº 29, 2003, pp. 225-237. En este mismo número que el lector tiene ahora en sus manos, Antonio Gómez Ramos realiza una muy sugestiva aproximación de la filosofía política a la historia conceptual; aproximación a la que ya se refería en el estudio introductorio que dedicó a su traducción de las entradas *historia/Historia*, Madrid: Editorial Mínima Trota, 2004.

²⁴ Cfr. F. Oncina. *Ibidem*, p. 233.

El concepto de tolerancia es siempre negativo²⁵: no puede definirse y acotarse aquello que debe ser tolerado sin la consideración de que lo que hubiera de tolerarse en un futuro hipotético no puede quedar excluido —ni por la forma ni por el contenido— de una definición tentativa de tolerancia, aquí y ahora. La tolerancia refleja perfectamente la dinámica de lo que todos entendemos intuitivamente por concepto, a saber: la determinación, la captación, la expresión lógica de lo inefable en la existencia o de lo indeterminado en lo singular y empírico —indeterminado por cuanto puede apreciarse y conceptualizarse de múltiples formas.

Desde la filosofía hegeliana, entendemos por ‘negatividad’ la determinación de lo absoluto —aquello máximamente indeterminado porque no está ligado a la existencia en tanto fenómeno—, por consiguiente, puede decirse que cualquier definición de tolerancia es una definición negativa. Sólo puede haber definiciones negativas de la tolerancia; de modo que puede proferirse: “en aquella época se toleraba la pena de muerte”, o esta otra: “hoy día, el racismo es una cosa intolerable”.

La historia de la tolerancia, esto es, la historia de las definiciones o determinaciones de este concepto, no es unívoca, ya que no es una historia sobre la captación de lo singular o empírico. No existen definiciones tentativas de tolerancia en relación al mundo fenoménico sino al de las costumbres humanas —permítaseme esta artificiosa distinción entre las proposiciones empíricas y las especulativas.

Decir que sólo puede haber definiciones negativas de tolerancia (como las ya mentadas), es afirmar que el concepto de tolerancia conlleva —en cuanto concepto— un instante de forzada indeterminación, porque la singularidad del mundo de la vida no puede ser apresada en un único instante de determinación o negatividad. Esto es lo más importante en el concepto de tolerancia y, al mismo tiempo, aquello que evidencia la presunta inconsistencia ética de este concepto cuando intentamos pensarlo como una ley: pues lo que habría de tolerarse cuando se tolera no es esto o aquello otro particular sino también lo que está por venir, lo que un día deberá o no tolerarse.

²⁵ Esta aseveración es exclusivamente hegeliana y formal, no hace referencia al asunto de si la tolerancia es buena o mala, positiva o negativa moralmente; por el contrario, se usa aquí el término ‘negativo’ y ‘negatividad’ desde un punto de vista hegeliano.

Tanto es así, tan imposible es hallar en la tolerancia el instante de lo incondicionado propio de la ley, que se llega a tolerar lo intolerable como si fuera indigno no tolerarlo, y así, podemos encontrar Estados que castigan con la pena de muerte a los criminales o sociedades en las que se tolera el racismo contra éstos o aquéllos y épocas en las que hubiera resultado intolerable que la ley garantizara, en su aplicación, el derecho de todos los seres humanos a tener, comparativamente, exactamente los mismos derechos fundamentales, pero también sociedades en las que se tolera la tortura de los animales con fines científicos e incluso con fines estéticos²⁶.

La tolerancia es siempre negativa porque su determinación empírica — su expresión, la dimensión lingüística presente en la proposición en que hubiera de resultar— bajo la forma de un mandato con el poder de ejercer una coacción razonable y moral sobre la acción de los individuos está histórica y culturalmente determinada, y no puede darse el caso de que una reflexión sobre lo máximamente no condicionado de la ley moral pueda orientar, de una sola vez y por siempre, el menesteroso devenir semántico de este concepto.

Tenemos, por tanto, que la tolerancia es pura negatividad y que la tolerancia no es ley. El distingo sobre la negatividad y/o positividad de la tolerancia, en tanto concepto, no se debe entender como una forma más refinada de decir: “la tolerancia es buena”, “la tolerancia es mala”. Lo que aquí sostenemos es que, si reflexionamos sobre el significado de la tolerancia, no podemos hacerlo con independencia de la lógica de los conceptos, si así fuera, pecaríamos de ingenuidad porque estaríamos obviando la controversia implícita en el devenir histórico de la tolerancia: no siempre se ha tolerado lo mismo sino lo opuesto. Este hecho —al margen del cual, una reflexión sobre la tolerancia pecaría de la sospechosa futilidad de un universalismo complaciente, alejado de la diatriba y las dificultades propias de una investigación filosófica— nos podría llevar a pensar que acaso pudiera no haber algo respetable en la tolerancia que no fuera, precisamente, y a la par, tanto su contingencia, como su necesidad hipotética²⁷.

²⁶ Puede consultarse, a este respecto, el trabajo de T. Ausín; C. Roldán. «Leibnizian basis for intercultural dialogue». En: F. Triki; T. Ausín; R. Parellada; V. Serrano (eds.). *Formes de rationalité et dialogue interculturel*. Hildesheim: Georg Olms, 2006, pp. 83-102.

²⁷ A este respecto —sobre la contingencia y la necesidad hipotética— la siguiente cita sobre la hermenéutica deja muy claro, a mi entender, que es desde la racionalidad hermenéutica desde donde se puede establecer el límite para una experiencia y/o definición

Si cualquier definición de tolerancia no puede quedar al margen del devenir de la lógica de los conceptos —y así parece indicarlo el hecho de que no sólo no se tolere siempre lo mismo sino lo contrario, puesto que no hay una definición absoluta o no condicionada de lo tolerable sino expresiones, consignaciones negativas, esto es, particulares, de lo tolerable en la tolerancia—, todo indica que esa lógica es dialéctica.

El *Diccionario de la Real Academia Española* ofrece la siguiente definición, en la cuarta acepción de este término: «Diferencia consentida entre la ley o peso efectivo y el que tienen las monedas»²⁸.

Esta acepción es espléndida como definición si tenemos presente las razones por las que la tolerancia al no poder ser expresada bajo la forma de una ley, demanda de nosotros, al parecer, una flexibilidad y un consentimiento especiales para contemplar aquellos casos (además de la realidad en su vasto conjunto) en los que no existe una correspondencia exacta entre la positividad de la ley —abstracta e incondicionada porque en su seno debe haber toda diferencia, toda pluralidad— y la negatividad del caso, la expresividad del ejemplo.

Esa definición de tolerancia pone un punto de equilibrio en el rigorismo e inflexibilidad de la ley y guarda una estrecha relación con la piedad²⁹, pero también con la necesidad de sostener un ideal pragmático —en detrimento del semántico— de la verdad. Este ideal no es otro que el que llevó a L.

de este concepto: «El pensamiento hermenéutico no puede ser ni necesarista (no es nunca literalmente historicista) ni determinista o puramente contingentista. Responde mejor a la modalidad de la necesidad hipotética, pues no puede abolir el suelo, el marco configurante de la tradición —es pensamiento histórico— ni está condenado a repetirla o continuarla en alguna dirección causalmente operativa». Cfr. T. Oñate. «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. V, 1985, Universidad Complutense de Madrid, pp. 259-292.

²⁸ *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: RAE, Vigésima Primera Edición, 1992.

²⁹ En relación a la idoneidad o no del concepto de tolerancia en el sentido en que suele entenderse, a saber: como capacidad para soportar (*tollere*) algo, Antonio Escotado escribía: «Urgen mejores términos para lo debido al prójimo, y en especial al extraño por raza o espíritu. *Equidad*, que significa adaptación de la ley al caso concreto, tiene el inconveniente —no pequeño— de limitarse a la esfera jurídica. Mejor parece *comprensión*, que viene de comprender, “abrazar”». Cfr. A. Escotado. «Tolerancia y respeto». En: Manuel Cruz (comp.). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa, 1988.

Wittgenstein a replantearse su primera filosofía, e implica una fuerte dosis de pragmatismo en la medida en que se acierta a ver que el significado, no sólo de los hechos sino de las proposiciones, no puede concretarse al margen de la lógica de la comunicación ni de la evolución y transformación de lo consignado en el todo ideal de la lengua hablada.

Volvamos a la cuestión pendiente, al tema de la dialéctica. Reyes Mate escribía en *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*:

La filosofía occidental, cuando se enfrenta a un problema, trata de resolverlo por *elevación*, construyendo un mito o una figura superior en la que se produzca la *reconciliación* que luego actúa de norma o de exigencia sobre la realidad conflictiva. Es el genio occidental que viene de Platón y llega hasta Habermas, pasando por Hegel³⁰.

El problema al que se refiere Reyes Mate nos hace volver a retomar el asunto de la dialéctica a la luz del problema del movimiento al que nos referimos anteriormente.

Fue Aristóteles quien estableció una distinción entre *energeia* y *ergon*. Mientras que *ergon* hace referencia al movimiento el cual no está, por definición, concluido o culminado y carece de perfección porque en él el estar deviniendo y el ser devenido no son simultáneos, la *energeia*, por el contrario, se refiere a la ejecución, a la actualización de una potencia que es también el *télos* de cada ser vivo. Mientras que el *ergon* no implica perfección —porque el estar deviniendo no coincide con el ser devenido—, la *energeia* sí comporta perfección porque da lugar a acciones en las que el resultado de la acción es la acción misma —así, por ejemplo, la visión y el acto de ver o el pensar y haber pensado o el vivir y haber vivido.

Este enigma sobre la perfección de las acciones intelectuales —que la visión es lo mismo que el ver, el pensar idéntico al haber pensado, etc. — es a mi juicio el más piadoso de los argumentos para interpretar la dialéctica hegeliana. Aunque (como dice R. Mate) es indudable que la afamada reconciliación ha sido uno de los argumentos de peso en la historia de la

³⁰ Cfr. R. Mate. *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona: Anthropos, 1998, p. 131.

filosofía occidental, el enigma de la simultaneidad en las acciones que implican perfección representa, de hecho, la otra herencia, la griega.

Bajo las diferentes figuras de su devenir, el método dialéctico asume la perfección implícita en las acciones de pensamiento. Concilia la oposición de diferentes tesis en la unidad, en la simultaneidad de una acción que resulta ser el pensamiento que las contiene. La *energeia* viva en la historia del pensamiento no podría ser reducida a simple *ergon* (a mero movimiento) sino a la perfección de la figura de un pensamiento que las reconcilie en el enigma de la simultaneidad —también llamado: percepción intelectual, visión, pensamiento. Así pues, los conceptos que concilian lo singular e indeterminado con la potencia de su universalidad y significación, encuentran, en la dialéctica, el método adecuado a su falta de univocidad.

Pero si hemos dicho que los conceptos expresan, con la rotundidad de un universal, todo lo que en lo singular hay de indeterminación y negatividad, ¿por qué se menciona ahora que en los conceptos pueda haber algo así como «falta de univocidad»?

El hecho de que los conceptos se expresen en proposiciones es lo que convierte a éstos en una constante fuente de equivocidad: toda proposición puede entenderse o interpretarse en varios sentidos porque la vinculación entre los signos y sus significados no es estricta (de ahí la fascinación de los poetas por las palabras onomatopéyicas: ellas significan el sonido emulándolo, y así lo representan y consignan).

La misma idea está presente en la acepción de tolerancia traída a colación que definía a ésta como aquella diferencia consentida entre el peso de los objetos y lo que marca la ley, ya que, como decía, esa coincidencia no puede ser nunca estricta.

Tenemos, entonces, que la presunción de que la historia de la filosofía no pueda carecer de perfección —ya que, en ella, se manifiesta paradigmáticamente la *energeia*: la perfección de los actos intelectuales— y el hecho de que cada proposición implique a su contraria, todo esto, constituye la fuerza especulativa de la dialéctica dando así solución a una tensión irresoluble. Es la tensión entre signo y referente, entre concepto y singularidad y entre los mismos pensamientos que sostienen, respectivamente, lo uno y su contrario

(como cuando se afirma: la existencia es previa a la esencia, pero también: la esencia es previa a la existencia). Esta es la tensión que da vida a la dialéctica³¹.

La tolerancia, en cuanto concepto (que aquí se toma como ejemplo del más dialéctico de los conceptos), no puede escapar a tal tensión. Porque cada vez que toleramos, simplemente, se manifiestan a nuestro través, los ideales consensuados con los que cada época determina su grado de permisividad frente a lo diverso en tanto diverso.

Por consiguiente, no debe pasarnos desapercibido que cada definición de tolerancia comporta (en un sentido y en una forma que habrá de manifestarse) un grado inevitable de intolerancia.

En el fondo, todo lo hasta aquí dicho sobre la naturaleza de los conceptos en su afán descriptivo y lo dicho sobre la dialéctica como el método de reconciliación de tesis contrarias en las que, a pesar de la contrariedad, se da la perfección de la simultaneidad —la *energeia*— no es sino la problemática subyacente a las preguntas acerca de qué haya de entenderse realmente por

³¹ Problema que describía L. Peña cuando se refería a las dificultades que presenta la concepción hegeliana de lo absoluto. Dificultades que nos exigen pensar en formas de reconciliación que no representen un abismo insalvable entre la esencia y la existencia (o abismo existente entre lo absolutamente necesario y lo nombrado contingentemente bajo todo concepto). Pese a todo, como el mismo autor indicaba: «Es difícil exagerar la originalidad e importancia de esa concepción de Hegel. Con ella se brinda una solución al viejo problema de cómo puede lo Absoluto, que se basta a sí en sí, proyectarse o desplegarse afuera con resultante caída y disminución. Y si (como en Hesíodo, Escoto Eriúgena y Boehme) el proceso parte de una nada que llega al ser sólo tras la creación, entonces queda precisamente sin explicar ese tránsito de nada al ser; como tampoco constituye una explicación satisfactoria decir —como lo hace la filosofía de la identidad— que lo Absoluto, absolutamente simple en sí como tal o como un todo pues aúna en identidad plena los contrarios, contiene dentro de sí el despliegue de las escisiones; ya que entonces resta por explicar cómo resulta compatible lo uno con lo otro [...] el Ser, el Abarcamiento, no es nada sin esos múltiples seres o abarcamientos, que difieren cuantitativamente, como ya sabemos (e.d. por una diversidad en grado de realidad, al menos en algún aspecto) [...]». Cfr. L. Peña. «Dialéctica, lógica y formalización: de Hegel a la filosofía analítica». *Cuadernos Salamantinos de filosofía*. XIV, 1987, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 149-171; cfr. pp. 170, 171.

‘intolerancia’. Un paso previo y, en todo caso, inevitable cuando se pretende dar una definición concreta y esmerada de tolerancia³².

Puede decirse que el que los conceptos tengan un alcance prospectivo podría hacernos concluir que, en su historiarse, está la llave que habría de conducirnos a la huella pasada que registran. Pero este punto de vista comporta una imagen demasiado estática de los mismos, incluso cuando se sostiene que los conceptos han ido acumulando significados y que su carga semántica no es fija ni unívoca a lo largo del tiempo en virtud de la dialéctica inherente a los mismos.

Es preciso hacer hincapié, por consiguiente, en la circunstancia de que los conceptos tienen una función lógica y argumentativa en el acontecer de la historia y que es, precisamente, en el interior de complejas controversias — propias de la teoría y de la práctica que aquella otra inspira como para fortalecer su auténtica dimensión— donde los conceptos muestran, con viveza, su auténtica complejidad: más allá de la hipotética y previsible univocidad a la que conduce la dialéctica en la que éstos nos proporcionan una idealizada

³² Sin embargo, aún quedaría pendiente de análisis las conclusiones deducibles de lo expuesto. En primer lugar, sobre el alcance de los conceptos; en segundo lugar, sobre el valor de la dialéctica en sentido hegeliano —toda vez que la noción de ‘conciliación’ se haya leído bajo un punto de vista griego, y se postule la necesidad hegeliana de no ver mero movimiento sin perfección en el sucederse de la filosofía. Y en tercer lugar, sobre si existe o no alguna trampa o argucia ontológica en el ‘movimiento’ pensado por Hegel. Véase, a este último respecto, nuestro trabajo «Pluralidad en la actualidad de la razón» en J. J. Acero (*et al.*) (eds.). *Materiales del Congreso Internacional de hermenéutica filosófica. El legado de Gadamer*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada, 2003, p. 231-236. Para enriquecer la primera cuestión traigo a colación esta cita de R. Mate: «La filosofía nada quiere saber de lo que queda fuera del concepto. Eso es lo despreciado por la filosofía. Y ¿qué es lo que queda fuera del concepto? Lo contingente, lo concreto, lo desechado, lo que no se aprehende en una foto fija de la realidad como es el concepto. Ortega y Gasset diría que queda fuera ‘la vida’». *op. cit.*, p. 127. Para la segunda cuestión —sobre una lectura más piadosa de la dialéctica hegeliana— traigo a colación la tesis doctoral de E. Trías, en torno al periodo frankfurtiano de Hegel donde se lee: «En el amor encuentra Hegel la plena conciliación de lo escindido y la exclusión de toda oposición. No es, por ello, entendimiento, que tolera que lo múltiple siga siendo múltiple, ni razón, que opone su determinación a lo indeterminado en general; el *amor no es nada limitador, nada limitado, nada finito*». Cfr. E. Trías. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama, 1981, p. 24.

inteligibilidad de sí y, por tanto, más allá de su específica morfología en el tiempo³³.

Es en el interior de controversias específicas donde las tensiones teóricas y políticas socavan, en el interior de las historias, el dualismo de una dialéctica que —en la práctica de la teoría— se ve, de hecho, siempre desbordada por la dimensión especulativa del pensamiento y de la controversia.

§ 5. — La productividad de la verdad interpretada

Roland Barthes ha recordado con frecuencia que la historia era concebida como una investigación más en tiempos de Herodoto y que ésta se llevaba a cabo desde la conciencia de la contingencia humana. Contingencia procedente tanto de la concepción que el hombre tenía de sí mismo dentro del cosmos, cuanto de la idea de que la divinidad hacía sus planes según designios inalcanzables, e incluso azarosos³⁴. La tarea del historiador consistía otrora en proponer y organizar series de sentido³⁵.

En este sentido, cabe sostener que sea por ello por lo que la crítica postmoderna a la noción ilustrada de historia gire en torno a dos problemas fundamentales para la tradición filosófica, a saber: el problema de la universalidad de la ley y el de cómo apresar el contenido de los acontecimientos individuales para, forzando a éstos, llegar a mostrar un significado universalizable o, al menos, compatible por un auditorio selecto.

A todas luces, parece que el problema de la historia ha comprometido, desde sus orígenes, al pensamiento mismo, y que todo modelo de investigación histórica descansa sobre una determinada concepción de lo temporal, de la memoria, de la lingüisticidad y de la humanidad. Si la objetividad del conocimiento histórico debe buscarse más allá de la reconstrucción de los acontecimientos pasados y si se impone por necesidad racional un modelo interpretativo, ello es porque asumimos que todo lo que ha sucedido se puede

³³ Una crítica que ha sido lanzada por Quentin Skinner según nos recuerda M. Richter en su artículo «Pocok, Skinner and the Geschichtliche Grundbegriffe». *History and Theory*. 29, 1990, pp. 38-70.

³⁴ Véase, por ejemplo, a este respecto, el artículo de R. Barthes. «The discourse of History». En: Keith Jenkins. *The Postmodern History Reader*. Londres: Routledge, 1997.

³⁵ Para ahondar en las consecuencias de este planteamiento consúltese el interesante artículo de Q. Racionero. «Postmodernidad e historia (...)», pp. 185-216.

volver a pensar. Como sabemos, ésta es una de las ideas más poderosas en la filosofía de la historia de R. G. Collingwood³⁶, a saber: que no hay hechos en historia, sino acciones que expresan algún pensamiento. Esta proposición es interesante traerla aquí a colación siquiera por dos razones —y su análisis nos retrotraería a la filosofía especulativa de la historia. Primero, porque implicaría ello que la condición de posibilidad del historiar humano se cifra en una forma compartida de racionalidad (de manera que todos podemos volver a pensar y a reconstruir los pensamientos y acciones de otras personas del pasado o de otros pasados en general); segundo, porque esta forma vinculante de racionalidad se plasmaría, al cabo, en la vida íntima del individuo, en sus intenciones, deliberaciones y acciones.

La reconstrucción de los hechos o de las acciones de pensamiento (porque toda acción está precedida de una intención y toda intención es una respuesta y expresión de un juicio) genera más hechos; por lo que la investigación histórica (o compendio de interpretaciones sobre hipotéticas acciones de pensamientos, pruebas, vestigios materiales, etc.) forma parte indisociable de la historia como acontecimiento. De ahí que se haya llegado a decir que toda historia está basada en una cierta filosofía de la historia (lo que incluiría un cierto pensamiento político, una cierta antropología, idea del tiempo, de la justicia, la verdad, la religiosidad, el laicismo, etc.).

Como muy bien ha puesto de manifiesto Concha Roldán, el problema de reconocer la fuerte impronta de lo individual y subjetivo en toda formulación de la historia es que continuamos necesitando pensar qué son las leyes o los principios porque «no es lo mismo reconstruir los hábitos de defensa en la Britania romana a partir de restos de muralla encontrados, que la batalla de Trafalgar a través del diario de Nelson [...]»³⁷.

De todo lo anterior puede derivarse la formulación de la siguiente pregunta: ¿haría falta encontrar una teoría normativa de la narratividad histórica? Acaso pueda comprenderse a la luz de dicha pregunta el empeño de Koselleck por hallar el grado de correspondencia o, por el contrario, de errancia o desviación entre un situación histórica (hipotéticamente) objetiva y

³⁶ Cfr. R. G. Collingwood. *Idea de la historia*. México: FCE, 3ª edición, 2004.

³⁷ Cfr. C. Roldán. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal, 2ª edición, 2005. Véase, especialmente, el cap. VI «A modo de epílogo. R. G. Collingwood: el canto de cisne de la filosofía de la historia», pp. 183-207.

las expresiones con que sus coetáneos ofrecen una descripción de la misma proporcionando, a la postre, (a partir de la consolidación y consignación semántica de determinados estratos de experiencia) un conjunto —más o menos desentrañable— de horizontes de expectativas³⁸. Mas esto implica conceder que esta caracterización de la historia presupone un cierto principio de productividad de la verdad (interpretada), a partir del cual cabría objetar que no son tanto los conceptos actualizados en los textos lo que habría de llamar en grado sumo la atención de un historiador de la historia conceptual, cuanto las estructuras y las funciones de los textos, esto es, de los discursos y, por tanto, de sus dimensiones retóricas, dialécticas y argumentativas.

Esta última perspectiva privilegia —por mor del principio de la productividad del tiempo sobre el que escribíamos al comienzo— la dimensión interpretativa de los discursos históricos; nos muestra que el sentido de lo histórico no puede radicar en el ámbito de la subjetividad, ni en el de los hechos plenamente absorbibles sino, en todo caso, en el ámbito del conocimiento obtenido a partir de la investigación de unos hechos en cuya identificación y constitución interviene la propia investigación. Sin embargo, la propuesta de una histórica es una negativa a la renuncia de un ideal objetivo de la historia. Pues bien, respecto a ella, nuestra crítica consiste en ver que dicha formulación representa una estrategia más en el conjunto de la historia de la filosofía de la historia, y ello pese al atractivo especulativo y ciertamente fatuo de una visión trascendental del acontecer histórico que conduciría a la posibilidad de analizar estratos y configuraciones similares de determinadas experiencias y conciencias de la historia. Pues no es lo mismo el saber en torno a la historia o saber histórico que el saber de una histórica o doctrina trascendental de la historia sobre la que aquí proponemos la siguiente revisión, a saber, que el principio de la productividad de la crítica aconsejaría no perder de vista el asunto de la investigación histórica desde el siguiente punto de vista: una historia de los conceptos sin historiar previamente las controversias de la época sería vana y una historia de las controversias sin historiar los conceptos presentes en la historia política y social sería vacua.

En este sentido, sería aconsejable enriquecer los planteamientos de Koselleck sobre la historia social, por una parte, con una investigación en

³⁸ En efecto, sobre esta cuestión reflexiona Koselleck en la segunda parte de *Futuro pasado*. Cfr. *op. cit.*, pp. 105-173.

torno al problema de la acción colectiva sobre la que en las últimas décadas han proliferado estudios que van desde la perspectiva de la psicología de masas³⁹, a aquellas que inciden en el análisis del comportamiento colectivo⁴⁰, del proceso político⁴¹, o a aquellas otras que investigan los nuevos movimientos sociales⁴² y la constitución social de la protesta⁴³, etc. Todos estos procesos constituyen instancias históricas de consignación de realidades: numerosos conceptos se gestan en medio de la acción social o acción colectiva. Y por otra parte, tal y como sostenemos, sería conveniente que la investigación en torno a la historia de los conceptos encontrara en el análisis de las controversias elementos suficientes como para enriquecer y orientar dicha estrategia interpretativa hacia las virtualidades de una productividad de los argumentos históricos.

³⁹ Gustave Le Bon. *Psicología de las multitudes*. Madrid: Biblioteca científico filosófica, 1931.

⁴⁰ Neil Joseph Smelser. *Teoría del comportamiento colectivo*. México: FCE, 1989.

⁴¹ Charles Tilly. *The politics of collective violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁴² Alain Touraine, *Las nuevas tareas de la democracia*. México: FCE, 2000.

⁴³ Bert Klandermans; Hanspeter Kriesi; Sydney Tarrow (eds.). *International Social Movements Research. Supplements to Research in Social Movements, Conflicts, and Change*. vol. 1, Greenwich, Connecticut: JAI Press.

Capítulo 5

Principio de la historia efectual

§ 1. — Introducción

Antonio Gómez Ramos ha recogido la variedad de propuestas de traducción del término *Wirkungsgeschichte* haciendo notar que acaso «la productividad misma del término se exprese en la dificultad de hallar una traducción adecuada y suficiente»¹. Es ésta una paradoja rebotante de complejidad pues con ella se ejemplifica que ya desde la historia de la relación con el término, con el idioma, se da una pluralidad de efectos de sentido inabordable tanto desde el punto de vista de la variedad de traducciones posible, cuanto en lo que respecta a las modulaciones y nuevos efectos semánticos con que se cargan las palabras; dando todo ello idea del acontecer de la traducción, así como de la productividad inherente a lo constituido por las mediaciones del lenguaje —el que es propio de uno y el propio de otro, como en el caso de la traducción—, es decir, ofreciendo una imagen sincrética del acceder de una pluralidad con que se efectúa la esencia de los lenguajes. Algunas de esas versiones serían: «Storia degli effecti» en la legendaria traducción de Vattimo, «effective history», una de entre las muchas que pueden encontrarse en inglés, o «effectivité historique» en la versión francesa de Grondin, etc. La traducción que, a juicio nuestro, ha vertido más celosamente el sentido profundo del término es la que sigue, por ejemplo, Antonio Valdecantos, quien la presentó como «consciencia histórico-efectual»

¹ Cfr. A. Gómez Ramos. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Madrid: Visor Dis., 2000, p. 50.

en su traducción del artículo de Volker Rühle² publicado en 1991, en el que se plantea el problema de la posibilidad de realización de tal consciencia a través de la comprensión subjetiva, o por decirlo de otro modo, siendo la pregunta si dicha consciencia puede colindar y abordar los derroteros específicos de la posibilidad de expresar singularmente el efecto de padecer y hacer la historia, en la experiencia subjetiva de cada cual, dando a entender con ello Rühle que hay un exceso de presunción, por parte de Gadamer, cuando considera la realización de dicha consciencia de manera inmediata.

Más adelante daremos cuenta de la crítica de Rühle con objeto de introducirnos en dicha problemática desde el punto de vista de lo que aquí entendemos por el problema de los principios en el giro hermenéutico de la filosofía. La traducción que se recoge en la versión castellana de *Verdad y método* es «historia efectual» y «consciencia de la historia efectual», aquí utilizaremos también esta última, pues es la que suele emplearse convencionalmente en la historia de la recepción de dicha filosofía, mas sin perder por ello de vista que, en rigor, la transposición del sintagma nominal alemán podría encontrar fórmulas más rotundas y afortunadas, tal y como recuerda Gómez Ramos cuando elogia la versión de Ricoeur, a saber: «consciencia expuesta a los efectos de la historia»³, o tal y como, entre nosotros, la resolvió Zúñiga al dar con su formulación bajo la expresión «consciencia que se produce por el efecto de la historia»⁴.

Analicemos el meollo filosófico del principio de la historia efectual a partir de la palabra en la que de veras se efectúa y se realiza la noción de complejidad, esto es, a partir de la traducción, receptora de la complejidad original del término abordado si, y sólo si, la arroja nuevamente al habla — propio de otro— sin restituir ni conciliar un ápice el conflicto semántico del idioma original sino acertando en la acción de elegir una complejidad en juego tan equivalente como para que la traducción forme parte la historia efectual del problema pensado. Comencemos pues no por la cosa, sino por la traducción.

² V. Rühle. «Experiencia de la historia y experiencia histórica. (Sobre el concepto de consciencia histórica-efectual en Gadamer)». *Isegoría*. 4, 1991, pp. 74-87.

³ Cfr. P. Ricoeur. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Docencia, 1985, p. 187.

⁴ Cfr. J. F. Zúñiga. *Interpretación de la hermenéutica filosófica de H. G. Gadamer a la luz del problema del diálogo*. Granada: Universidad de Granada, 1993, p. 115.

Puede decirse que el principio de la historia efectual constituye, en cuanto argumento, una respuesta filosófica efecto de la recepción crítica de varios problemas filosóficos, a saber: el del historicismo, el del romanticismo, o el de la filosofía moderna europea como expresión de los elementos más característicos de la metafísica en tanto método.

Pensar el problema de la conciencia como uno de los efectos del modo de ser propio de la historia —tal y como sugiere la antedicha traducción propuesta por Zúñiga a la luz del pensamiento gadameriano en su conjunto— implica hacer entrar en crisis la unidad de la razón. Esto es, mostrar un argumento a partir del cual (y cualquier refutación podría tomarse como un confirmación de la validez del modelo que se busca deslegitimar razonando, en la medida en que se hace depender de una solución al problema de la unidad de la razón de la experiencia que ésta hace de sí, no siendo dicha experiencia absolutamente necesaria en vista de la resistencia opuesta y de su disparidad imposible, reveladora de crisis) ya no parece legítimo aceptar como incontrovertible la unidad de la razón, pues no es una noción que se derive por sí misma necesariamente, abriendo con ello el problema de la racionalidad al vasto horizonte de las condiciones de contingencia (no sólo histórica —si bien el término ‘historia’ recoge ese vasto conjunto en la medida en que todas se dan temporalmente) en las que acontece toda forma de comprensión, incluyendo la comprensión epocal de nuestra propia racionalidad, la cual se repropone como efecto constitutivo de la lógica de la investigación hermenéutica —parafraseando a Popper en su *Lógica de la investigación científica*⁵.

§ 2. — La lente de la subjetividad es un espejo deformante

⁵ Gadamer recuerda en numerosas ocasiones su lectura tardía tanto de la crítica al positivismo realizada por Popper como la crítica de éste a la concepción baconiana del método de razonamiento inductivo como fundamento de las ciencias experimentales y su crítica furibunda a la miseria del historicismo (Cfr. *VM II*, pp. 12, 114, 371 [*GW 2*, p. 110, 432], así como el efecto del definitivo impulso del segundo Wittgenstein al giro lingüístico de la filosofía (Cfr. *VM II*, pp. 12, 76, 111, 232, 240, 246, 366, 401 [*GW 2*, p. 73, 97, 240, 249, 428]). Un trabajo ya clásico sobre la conexión entre Heidegger y Wittgenstein en relación a las primeras incursiones heideggerianas en el problema de la ontología a la luz del lenguaje (del ser) es el artículo de P. Chiodi. «Essere e linguaggio in Heidegger en el *Tractatus* di Wittgenstein». *Riv. di filosofia*. 1995, pp. 179-191.

Ya con el principio de la historicidad de la comprensión se sentaban las bases de la crítica al historicismo en su pretensión teórica de poder convertir el asunto de la historia en objeto de investigación conformado en virtud de un método. Al mismo tiempo, en la medida en que dicho modelo de investigación se basa en un ideal de objetividad que hunde sus raíces en el problema del subjetivismo moderno —mas obviando los efectos reflexivos radicales de la propia efectividad de la historia en todo punto de vista y asimilación de la misma—, puede decirse que el principio de la historicidad de la comprensión constituye una crítica implícita al subjetivismo epistemológico, pieza clave y expresión álgida de la metafísica de raigambre cartesiana. De ahí que Gadamer afirmase que «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»⁶.

Y porque la autorreflexión del individuo es una simple chispa en dicha corriente temporal, una figura más del conocimiento que, incluso cuando devuelve una imagen reflectante —o autorreflexiva como advierte Gadamer— deja impresa de sí una huella deformada, es por lo que puede decirse que el principio de la consciencia histórico-efectual se convierte en un principio subsidiario del de la historicidad de la comprensión —ciertamente explorado en la corriente historicista y desarrollado por completo en el idealismo especulativo hegeliano. Así, por ejemplo, Javier Recas Bayón afirma que, en efecto, «es un principio que constituye el eje vertebrador de la teoría gadameriana de la experiencia hermenéutica»⁷.

La idea de que el principio de la historia efectual amplía el principio de la historicidad de la comprensión no implica que éste rebase únicamente de manera regular o incompleta las aporías del historicismo, ya que en dicho principio no se presenta ni lo conocido ni el conocedor como si se dieran ónticamente sino históricamente, tal y como recuerda Volker Rühle⁸.

Como ya vimos, ese fenómeno se puede describir circularmente, remitiendo a la relación entre las partes y un todo. La indisponibilidad de tal “fenómeno” es radical y su particularidad consiste en que se nos presenta de

⁶ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 344 [*GW* 1, p. 281].

⁷ Cfr. J. Recas Bayón. *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, , 2006, p. 116.

⁸ Cfr. V. Rühle. *Ibidem*, p. 76.

manera incondicional y que podría tildarse como sustrato de la experiencia hermenéutica. ¿En qué sentido transforma Gadamer la relación con un objeto de la comprensión tal y como era presentado en el historicismo? La solución de Gadamer no ofrece dudas a este respecto, la historicidad radical de nuestra propia conciencia efectual concilia nuestras interpretaciones singulares en una forma de universalidad, entendiendo ‘universalidad’ en el sentido de un acontecer del que nadie es dueño⁹. Esta forma de universalidad producida corresponde a lo que Gadamer entiende por aumento de la comprensión, y no goza de una realidad fáctica incontrovertible.

La crítica de Rühle es muy perspicaz pero puede resultar falaz si pensamos que aligera la carga semántica del principio de la historia efectual y que, por tanto, esgrime una crítica que desencadena un argumento falaz que consiste en la descripción, en efecto, sumaria mas incompleta en lo esencial sobre la perspectiva gadameriana. Así, éste achaca a Gadamer que «la exposición de la historia efectual [...] está de nuevo expuesta o experimentada como finita y determinada, pero, por ello mismo, lo está en aquel doble sentido de historia “hecha” [...]. Comoquiera que Gadamer no se interroga por la *posibilidad* de la exposición de esta historia, sino que la presupone sin más en su análisis de la estructura de experiencia de la consciencia histórico-efectual, la tradición se convierte subrepticamente en un estado de cosas re-pensado [...]»¹⁰.

Incluso puede decirse que tampoco la idea de repensar el pasado, lo ya dicho, lo que pertenece a la memoria de lo acontecido pero también de lo no expresado puede, en efecto, realizarse si no rige sobre los distintos instantes de conciencia histórico-efectual el principio de identidad de la metafísica moderna sino, en todo caso, el de los indiscernibles, dado que en ocasiones de manera controvertida, en otras clarificadora, veraz, etc., el principio de la productividad histórica rige en el fenómeno de la distancia temporal.

Esto es, que toda diferencia de apreciación lo es en orden a la acción productiva del tiempo: si no hay dos hojas idénticas la una a la otra, tampoco entre los pensamientos —a cuyo través accede la realidad a la plenitud del

⁹ «Un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable». Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 428 [*GW* 1, p. 358].

¹⁰ Cfr. V. Rühle. *Ibidem*, p. 85.

medio lingüístico— se pueden encontrar identidades consumadas. La irreproducibilidad del pensamiento, la imposibilidad de repensar cualquier pensamiento —incluso siendo éste propio— lleva a Gadamer a pensar el problema de la diferencia con un afán particularmente pedagógico: si tenemos presente que su propuesta se materializó, en primera instancia, en una crítica a la noción ilustrada de prejuicio, es decir, prefirió hacer uso de las nociones más habituales en la tradición filosófica occidental. Sin embargo, parece evidente que el problema del prejuicio y el de la tradición hunden sus raíces en el principio de la productividad histórica y, en última instancia, aluden al problema de la diferencia ontológica.

En «Hermenéutica y diferencia ontológica»¹¹ alude Gadamer a un pasaje fundamental en la construcción de su pensamiento, a saber: el descubrimiento de lo indecible o indisponible de la diferencia ontológica. Cuenta Gadamer que ya el joven Heidegger acompañaba con extrañeza a la reflexión de que podamos nombrar a un ente plural pero que podamos, también, meditar sobre el ser del ente. Sin duda, gustar de formas de metaforizar sobre esta extraña relación mantenida con las posibilidades internas a la lengua es algo que no se puede evitar al pensar, y Heidegger, quien además era acompañado por muchos de sus estudiantes cuando regresaba camino a su casa, encontraba tal vez tantas ocasiones como oyentes que propiciaban esta querencia. Concretamente, Gadamer refiere esta memoria de lo que aconteció en una de las Avenidas que hubieron de cruzar y que se llamaba —suponemos que no sin acierto— Avenida de los cisnes. Además, añade Gadamer, era una primavera del año 1924. Resultaba que Heidegger ya había conseguido explicar doctamente lo que era la diferencia ontológica, y los jóvenes arriesgaban mucho y sin saber por qué cuando le preguntaban cómo llegaba él a hacer esa distinción ontológica. Entonces Heidegger les miró con gesto de mucha superioridad —según cuenta Gadamer—, y les espetó: «¡No, esa distinción no la hacemos nosotros!». Gadamer apuntaba que aquello lo decía allá por el año de 1924 porque, sin embargo, aún no se había producido la denominada «vuelta» o *Kebrre*. Añade Gadamer un pensamiento que, me da la impresión, le habría sorprendido aquel mismo día de primavera: «creo que queríamos ir más allá del concepto de la reflexión que en el idealismo alemán constituía el

¹¹ Cfr. H.-G. Gadamer. «Hermenéutica y diferencia ontológica». *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, pp. 343-359. [GW 10, p. 58-70].

principio del pensar»¹². ¿Es el principio de la historia efectual irrebasable en idéntica forma? ¿Es la inagotabilidad de lo que se interpreta, así como la contingencia con que se afronta todo esfuerzo por alcanzar un *sensus plenior*, equivalente a la diferencia ontológica heideggeriana? Una vez más, podríamos preguntarnos: ¿filosofía trascendental *versus* filosofía de los principios?

§ 3. — Anticipaciones de sentido que no son efecto de la subjetividad

Llevados por la fuerte impronta que, en efecto, tuvo la filosofía de Heidegger en el proyecto hermenéutico de Gadamer, es frecuente encontrar interpretaciones del pensamiento de Gadamer, en virtud de las cuales, éste habría enunciado el problema de la comprensión a la luz de la forma originaria de realización del *Dasein*, cuando éste es poder ser y posibilidad, arguyendo que el problema de la generación de sentido viene definida por el modo en que el hombre organiza su trato con las cosas e imprime en ellas el carácter de la mundiformidad por la que ellas nos son a la mano. Refiriéndose con esto último no tanto a la forma de los instrumentos y cosas que nos rodean, cuanto al hecho de que entran a formar parte de relaciones, esto es, a que están dispuestas. Queriendo ver en ello un reflejo —si bien en el plano óptico— de su estar ajustadas al carácter anticipativo del ser-ahí en tanto proyecto. Estas interpretaciones asumen que la filosofía gadameriana estaría cortada según el patrón de la filosofía trascendental.

A mi juicio, éste es el caso del pensamiento del primer Heidegger, no pudiéndose predicar lo mismo de la filosofía gadameriana. Es cierto que es contra el concepto de comprensión de inspiración husserliana, que éste deja de pensarse en torno a una supuesta instancia privilegiada a la interioridad del sujeto para ser redefinida, por Heidegger, en el contexto de una ontología del *Dasein*, y que todo ello le llevó a situar la hermenéutica dentro del planteamiento general de una analítica del modo de ser de la existencialidad de la existencia mas, con ello, no liberaba a la reflexión hermenéutica de los aspectos fundamentales de la filosofía trascendental.

Por el contrario, Gadamer habría considerado que, toda vez evidenciadas las inhibiciones del concepto científico de verdad, el problema estaba en analizar la historicidad de la comprensión y la conciencia de la

¹² H.-G. Gadamer. *Ibidem*, p. 346.

historia efectual. Con ello se diferenciaban ostensiblemente el modelo gadameriano de la ontología lingüística con el proyecto del primer Heidegger en torno al *Dasein*, dado que éste último está vinculado con los discursos metafísicos. Obsérvese si no en que asume el carácter de la anticipación —en tanto preestructura de la comprensión— como una forma trascendental que preside el orden y la mundiformidad de los objetos, en un mundo cerrado en torno, nuevamente, a la subjetividad. Gadamer se desligó, por el contrario, del proyecto metafísico del Heidegger de *Ser y tiempo*, en virtud, precisamente, de que el desarrollo especulativo del principio de la historia efectual conlleva, asimismo, una noción de temporalidad en absoluto equiparable con la expresión de la temporalidad explícita en el proyecto metafísico de la analítica de la existencia. Veamos un ejemplo.

Heidegger afirma en *Ser y tiempo* que, por ser el *Dasein* espacial, es por lo que el espacio se manifiesta como *a priori*. La afirmación heideggeriana de que ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio sino que ser-ahí, ontológicamente bien comprendido, es espacial, y por eso se manifiesta el espacio como *a priori*, no constituye una variación que conlleve la más mínima oposición a la doctrina kantiana de la idealidad de los objetos de los sentidos en tanto fenómenos, a la doctrina, en fin, del tiempo y del espacio como formas *a priori* de la sensibilidad.

Gadamer buscó la manera de no caer, de nuevo, en la composición metafísica del mundo y, en razón de ello, no prosiguió con el modelo especulativo heideggeriano de una analítica de la existencia sino que buscó en fuentes tales como la hermenéutica clásica y, fundamentalmente, en el desafío de dar con una definición y desarrollo de la especificidad del método de investigación de las ciencias del espíritu para, al fin, vincular y confrontar, en definitiva, al pensamiento con la acción y las formas constitutivas de la historicidad.

Teniendo presente la necesidad de esta deriva, o este desplazamiento, Gadamer puso toda su atención —entre otros aspectos de igual calado— sobre el significado de los prejuicios, así como las implicaciones de la existencia de horizontes de tradiciones; de modo tal que con ello realizaba un análisis de las formas con que, en definitiva, acceden al lenguaje ciertos problemas radicales de índole filosófica. En este sentido, suele decirse que dicho horizonte de problemas pueden, en efecto, ser rebasables en la medida en que todo pensamiento crítico ha de ser intempestivo, pero no por ello dejan

de ser constitutivos del propio pensar. Ello es así justo en la medida en que todo pensamiento es ya acción hermenéutica, según el doble principio de la lingüisticidad del ser y de la pertenencia a la comunidad política e histórica del decir. Curiosamente, ambos, prejuicio y tradición, fueron lugares de estricta indiferencia al asunto de las esencias en la filosofía moderna, y Gadamer fijó, en torno a ellos, parte de su quehacer filosófico, con una crítica al legado de la Ilustración. Para concluir con nuestra brevísima incursión crítica de *Ser y tiempo* —obra en la que, a juicio nuestro, hay cierta inspiración marxista— las categorías fundamentales de la analítica de la existencia tratan —mal que le pese y mal que le pesó a su autor— de actividades referidas a la fútil manipulación de objetos y a la ya de más empaque causación de estados de cosas en el mundo. De modo tal que, estar dispuesto —*Zuhandensein*— o estar disponible —*Vorhandensein*— son, cada una de ellas, modalidades a cuyo través, un individuo crea estados de cosas, esto es: construye una barca o planta una semilla o dispone el óleo sobre el lienzo, aunque, con frecuencia, Heidegger refiere estas otras: crea el objeto de las gafas, las señales de tráfico o, en fin, el imponderable inventario de los enseres a la mano. Mas si seguimos la detallada e inteligente crítica de H. Arendt no existen en esta obra, de veras, categorías para pensar acciones como el amor o el deseo. Así pues, las categorías que dominan en *Ser y tiempo*, incluso aquellas por las que se le asoció rápidamente con el existencialismo —como la muerte, la culpa, la resolución, etc. — no se refieren sino a uno mismo en una latente manía solipsista, y todo ello cuando, a decir verdad, la muerte de uno tiene sentido —incluso en el horizonte de la existencia individual— a la luz de la conciencia de los otros, los que nos hubieran de recordar.

No me parece que Gadamer concibiera el problema de las tradiciones como repetición o copia de la anticipación del sentido en el *Dasein*, ni que exista un paralelismo conceptual y estructural entre el primado del futuro heideggeriano y la estructura del prejuicio, menos aún entre la actividad anticipadora del *Dasein* y el horizonte de tradiciones en Gadamer. Sí puede decirse, sin embargo, que el esquema de la anticipación del *Dasein* conlleva una lectura kantiana sobre las condiciones *a priori* de la experiencia posible, en tanto condiciones coincidentes con la experiencia de los objetos dados al *Dasein*, constituidor del ser del ente. Mas, por otra parte, no puede al cabo decirse que las tradiciones sean algo así como formas puras de la anticipación de la subjetividad reflexiva sino formas plurales de estar unidos a la falible e

impregnada de menesterosidad constitución de los sentidos, llamada también: memoria y consignación de las herencias. Asunto de máxima relevancia al que Gadamer se refería diciendo que la anticipación del sentido no es una acción de la subjetividad.

§ 4. — La transformación hermenéutica de la filosofía moderna

Si aceptamos que sobre los contenidos del pensamiento no es posible hablar de una verdad absoluta (de ahí que, como ya indicábamos, lo interesante del método dialéctico estriba en el descubrimiento de que la verdad no es una propiedad de la proposición según reza el principio de la estructura especulativa del lenguaje), pues frente al modelo de la verdad como representación se impone la noción de verdad como efecto de la articulación interpretativa de precomprensiones compartidas a través del lenguaje, donde se configura conciencia y objeto históricamente, entonces, ya no cabe afirmar que ello implique una pérdida de objetividad. Pues el problema moderno de la objetividad habría quedado, con ello, deslegitimado, incluso desde un punto de vista especulativo.

Pese a que el paradigma en torno a la noción de verdad cambia, puede encontrarse aún el uso del término ‘trascendental’ en la expresión «trascendencia de las tradiciones» mas, en mi opinión, ello no implica un uso moderno del término. Gadamer quería pensar las condiciones de posibilidad del pensamiento históricamente acontecido. Iniciaba así una relectura del problema fundamental del idealismo trascendental, a saber: el problema de la objetualidad¹³, de la talidad —en el sentido que confirió al término Xavier Zubiri—, como modos de quedar no sólo referidos sino, por ello, constituidos y dados los objetos. Tampoco se niega con todo esto que una de las motivaciones fundamentales de Gadamer era entrar de lleno en la aporía del *a priori* de la racionalidad histórica, una problemática de una sobresaliente importancia desde que el mismo Kant entendiera que el asunto de la historia ponía a prueba su ideal de razón.

La objetividad, entendida en relación con el problema de la posible condicionalidad o contingencia en el modo de producción del sentido o de

¹³ Que la *objetualidad* es el problema fundamental del idealismo trascendental es una fórmula que suele utilizar J. M. Navarro Cordón. «El concepto de trascendental (...)».

cuándo una proposición es cierta, esto es, la objetividad de las proposiciones no analíticas es, en suma, una objetividad histórica. Gadamer quedó impresionado por el olvido heideggeriano de la finitud, del *Ethos*, en la constitución política de los saberes y las comunidades de tradición —finitudes que, en definitiva, atañen a la expresión del pensamiento— y que, sin duda, tienen que ver con la consiguiente caracterización gadameriana del prejuicio (a su vez, aquí se encuentran, a mi juicio, claves de comprensión sobre el irreversible fracaso de una fundamentación racional de la metafísica de las costumbres).

Sobre la equivalencia entre actividad anticipadora del *Dasein* y horizonte de tradiciones, basta lanzar la siguiente pregunta para comprobar lo absurdo de este reduccionismo: ¿acaso estaría dispuesto Gadamer a aceptar que la condición de posibilidad de la hermenéutica —en la que se desarrollan, en definitiva, todos los principios implícitos en el principio que versa sobre la lingüisticidad del ser— ha de ser superada por una fundamentación metafísica de la facticidad? ¿Diríamos con ella algo sobre el mundo?

La afirmación, según la cual el problema de la tradición limitaría los modos en que el pensamiento hubiera de concretizarse en el futuro —pues se podría pensar que toda producción de sentido, toda tesis está condicionada por una limitación intrínseca a la mera imagen de los marcos de referencia en los que se sitúa todo intérprete ya sea individual, ya colectivo, epocal— es una afirmación basada, simplemente, en uno de los prejuicios de la modernidad. Por el contrario, la hermenéutica filosófica, tiene por principio fundacional la responsabilidad de todo decir para con el multivocismo y pluralidad no del objeto sino de la lógica de la expresión. Ello no implica, necesariamente, que sea lógica la doble acusación de que ha sido objeto la hermenéutica con frecuencia. Me refiero a la aporética acusación de contingencia y de determinismo.

Podría también argüirse que del hecho de que pertenezcamos a una tradición no se deduce que el pensamiento sea, entonces, menos puro o acaso que tenga fuera de sí el saber en torno a sus propios condicionamientos. Algunos intérpretes han preferido esta vía para llevar a cabo una recepción de los efectos epistemológicos y ontológicos de la hermenéutica filosófica. Los desarrollos de esta recepción han llevado a autores como Habermas o Apel a la busca de ese sistema ideal de referencias que trasciende las tradiciones particulares cuya presencia puede rastrearse y hallarse, subrepticamente, en

cada reflexión particular. Sin embargo, en mi opinión, esta vía no contempla, en toda su magnitud, lo radical de la transformación hermenéutica de la filosofía en nuestra contemporaneidad —su radicalidad consiste en que ya no es legítimo formular planteamientos como el anterior o al menos que ya no se nos oculte en ellos la determinación metafísica del pensar. Mas bien todo lo contrario, pues constituyen una defensa implícita de la tesis que afirma que la epistemología no puede renunciar a la necesidad de una fundamentación trascendental para toda producción de sentido. Entre los que han optado por esta vía puede situarse el proyecto habermasiano de una historia universal, con la que se persigue, al fin, paliar las contingencias de la historicidad de la comprensión. Pero lo que sostenemos aquí es que en este mismo prejuicio está basado el proyecto heideggeriano de una analítica de la existencia y su defensa de la anticipación trascendental del sentido. En ambos proyectos, domina la idea de que el todo ideal —fundado en el esquema de la intencionalidad proyectante del individuo— no coincide, necesariamente, con el todo real. De ahí la necesidad de acudir a construcciones metafísicamente no condicionadas para con ello abrir, más allá del ámbito de los contingentismos del tiempo y la naturaleza, las dimensiones salvíficas de, por una parte: un *apriorismo* de la racionalidad del acontecer histórico¹⁴ y, de la otra: una teleología de los seres organizados y vivos.

De manera que la teleología física y la teleología moral son proyectos que responden a la siguiente diatriba: dado que, como indicaba Felipe Marzoa, cabe inquirir si acaso «el fin último, el bien supremo, no es posible por la sola acción de los hombres sino sólo por una presencia sobrenatural»¹⁵, la pregunta que, consiguientemente, cabe formularse es la de si es el mundo adecuado o apto para la efectuación del fin de la razón práctica. Según este esquema, se hace necesario postular la existencia de un sustrato que en la naturaleza vincule *Bien, libertad y fin final*. Todo ello con la finalidad de que llegue a tocar fondo el argumento reconciliador de mundo natural y mundo de la teleología moral, *mundos noumenos*, el cual no es reductible al mundo de la causalidad fenoménica.

¹⁴ Tal y como veíamos, la línea de investigación de R. Koselleck se enmarca, precisamente, en este cúmulo de problemas procedentes de la filosofía de la historia kantiana.

¹⁵ Cfr. F. Marzoa. «Prólogo» a la obra de Kant. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 7-18.

La reconciliación de estos dos mundos es la gran preocupación de todo filósofo ilustrado, a saber: la de cómo el todo ideal podría llegar a fundirse con el todo de las intencionalidades de los agentes sociales; la de cómo, en definitiva, la teleología natural y moral —en que se funda la filosofía de la historia kantiana tanto como su astucia— alienta los proyectos de una organización social conforme a la idea de progreso moral.

Precisamente, la hermenéutica constituye una especie de crisis del paradigma ilustrado. Dicha crisis se atisba, por ejemplo, en uno de los reclamos de la hermenéutica: que desde la intencionalidad del agente racional no puede llegar a reconstruirse el sentido del texto del mundo, de la escritura del mundo, pues la anticipación del sentido no es una acción de la subjetividad.

§ 5. — La difícil conjunción entre los efectos de la historia y la epistemología

Ramón Rodríguez ha insistido en algunos de sus escritos en que con la filosofía hermenéutica se instituye un tipo de reflexión que goza de un grado de radicalidad mayor que «el pensamiento objetivador de las ciencias naturales y la metafísica ontoteológica»¹⁶. A juicio del autor este elemental aspecto tiene una implicación inmediata, pues la sitúa «en un topos no metafísico»; mas sin que por ello parezca razonable dejar de asumirla como una especie de *meditationes de prima philosophia*, y considera que da cuenta de ello su aspiración universalista y los claros planteamientos ontológicos que la caracterizan.

Sin embargo, a pesar de que compartimos este punto de vista inicial no se comprende que los problemas metodológicos y de evaluación crítica del conocimiento no hayan caracterizado a la hermenéutica filosófica, ni entre las perspectivas de quienes han colaborado a la recepción de dicha filosofía, ni entre quienes han desarrollado los planteamientos filosóficos en primera línea. Incluso aceptando las razones de tipo genealógico e historiográfico que indujeron a Gadamer a distinguir entre una hermenéutica clásica y una filosófica, y toda vez que —con la suficiente distancia en el tiempo— parecen más que fundadas las motivaciones de naturaleza especulativa que llevaron a

¹⁶ Cfr. R. Rodríguez. «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto». *Cuestiones metafísicas*. Barcelona: Editorial Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, pp. 272-294.

una revalorización en clave filosófica de la tradición hermenéutica, la idea de que ésta en tanto ontología lingüística quede eximida o liberada de los problemas relativos a la constitución del conocimiento —por decirlo de una manera laxa— puede llegar a tomarse, a juicio nuestro, y por decirlo metafóricamente, como revulsorio a su oposición teórica frente a la filosofía moderna en su asimilación y activa contribución a la constitución metafísica de la investigación experimental¹⁷. Pero aquí se sostiene que, de hecho, la idea de que por ello haya de obviarse el fuerte calado del planteamiento en torno al problema de la racionalidad y sus métodos implícito en la hermenéutica —en la medida en que es ésta una ontología lingüística— podría tildarse de un prejuicio hermenéutico gadameriano.

Los problemas metodológicos y de crítica al conocimiento sí interesan y sí están presentes en el discurso que renueva la concepción dialéctica, especulativa y argumentativa de la racionalidad, estando preñada a tal efecto no sólo de un elenco de discrepancias respecto a la figura de la racionalidad científica dominante, sino también de un conjunto de rasgos dominantes y nuevos derroteros —algunos de ellos abundan en direcciones hacia horizontes de sentido con los que rehabilitar legados pasados¹⁸: ciertamente, sin avidez de novedades.

No obstante, incluso para perfilar nuestro argumento parece prudente demorarse en las razones, en virtud de las cuales se ha llegado a sostener una cierta separación entre, por una parte, la crítica al conocimiento y/o problemas epistemológicos y, de la otra, la indagación hermenéutico-ontológica propiamente dicha. Para ello esbozaremos aquí algunos de los argumentos que se aducen más frecuentemente, dejando para más adelante la exposición

¹⁷ Resulta interesante rastrear la proliferación de interpretaciones en torno a los debates científicos —incluyendo aquí a los que se desarrollan dentro de los paradigmas epistemológicos y metafísicos de la modernidad y no sólo los contemporáneos, de los que parecería esperar ciertos replanteamientos de los postulados epistémicos más universalistas a la luz de las corrientes irracionalistas y falibilistas— que han encontrado en la hermenéutica filosófica argumentos para revisar prejuicios epistemológicos de otras épocas; haciendo así notar que si hay una constante en todos los paradigmas científicos es el de que la racionalidad constituye un problema cuya definición se presenta inobjetablemente. El punto de vista al que aludimos es el que desarrolla, por ejemplo, Carlos B. Gutiérrez (ed.). *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004.

¹⁸ Tal es el caso, por ejemplo, del asunto de la retórica.

de aquellos otros que exigen una atención más sutil —entre estos últimos incluimos los que se encuentran en la obra del propio Gadamer y que esbozaremos en *Contentio y Propositio* a la luz de problemáticas con las que abundaremos, desde distintos puntos de vista, en el problema de qué tipo de racionalidad cabe pergeñar desde planteamientos interpretativos, así como en la relación existente entre ésta y ciertas orientaciones y conceptos fundamentales en las teorías de la argumentación.

Un planteamiento desligado de la estructura ontológica en que se ve inmersa nuestra existencia era aquél que presidía la descripción del problema de la comprensión según fue caracterizado en la época moderna. En efecto, la comprensión era entonces evaluada como un problema eminentemente cognoscitivo. La naturaleza de nuestras representaciones daba incluso expresión a la idea de la primacía epistemológica de la vida consciente, pues éstas constituían una actividad que podía y debía desarrollarse autónomamente si quería de veras educarse aquella facultad radical y originaria, independiente del conjunto de aperturas (histórica, temporalmente acaecidas) que funcionarían más adelante —tras el giro hermenéutico— como condiciones de posibilidad para efectuar anticipaciones de sentido. Como ya se hizo ver, esta última era una de las grandes tesis presente en el pensamiento del primer Heidegger, y una de las críticas que más socavó la relación cognoscitiva sujeto/objeto, tal y como había sido descrita por la epistemología moderna y, más específicamente, cartesiana.

Tenemos, pues, que la existencia humana y el problema de cómo llegamos a conocer, más aún: el de cómo llegamos a efectuar una comprensión de cuanto acontece, no puede plantearse asumiéndolo como resultado de una acción subjetiva, original, fundante y garante del sentido, puesto que es, precisamente, la pertenencia a una determinada tradición, concepción del mundo, realidad lingüística, prejuicios epocales, etc., lo que subyace al concepto de anticipación de sentido. La concepción de la verdad implícita en este planteamiento es el de la verdad como acontecer de la tradición, y ha sido defendida, explorada y reconstruida en *Verdad y método*, dando con ello lugar a la perspectiva en clave filosófica del legado hermenéutico, esto es, del legado del modelo de racionalidad operativo en las perspectivas hermenéuticas, incluso cuando éstas eran concebidas como mera aplicación de métodos para el aseguramiento de la correcta comprensión en los casos en los que ésta se presentaba con dificultad.

El planteamiento de Gadamer así descrito se recoge también en el conocido lema de que el comprender no es una acción de la subjetividad sino, en todo caso, el efecto de un desplazamiento o una aproximación hacia un acontecer determinado de la tradición ¹⁹. Dichos desplazamientos y aproximaciones no tienen porqué ser necesariamente conscientes, es decir, que pensarlos con propiedad no exige necesariamente objetivarlos bajo la experiencia individual y subjetiva de una comprensión particular, pues pueden ser pensados bajo la experiencia del sustrato histórico en que se realiza nuestro más íntimo ser. No podemos sustraernos al acontecer del sentido e imaginar un acto puro, intelectual sin que en él medie de manera sustantiva el acontecer del ser cuya expresividad reconocemos por habernos sido donado el centro en el que se producen todos los rendimientos del acontecer, a saber, el lenguaje.

Es a esa copertenencia del intérprete y del mundo interpretado (a la que se refiere Gadamer cuando afirma: «El lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo»²⁰), copertenencia que puede pensarse también, en el régimen de la temporalidad, bajo la relación y advenimiento, expresa, en el presente-pasado lo que, en último término, manifiesta el principio de la historia efectual. Por expresarlo en los términos propios de la epistemología moderna: plantear así los problemas relativos a la representación intelectual del mundo, la presencia y sustantividad de éste, la forma de determinación del objeto de nuestro conocimiento, así como el conjunto y naturaleza de las determinaciones de que somos objeto como sujetos, etc., hace de la hermenéutica una ontología aparentemente desligada de los procesos, de los métodos en virtud de los cuales aparece el sentido de cuanto acontece en el interior de la tradición. La hermenéutica sería una filosofía primera, no una teoría epistemológica y, consiguientemente, no presentaría lineamientos generales en lo que respecta al problema del método: se preguntaría por el comprender mismo, no por el modo en que éste se efectúa.

Lo que aquí sostenemos es que, si bien es cierto que la hermenéutica filosófica propone un paradigma de racionalidad otro, al expresar el problema de la racionalidad a través de una perspectiva muy alejada de la orientación epistemológica presente en la dialéctica entre objeto y sujeto, y sus varias

¹⁹ H.-G. Gadamer. *VM*, p. 360. [*GW* 1, p. 296].

²⁰ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 531. [*GW* 1, p. 447].

formulaciones en la modernidad y en el idealismo, no por ello habría de alcanzar una justificación inmediata el hecho de que el problema del método carezca de sentido: el cómo de la anticipación de nuestras comprensiones, el modo en que se efectúan las mismas, el problema del advenimiento de sentido, o si las interpretaciones funcionan —en el interior de los discursos y de los horizontes históricos— como razonamientos en torno a lo probable, etc. son preguntas que siguen presentes en el paradigma hermenéutico, y de su respuesta depende sostener un modelo u otro de interpretación.

Qué hacemos cuando interpretamos, cuál es el alcance de nuestras interpretaciones y qué valor hayan de tener éstas son cuestiones de índole metodológica, lo siguen siendo incluso tras postular que «nada haya en la argumentación hermenéutica que conduzca a establecer que una determinada realidad, entidad o forma de ser tenga carácter “primero” o fundante de las demás ni a aclarar su estructura o composición metafísica»²¹. Ahora bien, que sostengamos esto último no obsta para que estemos en desacuerdo con la tesis que afirma que la ontología lingüística «tampoco se pronuncia sobre si hay y cuáles son los rasgos generales de la realidad y los principios que la articulan, ni propone un abanico categorial con el que distribuir el ente en sus diversos géneros o dar forma a la experiencia»²².

En efecto, presentar la hermenéutica como una ontología lingüística carente de principios resulta un contrasentido. Igualmente irracional e inadmisible parece la conclusión según la cual la coimplicación entre *lógos* y ser liberaría a la ontología lingüística de la expresión de un «abanico categorial» con el que dar forma a la experiencia de la comprensión, a la lingüisticidad del ser de lo que se comprende, a la coimplicación efectual del pasado en el presente y viceversa y, en definitiva, a la lógica de la interpretación productiva, reproductiva y normativa en un sentido laxo. Es lógico que, caso de que acepte dicha conclusión, la descripción resultante de la hermenéutica como orientación filosófica presente una escasa productividad discursiva; pero existen ejemplos de modelos de pensamiento ontológico en los que no se aceptan los presupuestos metafísicos de una concepción del sujeto (o de cualquier otra forma de fundamento, sustancia o *subiectum*) sobre la que se hace pivotar la posibilidad misma de conocer, y no por ello se articulan sobre el

²¹ Cfr. R. Rodríguez. *Hermenéutica y metafísica* (...), p. 275.

²² Cfr. R. Rodríguez. *Ibidem*, p. 276.

abandono o la negación de principios sustantivos, reguladores e incluso irrebasables en todo especular, en todo decir. El descubrimiento del arraigo irrebasable, primordial y originario de todo ser humano al mundo (histórico) que le precede y respecto al cual puede considerarse una figura ampliadora de sentido (de mundo histórico) no se limita a expresar la tesis heideggeriana en torno a la facticidad radical de la hermenéutica, sino que constituye una propuesta que permite indagar en el problema de la racionalidad, sin que se presente como inevitable recurrir a planteamientos metafísicos cada vez que actualizamos la pregunta en torno al sentido, alcance, pluralidad y efectos de nuestras interpretaciones.

Analizar nuestras interpretaciones a la luz de su función argumentativa constituye un claro ejemplo de que cabe una aproximación no metafísica al problema de la racionalidad; pero, igualmente, se nos presenta aquí con toda claridad que supone una razón de peso para indagar en la noción de principio desde un punto de vista hermenéutico; de otro modo no se entendería ni que la hermenéutica sea una ontología lingüística, ni que ciertas interpretaciones en torno al mundo funcionen, de hecho, como argumentos generadores de sentido, en los que se respetan principios irrebasables. Así, por ejemplo, la idea de que es necesario conocer el pasado para comprender mejor nuestro presente respeta el principio de la historia efectual mas también el de la historicidad de la comprensión, el de la preestructura de la comprensión y el de la productividad histórica. Y si la fórmula expresara el argumento contrario, a saber: desconocer el pasado es necesario para conocer mejor el presente, observamos que, puesto que quebranta dichos principios irrebasables, se da por contradictoria y falsa.

Bastaría buscar proposiciones de esta guisa para comprobar si pueden, en efecto, presentarse como argumentos óptimos para la generación de interpretaciones productivas o, por el contrario, improductivas, si entran en contradicción con los principios inherentes a la ontología lingüística gadameriana. Ése podría ser un primer estadio, elemental y por ello primero. Mas a juicio nuestro, una vez visto si una proposición respeta o no los principios ontológicos que deben regir en la producción de interpretaciones, también se nos presenta necesario el examen y la indagación en torno a la índole del argumento en cuanto expresión de una interpretación.

§ 6. — La argumentación mítica desborda la argumentación formalista

En el proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad se pueden apreciar, implícitamente, los rasgos generales de la metafísica de la subjetividad a la que aquel proyecto se opone. Ni la figura de la conciencia, ni el análisis reflexivo en torno a las instancias de carácter indubitable como justificación del conocimiento, desencadenarán ahora las consecuencias que éste planteamiento tuvo en el modelo epistemológico moderno, a saber: (1) la consideración de que, por medio de procesos cognoscitivos autoreferenciales (o autoconscientes), resulte de todo punto legítima la idea de que nuestras representaciones constituyan el fundamento no sólo de la representación, sino la sustancia y condición de posibilidad de (la representación de) los objetos y (2), por otra parte —mas guardando una relación gradual y esencial con lo anterior—, la elevación de tal planteamiento epistemológico al plano metafísico, originando y promoviendo con ello —según la interpretación heideggeriana— una metafísica de la subjetividad llamada también —a la luz del pensamiento nietzscheano— una voluntad de voluntad o una voluntad de poderío: un querer de su propio querer.

La hermenéutica filosófica gadameriana puede entenderse también como un cambio de paradigma o como un giro respecto a la metafísica de la subjetividad dominante en la filosofía moderna. Parecerá paradójico que el principio de la historia efectual constituya un contraargumento con respecto a la moderna filosofía de la autoreflexión, dado que en él se describe también el pliegue reflexivo de las temporalidades y las conciencias; mas el principio consiste en afirmar que tal reflexión no puede tener valor absoluto, puesto que no es una forma de reflexividad analizada a la luz de la conciencia en un ejercicio de autorepresentación, sino una reflexividad limitada y producida por la vida, por la experiencia del mundo. Así pues: « [...] el argumento de la reflexión está aquí fuera de lugar. No se trata de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino de relaciones vitales»²³. Caso de seguir la lógica de los juicios bajo un modelo de dialéctica consistente en la superación omniabarcante de la mera contradicción sita en la relación entre proposiciones contrarias (asumidas posteriormente como contradictorias), nos embarcaríamos en una forma de argumentar con la que no llegaríamos a expresar ninguna perspectiva realmente fecunda, por eso dice

²³ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 538. [*GW* 1, 473].

Gadamer que este modelo de argumentación propio de la filosofía de la reflexión no es sino «la mera pretensión de verdad del argumentar formal en general»²⁴.

Dicha vaciedad en el argumentar produce sobre Gadamer el mismo efecto que los sofistas ejercieron sobre Platón. Gadamer tiene a la vista el fragmento de la *Carta VII* de Platón en el que —a su parecer— se puede leer que, en definitiva, la refutación formal y extrema de una proposición no excluye necesariamente su verdad. En un primer momento, el argumento de Gadamer puede parecer vago —pues puede ser tildado de una refutación más—, ya que la refutación no es en sí misma mas que el “silogismo” de la contradicción²⁵, ¿está con ello refutando la figura lógica de la refutación en toda su extensión? ¿A qué se refiere Gadamer?

Para atender a la sutileza de su enfoque final es menester exponer resumidamente dicho famoso pasaje platónico: con él nos embarcaremos en un análisis final del principio de la historia efectual en el que se desgranarán nuevas razones que nos llevan a considerar la ontología lingüística gadameriana como propulsora del núcleo temático concernido en las teorías de la argumentación.

Platón sostiene allí que hay tres elementos indispensables para que se produzca conocimiento (respecto a cualidades específicas), y dos más que considera de todo punto imprescindibles, pero que no sitúa entre los primeros elementos. Estos dos últimos son el conocimiento mismo y las cosas que se conocen; y entre los elementos antedichos sitúa el nombre, la definición y la imagen. El nombre se establece por convención; la definición constituye una descripción compuesta por nombres y predicados (cuya relación varía en función de la modalidad de relación que quepa establecer entre la inteligencia y aquello que ésta conoce, por ser más próxima debido a su afinidad y semejanza); y, finalmente, la imagen es la figura con que aparecen las cosas. Platón muestra el sentido de tales denominaciones aduciendo el ejemplo del círculo, y confía en que sobre todas la demás cosas se podrían aplicar las definiciones expuestas siguiendo una sencilla analogía. Así, sobre todas las cosas conocidas inteligentemente habrá necesidad de aplicar nombres, establecer definiciones y reconocer imágenes.

²⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 419. [GW 1, p. 350].

²⁵ Así lo define Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas. op. cit.*, cap. 6, § 4.

Sin embargo, el medio lingüístico (la denominación y la definición) es débil cuando se trata de alcanzar con él «tanto la cualidad de cada cosa como su esencia»²⁶; mucho más en el caso de que estos aspectos se consignen por escrito, puesto que la escritura representa la fijación del medio lingüístico²⁷. A Platón se le representa que por ejemplo la imagen del círculo está próxima al elemento contrario, en el sentido de que si dibujamos un círculo puede observarse que en la configuración de su imagen está expuesto a la línea recta distanciándose así, y al unísono, del círculo que conocemos por medio de la inteligencia. Esta relación tampoco queda expresada perfectamente por los nombres, pues éstos se determinan a partir de la convención, o bien pueden ser cambiados por convención. Igualmente sucede con la definición, ya que la relación entre los nombres y el predicado no está sujeta a ninguna forma de firmeza y estabilidad, semejante a lo que Platón llama el quinto elemento: a saber, lo conocido por ser real en sí mismo. Así pues, Platón concluye que como el alma busca conocer lo real por sí mismo, la representación de las cualidades que ofrece a la inteligencia el uso de los elementos antedichos (el nombre, la definición, la imagen) da lugar a razonamientos a los que ésta no busca atender, pues siempre cabe refutar (haciendo uso de los tres elementos) en algún sentido, generando de este modo inseguridad e incertidumbre.

Llegados a este punto, la conclusión de Gadamer no se deja esperar: lo que sostiene Platón, en última instancia, es que «no existe ningún criterio argumentativamente suficiente para distinguir el uso verdaderamente filosófico del discurso respecto del sofístico»²⁸. Ésta es, en términos generales, la crítica que hacen J. Biro y H. Siegel²⁹ al modelo pragma-dialéctico defendido por Eemeren y Grootendorst, a saber: que la resolución de un conflicto de opiniones no depende de hacer uso de correctos procesos argumentativos, pues se puede argumentar bien y no alcanzar un acuerdo. Como dice Platón,

²⁶ Cfr. Platón. *Diálogos. Dudosos, apócrifos, cartas*. Madrid: Editorial Gredos, 1992; cf. *Carta VII*, p. 516, 342 e.

²⁷ Sobre la perspectiva platónica sobre el conocido enfrentamiento entre la tradición oral y la escrita, sigue siendo un estudio sagaz y fecundo el realizado por E. A. Havelock. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor Distribuciones, 1994.

²⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 419. [*GW* 1, p. 350].

²⁹ Cfr., a este respecto, «Normativity, argumentation and an epistemic theory of fallacies». En: F. H. van Eemeren; R. Grootendorst (eds.). *Argumentation Illuminated*. Amsterdam: Sic Sat, 1992, pp. 85-103.

tanto los nombres como las definiciones y las imágenes no son fijas, pues, o bien son fruto de la convención, o bien (independientemente de aceptar el simbolismo fonético de ciertas letras, como proponía Leibniz con su proyecto de elevar la concepción del sistema de signos de la lengua a un sistema en el que se reproducía o copiaban las cosas estableciéndose así, por medio del lenguaje, una vinculación o incluso una forma de pertenencia a la entidad de las cosas), de hecho, pueden cambiar según dicten convenciones. Idea que estaba presente en el discurso sofístico, según el cual, se puede preguntar por algo a través de algo que no se conoce, ya que nada impide hacer uso de todo tipo de argumentaciones para llevar a término dicha indagación.

Ante dicha argucia no cabe, en puridad, una contraargumentación. Es decir, no es que no corresponda esgrimir una contraargumentación para rebatir el hecho de que se pueda hacer uso de argumentaciones incluso cuando no se conoce algo —pues el propio Platón reconoce tal cosa en la *Carta VII*—, sino esgrimir un contraargumento sin más, una refutación, pues sería como pretender demostrar que se puede conocer algo aduciendo razones o empleando argumentos, a la manera sofista. Según la interpretación de Gadamer, llegados a este punto, Platón hace uso de lo que aquí podríamos llamar una refutación que no es superior ni inferior, sino de otra índole, nos referimos aquí al mito de la preexistencia del alma. No deja de ser una paradoja remitirse a dicho mito en el que se da una imagen del enigma del preguntar y el responder, pero no se colma al alma en su busca del conocimiento en el momento presente: con ello se quiere tal vez mostrar que «la búsqueda y el conocimiento del logos verdadero no es una libre autoposición del espíritu»³⁰.

En definitiva, Platón contraargumenta a los sofistas míticamente, y no lógicamente. Gadamer comparte la idea de Hegel según la cual este recurso es ciertamente pedagógico, y la única manera de hacer frente a la reflexión externa o argumentación vacía propugnada por la sofística es lograr lo que Hegel consideraría una mediación total de historia y presente.

Gadamer ve en esta perspectiva hegeliana (interpretada a la luz de la problemática platónica en torno a lo inseguro del conocimiento de las cualidades de las cosas conocidas y de la conveniencia de aprender con mucho esfuerzo, empleando el tiempo suficiente: la verdad y lo falso en torno a lo que

³⁰ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 420. [*GW* 1, p. 351].

se dice de las cosas para poder comprenderlas cuando se debaten) un pasaje directo al problema de pensar el ser histórico como experiencia. Una experiencia que «experimenta realidad y es ella misma real»³¹. Gadamer lo expresaba de esta otra manera en el fragmente que traemos aquí a colación:

El giro hermenéutico dado al lenguaje bosquejado aquí por mí se sitúa no sólo antes de la dialéctica del Idealismo alemán, o sea, en el centro mismo de la dialéctica platónica, sino que incluso se remonta por encima de ella hasta llegar al presupuesto que sostiene el diálogo socrático, que no es otro que la *anamnesis* despertada y buscada en el interior de las razones. Se trata de una recuperación manifiesta a través de un mito pero de una altísima racionalidad, y que expresa no sólo la naturaleza del alma, sino, sobre todo, el espíritu que nos constituye en tanto que somos una conversación³².

El principio de la historia efectual tiene la estructura de la experiencia. La experiencia atesora y guarda en sí una forma de historicidad de la que busca desasirse el método científico. Y acaso también, en virtud de la distinción alumbrada por dicho principio, quepa también argüir por qué es vacuo el modelo de razonamiento sofisticado cuando éste se basa en la generación de conocimiento a partir de la aplicación de técnicas refutatorias, otro tanto cabe decir del método histórico y crítico de las ciencias del espíritu cuando en éstas se pretende liberar al conocimiento de la historicidad de la experiencia aplicando fórmulas de reproducción y predicción de experiencias ya pasadas. El principio de la historia efectual como principio de la (consciencia histórico-efectual de la) experiencia denota lo irracional de aplicar fórmulas de reproducción a la historicidad interna de la experiencia y, con ello, refuta incluso la validez epistémica del concepto de objetividad.

No puede decirse que la modernidad filosófica en su conjunto se haya desarrollado dando la espalda a este hallazgo, pero sí que ha sido escaso — desde el punto de vista filosófico— el efecto del rendimiento extraído del modelo de razonamiento inductivo, en el que —como se habrá de ver más

³¹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 421. [*GW* 1, p. 352].

³² Cfr. H.-G. Gadamer. «Destrucción y deconstrucción». *VM* II, p. 349 y ss. [*GW* 2, p. 361 y ss.].

adelante— despuntan paradojas muy próximas al principio de una consciencia histórico-efectual anunciado por Gadamer.

Por ejemplo, Gadamer recuerda que Bacon puso de relieve nuevamente la tarea lógica de «desarrollar la teoría de la experiencia como teoría de una inducción verdadera». Resultaba significativo que la teoría de la inducción verdadera se hallase necesitada de un encauzamiento moral posterior y de carácter abarcante, así como de una *interpretatio naturae* con la que asegurar una adecuada formulación y ascenso gradual hacia generalidades ulteriores. Éste sería un aspecto rescatable en el modelo de inducción que presenta Bacon. No obstante, está aquejado de algunas limitaciones; al menos, así se desprende de las objeciones que Gadamer realiza en torno al sentido último y alcance especulativo de este modelo de inducción. Con ellas va describiendo progresivamente —por vía negativa, refutativa— los límites inherentes al principio de la historia efectual. Tenemos aquí en mente la idea de prejuicio sustentada por Bacon que convierte en *idola tribus* la tendencia humana a olvidar los instantes negativos y retener en la memoria únicamente lo bueno, y en los *idola fori*: resultado de la tendencia de los seres humanos a dejarse orientar por convenciones del lenguaje generadoras de un conocimiento no menos convencional. Para contraargumentar dichas ideas, Gadamer aduce dos tesis elaboradas a la manera de contraejemplos, a saber: por una parte, no queda claro que haya de consignarse como negativo o propiciador de los *idola tribus* «la tendencia de la vida a olvidar lo negativo»³³; de la otra, tampoco cabe establecer que un empleo metódico de nuestra razón pueda consistir en erradicar las convenciones lingüísticas, dado que un límite constitutivo no sólo de la expresión lingüística sino de la experiencia en general es que ésta es válida hasta que no sea refutada por otra más adecuada. A juicio mío, esta última proposición que Gadamer extrae, en efecto, del lema *ubi non reperitur instantia contradictoria*, puede considerarse un corolario del principio de la consciencia histórico-efectual.

Esta primera excursión, de carácter singularmente refutatorio, conduce al problema filosófico de pensar la especificidad de la unidad en el conocimiento general procurado a través de la experiencia, pues qué duda cabe de que «la generalidad de la experiencia no es todavía la generalidad de la

³³ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 424. [*GW* 1, p. 355].

ciencia»³⁴. La orientación con la que Gadamer esboza dicho problema filosófico es aristotélica: uno de sus presupuestos es que sólo cuando se ha alcanzado o madurado cierto grado de generalidad, es decir, de orientación y, por tanto, de conocimiento, en torno a la experiencia (vital, arraigada en la vida o en relación a la vida en común) de un problema, puede plantearse éste desde el punto de vista científico. Mas la pregunta sigue en pie: ¿qué clase de generalidad es ésta?, ¿remite radicalmente a alguna instancia, a alguna facultad, a alguna clase de potencialidad? A estas preguntas se responde, en clave aristotélica —y nietzscheana, al cabo— que la posibilidad de recordar percepciones es el medio³⁵ con el que elevarse a una forma de saber ciertamente más general que el procedente, en primera instancia, de la experiencia individual. El medio, por tanto, no es otro que la posibilidad de tener «sentido del pasado y del tiempo»³⁶. El sentido del pasado y del tiempo va más allá del significado del concepto, de la elaboración formal de razonamientos que no están sustentados en el conocimiento de las cosas reales, además de cualesquiera formas de generalidad extraídas según una cierta lógica de la investigación científica, etc.

El único y más importante límite atribuible al razonamiento inductivo es que éste es, en verdad, la expresión de una interpretación y no el fruto singular de una generalización posterior. Ciertamente, el concepto de generalización es confuso. En este contexto de problemas es utilizado más que como sinónimo de la acción de abstraer lo común a muchas cosas o dar con el denominador común a todas ellas, como acción de hacer pública una cosa. Mientras lo primero no exige, necesariamente, el examen ni el concurso de los demás, la segunda acepción sí lo requiere, e incluso la demanda: pues nadie puede hacer algo público sin el beneplácito y el activo concurso de los demás durante un tiempo considerable. Sólo así se entiende que, pese a que por medio del razonamiento podemos efectuar una abstracción cualquiera y de común acuerdo con el razonamiento de otros, ello no obsta que estas formulaciones —en algunos ámbitos y bajo cierto punto de vista— no se consideren valederas e incluso, llegado el caso, no puedan consignarse en tanto generalizaciones comunes a la experiencia.

³⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 425. [*GW* 1, p. 355].

³⁵ Gadamer prefiere hablar del ‘motivo’.

³⁶ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 426. [*GW* 1, p. 356].

En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser uno cualquiera sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no sólo sobre él sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad. La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de *dialéctica*³⁷.

Es así como Gadamer encuentra un argumento de peso para atenerse a los planteamientos hegelianos, con el fin de aumentar su perspectiva en torno al rendimiento especulativo (en clave hermenéutica) del modelo dialógico practicado por Platón: a la luz de Hegel el concepto de experiencia radica en el sentido último de ésta, en el instante por medio del cual la duración de la experiencia dota a los efectos de ésta de una verdad peculiar. De modo que la dialéctica hegeliana es entendida así como un concepto afín al de experiencia en tanto instante por cuya mediación surge el objeto sabido propiamente verdadero; bajo una forma de unidad que es, en puridad, una forma de apertura a la experiencia limitada (dialécticamente) y plural (experimentalmente) de sí.

Sin embargo, el planteamiento hegeliano da un giro completo sobre sí mismo, con un resultado errado ontológicamente y gratuito argumentativamente (si pensamos en la limitación argumentativa implícita en el contenido semántico del concepto de experiencia, de experiencia en el tiempo, histórica), porque sostiene que la historia puede dársenos finalmente bajo la forma de una autoconciencia absoluta (siendo que por mor de las limitaciones semánticas, prácticas, lingüísticas, ninguna experiencia lo es del conjunto de las experiencias posibles).

Por ello afirma críticamente Gadamer que «la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias»³⁸. Con todo, a mi parecer, Gadamer efectúa una interpretación piadosa de Hegel cuando reconoce que, sin embargo, acaso se pueda sostener que «la dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en

³⁷ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 429. [*GW* 1, p. 359].

³⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 431. [*GW* 1, p. 361].

esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma»³⁹.

Se pueden extraer dos corolarios a partir de este recorrido discursivo, de este rendimiento especulativo en torno a Hegel. Por una parte, hemos vertido luz sobre la idea de principio efectual (al aludir a las problemáticas con las que éste entronca), sobre su conexión y sus reelaboración de la noción de reflexividad. Pero puede añadirse aquí, y en vista de lo anterior, una tentativa hipótesis de sentido.

Puede decirse que el principio de la historia efectual dota de auténtico sentido a la noción de experiencia y que en ésta se encuentran los límites atribuibles a la (experiencia) dialéctica como método de razonamiento. Pero imaginar la dialéctica como una práctica discursiva en la que, de hecho, ésta se atuviera a los límites sobrevenidos a partir del concepto de experiencia es realmente un desatino, si no es reconociendo el valor de la tópica como espacio incardinante de toda experiencia discursiva, racional, dialéctica.

Esta última apreciación no es explicitada por Gadamer directamente; pero acaso motive su razonamiento cuando, al buscar una “definición de fondo” de la historia efectual (con ‘definición de fondo’ me refiero a que no proporciona definitivamente una definición si entendemos por esto una proposición estática, sino aludiendo a un entramado de razones en las que habría de reparar, incorporándolas, cualquier “acción definitoria” ulterior), rememora que —según reza el lema de Esquilo— hay un «aprender del padecer», es decir, que hay, en última instancia, un lugar común del saber, o una experiencia común y comunicable del saber cifrada en otra anterior, y a la que habría que remontarse para descifrar el enigma de lo común, a saber: la experiencia que conoce los límites de toda previsión, plan o posesión. El dolor. No el dolor físico, sino el dolor como padecer fruto de la consciencia de la finitud de la que emerge la necesidad de establecer límites a todo poder y a toda autoconciencia.

A mi juicio, efecto de la experiencia común del lema trágico de Esquilo «aprender a padecer» es la elaboración de una tópica. Vemos, pues, que —tal y como habrá de explorarse aún con más detalle en los siguientes capítulos dedicados al análisis y construcción del vínculo teórico entre hermenéutica y teoría de la argumentación— la exposición del principio de la historia efectual

³⁹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 432. [*GW* 1, p. 362].

conduce a una de las figuras más destacadas de la tradición retórica desde los tiempos de Aristóteles: la tópica.

CONTENTIO

En efecto, cuando alguien argumenta, el otro no examina el argumento sino que repite aquella pregunta general: ¿cómo sabes que tu razón es mejor que la mía? ¿Qué criterio de verdad empleas?

G. W. Leibniz, GP VII, 188

Ya antes había algo análogo, en el discurso alternante entre el héroe y el corifeo: pero aquí, sin embargo, dada la subordinación del uno al otro, la disputa dialéctica resultaba imposible. Mas tan pronto como se encontraron frente a frente dos actores principales, dotados de iguales derechos, surgió, de acuerdo con un instinto profundamente helénico, la rivalidad y, en verdad, la rivalidad expresada con palabras y argumentos.

F. Nietzsche,
El nacimiento de la tragedia

Capítulo 1 Ontología lingüística y teoría de la argumentación

§ 1. — Introducción

Si el fenómeno de la renovación en estudios dedicados a la argumentación, en un sentido laxo, puede asociarse o no a la crisis y transformación del discurso político tras la aparición de los fascismos y totalitarismos en el viejo continente europeo, es una cuestión sobre la que, aún a día de hoy, no existe la profusión de estudios que habría de esperarse¹. Sobre todo si pensamos que a partir del final de la década de los cincuenta —y más precisamente en el año 1958— quedaría ya fundadamente rehabilitado el interés por la retórica y la argumentación propiciado por la publicación del *Traité de l'argumentation* de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca², así como por la aportación, igualmente notoria e incluso paradigmática, de S. E. Toulmin³, *The uses of argument*.

La investigación gadameriana recogida magistralmente en *Wahrheit und Methode* se publica un año después de las dos obras antedichas. Aquí se plantea una hipótesis tentativa según la cual ambas tradiciones, a saber: por una parte, la que aglutina las investigaciones mencionadas en primer término (incluyendo aquí desarrollos propios de la filosofía del lenguaje, los estudios retóricos, lógicos e incluso las investigaciones lingüísticas en torno a la pragmática, etc.), y en las que se hayan aportaciones características de las teorías de la

¹ Ch. Plantin alude a dicha hipótesis aunque no la explora en *La argumentación*, Barcelona: Ariel *Practicum*, 2002, p. 16.

² Ch. Perelman; L. Olbrechts-Tyteca. *Traité de l'argumentation*. Bruselas Éditions de l'Université, 1958.

³ S. E. Toulmin. *The Uses of Argument*. Cambridge: University Press, 1958.

argumentación; y de la otra parte, la tradición hermenéutica: ambas, teoría de la argumentación y hermenéutica, comparten un rasgo fundamental: la indagación en torno al modelo de racionalidad llevado a efecto a través de la descripción de los procesos argumentativos y de los interpretativos o hermenéuticos.

La relación de obras con las que queda rehabilitado el interés por las perspectivas retóricas a fin de plantear el problema de la racionalidad a la luz de los procesos argumentativos en que ésta toma finalmente asiento, podría extenderse⁴. Las investigaciones de Ernest R. Curtius⁵ en torno al problema de la *topika* vieron la luz justo cuatro años antes de la publicación de la obra de Perelman y Tyteca, así como de la de Toulmin. Gadamer conocía con detalle la investigación del alemán Curtius, y se refiere a ella al describir los límites del arte vivencial⁶. Tan sólo un año después de la edición de *Verdad y método* apareció el estudio de Lausberg⁷ sobre la retórica antigua. Estas obras no sólo comparten su condición de coetáneas, un cierto trasfondo temático y, en un notorio y relevante grado, las intuiciones motrices respecto a la impronta del lenguaje sobre nuestra comprensión del mundo y la influencia del principio de

⁴ Un análisis de la conexión entre retórica, dialéctica y teoría de la argumentación en el que se sostiene que, en última instancia, el valor de los argumentos depende del auditorio que los escucha —por lo que toda teoría de la argumentación descansaría, a su vez, sobre la retórica—, puede encontrarse en L. Bermejo Luque. «Filosofía y retórica: el lugar de la teoría de la argumentación». *Daimon. Revista de filosofía*. n.º 30, 203, pp. 105-115.

⁵ Véase, a este respecto, E. R. Curtius. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Berna: Francke, 1948. Existe traducción al español: *Literatura europea y Edad Media latina*. vols. I, II, México: FCE, 2004.

⁶ H.-G. Gadamer. «Los límites del arte vivencial. El problema de la alegoría», *VM*, p. 108 y ss. [*GW* 1, p. 76 y ss.]. Apunta Gadamer en esta sección, y desde el punto de vista de la estética, lo que después desarrollará como principio de la experiencia y que aquí hemos abordado en *Praeparatio* en el cap. Principio de la historicidad de la comprensión, bajo el parágrafo de «La existencia como *a priori*». Preocupa, en definitiva, a Gadamer, la paradoja de que con la expresión «arte vivencial» mentamos que el arte procede de la experiencia pero que es, igualmente, expresión de tal vivencia. Así pues afirma: «Cuando algo posee como determinación óptica el ser expresión de una vivencia, tampoco será posible comprenderlo en su significado si no es una vivencia». Cfr. *VM*, p. 108. [*GW* 1, p. 76].

⁷ H. Lausberg. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Munich: Max Hüber Verlag, 1960.

la historicidad de la comprensión sobre la retórica entendida como teoría de la argumentación⁸, sino que incluso cabe decir de ellas que, en términos generales, corrieron una misma suerte respecto a la súbita eclosión que precedió al impacto inaugural e inmediato tras su publicación. En efecto, en el caso de Gadamer las condiciones de su recepción no podrían analizarse sin atender, a su vez, a la pérdida progresiva de interés público hacia el pensamiento de Heidegger, respecto del cual Gadamer reivindicaba ser su Marx (aludiendo con esta especie de interjección a la conocida sentencia de Marx cuando afirmaba que no podía entender que se tratase a Hegel como a un pensador muerto⁹). Racionero ha insistido con frecuencia en que resulta insólito que Gadamer describiese su aportación remitiéndose públicamente a Heidegger, a quien osaba considerar uno de sus puntos de partida en un momento en el que parecía no haber espacio en Alemania para el pensamiento heideggeriano. En la década de los setenta vuelve a observarse un renacimiento de los estudios que impulsarían lo que se ha dado en llamar teorías de la argumentación. En opinión de Luis Vega es a partir de la década de los setenta cuando se observa un «crecimiento exponencial»¹⁰ en el desarrollo del interés y de la difusión de los enfoques, en parte, debido a la creación de diversas revistas de gran impacto¹¹. En el ámbito hermenéutico, pudo observarse una continuidad en el fenómeno de las alternancias y

⁸ Incluso en la *Encyclopaedia Britannica*, la historia del término ‘retórica’, se cierra con una alusión pormenorizadamente desarrollada —la entrada le fue encargada al propio Ch. Perelman en la edición de 1982— sobre las razones por las que cabe entender ésta como teoría de la argumentación. La presentación de la retórica como un instrumento con el que complementar la lógica tradicional —limitado, en cierto modo, a mera técnica de la demostración al ser entendida como ciencia que nos procura las reglas de la deducción y de la inducción— será notablemente ampliada con el problema de la argumentación en el sentido de ensayo de una «nueva lógica». *Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*. vol. 15, 800-805, Chicago, etc.; cfr. 803 a y ss.

⁹ Puede encontrarse una descripción de esta impresión en J. Habermas. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Tecnos, 1984, p. 347.

¹⁰ Cfr. L. Vega. *Si de argumentar se trata*. Madrid: Montesinos, 2007, p. 15.

¹¹ Nos referimos aquí a *Argumentation, Informal Logic, Philosophy & Rhetoric*, y en otro orden a la creación de la sociedad ISSA (*Internacional Society for the Study of Argumentation*), etc.

consonancias o paralelismos con respecto a la teoría de la argumentación¹², ya que al mismo tiempo se asistía a una revaloración de esa «voz de Heidegger [que] no tuvo otro eco real en Europa (fuera del restringido circuito de sus seminarios privados y de sus esporádicas conferencias) que el procedente de las hermenéutica de Gadamer»¹³. En el caso de los estudios inaugurales o seminales en teorías de la argumentación durante los años inmediatamente anteriores a la década de los sesenta, la pervivencia y el enriquecimiento de las líneas de investigación primigenias debe mucho a la preocupación por el discurso jurídico asumido a la luz del problema de la persuasión y las modalidades de razonamiento discursivo desarrolladas en centros universitarios estadounidenses durante la década de los años setenta¹⁴. Es interesante observar la gran acogida de dichas teorías en los Estados Unidos de América, así como en Canadá, seguramente inexplicable si no se atiende a la tradición retórica anglosajona¹⁵ que hizo de puente entre la retórica propiamente dicha y los nuevos desarrollos de la retórica desde el punto de vista de la argumentación¹⁶. En cuanto a la línea de continuidad de lo que

¹² La existencia de dicha vinculación no ha sido suficientemente desarrollada desde el ámbito propiamente argumentativo, a pesar de que en él han confluído tal vez como en pocas otras orientaciones filosóficas, una variedad de enfoques que van desde la retórica, la lógica no formal, la psicología del razonamiento, la filosofía del derecho, la filosofía del lenguaje, la inteligencia artificial, etc.

¹³ Cfr. Q. Racionero. «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)». *Revista de filosofía*. 3ª época, vol. IV, nº 5, pp. 65-131; cfr. p. 66.

¹⁴ Cfr. a este respecto, pueden encontrarse indicaciones en Ch. Plantin. *Essais sur l'argumentation*. París: Kimé, 1990. Más adelante me referiré a de las aportaciones más destacadas en teoría de la argumentación desde una perspectiva jurídica, ámbito que la propia actividad de la jurisprudencia no ha dejado de enriquecer desde los tiempos de la retórica ciceroniana y que también en el campo de la hermenéutica filosófica constituye un instante de significado paradigmático, tal y como lo concibió Gadamer al describir el problema de la *applicatio* como recuperación del problema hermenéutico fundamental.

¹⁵ Más adelante aludiré a dos autores importantes dentro de ella, a saber: G. Campbell y R. Whately, quienes desarrollaron sus aportaciones en el fragor de debates exegéticos y, en general, en contextos de agitados debates políticos y religiosos.

¹⁶ En Estados Unidos y en Canadá, se puede comprobar la existencia de al menos dos tendencias en el desarrollo de los problemas retóricos y argumentativos. Un primer grupo parte de los estudios en teoría de la argumentación y de las falacias. En este primer grupo

habría de ser todo un fenómeno epocal en la recepción del giro hermenéutico —si atendemos a la caracterización vattimiana de la hermenéutica como nueva *koiné* de nuestros tiempos— su suerte cambiaría igualmente en la década de los setenta y, ya definitivamente, tras la muerte de Heidegger¹⁷.

Está fuera de toda duda, que el ámbito de lo que se ha dado en llamar teoría de la argumentación está compuesto por investigaciones y concepciones de la argumentación, diversas, singulares. También la hermenéutica filosófica comparte esa singularidad y esa pluralidad de enfoques. Piénsese en el hecho de que la teoría de la argumentación constituye un terreno intermedio entre la lógica y la retórica o que, según ha afirmado M. Beuchot, «por lo menos participa algo de la dialéctica o tópica aristotélica»¹⁸. Y es que el campo de investigación de ambas orientaciones es común, según sostengo aquí. Aunque considero que la intuición motriz en ambas líneas de investigación está sustentada en la búsqueda de un modelo de racionalidad específico, subsumido bajo los fenómenos de la argumentación y de la interpretación aquí, adoptaremos un punto de vista sincrético al describir ambos fenómenos. Cuando analizamos ambas disciplinas a la luz de sus orientaciones y presupuestos filosóficos más radicales, observamos que media entre ellas una relación de fundamentación. La hermenéutica filosófica gadameriana aporta los lineamientos de índole ontológica —los principios—, vertebrando implícitamente muchas de las exploraciones llevadas a cabo en el ámbito de las teorías de la argumentación. Nuestra tarea consistirá, por decirlo con toda llaneza, en hacer explícito lo implícito.

Pese a los paralelismos en el desarrollo de problemáticas que comprobamos entrelazadas temporalmente, en cierto modo, nuestra hipótesis investigativa se podría plantear sin llegar a aseverar, al menos en primer término, que la vinculación entre ambos desarrollos especulativos haya de atribuirse a una singladura aún sin cartografiar en la línea histórica del tiempo a

sitúa L. Vega las contribuciones de R. H. Jonson, J. A. Blair, J. Woods y D. Walton. El segundo grupo se ha centrado desde una perspectiva pedagógica o al menos aplicada en la enseñanza de las prácticas discursivas en contextos políticos y géneros literarios diversos: es el punto de vista del llamado pensamiento crítico. Véase de L. Vega. *op. cit.*, p. 26 y ss.

¹⁷ Racionero mantiene dicha hipótesis a la que se refiere brevemente. Cfr. *op. cit.*, pp. 65-66.

¹⁸ Cfr. M. Beuchot. «Filosofía y retórica en Chaim Perelman: el auditorio universal razonable». *Éndoxa: Series Filosóficas*. n° 3, 1994, UNED, pp. 301-316; cfr. p. 301.

partir de la IIª Guerra Mundial. Ello es así porque la conexión entre los desarrollos más notorios que conforman las llamadas teorías de la argumentación y la hermenéutica filosófica resulta esencial: en efecto, ésta se presenta por necesidad a la hora de emprender cualquier exploración en torno a los procedimientos lógicos, retóricos, discursivos, otrora metafísicos, etc., en virtud de los cuales quedan pergeñados los distintos modelos de racionalidad, toda vez que el análisis de las categorías del conocer es sustituido por la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la efectuación de la comprensión a través de la generación de interpretaciones (con dimensión y efectos argumentativos) bajo el primado de lo que ya quedaba apuntado en el principio de experiencia leibniziano («una diversidad es percibida por mí»), y que ha sido también asumido como una nueva doctrina de la experiencia. Así pues, si la edición de las obras mentadas arriba da fe de que son coetáneas, puede decirse que esta circunstancia no es una contingencia que hubiera de hacer cuasi-necesaria un elenco de acontecimientos históricos, toda vez que su determinación viene impuesta por una necesidad de otro orden, acaso ontológica.

Ejemplo de lo que aquí sostengo y que además podría servir de apoyo al argumento con el que justificar la necesaria aproximación entre los desarrollos en teoría de la argumentación y la filosofía hermenéutica, se nos da en el hecho de que la corrección o incorrección de una inferencia no sea estricta ni exclusivamente una cuestión de lógica formal sino un problema hermenéutico. Este es el punto de vista que sostiene Luis Vega cuando afirma:

[...] la estimación de la corrección de una inferencia no es una cuestión lógica y formal, sino un asunto hermenéutico, pragmático y contextual. La legitimidad de una inferencia nos consta por relación al conjunto de creencias —alguna quizás inconsciente— que el sujeto pone en juego al hacerse cargo de una situación. El éxito de una inferencia depende de las actitudes intencionales y epistémicas del agente, así como de su congruencia con las exigencias de la situación considerada. Esta dimensión hermenéutica, pragmática y contextual vuelve la justificación de la inferencia tan compleja como pueda serlo la racionalidad de la acción humana en general¹⁹.

¹⁹ Cfr. L. Vega. «Inferencia, argumentación y lógica». *Contextos*. III/ 6, 1985, pp. 47-72.

Si los razonamientos basados en inferencias deben analizarse teniendo presente que por las mismas razones que estamos prestos a considerar los diálogos, las preferencias, etc. como actos de habla, también los razonamientos comportan acciones y/o son ellos mismos acciones; entonces, puede decirse que los razonamientos presuponen una dimensión hermenéutica y, por consiguiente, están vinculados a procesos interpretativos. Eso dota a la acción de razonar de una complejidad nueva, reorientando el concepto de actitud epistémica, sita en los procesos argumentativos, hacia derroteros hermenéuticos.

La corrección o incorrección de una inferencia no puede despejarse a la luz de una secuencia deductiva de proposiciones válida. Por el contrario, depende de factores tan constituyentes de los procesos inferenciales como la dimensión hermenéutica que hace forzosa la lectura de dichos procesos a la luz de los factores epistémicos singulares, situacionales, epocales, históricos.

Compartimos el punto de vista de Vega Reñón cuando asume que lo anterior no implica que la lógica y la inferencia —a la que atribuimos una dimensión hermenéutica, puesto que no puede imaginarse una inferencia en la que los principios nucleares de la ontología lingüística resultasen tan objetables en su determinación ontológica cuanto superfluos en la lógica— no guarden entre sí una estrecha relación. Es decir, esta hipótesis explicativa en torno a nuestros hábitos y pautas inferenciales no puede reducirse a concepciones psicologistas de la lógica: tampoco la ontología lingüística conduce a un análisis del problema de la interpretación como si éste fuera reducible a diferentes concepciones psicológicas de la interpretación. Si existe una lógica de la inferencia, existe una lógica de la interpretación; siendo la relación lógica que media entre ambas proposiciones de interdependencia mutua, de bicondicionalidad. Prueba de ello es que «una misma argumentación puede revestir mayor o menor cogencia según el marco discursivo de referencia y los usos y convenciones instituidos en ese marco»²⁰.

Sostenemos que los usos y convenciones instituidos en ese marco forman parte constitutiva de toda lógica de la interpretación y actúan como condiciones de conformación y condiciones de posibilidad para el despliegue y efectación de procesos inferenciales que, en algunas ocasiones, dan lugar a

²⁰ Cfr. L. Vega. *Ibidem*, p. 60.

argumentos y/o a procesos argumentativos, dado que toda argumentación implica una o más inferencias.

Sostener que existen marcos o contextos de aplicación que despejan la ecuación inferencial convirtiendo a determinadas interpretaciones sostenidas con ayuda de argumentos (apoyados, a su vez, en ciertas inferencias), en interpretaciones más correctas o más valederas que otras, implica estar haciendo uso de una concepción fregeana de las categorías.

Javier Echeverría²¹ ha sabido aplicar la teoría del significado de Frege a los conflictos epistémicos propios de la actividad científica, mostrando la inextricable conexión de tales conflictos con la racionalidad axiológica, en virtud de la cual pueden dirimirse los problemas derivados inicialmente del pluralismo axiológico. Traigo a colación dicha investigación como un ejemplo del que servimos para percatarnos del efecto de sostener una concepción fregeana de las categorías. Así, vemos que en lo que se refiere a la axiología, dicha concepción tiene como consecuencia que no se pueda decir de los valores que tengan significado por sí mismos, pasando a concebirse en tanto «funciones que se aplican a las acciones, o caen sobre ellas»²². Pues bien, en lo que hace a la corrección o incorrección de la inferencia puede decirse que se mantiene un esquema de la misma índole: corrección o incorrección no son valores aléticos (o relativos a los conceptos modales en su dimensión epistemológica) que puedan atribuirse sustantivamente, «sino funciones aplicables a diversos argumentos, de cuya aplicación surgen los enunciados valorativos (que no juicios de valor)»²³.

Puede decirse que esta es la lógica que preside no sólo en los procesos argumentativos, sino también en los interpretativos, en los que observamos que, dependiendo de su aplicación, las interpretaciones generadas pueden resultar en sí mismas ora correctas o incorrectas, ora satisfactorias o inconsistentes. Consiguientemente, respecto al valor de verdad de nuestras interpretaciones apoyadas con argumentos y sustentadas en procesos inferenciales más o menos complejos, no existe una definición extemporánea

²¹ J. Echeverría. *Ciencia y valores*. Barcelona: Ediciones Destino, 2002.

²² Cfr. J. Echeverría. *Ibidem*, p. 40

²³ Cfr. J. Echeverría. *Ibidem*, p. 41.

ni general. De ahí que, como sostiene frecuentemente Alfonso Monsalve²⁴, de los argumentos no quepa predicar si son verdaderos o falsos —como sí cabe hacer de las demostraciones basadas en procesos deductivos—, sino fuertes o débiles. Lo mismo sucede con las interpretaciones: en ellas existe una lógica propia, resultado de aunar pautas lógico-inferenciales con criterios pragmáticos y situacionales. La expresión de esta lógica resulta de una complejidad y una riqueza de la que da idea, por ejemplo, el arte de la controversia. Como veremos más adelante, en cierto modo el *ars disputandi*, el *ars interpretandi* está sustentado en la excepcionalidad en la transitoriedad de los conceptos modales en el ámbito epistémico respecto del resto de los ámbitos (el ontológico, el deontológico, el lógico); en él una proposición puede ser correcta en un momento determinado del curso histórico (por ejemplo, la interpretación basada en los argumentos de Colón para sostener el emplazamiento geográfico de América en lo que hoy sabemos que es, en verdad, China) y, sin embargo, no encerrar en sí la posibilidad de su existencia, de su ser.

Si esto es así, es porque la lógica del *ars interpretandi* no está sustentada en una concepción de la definición esencialista, ya que los valores de verdad no son atribuibles a los argumentos ni a las interpretaciones de manera sustantiva, sino contextual. Ahora bien, eso no obsta que, como decía Aristóteles, no sea lo mismo, al hacer una suma, equivocarse por tres que por mil o que acaso se aproximen nunca de igual modo al centro de la diana cualesquiera lanzamientos efectuados. Estos ejemplos dan idea de que, pese a la concepción aristotélica de las categorías (más específicamente, de los nombres que se dicen sin combinar: hombre, mundo, filosofía), el caso es que también el Estagirita concedía para el asunto de la verdad a la luz del fragor dialéctico y retórico —dos acciones con una notable dimensión política— una cierta proximidad con las concepciones gradualistas: se equivoca no por mil sino por ciento, se aproxima al centro de la cuestión, no se aleja²⁵.

§ 2. — El argumento como organismo

²⁴ Cfr. A. Monsalve. *Teoría de la argumentación*. Editorial Universidad de Antioquia, 1992.

²⁵ A juicio mío, puede decirse que, en buena medida, es en virtud de estos argumentos que Toulmin ha definido la lógica no como una disciplina matemática, sino como un «esquema metodológico» o una «metodología del procedimiento racional».

El planteamiento histórico que estamos bosquejando preliminarmente no podría dejar de atender a autores que, incluso siendo ilustrados, mantuvieron una concepción de la racionalidad no exenta de una fuerte impronta retórica y dialéctica. Tal es el caso de George Campbell²⁶ y Richard Whately²⁷, dos retóricos ilustrados que seguramente suscribirían sin dificultad la necesidad de una nueva retórica, al estilo de Perelman y Olbrechts-Tyteca. Aquí disentimos respecto al punto de vista de Perelman y Olbrechts-Tyteca cuando afirman que las reglas de la argumentación sean relativas en el sentido de que están sujetas al desarrollo de la experiencia comunicativa a pesar de que compartimos la idea, expresada por Perelman, de que «the new rhetoric can thus contribute to the development of a theory of knowledge and to a better

²⁶ El tratado de retórica del escocés G. Campbell. *The philosophy of Rhetoric*, fue el manual más usado en la enseñanza inglesa y norteamericana hasta el año 1870. En su *Historia breve de la retórica*. Madrid: Editorial Síntesis, 1994, cfr., a este respecto, pp. 127-128, los autores, J. A. Hernández Guerrero y M^a del Carmen García Tejera lo describen como un manual que, en su época, resultó de lectura más fácil que el de Kames (*Elements of Criticism*) y más profundo que el de Blair (*Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*). La perspectiva de Campbell acerca de los objetivos de la retórica van más allá de los fines propiamente persuasivos, dado que atribuye cuatro fines posibles a los discursos, y a la retórica misma el arte de hacerse cargo de todos ellos: iluminando el entendimiento, agradando a la imaginación y, finalmente, moviendo pasiones o influyendo sobre la voluntad de un auditorio. En las siguientes líneas, aludo a las razones en virtud de las cuales, según Campbell, la lógica puede ser tenida como un instrumento de la retórica, distanciándose de la perspectiva aristotélica.

²⁷ La contribución de Whately a la historia de la retórica tuvo la novedad de imprimir un sesgo psicológico, distanciándose notablemente de la tradición retórica ortodoxa. Su orientación —a diferencia de la sostenida por Campbell— fue aristotélica, pues definió el fin último de la retórica como un «arte de la composición argumentativa» y, por tanto, la situó dentro de la lógica. Su tratado *Elements of Rhetoric* contiene interesantes aportaciones al estudio de las falacias, así como reformulaciones en torno a la noción de probabilidad, signo y presuposición. Cfr., a este respecto, A. Hernández Guerrero; M^a del Carmen García Tejera. *Historia breve de la retórica (...)*, p. 151. Su tratado de *Lógica* publicado en 1826 fue seguido durante varias generaciones, al cabo de dos años publicó el tratado de *Retórica* al que aquí me refiero. Cfr., a este respecto, la *Encyclopaedia Britannica, Micropaedia, Ready Reference and Index*. vol. X, 1982, p. 641.

understanding of the history of philosophy»²⁸, y defenderemos que las teorías de la argumentación —siguiendo un punto de vista más afín al de Eemeren y Grootendorst— descansan sobre el presupuesto de ciertos principios ontológicos de los que podrían derivarse reglas aplicables a la discusión, con las que dirimir las posibles formas de resolución de los conflictos argumentativos e interpretativos²⁹. Hasta aquí parece poder afirmarse, aunque sea sumariamente, que el análisis de los límites inherentes a la razón es pensado, en nuestra contemporaneidad, en su relación con el problema de la argumentación. Campbell y Whately, recogiendo la tradición ilustrada de orientación más ciceroniana —sobre todo en el caso de Whately— también pensaron el problema de los límites imputables a la razón a través del análisis y descripción de los actos argumentativos.

Uno de los aspectos más característicos del modelo retórico de verdad es que la independencia o interdependencia de los argumentos está determinada por la exigencia —por parte de quien argumenta— de conocer la carga de la prueba. Esto quiere decir que la verdad, o los efectos de verdad, son consecuencia del modo de relacionar entre sí los argumentos, esto es, en cierto modo la verdad depende de la índole de la estructura argumentativa o de si las premisas soportan adecuadamente la conclusión. Tanto Campbell como Whately se percataron de lo importante que resultaba analizar los tipos de argumentación posible, pero no atendiendo a su variedad abstracta, sino a las diferencias derivadas de los usos o fines argumentativos presentes en el diseño de cada argumento.

Por ejemplo, en sus análisis, observaron que el razonamiento moral es notablemente distinto del científico. Ambos autores estuvieron de acuerdo en afirmar que había una diferencia sustantiva entre, en primer término, el vínculo existente entre las premisas en la prueba científica y, en segundo lugar, el modo en el que las premisas son combinadas en el razonamiento inductivo (o moral); ya que en estos últimos, las premisas proporcionan separadamente

²⁸ Cfr. Ch. Perelman para la *Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*. vol. 15, 800-805; cfr. 805 a.

²⁹ Tampoco el hermeneuta M. Beuchot ha estado de acuerdo con estas implicaciones “relativistas” de la nueva retórica de Perelman. Véase de M. Beuchot. «Filosofía y retórica en Chaim Perelman: el auditorio universal razonable». *Éndoxa: Series Filosóficas*. n° 3, 1994, UNED, pp. 301-316; cfr. p. 315.

cierta consistencia a la conclusión, pero necesitan estar unidas para hacer que la conclusión sea más probable. Esta distinción entre los modos de generar verdad o probabilidad entre lo que habrían de denominarse las ciencias experimentales y las ciencias del espíritu ha sido uno de los grandes temas de la filosofía, si bien el paradigma hermenéutico aplicado a la investigación científica pone en duda si, en la deducción científica, las premisas no están acaso dispuestas de la misma manera, a saber: con una cierta interdependencia lógica entre ellas y una carga argumentativa extralógica que las vincularía con objeto de hacer más consistente la conclusión. Campbell expresaba así la idea anteriormente expuesta acerca de la estructura argumentativa en las inducciones morales:

Scientific evidence is simple, consisting of only one coherent series, every part of which depends on the preceding, and, as it were, suspends the following: moral evidence is generally complicated, being in reality a bundle of independent proofs. The longest demonstration is but one uniform chain, the links whereof, taken severally, are not to be regarded as so many arguments, and consequently when thus taken, they conclude nothing; but taken together, and in their proper order, they form one argument, which is perfectly conclusive³⁰.

Existiría, por tanto, una evidencia científica y una evidencia moral. La evidencia científica está fundada en un conjunto interdependiente de premisas que dan lugar conjuntamente a un argumento. La evidencia moral consiste en un conjunto independiente de argumentos que no son suficientemente significativos considerados individualmente pero dan lugar a un argumento bien formado si se consideran desde el punto de vista de su unidad. Campbell analiza esta segunda clase de argumentos —los argumentos morales— porque llama su atención la noción de evidencia que preside en ellos. Seguramente llamó la atención de Campbell el hecho de que la inducción —en el ámbito de la argumentación de las ideas morales y de la filosofía en general— pueda ser tan frágil o tan poderosa como una torre ya que, en ella, la evidencia es fruto

³⁰ Cfr. G. Campbell. *The Philosophy of Rhetoric*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991 [1776].

de una construcción en la que las partes son equívocas si se consideran individualmente (esto es, cualquier tesis se puede plantear para que sirva a diferentes objetivos dialécticos y tenga diferentes sentidos) pero son extremadamente fuertes si se consideran únicamente desde el todo a que dan lugar.

[A demonstration] may be compared to an arch, no part of which can subsist independently of the rest. If you make any breach in it, you destroy the whole. [...] [Moral reasoning] may be compared to a tower, the height whereof is but the aggregate of the heights of the several parts reared above one another, and so may be gradually diminished, as it was gradually raised.

Campbell está planteando aquí el problema de la evidencia moral y hace notar que la evidencia está, en este caso, fundada en la relación entre lo general y lo particular. Al mismo tiempo que reconoce que la verdad es el efecto de saber combinar y construir, con fines argumentativos, unos elementos sobre otros, está atribuyendo a la acción retórica del lenguaje —en su uso persuasivo— el efecto de generar verdades razonables; lo que conlleva un ideal pragmático y retórico de racionalidad³¹, ya que se descarta que (a diferencia de la ciencia) sea posible demostrar la verdad retrotrayéndose a verdades últimas o fundamentales. Cincuenta años después de la publicación de *The Philosophy of Rhetoric*, Whately escribió en *The Elements of Rhetoric*:

³¹ Al mismo tiempo, no puede dissociarse un ideal retórico de racionalidad de la perspectiva hermenéutica, toda vez que dicho ideal se actualiza en el seno de interpretaciones y controversias. Este punto de vista es el que mantiene también M. Eugenia Borsani. «La retórica en nuestros días desde una perspectiva hermenéutica». *Revista Chilena de Semiótica*. n° 3, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1997. Puede consultarse también, sobre este tema, el artículo de J. A. Marín-Casanova. «El final de la filosofía desde la nueva retórica». *Contextos*. XIV/27-28, 1996, pp. 197-226. Un punto de vista sobre los efectos edificantes o virtuosos de la retórica, así como los viciosos, puede encontrarse en C. Pereda. «Sobre la retórica». *Éndoxa: Series Filosóficas*. n° 12, 2000, pp. 607-626. Una visión sobre la influencia de la oralidad sobre la retórica desde la antigüedad hasta nuestros días, se puede encontrar en A. López Eire. «Retórica y oralidad». *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*. Año I, n° 1, 2001, pp. 109-124.

The *a priori* Argument and Example support each other, when used in conjunction [...]. A sufficient Cause being established leaves us still at liberty to suppose that there may have been circumstances which will prevent the effect from taking place; but Examples subjoined show that these circumstances do not, at least always, prevent that effect³².

La idea de que existe una totalidad de sentido que se anticipa en nuestra voluntad de saber, así como en su construcción final, lo mismo que la idea de que no es posible comprender el sentido de cada parte si no se alcanza a entender el sentido del conjunto... están, como ya se vio, profundamente enraizadas en la tradición hermenéutica de la filosofía. Tal y como intento mostrar aquí, también han existido lógicos ilustrados que han conseguido teorizar sobre la naturaleza de estos razonamientos. La archifamosa relación del todo y de las partes ha sido también expresada por Toulmin bajo la metáfora del argumento entendido como organismo en sus análisis en torno a la forma de los argumentos:

Un argumento es similar a un organismo. Tiene al mismo tiempo una estructura anatómica grande y tosca y otra, por así decirlo, fisiológica y más delicada. Cuando se describe explícitamente con todo detalle, puede ocupar un cierto número de páginas impresas o necesitar quizá de un cuarto de hora en una exposición oral. En ese espacio o tiempo, se pueden distinguir las fases principales que establecen el progreso del argumento desde el enunciado inicial acerca de un problema sobre el que no se ha llegado a un acuerdo hasta la presentación final de una conclusión [...]. Pero dentro de cada párrafo, cuando se desciende al nivel de las oraciones individuales, se puede reconocer una estructura más sutil, que es sobre la que se han ocupado básicamente los lógicos³³.

Una de las aportaciones que más vigoriza la, en ocasiones, discontinua línea de continuidad desde las primeras publicaciones mencionadas es el

³² R. Whately. *Elements of Rhetoric: Comprising an Analysis of the Laws of Moral Evidence and of Persuasion, with Rules for Argumentative Composition and Elocution*. Carbondale: D. Ehninger Southern Illinois Press, Reprint edition, 1963 [1846].

³³ Cfr. S. Toulmin. *Los usos de la argumentación* (...), p. 129.

estudio editado en los años setenta por Hamblin³⁴ en torno a los argumentos falaces. En los años ochenta comienza a despuntar el estudio de los modelos de razonamiento desde perspectivas no formalistas³⁵ como la que lleva a cabo J.-B. Grize. Esta misma década es testigo de la publicación de la obra de J. A. Blair y R. H. Johnson³⁶ en torno a la lógica no formal o lógica informal. Luis Vega ha hecho notar que en muchas ocasiones la lógica informal no deja de ser el nombre que se usa para denominar «la ausencia de lógica —ausencia de una teoría de la forma o de la consecuencia lógica»³⁷. En ella se analiza el problema de la argumentación desde un punto de vista que va más allá de su reducción a los límites impuestos por la lógica formal, de modo tal que puede decirse que:

El campo de la argumentación se extiende a su vez como un sembrado de interacciones discursivas autoconstituyentes, capaces de determinar su propia calidad relativa de buenos o malos argumentos en virtud de su uso contrastado

³⁴ C. L. Hamblin. *Fallacies*. London: Reprinted at Vale Press, Newport News, 1970. A este respecto, T. Ausín ha dedicado una investigación a las inferencias normativas que incluyen proposiciones de prohibición, mandato o permiso y prestó una especial atención, entre otros asuntos, al análisis de las paradojas de la lógica deóntica en *Entre la Lógica y el Derecho. Paradojas y conflictos normativos*. México: Plaza y Valdés, 2005.

³⁵ Como es sabido en los años ochenta se produce una crisis que resultó ser fundamental en lo que hace al impulso adquirido por los desarrollos propios de la teoría de la argumentación. Nos referimos aquí a la crisis de la filosofía como una forma de investigación lógicamente rigurosa, tal y como era defendida desde el ámbito de la filosofía de la ciencia, por ejemplo. Comienza entonces el auge de un modelo de argumentación que, como decía Rorty tiene más que ver con la querrela judicial, con las disputas entre abogados. Puede decirse que el movimiento de 1985, la filosofía postanalítica favoreció el desarrollo de perspectivas argumentativas. Aunque no sea esta una tesis sostenida por Rorty, sí puede sostenerse a la luz de sus interpretaciones del estado de la filosofía en EEUU en los años ochenta. Véase, a este respecto, de R. Rorty. «*Philosophy in America today*». En: *Consequences of Pragmatism*. Brighton: Harvester Press, 1982, p. 225 y ss.

³⁶ Cfr. J. A. Blair; R. H. Johnson. *Informal logic*. Inverness: Edgepress, 1980. Puede consultarse también su conocido artículo «Argumentation as Dialectical». *Argumentation*, 1, 1, 1987, pp. 41-56.

³⁷ Cfr. L. Vega. «Del cristal de la lógica al discurso sin espejo. (Una perspectiva de la lógica del s. XX)». *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 12, pp. 495-523, UNED, cfr. p. 497.

dentro de un contexto y al margen de que tal calificación llegue a reflejarse o no en unas condiciones lógicas sistemáticas de validez o invalidez³⁸.

La teoría de los actos de habla de Austin y Searle y la teoría de la conversación, así como el famoso principio de cooperación propuesto por H. P. Grice ha resultado de una importancia capital en la conformación de un ámbito de investigación tan complejo como el de las teorías de la argumentación. Más adelante nos referiremos a la importancia que Grice otorgó a los principios que regulan la interpretación de los enunciados, las implicaturas convencionales, pues son un ejemplo paradigmático de aplicación del punto de vista hermenéutico a la herencia propia de la teoría de la argumentación³⁹. También la concepción de J.-C. Anscombe y O. Ducrot en torno a los procedimientos argumentativos presentes en los intercambios comunicativos cotidianos ha vertido luz sobre la noción de argumentación cuando ésta no es estrictamente resultado de la dialéctica en tanto intercambio comunicativo polémico y con una dimensión propiamente especulativa, sino simplemente como actividad por medio de la cual se dan razones a favor de una conclusión.

Un emisor hace una *argumentación* cuando presenta un enunciado (o un conjunto de enunciados) E_1 [argumentos] para *hacer admitir* otro enunciado (o conjunto de enunciados) E_2 [conclusión]⁴⁰.

En la actualidad, destaca la propuesta de F. H. Eemeren y R. Grootendorts en torno a la pragmadialéctica⁴¹. Eemeren y Groontendorts han

³⁸ Cfr. L. Vega. *Ibidem*, p. 497.

³⁹ Cfr. H. P. Grice. «Logic and Conversation». En: P. Cole; L. Morgan. *Syntaxis and Semantics*. vol. 9, *Pragmatics*. Nueva York: Academic Press, 1978; pp. 41-58. Véase también de Grice. «Presupposition and Conversational Implicature». En: P. Cole. *Radical Pragmatics*. Nueva York: Academic Press, 1981, pp. 183-198. Grice tiene un conjunto de artículos sobre el problema del significado, las implicaturas conversacionales, etc. En: *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. Se puede encontrar una valiosa traducción al español de algunos de esos artículos en L. M. Valdés Villanueva (comp.). *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos, 2005; cfr. pp. 481-539.

⁴⁰ Cfr. J.-C. Anscombe; O. Ducrot. *La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos, 1984, p. 8.

desarrollado en la Universidad de Amsterdam una interpretación de la noción de actos de habla que muestra elementos básicos de toda interacción argumentativa, y los han rastreado investigando en los códigos, las normas⁴², etc., sobre las que se asienta la actividad de argumentar. Dicha corriente puede englobarse dentro de los desarrollos de la lógica no formal⁴³. También desde las ciencias cognitivas se ha emprendido un estudio de la lógica pragmática centrada en el análisis de la lógica en el lenguaje natural; G. Vignaux⁴⁴ fue uno de sus más importantes precursores.

§ 3. — La proposición y el argumento

Como vemos, las teorías de la argumentación no están exentas de numerosas orientaciones, por lo que no existe una definición unívoca de la misma. Pese a ello, qué duda cabe que introducir la razón por la cual existiría, a mi parecer, una conexión radical entre la noción de argumento y la de interpretación resultaría vacua sin aventurar una caracterización somera en

⁴¹ F. H. Eemeren; R. Grootendorst. *A Systematic Theory of Argumentation. The Pragma-Dialectical Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Un trabajo anterior a este en el que daban cuenta originariamente de su perspectiva es *Argumentation, Communication and Fallacies: A Pragma-Dialectical Perspective*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1992.

⁴² Las nociones de regla y normas que proponen pueden explorarse en su artículo «A Pragma-dialectical Procedure for a Critical Discussion». *Argumentation*, 17, 2003, pp. 365-386. Sobre su comprensión de la teoría de la argumentación puede verse F. V. Eemeren; R. Grootendorst; F. S. Henkemans. *Argumentación. Análisis, evaluación, presentación*. Editorial Biblos, 2006.

⁴³ Por ejemplo, la que han acuñado L. Peña y T. Ausín en el marco del Proyecto de Investigación «Una fundamentación de los derechos humanos desde la lógica del razonamiento jurídico», HUM2006-03669, del Programa Nacional de Humanidades del MEC, 2006-2009.

⁴⁴ Los estudios de Vignaux. *Le Discours, acteur du monde*. Ophrys, 1988. (Existe traducción al español de una de las ediciones francesas que aquí citamos: *La Argumentación. Ensayo de Lógica Discursiva*. Buenos Aires: Hachette, 1976). Las aportaciones de Vignaux están próximas a la investigación de las ciencias en clave cognitiva y pueden comprenderse como una aplicación a las lógicas naturales de los desarrollos de la teoría de la argumentación. En esta dirección puede clasificarse igualmente la aportación de J.-B. Grize. *Logique et langage*. Ophrys, 1990.

torno a las teorías de la argumentación. Caracterizaciones y definiciones que nos procuran una conexión más sustancial entre la noción de interpretación y la de argumento. Acaso porque, si bien el concepto de interpretación invita a una cierta permisividad sobre la multiplicidad de la diferencia, condición de posibilidad de la acción interpretativa, mentada bajo el *dictum* nietzscheano «no hay hechos sino sólo interpretaciones», no resulta tan ostensible que para el concepto de argumento se pueda dar esa misma pluralidad; ya que del hecho de que existan argumentos débiles o fuertes, así como del hecho de que los argumentos estén expuestos a un combate perpetuo en el seno de controversias, no parece derivarse que todos ellos sean, desde cierto punto de vista, igualmente válidos. Mas también la noción de interpretación cae presa de la misma caracterización cuando ésta es expresión de una forma de comprensión razonada.

Todo argumento expresa una de las funciones lingüísticas más complejas, a saber: la argumentativa⁴⁵, cuya posibilidad de ejecución descansa, entre otras muchas condiciones, sobre el hecho mismo de la proposicionalidad con que cabe caracterizar la cadena hablada. Los argumentos no sólo pueden ser analizados a la luz de una tentativa de aproximación a la verdad con que parecen ser convocados en ciertos contextos de comunicación, sino que existe un instante previo a esa función epistémica relativa a la generación de efectos (proposicionales) de verdad. Tal instante corresponde a la realidad lingüística de la proposición. O dicho más brevemente: sostenemos que toda proposición o bien es un argumento o bien funciona como un argumento.

En toda proposición existe una función que puede ser analizada en virtud de una noción más extensa —constituida por más y diferentes notas de naturaleza descriptiva— de argumento. Esta noción de función está tomada aquí como un concepto resultante del modelo de la Escuela de Tipología y Universales de Colonia y su teoría de la lingüística operacional que ha demostrado la necesidad de concebir y describir las lenguas como un sistema de operaciones.

⁴⁵ Estas funciones se denominan más precisamente los modos de organización del discurso; existiendo tantos cuantas funciones textuales reconozcamos: narrar, describir, argumentar. Cfr. H. Calsamiglia Blancafort; A. Tusón Valls. *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel Lingüística, 2004, cap. 10.

Esta perspectiva no se entresacará de los manuales de metalógica sino de ciertos desarrollos de la lingüística en los que se aprecia el efecto de la aceptación de las tesis más pragmáticas sobre los actos comunicativos, los cuales no ofrecen un invariable, fijo e inamovible elenco de fórmulas con las que analizar determinadas situaciones comunicativas, sino que reconocen la potencialmente infinita variación de las composiciones y combinatorias en la cadena hablada y en los actos de habla. A través de ellos se vehicula la acción de comprender.

Desde la tradición más pragmática cabe argüir que toda preferencia actúa como un argumento o una ecuación. El receptor no puede despejar la función si no existe la disposición a apreciar en cada preferencia una multitud, una tendencia a la variación de significados bajo expresiones y palabras para las que ni siquiera el sentido común formularía siempre una interpretación unívoca y sin diferencia potencial. Esto es, el hecho de que toda cadena hablada se inserte en un contexto de acción único y fluctuante, obliga a los actos de habla a una forma de aparición que, desde el análisis semántico, cabría definir con parecidos adjetivos: no existirá para ellos la univocidad, ni la falta de fluctuación y contrariedad. Así, «¡pues dile que no estoy en casa!» no quiere decir solamente que el sujeto no estará en casa a cierta hora para entrevistarse con aquel que le esté requiriendo, también puede indicar que el individuo quiere evadirse de ese encuentro —si bien tal impedimento podría ser perfectamente falso aunque perfectamente deducible de la interjección antedicha. Consiguientemente, dicha proposición funciona como un argumento con sus correspondientes valores de verdad.

La teoría de la argumentación investiga en torno a la naturaleza argumentativa de la proposición. En este sentido es una: en singular. Pero dado que existen muchos modos de argumentar habría que hablar también de teorías de las argumentaciones: en plural. La primera de las caracterizaciones también sugiere la idea de que toda preferencia se produce dentro de determinadas situaciones argumentativas. En parte esto es así porque toda situación de habla nos obliga a la elaboración, más o menos concienzuda, de ciertos valores de verdad. Así, un buen argumento es aquel que mejor despeja ese potencialmente infinito juego semántico de los valores de verdad, perfilando, en una dirección inequívoca, la intención comunicativa del emisor y dando lugar así a una interpretación consistente. Tenemos entonces que: (α) las proposiciones pueden ser entendidas como argumentos y (β) los

argumentos son innumerables porque están asentados en la naturaleza situacional y proposicional de todo acto de habla. Estas serían las dos tesis presentes en las últimas líneas. Bajo este punto de vista pueden entenderse los desarrollos de la escuela inglesa formada por Austin, Searle o Grice, quienes afirman que ya no cabe separar o aislar lo ilocutivo de lo constatativo. También podría rastrearse una confluencia con la escuela francesa en Perelman, Anscombe, Ducrot o Apostel, entre cuyas obras se encuentran los estudios más determinantes sobre la relación entre lo explícito y lo implícito. Por ejemplo, Perelman llega a afirmar que la argumentación abarca todo el campo del discurso que apunta a convencer y a persuadir, cualquiera que fuese el auditorio al que se dirija y sea cual fuere la materia a que se refiere. Anscombe y Ducrot han realizado trabajos de lingüística con una importante influencia en la filosofía del lenguaje. Sus estudios se centran en los componentes descriptivos y semánticos del lenguaje, y es, en todo caso, desde ellos como reflexionan en torno a los códigos normativos o a las modalidades del sentido inferencial en la producción de efectos argumentativos⁴⁶.

Sin embargo, que toda proposición es un argumento y todo argumento nace de una situación argumentativa no deja de ser una definición pseudo-tautológica tanto de lo uno como de lo otro. Parece evidente que ninguna proposición puede nacer de una situación no argumentativa si bajo ésta no se da lugar a alguna proposición. Si, y sólo si, se da la proposición se da el hecho argumentativo. Por lo que podría llegar a afirmarse que cualquier acto de habla es, de algún modo, una argumentación o funciona como una argumentación. Esta es la tesis que sostiene implícitamente Rubio Martínez cuando afirma:

Existen estructuras lingüísticas de la lengua española, caracterizadas tradicionalmente como temporales, consecutivas, causales, condicionales, concesivas y adversativas, están relacionadas sintáctica y semánticamente entre sí; y que el común denominador de todas ellas, su función (o dimensión)

⁴⁶ Pude verse, a este respecto, el valioso estudio de M. Marta García Negroni; M. Tordesillas Colado. *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*. Madrid: Editorial Gredos, 2001. De J.-C Anscombe; O. Ducrot. *La argumentación en la lengua*. Madrid: Editorial Gredos, 1994. De O. Ducrot. *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós Comunicación, 1986.

lingüística, es la expresión lingüística de un proceso u operación: la argumentación [...]⁴⁷.

¿Qué otra explicación —quizás más sólida, menos tautológica— podría subyacer bajo la visión del argumento como proposición articulada? Para encauzar una tentativa de respuesta a dicha pregunta habría que considerar la importancia del «afán de significación». Con esta fórmula nos referimos al hecho de que en todo empleo inteligente de signos e incluso en aquellos usos arbitrarios o azarosos de los lenguajes simbólicos se realiza en un cierto grado el afán de significación. Aun en los casos en los que parece proclamarse lo gratuito, azaroso o contingente del empleo de signos, no puede negarse la existencia de un afán de (siquiera confusa) significación. Así pues, para toda realidad aparentemente ininteligible cabe un ordenamiento y una significación posteriores.

Por ejemplo, la proclamación de la realidad onírica del hecho pictórico no está exenta de posibles formas de articulación para las que cabe el descubrimiento de una posterior coherencia inesperada y propia.

Astrid Wagner ha dedicado una especial atención a la indagación de tales fenómenos estéticos desde una perspectiva kantiana, y se refiere al fenómeno al que aludíamos arriba proporcionando claves interpretativas en torno a la importancia, por ejemplo, del principio de generalización por inducción con el que construimos gran parte de nuestras argumentaciones y damos sustento a nuestras interpretaciones.

⁴⁷ Cfr. Juan C. Rubio Martínez. *Las subordinadas adverbiales en español. La argumentación lingüística*. Barcelona: Publicación de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1992, p. 141. Se pueden encontrar también microformas de esta tesis doctoral en la Mediateca de la Biblioteca Central de la UNED. La tesis presenta un estudio lingüístico sobre las proposiciones (subordinadas adverbiales) entendidas como argumentos. En estas páginas, sin embargo, disiento de la distinción que se realiza en este estudio entre ‘predicatividad’ y ‘pragmática’. El autor entiende que en toda argumentación se da un aspecto objetivo que apela a los hechos (predicatividad) y otro subjetivo que apelaría a la coherencia del discurso (pragmática). Pues bien, aquí se sostiene que no existe forma alguna de predicación que no sea una forma más o menos explícita de pragmática, puesto que todo hecho del que se predica algo lo es en tanto constructo lingüístico situacional.

La pintura de la modernidad clásica nos descubre esto plásticamente. Se puede pensar simplemente en la manera cómo Magritte juega con la estructura categorial de nuestra experiencia de la realidad o pensar en la manera en que Escher trata las dimensiones de nuestra percepción espacial. También la originalidad de Picasso, al presentar muchas perspectivas y puntos de vista simultáneamente en una imagen, pone de relieve que es posible dirigir consciente e intencionadamente la atención hacia los procesos de construcción en nuestra percepción mientras uno se distancia del modo acostumbrado de ver. Esto afecta más al espacio, ya que en lo que respecta a la música tiene prioridad la estructura temporal de nuestra percepción. [...]. La imaginación estética se manifiesta en el libre juego de la imaginación y el entendimiento, así como en el discernimiento reflexivo, el cual, como Kant aclara en las *Lecciones de lógica*, afecta a dos “presupuesto[s] lógicos”: el principio de generalización por medio de la inducción y el principio de especificación a través de la analogía⁴⁸.

§ 4. — Método hermenéutico en el análisis argumentativo

En su reconstrucción de la historia de la teoría de la argumentación, Roberto Marafioti⁴⁹ asocia la teoría de la argumentación a la retórica, pero también a la dialéctica (debido al carácter marcadamente confrontativo de ésta), a la lógica (puesto que los argumentos se pueden analizar atendiendo a su forma lógica), así como a la sociología, (ya que, en la medida en que cada argumento se modula según recursos y en épocas y situaciones específicas, cabe de ellos un estudio comprensivo de estas singulares formas discursivas «producto de las aspiraciones y demandas de nuestra cultura»⁵⁰). Marafioti pone el acento en que la perspectiva lógica consistiría en defender que las reglas válidas e idóneas para la evaluación de argumentos son de naturaleza incondicionada y no dependen de ningún valor de verdad estandarizado

⁴⁸ Cfr. A. Wagner. «Libertad estética y libertad práctica. La *Crítica del discernimiento* y su incidencia en el concepto kantiano de “libertad moral”». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. n° 30, pp. 161-175; cfr. p. 170.

⁴⁹ R. Marafioti. *Temas de argumentación*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 1997. Véase del mismo autor, *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

⁵⁰ Cfr. R. Marafioti. *Ibidem*, p. 37.

conforme a la conciencia colectiva de una época en sus foros de debate. No obstante, el autor parece inclinarse por la perspectiva de Ducrot y afirma, distanciándose del punto de vista lógico-formal de la argumentación, que «[una] situación argumentativa [...] es un hecho concreto que se produce en la intersección de coordenadas de tiempo y espacio y que pertenece a un dominio determinado dentro de una cultura específica en cuyas redes argumentativas se inserta»⁵¹.

También la herencia foucaultiana ha puesto de manifiesto la ligazón entre la naturaleza de los argumentos y la orientación hermenéutica de la filosofía, toda vez que, en última instancia, la historia de toda disciplina está constituida por un conjunto de argumentos cuya función de verdad depende de situaciones y discursos parejos culturalmente conformados. Marafioti parece no tener a la vista dicha tradición. No obstante, apoya la tesis de que, a diferencia del discurso teórico que puede aspirar a formas de validez universal, el llamado «discurso expresivo» —el arte, la estética— no puede alcanzar dichas formas de universalidad y, consiguientemente, queda exento de las características propias de la discursividad.

Dicha tesis conlleva, con todo, una perspectiva de índole epistemológica que deriva en una definición particular sobre el concepto de validez universal y el de discursividad. Aun a pesar de aceptar la ligazón entre retórica y racionalidad, Marafioti parece situar a ésta última allende un ideal de validez universal cerrado a los efectos teóricos polivalentes, polisémicos, controversiales derivados de la discursividad. La vinculación de los signos a sus referentes no está regida ni regulada de una vez y por siempre en virtud de ideas abstractas o entidades eidéticas al estilo de Frege o de Husserl, puesto que toda idea es, de por sí, el resultado de una consolidación semántica entretejida, de un modo u otro, en los discursos de cada época. La definición abierta en torno al concepto de discursividad, así como al ideal de validez universal es una herencia de la visión hermenéutica de la filosofía. Como ya vimos al referirnos al problema de la universalidad de la hermenéutica.

Pero, ¿qué interés podría tener para la hermenéutica filosófica que se trazara un mapa sobre los efectos que, con posterioridad, ha tenido sobre otras construcciones teóricas tales como la(s) teoría(s) de la argumentación o incluso la historia conceptual, en la que no siempre se ha puesto de relieve que

⁵¹ Cfr. R. Marafioti. *Ibidem*, p. 44.

el uso de los conceptos en controversias con una dimensión claramente argumentativa influya sobre su devenir histórico?⁵² Autores con propuestas tan singulares como Betti, Dascal, Vattimo, Gómez-Heras, Duque, Cruz o Ferraris, etc., parecen estar de acuerdo en que la hermenéutica orientó a las ciencias del espíritu hacia su propio modelo de verdad; pero que no se definió a sí misma como una teoría normativa con un modelo epistemológico propio con el que vislumbrar un ideal de corrección interpretativo para poder distinguir a las interpretaciones erradas o incompletas de las correctas o consistentes. Frente a ello, las teorías de la argumentación parten del postulado de que una demostración puede ser correcta o incorrecta pero un argumento es fuerte o débil. Ahondar en el componente argumentativo ayudará a esclarecer algunos componentes propiamente epistémicos, presentes en la concepción hermenéutica de la filosofía.

Igualmente, una situación argumentativa particular es posible o pensable en cuanto tal sí, y sólo sí, concedemos que interpretar es nuestro modo de habitar el mundo, por lo que el análisis sobre las estructuras y modelos de argumentación verterá luz sobre la especificidad de la acción de interpretar consistente, en buena medida, en producir argumentos. Si todo argumento encierra una interpretación, toda interpretación se realiza conforme a la especificidad de las construcciones argumentativas. Una vez superada la visión psicologista de la argumentación que ve en ella la argucia por medio de la cual se consigue una adhesión subjetiva ante un auditorio cualquiera, y se aprecia por fin que no existen distingos entre la persuasión y la convicción, puesto que esta última no está fundada en razones más objetivas que la primera, sólo nos resta introducirnos en el análisis de la estructura de una noción de argumento que supone o incluye, al unísono, la de interpretación.

Incluso una época como la modernidad o la Ilustración contó con los análisis sobre argumentos llevados a cabo por Campbell o Whately que han dado lugar a una clasificación de la argumentación en función de su subordinación, coordinación, convergencia o multiplicidad⁵³, etc. Estos estudios pueden contribuir a una definición de mayor espesor y rigor de los

⁵² Esta es la tesis que perfilamos en el capítulo dedicado a la hermenéutica y la historia conceptual, bajo el capítulo de El principio de la productividad histórica, en *Praeparatio*.

⁵³ Cfr., a este respecto, la clasificación de F. Snoeck Henkemas. «State-of-the-Art: The Structure of Argumentation». *Argumentation*. 14, 2000, pp. 447-473.

procesos interpretativos. Otro punto de vista posible que no vamos aquí a abordar es el implícito en las orientaciones psicologistas⁵⁴ y cognitivas, así como en las investigaciones en torno al sustrato fisiológico de todo acto humano de discernimiento.

Desde el ámbito de la teoría de la argumentación existen autores que consideran pertinente aunar ambas líneas de investigación, tal es el caso por ejemplo de Leonore Langsdorf⁵⁵, quien inspirándose inicialmente en los estudios de Willard⁵⁶ llega a sostener la hipótesis que aquí defendemos:

La argumentación está al servicio del inquirir, sin embargo busca las razones de lo plausible [argumentativamente] a través de la reconstrucción de aquellas ‘conexiones interiores’ (Ricoeur) que son la base de la interpretación. Estas conexiones fueron concebidas para formar significados que inhiere en el ‘espacio y tiempo social’ de un argumento. Reconstruirlos es la tarea de la hermenéutica y, por consiguiente, la razón para incorporar el método hermenéutico en el análisis argumentativo⁵⁷.

§ 5. — La convergencia entre pragmática y hermenéutica

En su conocido artículo «Hermeneutic Interpretation and Pragmatic Interpretation», Dascal expuso con detalle un interesante planteamiento en

⁵⁴ Así, por ejemplo, el estudio de F. M. Bosco; M. Bucciarelli; Bruno G. Bara. «The fundamental context categories in understanding communicative intention». *Journal of Pragmatics*. 36, 2004, pp. 467-488. En él se afirma que los juegos de lenguaje y el modelo pragmático de verdad aplicado al comportamiento (en un experimento realizado con grupos de niños de edades comprendidas entre los tres y los siete) ofrecen los criterios adecuados para interpretar una serie de cuestiones. El comportamiento vendría modulado, exclusivamente, por la interpretación infantil de ciertas afirmaciones; ésta interpretación, a su vez, sólo sería comprensible a la luz de sus comportamientos (entendiendo el término comportamiento en un sentido tan amplio como para abarcar la perspectiva psicologista, es decir, la realidad fisiológica).

⁵⁵ L. Langsdorf. «Argument as Inquiry in a Postmodern Context». *Argumentation*. 11, (3), 1997, pp. 315-327, Kluwer Academic Publisher.

⁵⁶ *Argumentation and the Social Ground of Knowledge*. Tuscaloosa and London: University of Alabama Press, 1983.

⁵⁷ Cfr. F. A. Snoeck Henkemans. Cfr. *op. cit.*, *supra*, p. 323. [Original en inglés].

torno a las razones por las que se podría llegar a comparar la hermenéutica filosófica con la pragmática⁵⁸. Este mismo análisis comparativo comenzó a tomar cuerpo ya en la filosofía de Gadamer⁵⁹, si bien sin estar centrado específicamente en la pragmática sino en el instante en que la semántica sobrepasa sus propios límites y se trasciende a sí misma porque requiere de modelos explicativos de otra índole para tener sentido o alcanzar significación en cuanto tal. Instante de trascendencia con que Gadamer aludía invariablemente a los usos lingüísticos, juegos de lenguaje, realidad viva de la lengua y mundo de la vida: aspectos constitutivos de la perspectiva pragmática aplicada a la realidad del lenguaje natural y a los actos comunicativos, en virtud de los cuales, consideramos de todo punto fundados los estudios comparativos entre hermenéutica y pragmática como el que aquí se menciona.

[La hermenéutica] tiene su fundamento en el hecho de que el lenguaje apunta siempre más allá de sí mismo y de lo que dice explícitamente. No se resuelve en lo que expresa, en lo que verbaliza. La dimensión hermenéutica que aquí se abre supone evidentemente una limitación en la objetivabilidad de lo que pensamos y comunicamos. No es que la expresión verbal sea inexacta y esté

⁵⁸ M. Dascal. «Hermeneutic Interpretation and Pragmatic Interpretation». *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 22, nº 4, 1989. Del mismo autor y sobre esta misma cuestión pueden consultarse los siguientes artículos: «Epistemología, controversias y pragmática». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. nº 12, 1990, pp. 8-43; «La arrogancia de la Razón». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. nº 2, 1983, pp. 75-103; *Pragmatics and the Philosophy of Mind 1: Thought in Language*. Amsterdam: John Benjamins; M. Dascal; I. Berenstein. «Two Modes of Understanding: Comprehending and Grasping». *Language and Communication*. 7 (2), 1987, pp. 139-151.

⁵⁹ A este respecto, pueden consultarse los siguientes pasajes de la obra de Gadamer, *VM II*, «Semántica y hermenéutica» (1968) p.: 171; «¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?» (1973) p. 195; «Retórica, hermenéutica y teoría de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*» (1967), p. 225; «Retórica y hermenéutica» (1976) p. 267; «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978) p. 293.; «Problemas de la razón práctica» (1980) p. 309; «¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica» (1976) p. 283; «La verdad en las ciencias del espíritu» (1953) p. 43; «¿Qué es la verdad?» (1957) p. 51. [*GW* 2, pp. 174, 232, 276, 301, 319, 292, 37 y 44].

necesitada de mejora, sino que justamente cuando es lo que puede ser, trasciende lo que evoca y comunica⁶⁰.

El problema planteado en el citado artículo alude a la cuestión de la significación y alcance explicativo de la teoría de la interpretación, pudiendo llegar a decirse, a mi entender, que ésta amplía, nutre y conecta latentemente los debates sobre racionalidad, pragmática y teoría de la argumentación con el legado hermenéutico. Si la teoría de la interpretación, es en sí misma —tal y como se anunciaba en la *Praeparatio*—, una teoría sobre la racionalidad, entonces resulta a todas luces necesario mostrar el modelo de verdad implícito bajo sus postulados. Porque no hay teoría sobre el problema de los argumentos y razonamientos que no esté sustentada en un determinado modelo o teoría de la verdad.

Volviendo al tema que nos ocupa, a saber: la convergencia entre pragmática y hermenéutica, Dascal propone una definición de pragmática a la luz de la historia que en esta disciplina ha tenido el concepto de contexto. Concepto de honda raigambre hermenéutica, por lo que la conexión final que se procura es casi inherente al punto de vista inicial adoptado.

En este sentido, Dascal afirma que la pragmática es una historia «sobre el descubrimiento de los múltiples e insospechados sentidos en los que el sentido depende de un contexto [...]»⁶¹. Los factores que conforman los contextos a partir de los cuales cobra sentido la hipótesis explicativa sobre la importancia de la pragmática lingüística en el cálculo final del sentido son los siguientes: la identidad del hablante, las coordenadas espacio-temporales, el estilo, el género, la jerga o registro empleados, las normas de comunicación empleadas y el conocimiento compartido entre los hablantes⁶².

Si una de las condiciones para la efectucción de interpretaciones radica en el instante de trascendencia que el lenguaje realiza sobre sí mismo para poder llegar a efectuar la función comunicativa, cabe decir que los arriba enumerados serían algunos de los factores determinantes o condicionantes.

⁶⁰ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM II*, «Semántica y hermenéutica» (1968) 171, [*GW* 2, p. 174].

⁶¹ «The story of pragmatics is, to a large extent, the story of the discovery of the multiple and unsuspected ways in which meaning is context-dependent [...]». Cfr. M. Dascal. «Hermeneutic Interpretation and Pragmatic Interpretation» (...), p. 241.

⁶² Cfr. M. Dascal. *Ibidem*, p. 242.

Aquí se sostiene que, en lo que se refiere al problema de la interpretación, una de las cuestiones más importantes es que tales contextos pueden tenerse por factores desencadenantes de la comprensión y elementos propiciadores de la actividad interpretativa, así como del efecto argumentativo que ella produce— es⁶³.

El uso de la expresión «ecuación del sentido en el cálculo interpretativo de lo verosímil» sugiere que el problema de la dilucidación del sentido de cualquier proposición no se refiere a las proposiciones mismas sino al efecto de establecer cálculos tentativos sobre una pluralidad de contextos o factores que intervienen en la comprensión, eso sí, con el propósito ulterior de establecer un rendimiento semántico. En ocasiones suficiente como para abarcar el sentido de un contexto comunicativo más amplio. En otras, sin llegar a alcanzar con ello los límites de lo estrictamente necesario — propiciando en dichas ocasiones, y por lo general, los malentendidos.

Más adelante se propondrán algunas de las definiciones más destacadas de las nociones de argumento y argumentación. Por el momento, basta con hacer notar que las preferencias que expresan la acción de comprender e interpretar conllevan también una dimensión argumentativa.

Respecto a las razones que hacen patente la vinculación entre pragmática y hermenéutica, Gadamer admitiría las siguientes:

(α) detrás de cada preferencia siempre existe una pregunta que la motiva, la cual está inserta en un contexto histórico de experiencia;

(β) los prejuicios son elementos constituyentes de todo proceso de interpretación;

⁶³ Si seguimos la interpretación de Gadamer, puede decirse que, durante la modernidad filosófica, la indagación en torno a la naturaleza de la razón condujo al análisis y postulación de actos incondicionados de la subjetividad a los que se confería una función discursiva fundacional, metafísica. En algún respecto mas no completamente, a estos modos de indagación se le oponen las tesis historicistas, en cierto modo también las psicologistas, las sociológicas, las procedentes de las lógicas no-clásicas, la sociolingüística, etc., además de todas aquellas que investigan el asunto de la razón a través de la experiencia de la propia racionalidad entendida como una acción. Lo cierto es que la fuerte fractura abierta entre un enfoque y otro radica la potencia paradigmática de estos dos grandes legados, el segundo de los cuales habría sido propulsado definitivamente por el giro lingüístico y hermenéutico de la filosofía.

(γ) la lingüística preside todo acto de comprensión, interpretación y argumentación.

Aun con todo, pese a la existencia de dichos factores, la pragmática — como indica Dascal— se ha concentrado en las «intenciones del hablante y contempla todos los factores contextuales en tanto subordinados, con el objetivo de aproximarse todo lo posible al significado»⁶⁴. Como ya tuvimos ocasión de ver, esta visión en torno a la naturaleza de los factores que modulan, constituyen y preforman los actos de comprensión tuvo una vertiente psicologista y romántica en el pensamiento de Dilthey y Schleiermacher.

Sin embargo, la hermenéutica filosófica de Gadamer se mantiene alejada de esta visión en virtud de su redefinición del problema hermenéutico como problema ontológico. El mismo Dascal recuerda algunos de los principios en los que, como se ha indicado anteriormente, se basa la propuesta de una ontología hermenéutica, a saber: (α) toda interpretación satisfactoriamente concluyente es circular (principio de la historicidad de la comprensión); (β) toda interpretación conlleva una fusión de horizontes (principio de la preestructura de la comprensión); (γ) en dicha fusión de horizontes, la consciencia histórico-efectual, así como la tradición, juegan un papel decisivo (principio de la historia efectual).

Vemos, pues, que también la pragmática se propone explicar lo que siempre sucede en los procesos interpretativos, es decir, se pregunta si existen criterios o constantes en los procesos conducentes a la efectuación de preferencias con funciones argumentativas⁶⁵.

A raíz de lo expuesto, cabe afirmar que el ideal interpretativo y pragmático de racionalidad se basa en la presunción de que, como consecuencia de ciertos contextos significativos, se obtienen determinadas inferencias. No es que determinados contextos actúen como axiomas o principios reguladores de las múltiples relaciones lógicas entre proposiciones en un razonamiento. Lo que se afirma es algo diferente, a saber: que lo único universalizable en la hermenéutica es que existe una precomprensión previa

⁶⁴ Cfr. M. Dascal. Donde puede leerse: «Pragmatics usually concentrates on speaker's intentions (speaker's meaning) and views all the contextual factors as subordinated to the goal of getting as close as possible to that meaning». Cfr. *op. cit.*, p. 248

⁶⁵ Cfr. M. Dascal. *Ibidem*, p. 250.

que condiciona y es, al unísono, condición de posibilidad de comprender algo singular en tanto algo que, de nuevo, se singulariza.

Se ha sostenido también que el carácter de la filosofía hermenéutica sería marcadamente metafísico en la medida en que parece resolver que, ante el problema de la comprensión, existe un reducto enigmáticamente resuelto en forma de una cierta precomprensión. Esta precomprensión acompañaría determinadamente al entendimiento. A la concepción de la función de cualesquiera precomprensiones presentes en la actualización de interpretaciones, hay que añadir la dimensión pragmática. Su determinación responde a su dimensión de principio sin conllevar forma de determinación metafísica alguna: ambas, pragmática y hermenéutica, se complementan en la práctica y convergen teóricamente⁶⁶.

Al mismo tiempo, los argumentos esgrimidos por Dascal conducen a una cierta concepción sociológica de la pragmática, por lo que la convergencia entre ambas disciplinas haría pensar en una doble confluencia en lo que podría denominarse el proyecto de una metodología argumentativa de la interpretación. En lo que sigue, propongo una vía de convergencia que no hará hincapié tanto en la influencia del contexto social sobre las preferencias, cuanto en el examen preliminar del hecho de que todas las interpretaciones tengan la virtud de funcionar potencialmente como razonamientos y que tanto nuestras interpretaciones como los contextos a que se deben, albergan potencialmente una dimensión especulativa en virtud de su relación con los argumentos finales en que se sustentan.

⁶⁶ Cfr. M. Dascal. *Ibidem*, p. 255.

Capítulo 2 Interpretar y razonar

§ 1. — Introducción

En el *Epílogo* escrito en 1972 a la tercera edición de *Verdad y método*, Gadamer comenzaba rememorando que ya incluso cuando en 1959 puso fin a su libro dudaba de que no hubiese llegado demasiado tarde y, en consecuencia, pudiese resultar superflua una investigación realizada desde una perspectiva como la suya, que partía de la tradición humanista romántica de las ciencias del espíritu si bien no reconocía en dicha tradición ni su límite ni su objetivo. Pero ¿en relación a qué llegaba demasiado tarde?¹

Gadamer tenía a la vista «los signos que anunciaban una nueva ola de hostilidad tecnológica contra la historia»². A juicio del filósofo alemán, estos se multiplicaban a consecuencia de la recepción de la teoría de la ciencia y de la filosofía analítica anglosajona. Le parecía a él notoria su influencia sobre las nuevas perspectivas en las ciencias sociales y la socio-lingüística, sobre el auge de la metodología estadística aplicada, la organización tecnológica de la

¹ A finales de la década de los sesenta tuvo lugar un amplio debate en torno a la obra de Gadamer, las tesis de más calado las sostuvo Habermas en *Un Informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales* y apenas tres años después en *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* (ambos se encuentran en *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988. A dichas críticas Gadamer respondió con su dos trabajos que se editaron en la segunda parte de *VM*, a saber: «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología» y un segundo texto en respuesta a la segunda de las críticas habermasianas: «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*» (cfr., respectivamente, *VM* II, pp. 222-242 y pp. 243-266). Pues bien, el *Epílogo* es también una respuesta que surge en el contexto de esta controversia.

² Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, Epílogo, p. 641.

investigación y, en fin, causa manifiesta de las muchas consecuencias derivadas de la asimilación de «planteamientos anglosajones»³.

Un punto de vista nada halagüeño —se nos dirá— si lo que se busca es justificar la proximidad entre la hermenéutica filosófica gadameriana y los desarrollos propios de la(s) teoría(s) de la argumentación: ámbito que aunque no sea exclusivo de la filosofía escrita en lengua inglesa, sí debe mucho al fenómeno que Rorty describió como la crisis de la filosofía analítica y el auge de la postanalítica⁴. Incluso puede decirse que, salvando las distancias, la interpretación de la historia de la filosofía según la cual habría una tradición continental y una anglosajona o anglófona, tiene mucho que ver con la escasez de estudios en torno a la asunción de puntos de vista similares, no

³ Uno de los trabajos en los que mejor se analiza la influencia de la tradición hermenéutica y pragmática sobre la filosofía de la ciencia es el que elaboran P. A. Heelan/ J. Schulkin. «Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science». *Synthese* 115, 1998, pp. 269-302. P. A. Heelan desarrolló en solitario y más extensamente la misma problemática en «Why a Hermeneutical Philosophy of Natural Science?». *Man and World*. n° 7, pp. 1-27, 1997. La relevancia de la hermenéutica para la teoría de la ciencia fue también abordada por L. E. de Santiago Guervós, «Hermenéutica y ciencia en el pensamiento de H.-G. Gadamer». *Studium. Revista cuatrimestral de filosofía y teología*, vol. XXVI, fasc. 3, 1986, pp. 497-510. El punto de vista de Guervós acentúa también la aportación de la reflexión de Gadamer en torno a todos aquellos factores que guardan una estrecha relación con lo que suelen tenerse por las virtudes epistémicas que garantizan la consecución de razonamientos concluyentes (o, al menos, consistentes), como son la coherencia externa e interna (con otros conjuntos de conocimientos o teorías sobre el tema en cuestión), la contrastabilidad (no sólo empírica, sino documental) o el poder prospectivo. En definitiva, a este conjunto de problemas se refería Gadamer cuando aludía a los aspectos que preceden a la lógica de la investigación científica, esto es, a la idea de la que las condiciones de verdad forman parte de una idea de lógica de la investigación más compleja que habría de abarcar el problema de la interpretación. A juicio de Gadamer, este trabajo crítico es fundamental para no caer en formulaciones complacientes en torno a la unidad de la razón (en el sentido de racionalidad científica) que no se corresponden con nuestra compleja y plural experiencia del mundo (siquiera como conjunto de representaciones). Tesis que desarrolla en *Hermeneutik als praktische Philosophie* y en *Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie*, ambas en *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

⁴ Cfr., a este respecto, la referencia a la que ya aludíamos en el capítulo anterior, a saber: R. Rorty. «*Philosophy in America today*», en *Consequences of Pragmatism*. Brighton: Harvester Press, 1982, p. 225 y ss.

equidistantes, y en los que las problemáticas fueran consignadas de manera tal que unas perspectivas enriquecieran otras: las continentales a las analíticas y viceversa. Tal es el caso de, por una parte, la hermenéutica filosófica (de raigambre claramente continental) y la(s) teoría(s) de la argumentación que comparte(n) al menos una veta claramente postanalítica y anglosajona.

Junto a Kuhn⁵ y a Apel, el caso de Tugendhat es claramente paradigmático, pues dentro de la tradición hermenéutica en la que se formó —más precisamente bajo la influencia de Heidegger— ha realizado uno de los intentos más sugestivos por mostrar el interés e incluso la necesidad de adentrarse en la «filosofía lingüística anglosajona» (o filosofía centrada en el problema del lenguaje, la lógica, la argumentación, etc.), para desarrollar plenamente el legado de la filosofía continental, siendo a su juicio Frege una referencia primordial dentro de ese hipotético proyecto de integración de analíticos y continentales que ha generado ríos de tinta⁶.

⁵ En su libro *The Essential Tension*. The University of Chicago Press, Chicago, Kuhn afirmaba que aquellos que, como él, sostenían que el papel jugado por la historia y la hermenéutica era fundamental habría bien en lanzar un puente entre la tradición continental y la anglosajona.

⁶ A juicio mío, uno de los estudios más competentes a este respecto sigue siendo el de Franca D'Agostini. *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000. Franca D'Agostini cita varios estudios de interés a partir de los cuales habría que entender su reconstrucción de la historia de la filosofía, a saber: el de I. Hacking en *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1975, donde sostiene la tesis de que la filosofía analítica es más pobre que la continental, acaso también más inmadura, y no cuenta con figuras como Kant, Hegel o Marx, etc. La perspectiva desarrollada por D. E. Cooper, por ejemplo en «Analytical and continental philosophy». *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1, 1994, resulta aquí de especial interés por prestar atención a la modalidad argumentativa: la tradición analítica es rigurosa, minuciosa, sintética, mientras que la continental construye la perspectiva y hace uso de explicaciones históricas, extensas, e interpretativas. Igualmente interesante es el punto de vista de J. Hintikka porque da cuenta del hecho de que numerosos filósofos de tradición analítica reciben claras influencias de la tradición hermenéutica —que Hintikka personaliza en la figura de Heidegger y en su método de volver a pensar las palabras, a través de aproximaciones etimológicas, para retornar poéticamente al instante inaugural de significación como donación que va más allá no sólo de la reorientación metafísica del lenguaje filosófico o de su huella semántica, sino incluso de la afamada distinción rortyana entre la filosofía descriptiva y la interpretativa. De alguna manera, en lo que respecta a la

La perspectiva hermenéutica llegaba demasiado tarde en relación a la influencia de la idea de rigor metodológico de la ciencia moderna, y Gadamer parecía querer adelantarse a la recepción de su propuesta cuando, de seguido, escribía que «lo que da vigencia a la hermenéutica es algo muy distinto y que no plantea la menor tensión con el *ethos* más estricto de la ciencia»⁷.

Gadamer sostiene que la investigación que propone no sólo «procede de la praxis concreta de la ciencia»⁸, sino que incluso ofrece una aportación que media entre la filosofía y las ciencias⁹. Al parecer, ni una cosa ni la otra podían llevarse a cabo sin «ir más allá del reducido horizonte de interés de la metodología de la teoría de la ciencia»¹⁰, por ello, puede decirse que la hermenéutica impulsa la perspectiva filosófica que critica y va más allá del *factum* de la ciencia del neokantismo y del positivismo.

[...] la hermenéutica es relevante igualmente para la teoría de la ciencia en cuanto que, con su reflexión, descubre también dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación sino que la preceden. Esto ocurre en particular, aunque no sólo, en las llamadas ciencias del

tradición postanalítica, aquí se busca producir argumentos (en la mayoría de los casos de naturaleza analógica), con los que volver a situar la hermenéutica en el mapa-esquema que F. D'Agostini elaboró hace ya una década, y en el que la hermenéutica aparecía dentro del conjunto de corrientes que conforman la «racionalidad continental» (existencialismo, teoría crítica frankfurtiana, postestructuralismo) frente a la «racionalidad analítica» (pragmatismo, neopositivismo, filosofía analítica americana, inglesa, racionalismo crítico). En dicho mapa, la hermenéutica habría de situarse en un lugar intermedio, como elemento de ambos conjuntos, compartiendo dicho espacio con otras corrientes (fenomenología, estructuralismo, teóricos de los actos de habla, teoría crítica habermasiana, epistemología postpositivista). Cfr. F. D'Agostini. *op. cit.*, p. 103.

⁷ Cfr. H.-G. Gadamer. *Ibidem*, p. 641.

⁸ Cfr. H. G. Gadamer. *Ibidem*, p. 642.

⁹ A mi juicio, una de las aportaciones más estimulantes sobre la influencia de la dimensión literaria (asumiendo su localización en el paradigma hermenéutico) sobre la escritura de textos científicos y de las prácticas científicas propiamente dichas, lo constituye el trabajo de D. Locke. *La escritura de la ciencia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992. Véase, por ejemplo, el capítulo dedicado a «La problemática de la representación» y, especialmente, «La retórica de la ciencia».

¹⁰ Cfr. H. G. Gadamer. *Ibidem*, p. 642.

espíritu, cuyo término inglés equivalente, *moral sciences*, muestra que estas ciencias tienen por objeto algo de lo que forma parte necesariamente el mismo sujeto que conoce¹¹.

En general, Gadamer busca hacer evidente que la construcción del ideal de ciencia, así como la hipótesis de un objeto de investigación científica son tan pregnantes como para llevarle a poner en duda que acaso su aportación llegue demasiado tarde y que, por tanto, no haya llegado aún el momento de reconsiderar el objeto, el método, el estilo propio de la investigación hermenéutica presente en las ciencias del espíritu, en las *moral sciences*, mas no sólo en ellas. A mi juicio, poniéndolo estratégicamente en duda, Gadamer buscaba abrir o incluso producir, una vez más, el contexto de reflexión que le permitiría volver a plantear la problemática e incluso ilustrarla de modo tal que fuera también provechosa para la tradición positivista y la neokantiana, así como para toda otra forma de tradición: en la medida en que el pensamiento crítico guarda una estrecha relación con la determinación que sobre dicha tarea ejerce la misma tradición. La propuesta de Gadamer es esencialmente controversial, él mismo lo reconoce cuando afirma que «la agudización de la tensión entre verdad y método en mi [...] trabajo estaba guiada por una intención polémica»¹².

En la medida en que su trabajo representa también la apertura a un legado filosófico (la hermenéutica clásica y la hermenéutica de la facticidad heideggeriana) inconcebible ya desde el comienzo sin su determinante actualización (la hermenéutica filosófica, la ontología lingüística), tiene a la vista las perspectivas de otros colegas —europeos todos ellos—, cuya labor crítica está tan relacionada con la recepción de su obra como con una forma otra de entender la actualización del legado hermenéutico en su conjunto. A tal punto es solamente retórica la duda que le asalta sobre si su aportación llega «demasiado tarde», toda vez que parece consciente de la influencia de su perspectiva sobre los debates filosóficos desarrollados, por ejemplo, por Betti, Apel, Habermas, Vattimo, Rorty, Ricoeur, etc.; pero también tuvo noticia y siguió muy de cerca las controversias desarrolladas en los ámbitos que él

¹¹ Cfr. H. G. Gadamer. *Ibidem*.

¹² Cfr. H. G. Gadamer. *Ibidem*, p. 646.

describía como «terrenos especiales de la metodología hermenéutica»¹³, a saber: la hermenéutica jurídica¹⁴, la teoría de la literatura¹⁵, la hermenéutica teológica¹⁶ y la hermenéutica en las ciencias sociales¹⁷.

Como es sabido, la filosofía gadameriana conceptualiza críticamente un prejuicio epocal acerca del supuesto alcance y determinación ontológicas del método científico que degrada la *praxis*, por pervertir el asunto primordial de la racionalidad constituida políticamente¹⁸ en la que él indaga a través del concepto aristotélico de *phrónesis* y del punto de partida del principio de la conciencia histórica. Gadamer fue siempre consciente de que el legado

¹³ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM* p. 649.

¹⁴ Ámbito en el que destacó los trabajos de Fr. Wieacker, Fr. Rittner, J. Esser y J. Hruschka (cfr. *VM*, p. 649), así como los de K. Larenz (cfr. *VM* p. 604) y, dentro de esta área también la aportación de E. Betti (cfr. *VM* p. 605), K. Engisch (cfr. *VM* II, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica», p. 109), A. F. J. Thibaut (cfr. *VM* II, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica», p. 109).

¹⁵ En donde siempre destacó la importante aportación de Hirsch (cfr. *VM* I, p. 650).

¹⁶ Ámbito en el que destacó los trabajos de G. Ebelling (cfr. *VM* p. 604), R. Bultman (cfr. *VM* p. 604), K. Holl (cfr. *VM* II, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica», p. 97), E. Bisser (cfr. *VM* II, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica», p. 108), R. Simon (cfr. *VM* II, p. 99), G. Bornkamm (cfr. *VM* II, p. 104), G. Stacher (cfr. *VM*, p. 649), E. Fuchs (cfr. *VM*, p. 649). Gadamer se refirió al problema de la teología tempranamente, sobre todo, a la luz de su influencia sobre el pensamiento de Heidegger (cfr. «Die Marburger Theologie», *GW*, IV, pp. 197-208, así como «Die religiöse Dimension», *GW* 4, pp. 308-319).

¹⁷ Donde destacó la filosofía de Habermas (cfr. *VM* I, p. 650). Es interesante observar que Gadamer entendiese que la auténtica confrontación y piedra de toque entre hermenéutica y crítica ideológica era el papel determinante de la retórica; queriendo con ello significar que no hay diálogo racional que sea tal viéndose libre de coerción y que, en consecuencia, la tarea de la hermenéutica tenía que ver con la producción de argumentos convincentes, esto es, no concluyentes necesariamente, sino convincentes, persuasivos. Atribuyó a esta actividad una dimensión que no podía desligarse de la política e incluso llegó a afirmar que cualquier forma de *praxis* social le parecía irrepresentable sin la función retórica que no concebía como una *tékhnē* sino como una *dynamis*. Cfr., a este respecto, *VM*, p. 661. Sigue siendo de gran valor el estudio sobre las críticas de Habermas y Apel a Gadamer que llevó a cabo A. Domingo Moratalla. «Hermenéutica y ciencias sociales. La acogida conflictiva de *Verdad y método*». *Cuadernos Salamantinos de filosofía*. XVII, 1991, pp. 119-151.

¹⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *Hermeneutik als praktische Philosophie*. En: M. Riedel (ed.). *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg, 1972.

aristotélico implicaba atender a este principio prudencial o principio activo de experiencia en el seno de la política, para poder entender el alcance y los límites de toda otra forma de determinación posterior de lo general a través, por ejemplo, de inducciones. *El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica*¹⁹ indicaba que el juicio determinante kantiano, con el que se subsume lo particular o singular bajo una forma de generalidad dada, pero también el juicio reflexionante o de discernimiento que da con conceptos para describir o subsumir cualesquiera formas de singularidad, responden, en verdad, a una forma de escisión harto artificiosa: pues lo general siempre tiene su límite en lo singular originario. ¿Qué hay en la tradición de la hermenéutica jurídica como para representar una vía de solución a la paradoja mencionada?²⁰

Frente a este modelo, Gadamer ensaya otros procedimientos con los que ejercer la actividad filosófica. Ya hemos visto que una de esas formas consistió en concebir la historia conceptual como una metodología propiamente filosófica; ella va más allá de la semántica o teoría del significado —de los acontecimientos históricos— con objeto de indagar en la constelación histórica desde la que algo puede llegar a significar algo, producir algo, actualizar algo e incluso pronosticar algo. Pero por encima de todas esas formas de discursividad está el pensamiento de una ontología hermenéutica que aquí hemos preferido llamar ontología lingüística para dar una idea del paralelismo existente entre el giro lingüístico y el hermenéutico²¹.

Existe una profunda conexión entre la ontología lingüística y los presupuestos filosóficos presentes en los desarrollos de la argumentación: la proximidad histórica entre ambos movimientos es una de las razones que explican el efecto de esa nueva *koiné* de la que, con frecuencia, se olvida que representó también una crisis y, a su vez, una nueva *koiné* para la filosofía postanalítica. Pese a la falta de distancia temporal, Gadamer parecía ser consciente de ello cuando afirmaba:

¹⁹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM* pp. 396-412. [*GW* 1, pp. 330-346].

²⁰ Plantearé esta cuestión con más detalle en *Propositio*, en el capítulo: Hermenéutica y laicismo.

²¹ Tal y como sostiene F. D'Agostini, existe un giro lingüístico en ambas tradiciones. Cfr. F. D'Agostini. *op. cit.*, p. 104.

Echo de menos un mayor reconocimiento del hecho de que éste es el ámbito que la hermenéutica comparte con la retórica: el ámbito de los argumentos convincentes (no de los lógicamente concluyentes). Es el ámbito de la praxis y en general de la humanidad, cuya tarea no aparece allí donde es vigente el poder del «férreo concluir», al que hay que someterse sin discusión, ni tampoco allí donde la reflexión emancipadora está segura de su «acuerdo contrafáctico», sino allí donde determinados puntos discutibles deben llegar a dirimirse mediante una reflexión racional. [Es] el arte de hablar y argumentar (y de su otra cara silenciosa, la reflexiva deliberación consigo mismo) [...]. El que el arte de hablar se dirija también a los afectos, como se viene comprendiendo desde la antigüedad, no quiere decir en ningún caso que con ello quede fuera de lo razonable²².

El tema de la retórica es recurrente en la obra de Gadamer²³ y, por ello, es uno de los tópicos más importantes en la historia de su recepción²⁴. Aquí se

²² Cfr. H.-G. Gadamer. *VM, Epílogo*, p. 661.

²³ Uno de los trabajos que más nítidamente expone la conexión entre la retórica y la argumentación teniendo como telón de fondo la hermenéutica filosófica puede encontrarse en M. Beuchot. «Retórica, diálogo y argumentación». *Diálogo filosófico*. n.º 20, 1991, pp. 193-199. La idea de que la retórica tendría que tenerse por la *quidditas* y no la *qualitas* de la filosofía (y sobre todo de la filosofía tras el efecto del paradigma hermenéutico sobre la filosofía de la ciencia, etc.) se desarrolla de manera especialmente creativa en el artículo de J. A. Marín-Casanova. «El final de la filosofía desde la nueva retórica». *Contextos*. XIV/27-28, 1996, pp. 197-226.

²⁴ Precisamente, Vattimo cree interpretar más fielmente a Gadamer que Apel o Habermas cuando entiende la hermenéutica como retórica. Es a través de esta perspectiva como se comprende, por ejemplo, la aplicación de la perspectiva hermenéutica a la filosofía de la ciencia. En *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1998, Vattimo escribía que «cualesquiera que sean los problemas de la concepción de Kuhn, se puede formular el sentido general de su teoría de las revoluciones científicas como una reducción de la lógica científica a la retórica [...] esto significa que las teorías científicas se demuestran sólo dentro de paradigmas que a su vez no están “lógicamente” demostrados sino que son aceptados sobre la base de una persuasión de tipo retórico» (cfr. *op. cit.*, p. 122). Sobre la conexión entre hermenéutica, retórica y lenguaje científico, es de gran interés el libro de M. Pera. *Scienza e retorica*. Roma-Bari: Laterza, 1991. También Rorty comparte con Vattimo este punto de vista: la hermenéutica tendría que ver con nuestro modo de estar en el mundo y, en este sentido, con nuestra necesidad de educación, de formación. Los aspectos normativos y

sostiene que el problema de la argumentación era igualmente de una importancia extrema, mas Gadamer lo concibió implícito en el problema de la retórica y la dialéctica, así como en el de la inducción y la *applicatio* (sobre las que desarrollamos ya algunas de sus propuestas en *Praeparatio*).

El propio Gadamer, que no gustaba en exceso de enriquecer sus textos con ilustrativas notas a pie de página, dedica sin embargo una a elogiar la importancia de los trabajos de Perelman, en ella escribía: Los trabajos de Chaim Perelman y sus discípulos me parecen una aportación valiosa a la hermenéutica filosófica, sobre todo su *Traité de l'argumentation*, en común con L. Olbrecht-Tyteca, y recientemente *Le champ de l'argumentation*²⁵.

Mas, aunque era de la opinión de que el concepto de reflexión emancipadora era «demasiado vago e indeterminado» como para explicar la complejidad de la reflexión racional o la dimensión práctica y política de los razonamientos —como ideal para alcanzar una ilustración total—, no se demoró en análisis detallados sobre ese arte del hablar y del argumentar (verdadera sabia de los procesos interpretativos), acaso subsumible dentro de un *ars interpretandi* con el que dirimir y calcular —al menos parcialmente— los asuntos más controvertidos y complejos, para los que no existen argumentos más convincentes que los que no son producto del «férreo concluir».

§ 2. — Un método sin objetividad

Dediquemos unas líneas a justificar el ámbito y definición de los sentidos de hermenéutica a fin de clasificar, dentro de la tradición hermenéutica, nuestra propia propuesta. Si bien se suele despachar con presteza el origen etimológico del término, no es menos cierto que la definición de esta voz como «expresión» (de un pensamiento), con frecuencia, encubre la variedad de sentidos y diferencias atribuibles al *ars interpretandi*.

metodológicos de la hermenéutica han sido puestos de manifiesto más rotundamente por Apel y Habermas. El uno, en su intento por hacer confluír la tradición de la filosofía trascendental, la hermenéutica y la analítica. El otro, con su indagación de las condiciones de validez que permiten realizar una reconstrucción racional de nuestras disputas, comunicaciones, etc.

²⁵ Cfr. H.-G. Gadamer. *VMI, Epílogo*, p. 661.

Según puso de relieve la investigación de Betti²⁶, puede decirse que existe una hermenéutica intransitiva cuya finalidad es el entender en sí mismo; una hermenéutica transitiva o reproductiva cuya finalidad es volver algo transmisible, hacer entender; y una hermenéutica normativa o dogmática cuya finalidad es reglar el obrar. Aunque habría que añadir que toda hermenéutica dogmática o normativa es reproductiva, comprensiva, de otro modo no podría ser aplicativa.

Este esquema está presente en las definiciones de las distintas perspectivas de la hermenéutica esbozadas por Richard E. Palmer²⁷ que van desde la hermenéutica entendida como exégesis bíblica (transitiva), hasta la hermenéutica entendida como metodología lingüística (transitiva), como ciencia de la comprensión lingüística o hermenéutica general (intransitiva), la hermenéutica entendida en tanto metodología de las ciencias del espíritu (intransitiva), la hermenéutica como fenomenología o indagación en la preestructura ontológica del *Dasein* (intransitiva) y, finalmente, la hermenéutica como interpretación simbólica (transitiva).

A su vez, es preciso comprender dicho esquema como una respuesta al problema de definir, mediante aplicaciones hermenéuticas funcionales, qué es la racionalidad. Así pues, el esquema de la tradición hermenéutica no se refiere a otra cosa que al problema de dar razón o fundamento de los problemas epistémicos (¿por qué se acepta algo, por qué se supone algo, por qué se sabe algo o se concluye algo y, en definitiva por qué se interpreta algo como algo?) y los problemas normativos, en los que podrían incluirse también los intencionales (¿por qué debe hacerse algo, por qué debe aplicarse una norma, por qué hice algo o reproduje así algo?)²⁸.

Dicho esquema se ha desarrollado en tres grandes corrientes en las que se adopta bien una perspectiva ontológica, bien metodológica, bien crítica. Ahora bien, es la concepción de la hermenéutica intransitiva (la referida al problema del comprender, del interpretar en sí mismo) aquella que ha despertado más interés en el panorama filosófico contemporáneo. Como ya se

²⁶ Cfr. E. Betti. *Teoria generale della interpretazione*. Milano: A. Guffrè, 1995.

²⁷ Cfr. R. E. Palmer. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969, pp. 53-67.

²⁸ A este respecto, puede consultarse el interesante artículo de H. Schnädelbach. «Tipos de racionalidad». *Éndoxa*. n.º 12, 2000, pp. 397-422.

ha sugerido anteriormente, la distinción entre una perspectiva intransitiva, una transitiva y una normativa tiene una utilidad clasificatoria inmediata, general, pero no es rigurosa, puesto que no se puede abarcar el problema del comprender o interpretar sin, al instante, estar al cabo indagando en aquello que se hace transmisible por medio de ese comprender o ese interpretar. La clasificación en hermenéutica cognoscitiva, reproductiva y normativa reproduce el mismo esquema presente incluso en la distinción entre la *subtilitas implicandi*, la *subtilitas explicandi* y la *subtilitas applicandi*.

Precisamente, en virtud de una sutil distinción conviene no hacer distingos demasiado severos entre el enfoque transitivo y el intransitivo. La hipótesis que aquí desarrollamos se suma a otros planteamientos existentes acerca de la proximidad de la filosofía continental y la anglosajona²⁹ (*grasso modo*, en su derivación postanalítica) y plantea la hipótesis de que no hay investigación hermenéutica de naturaleza intransitiva que no haya de abordar el problema de la interpretación desde el punto de vista de los procesos interpretativos; dentro de ellos, los argumentativos son tan importantes como para no poder distinguir entre la transitividad y la intransitividad, si asumimos una perspectiva flexible en torno al razonamiento. Así, las famosas y abundantes afirmaciones gadamerianas acerca de la radical diferencia entre el problema de la hermenéutica asumido desde una perspectiva intransitiva (o filosófica) y una transitiva (referida a los problemas metodológicos de los que depende la eficacia de la reproducción o transmisión de algo, una composición musical, por ejemplo) resulta tan sutil como vacua más allá de los propósitos investigativos de su obra, de su contexto filosófico y de su proyecto de rehabilitación del legado filosófico a partir de una tradición de la hermenéutica clásica tan antigua como determinante en la elaboración de la voz 'hermenéutica'³⁰.

²⁹ Es ya clásica la alusión del autor de *La estructura de las revoluciones científicas* al hecho de que era menester salvar la distancia entre la filosofía continental (refiriéndose a la hermenéutica) y la filosofía anglosajona en *La tensión esencial. Estudios selectos sobre tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México: FCE, 1982, p. 15.

³⁰ La conocida polémica entre Betti y Gadamer merecería un estudio detenido que aquí no abordaremos. En el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* dedica Gadamer una serie de aclaraciones en torno a las razones por las que cree errado, pese a su mérito, el planteamiento del jurista italiano. Betti sostenía que no proponía propiamente un método sino que describía, sin más, lo que es sin partir de lo que debería o podría ser (cfr. E. Betti. *L'*

Esta perspectiva se alejaría de la férrea tesis gadameriana según la cual cuando se comprende no se comprende mejor «ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción; bastaría decir que cuando se comprende, se comprende de un modo diferente»³¹. El posicionamiento gadameriano frente al proyecto del jurista italiano consistente en alumbrar una forma de síntesis entre objetividad y corrección interpretativa e indagación psicológica acerca de la *intentio auctoris*, parece claro y sumamente persuasivo: la tradición orienta nuestra comprensión invalidando el concepto de objetividad tal y como lo entiende Betti, en cuya formación jugó un papel determinante el realismo fenomenológico de N. Hartmann y el idealismo trascendental. Tal y como se ha sostenido, el planteamiento gadameriano se sustenta en la idea de principio como instancia regulativa en el plano de la constitución de nuestro conocimiento que, precisamente, porque preforma nuestra comprensión no garantiza la objetividad de la producción misma de conocimiento. Gadamer elabora con los cinco principios a los que nos hemos referido en *Praeparatio* una ontología lingüística como filosofía acerca de los principios comunes (esto es, principios que todo sujeto que elabora alguna forma de comprensión o, si se prefiere, que todo sujeto cognoscitivo reconoce como principios generales o comunes), entendidos como principios lógicos (porque, ora cuando el sujeto cognoscente es consciente de su principialidad, ora cuando obran en su comprensión o conocimiento de algo) subyacen a todo discurso racional.

Mas un discurso racional no lo es en la medida en que se nos represente como objetivo, habida cuenta de que la objetividad no es una virtud epistémica, si asumimos, por ejemplo, que el principio de la historicidad de la comprensión o el principio de la dimensión especulativa del lenguaje puedan, de hecho, ser principios lógicos y principios comunes, ambos rigen cualquier forma de comprensión expresada en un medio lingüístico —por lo que la hermenéutica intransitiva, filosófica, tendría las claves para develar el modo de

ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito. Citá Nuova: Ed Mura, 1987, p. 201). Según Palmer, sus posturas no son tan distantes o incompatibles dado que el problema de la comprensión (la hermenéutica intransitiva) no se puede desligar de los procesos interpretativos, por ejemplo, la textual (cfr. R. Palmer. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press).

³¹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 366. [*GW* 1, p. 337].

ser de lo que expresamos, reproducimos e interpretamos desde las hermenéuticas transitivas. Por el contrario, un discurso racional puede estar fundado en razonamientos no deductivos, incluso no objetivos y, aún así, se nos puede presentar como concluyente; este modelo de razonamiento (el de las *moral sciences* que sedujo, según vimos, a Campbell y a Whately) era el que fascinaba a Gadamer. Él asociaba dicho modelo de razonamiento al medio lingüístico, a la comunicación dialogada, a la indagación dialéctica en sentido platónico y a la productividad de la verdad con que participamos en el juego retórico. Pues bien, a mi juicio, ésta es la veta metódica en la hermenéutica: una ontología lingüística es, a su vez, un medio y un método de investigación para una teoría acerca de las modalidades de la argumentación. Luis Martínez de Velasco se refería, de alguna manera, a la misma idea cuando escribía que «en su más íntima esencia, el pensar filosófico desemboca en la argumentación hermenéutica. Sin embargo, históricamente, vino a registrarse en su interior un determinado “endurecimiento semántico” que abrió las puertas a la ilusión del método»³².

Mauricio Ferraris³³ sostiene que la perspectiva heideggeriana sobre la determinación ontológica del comprender transforma por completo el problema de la relación entre hermenéutica y epistemología (una relación conflictiva, amplia, que atraviesa la historia misma de la filosofía contemporánea, consignada de modos muy diversos, desde distintos ámbitos y tradiciones filosóficas, durante la historia de la indagación en torno a la legitimidad epistemológica y ontológica de las ciencias del espíritu)³⁴. Según el

³² Cfr. L. Martínez de Velasco. *¿Un nuevo asalto a la razón?*, Madrid: Editorial Fundamentos, 2003, p. 55.

³³ Cfr. M. Ferraris. *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Ediciones Akal, 2000, p. 282.

³⁴ De alguna manera, la propia historia de la hermenéutica da una idea del complejo decurso de esa relación: desde el prejuicio platónico de que el intérprete no puede entregar ni explicar con toda claridad el mensaje que transmite, hasta la metáfora de la naturaleza como un libro abierto que es preciso investigar interpretando sus signos y la distinción de Dilthey (en clave metodológica) entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Sin embargo, en lo que se refiere al decurso del problema filosófico de la interpretación, según la perspectiva de Ferraris, será en la filosofía de Wittgenstein y de Heidegger donde se observa ese giro determinante hacia el horizonte o fondo del lenguaje como instancia desde la que volver a replantear el problema del conocimiento, el problema de los juicios sintéticos *a priori* y el de su posible vinculación con el concepto de categorías prelingüísticas.

autor, una de las razones que justificaría la constante tensión entre hermenéutica y epistemología —considerando aquí tal relación en un sentido tan flexible como para abarcar, por ejemplo, la cuestión sobre la universalidad de la hermenéutica— radica en el hecho de que durante la modernidad filosófica, la tradición bajo la que se plantearon la mayor parte de los problemas filosóficos no fue la humanista, ni la ontológica propiamente, sino la epistemología «en sus articulaciones dentro de las ciencias del espíritu»³⁵.

Consiguientemente, si acertamos a representarnos la relación entre hermenéutica y epistemología en un sentido amplio, ésta habría de abarcar, especialmente, al paradigma moderno y su influencia sobre la empresa gadameriana —de espíritu postdiltheyano—, de repensar las ciencias del espíritu no ya bajo el problema de la especificidad de las virtualidades epistémicas propias de su método de investigación e interpretación, sino a la luz de una cuestión previa, a saber: la del modelo de una ontología lingüística. Lo que nos interesa traer aquí a colación es la hipótesis histórica según la cual esta problemática habría sido determinante en relación a la tradición neopositivista presente en la filosofía anglosajona y, sobre todo, en el complejo mapa de la filosofía postanalítica. Según Ferraris, la filosofía analítica de los últimos treinta años indaga en torno al problema de la acción (o más específicamente «a la posibilidad de una filosofía analítica de la acción»³⁶). Da claro ejemplo de ello la indagación en torno al problema de la intencionalidad como causa del obrar, de si las proposiciones describen una acción y/o producen una acción, el giro lingüístico, etc. Pues bien, a mi juicio, el problema de la construcción del concepto de racionalidad, a la luz de los procesos argumentativos, entraría dentro de ese conjunto de problemas filosóficos en los que se observa que el movimiento producido por la dialéctica hermenéutica-epistemología-ontología es de doble sentido o, para decirlo con más propiedad: es el movimiento de un problema que, yendo de una tradición a otra, muestra que camino arriba, camino abajo es uno y el mismo³⁷. Es un camino que une el diálogo interior con el diálogo exterior de los signos y las

³⁵ Cfr. M. Ferraris. *op. cit.*, p. 283.

³⁶ Cfr. M. Ferraris. *Ibidem*.

³⁷ Según reza la sentencia de Heráclito referida por Hipólito. Cfr., a este efecto, la edición de G. S. Kira; J. E. Raven; M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987, p. 275.

cosas: un camino de dos sentidos y una misma dirección, pues «ya no se trata de un camino que conduzca a la interioridad, similar a la de la exhortación agustiniana, sino de un camino de completo abandono al exterior, en cuyo recorrido el que se busca a sí mismo termina encontrándose»³⁸. Cada intento de salir del lenguaje permanece en el interior del lenguaje, como cada descripción de la misma cosa puede implicar descripciones opuestas (ora el camino se dice hacia arriba, ora hacia abajo). Nos referimos aquí a la circunstancia de que según interpretación de Hipólito —que pudo contar con un manual en el que las sentencias del filósofo de Éfeso aparecían clasificadas por temas— la expresión «el camino arriba y abajo» se tomó como una ilustración de la unidad de los opuestos. Y es en este sentido en el que se expresa aquí la imagen del camino hacia el (diálogo) interior y hacia el (mundo) exterior: ambos son extremos opuestos unidos por la lengua que imprime sobre ellos una forma de interpretabilidad constituyente (de ambos: diálogo y mundo) y análoga (entre el diálogo y el mundo).

La mirada atenta de Schulz consignó en la década de los setenta la hipótesis que aquí planteamos en relación a los dos ámbitos de investigación referidos, a saber: aquel en el que, por medio del análisis del lenguaje, y a la busca de uno de los fundamentos de la comunicación, cifra en la argumentación una de las funciones del lenguaje más esenciales; y un segundo ámbito representado por la busca de lo más radical en la condición de nuestra existencia, que halla en los procesos interpretativos la sustancia de un proceso más complejo, el de nuestra racionalidad individual e histórica:

La filosofía analítica del lenguaje, surgida del positivismo lógico, [...] pone entre paréntesis la problemática epistemológica, en particular la de la fundación de la relación entre enunciados y objetos que aún dominaba el *Tractatus* del primer Wittgenstein, y considera el lenguaje en sí y para sí. La filosofía vuelve ahora a tener un ámbito propio, el análisis justamente del lenguaje, porque el lenguaje aparece como *fundamentum inconcussum*. La analítica

³⁸ Cfr. H. - G. Gadamer. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976, p. 29.

del lenguaje y la hermenéutica de las ciencias del espíritu concuerdan en esa convicción³⁹.

§ 3. — Plausibilidad y dialéctica

John Corcoran definía la argumentación como una de las características propias de la vida racional y distinguía claramente las argumentaciones empleadas para decidir las hipótesis usando un método hipotético-deductivo de las argumentaciones —como hacían, según su propia clasificación, Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Newton o Tarski— que se usan para decidir hipótesis mediante un método hipotético-inductivo —en su empleo, destacaron Sócrates, Galileo, Duhem, Popper... Mas ¿por qué no introdujo en este segundo grupo a Gadamer?

Las definiciones de ‘argumentación’ son tan variadas como las distintas posiciones existentes en torno a la pregunta de qué hacemos exactamente cuando argumentamos y cuándo estamos, de hecho, argumentando. Incluso el mismo autor puede ofrecer más de una definición de lo que entiende por argumentación; en parte, porque el problema de la argumentación no se circunscribe a un solo ámbito, ni del conocimiento, ni de la vida práctica.

Sea como fuere, y para todos los casos, llama nuestra atención que no se haya analizado el problema de la argumentación (sobre todo en su aplicación a métodos hipotético-inductivos) como un problema colindante con el de la interpretación. Se ve claramente que esto es así —que la argumentación colinda con la interpretación y viceversa— por dos razones: la primera, porque si «la argumentación es una de las características de la vida racional»⁴⁰, se debe a que la radical necesidad de interpretar el medio político y social, histórico, institucional, personal, etc., en el que se desarrolla nuestra existencia (y no sólo la nuestra, anclada en el presente, sino la pasada, conocida u olvidada, así como la futura), hace de la argumentación un medio más para dirigir esa sustantiva y elemental disposición de la existencia humana que lleva a hacer uso de la interpretación como un medio y un fin. La segunda porque, desde un punto de vista lógico, la aplicación de la argumentación a los métodos

³⁹ Cfr. M. Schulz. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen Neske, pp. 41-42 (citado por M. Ferraris. *op. cit.*, p. 307).

⁴⁰ Cfr. J. Corcoran. «Argumentaciones y lógica». *Agora*. 13/1, 1994, pp. 27-55.

hipotético-deductivos e hipotético-inductivos va de suyo, en la medida en que ambos métodos parten de procedimientos conjeturales. Podemos distinguir esta segunda razón, de naturaleza lógica, de la primera, que aludiría a las dimensiones ontológicas o históricas (pues ya vimos como el principio de historicidad de la comprensión, la historia efectual, la preestructura de la comprensión, etc. conducen a una concepción ontológica de la hermenéutica).

Una definición de argumentación en la que se aúnan ambas dimensiones, la estrictamente lógica y la ontológica, es esta que sigue: «La argumentación está involucrada en la reducción de problemas nuevos a otros viejos que han sido resueltos»⁴¹. Sin embargo, un argumento con el que mostrar que ni el método deductivo ni el inductivo son propiamente métodos encaminados al descubrimiento de hipótesis se obtiene cuando se observa que «ninguno de estos métodos es un método para descubrir cadenas de razonamientos»⁴². Luego existirían procedimientos coadyutorios para descubrir hipótesis que, además, servirían para hallar posibles cadenas de razonamientos. Estas vías de descubrimiento o hallazgo de hipótesis son propiamente vías heurísticas, es decir, son parte de un *ars inveniendi* que hunde sus raíces en un *ars interpretandi* y que se contrapone al *ars iudicandi*, pues no sigue una lógica demostrativa como éste último. Así, por ejemplo, el método por analogía es un procedimiento heurístico⁴³.

La aplicación de procedimientos interpretativos o conjeturales puede conducir a la producción y aportación de pruebas cuando, por ejemplo, se hace uso de un procedimiento heurístico consistente en desarrollar, a partir de una hipótesis originaria (*petitio principii*), argumentos que van comprobándose verdaderos. Así es como, a partir de interpretaciones y conjeturas que se apoyan sobre *petitio principii*, se pueden convertir a éstos en pruebas. Todo ello habría de dar idea de las potencialidades epistémicas de los procesos interpretativos en su dimensión heurística.

Muchas veces, sin embargo, haciendo uso de este mismo esquema procedimental, se hecha en falta que las conclusiones obtenidas se sigan

⁴¹ Cfr. J. Corcoran. *op. cit., supra*, p. 29.

⁴² Cfr. J. Corcoran. *Ibidem*, p. 30.

⁴³ En el siguiente capítulo: Interpretación y razonamiento abductivo, abundaré en la analogía como vía heurística, es decir, como modelo de razonamiento propiamente interpretativo, estrechamente vinculado con el razonamiento abductivo o reproductivo.

efectivamente de la argumentación. Cuando esto no se hace con rigor se le achaca al procedimiento interpretativo de naturaleza heurística, exploratoria, una limitación lógica que no depende propiamente de él, sino de conducir los argumentos apropiadamente, a fin de no invalidar un procedimiento heurístico (como es el extraer de *petitio principii* otras proposiciones concluyentes y verdaderas que lleven a tomar la *petitio* como una prueba), transformándolo en una mera falacia o conclusión equivocada a consecuencia, bien de un encadenamiento de razonamientos equívoco, bien de basar la fuerza de los razonamientos en una interpretación errada acerca del sentido implícito en esa petición de principio.

En la historia de la hermenéutica como procedimiento de naturaleza epistémica se ha referido muchas veces este problema como un simple malentendido (una forma algo roma de expresar la problemática a la que nos hemos referido arriba), y se ha hablado de que la función (claramente epistémica, a juicio mío) de la hermenéutica era, sencillamente, la de una propedéutica para alcanzar una correcta interpretación o comprensión en los casos en los que se nos manifiesta algo confuso, obtuso, ininteligible o mal entendido; en algo o en torno a algo que, por el contrario, se habría de presentar inteligible, claro y perceptible.

Sin embargo, el hecho de mantener que los procedimientos heurísticos —de una u otra manera siempre de naturaleza interpretativa— colindan con los argumentativos debilita la idea de que existan acaso argumentos que den lugar a razonamientos cogentes *per se*. Normalmente se considera que un razonamiento es cogente *per se* si la conclusión que ofrece se sigue lógicamente de las premisas de que ha dispuesto. Pero esta circunstancia se puede dar y, sin embargo, darse en un contexto tal que las personas no reconozcan la consistencia de la conclusión exhibida, bien porque no acepten las premisas utilizadas, bien porque sencillamente las desconozcan. Eso habría de dar idea de hasta qué punto concluyen en la práctica los procesos interpretativos y los estrictamente lógicos, hasta qué punto son indistinguibles e indiferenciados debido a que, de hecho, en la práctica de la vida política, sean indistintos y no diferenciados. Es decir, que pese a la pulcritud lógica en la cadena de razonamiento, una argumentación puede no ser una prueba para una persona o un conjunto de personas en un contexto particular y, en ese caso, ser simplemente peticiones de principio. A veces este fenómeno (de naturaleza lógica, y en el que entrarían en juego los elementos pragmáticos ínsitos en el

razonamiento), se confunde con un problema relativo al empleo de interpretaciones equívocas. Es decir, se confunde una petición de principio con una mera interpretación sin valor epistémico ni lógico. A mi juicio, este fenómeno tan frecuente en la comunicación de la vida en común está fundado en una razón: una argumentación correcta no es meramente el resultado de un proceso inferencial, de manera que tampoco una interpretación adecuada o coherente se presenta bajo la forma de una argumentación cogente.

Que las expectativas de llevar a buen término nuestras interpretaciones son de tipo lógico se aprecia en lo molesto que puede llegar a resultar que nuestro interlocutor formule interpretaciones manifiesta, claramente erradas a partir de acontecimientos, textos, relatos, etc., que habrían de llevar a otras interpretaciones. Acostumbramos a vincular los procesos interpretativos con los lógicos o, al menos, con ciertas dimensiones de la lógica que, si bien asumimos desde cierta flexibilidad en la conversación relajada o, en general, en la vida en común, no podríamos dejar tampoco por ello de exigir o presuponer en todo acto de habla.

Mas también cabe advertir que el hecho de que descalifiquemos a nuestro interlocutor diciendo: “¡esa es tan sólo *tu* interpretación!” no hace sino abundar en lo anteriormente dicho, es decir, la razón de que sea precisamente una forma de descalificación o recriminación radica en que se hace depender de la subjetividad del interlocutor la dilucidación de una cuestión que habría de conducir a alguna forma de comunión en el razonamiento. Cuando es así se habla de interpretaciones erradas; es decir, interpretaciones que no cumplen adecuadamente su función heurística y que, por ello, resultan tan ilógicas como personales o subjetivas.

Sostenemos, en fin, que una de las claves argumentativas en lo que concierne a la conexión entre interpretación y argumentación radica en que tanto la existencia de premisas como de conclusión(es) tienen un carácter meramente funcional en los procesos argumentativos, y ello en virtud, precisamente, de que las argumentaciones tienen un alcance interpretativo y desde ellas se inducen otras proposiciones, conclusiones o interpretaciones, por lo que todas son, desde este punto de vista, temporáneas.

Corcoran se ha referido a tal problema aduciendo que es particularmente llamativo que muchos filósofos escépticos o incluso nihilistas epistemológicos hayan concluido que ninguna proposición se sabe verdadera en sí misma; sin embargo, pocos han hecho ver, a partir de esta sentencia, que realmente ello

indica que ningún razonamiento se sabe válido si pensamos que para constatar como válido un argumento es preciso tener por válidos otros argumentos, por lo que siempre habría algún argumento que se da como válido por necesidad, a fin de dar por válidos al resto. Esto indica que todo proceso inductivo está basado en argumentos concretos —sostenemos que todo argumento es un argumento concreto y singular, es decir, que no hay un esquema o un *a priori* de la argumentación— y que, consiguientemente, le asisten procedimientos heurísticos de tipo hermenéutico. Sería menester, por tanto, ampliar el dominio de investigación de la disciplina de la lógica con el problema propiamente hermenéutico.

Se entenderá a partir de lo expuesto por qué consideramos aún más consistente y completa que la anterior esta otra definición de argumentación, pues incorpora, a mi entender, todos los problemas referidos: «Una argumentación es un sistema de tres partes compuesto de un conjunto de proposiciones llamado el conjunto de premisas, una única proposición llamada la conclusión y un discurso llamado la cadena de razonamiento»⁴⁴.

Llegados a este punto es menester reconocer que en la elaboración de argumentos, tanto a través de un método hipotético-inductivo como hipotético-deductivo intervienen premisas que se dan como valederas o bien otros argumentos cuya validez se da por demostrada. Por lo general, son estos los argumentos y las proposiciones plausibles que Aristóteles consideraba dignas de consideración o de crédito, en la medida en que gozaban de reputación. Vega ha definido las *éndoxxa* como «proposiciones dialécticas más o menos aceptadas o aceptables»⁴⁵.

Según sostiene Vega, las *éndoxxa* generan su propio modelo de argumentación. Aristóteles ya les confirió el espacio propio del silogismo dialéctico⁴⁶. Aquí adoptamos el punto de vista de Vega, según el cual las *éndoxxa* tienen dos rasgos primordiales: su condición pragmática y su gradualismo. En efecto, nos parece claro por todo lo expuesto que la plausibilidad de un argumento se basa en elementos pragmáticos y no en aspectos semánticos —relativos al significado específico de cada argumento ora atendiendo a sus

⁴⁴ Cfr. J. Corcoran. *op. cit.*, p. 36.

⁴⁵ Cfr. L. Vega. «Tà *Éndoxxa*: argumentación y plausibilidad». *Éndoxxa: Series Filosóficas*. n° 1, 1993, UNED, pp. 5-19; cfr. p. 6.

⁴⁶ Cfr. Aristóteles. *Tópicos*. 100 a 30, 104 a 8.

premisas, ora a sus conclusiones. Ahora bien, también hemos hecho aquí hincapié en que hay argumentos que, aunque concluyan adecuadamente, podrían no llegar a gozar de plausibilidad. Esto es así porque lo plausible no es resultado de una cadena de razonamientos lógicamente consistente sino del criterio con que se lleva a efecto un juicio: los argumentos pueden tratar asuntos que se presten a una elaboración dialéctica. Este es el punto de vista del que parte Gadamer, a saber: que las cuestiones filosóficas no se pueden por menos que considerar desde la perspectiva dialéctica, por eso, el método más competente es el diálogo.

Como se habrá de ver más adelante, no podría aplicarse una teoría de la argumentación en sentido filosófico que hubiera de abordar problemas políticos, epistemológicos, ontológicos, éticos, etc., que no estuviera plenamente integrada en una tópica⁴⁷. Es a partir de esta circunstancia como se observa la estrecha conexión entre los procesos argumentativos y los interpretativos, pues por decirlo con toda simplicidad, el procedimiento interpretativo comienza allí donde no cabe aplicar deductivamente el razonamiento, es decir, allí donde la plausibilidad sólo puede medirse según un cierto grado. Vega ha expresado este problema en los siguientes términos:

En otras palabras: para que un argumento $\langle \{\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_k\}, \alpha_n \rangle$ sea efectivamente una prueba, es necesario que su poder de aceptación o su plausibilidad sea mayor que la de la mera proposición de α_n en el marco discursivo dado⁴⁸.

Cuándo un argumento resulta plausible o no es un problema dependiente de marcos discursivos, esto es, de contextos pragmáticos e históricos cuya significación puede ser definida como el producto final pero temporáneo de la compleja lógica de las interpretaciones. Schnädelbach ha expresado en estos términos la tesis que aquí buscamos pergeñar:

Si la racionalidad discursiva es esencialmente un asunto de la facultad de juzgar [...] el contexto de la crítica y la justificación nunca puede ser acotado

⁴⁷ Este problema será tratado más profundamente en el capítulo: Interpretación y controversia.

⁴⁸ Cfr. L. Vega. *op. cit., supra*, p. 14.

completamente por reglas, aún cuando debe seguir [...] ciertas reglas elementales (por ejemplo, las de la gramaticalidad o la consistencia lógica). Por consiguiente, una lógica de la argumentación nunca será posible como teoría puramente axiomático-deductiva [...]⁴⁹.

§ 4. — Algunas perspectivas en el abordaje del problema de la argumentación

Existen tres elementos centrales para abordar el problema de la argumentación: el pragmático (al que nos hemos referido a través de las propuestas de Dascal⁵⁰, J. Moeschler⁵¹, F. van Eemeren y R. Grootendorst⁵²), el hermenéutico (representado por Gadamer, mas también por G. Brown y todos los defensores del modelo coherencial del discurso⁵³) y el propiamente argumental (explorado por Anscombe y Ducrot⁵⁴, Sperber y Wilson,

⁴⁹ Cfr. H. Schnädelbach. *op. cit.*, *supra*, p. 409.

⁵⁰ También dedicamos un análisis a su concepción de la pragmática y de la controversia en: Interpretación y controversia.

⁵¹ Cfr. J. Moeschler. *Argumentation et conversation*. Hatier-Crédif, 1985. Los estudios de Moeschler sobre el problema de la argumentación en la conversación pueden situarse en el ámbito abierto por Grice en *Lógica y conversación* en 1975 en torno al problema de la argumentación en situaciones cotidianas, despertando el interés de Grice tanto las formas de argumentación polémicas como las no polémicas.

⁵² Que sostienen una teoría pragmatialéctica de la argumentación en la que el problema de la argumentación es analizado a la luz del problema de las normas con que cabe asegurar el desarrollo de un debate argumentativo racional. Y han contribuido notablemente a los estudios en argumentación impulsando la creación de una *Sociedad internacional para el estudio de la argumentación*, así como la revista *Argumentation* cuya fundación data del año 1987.

⁵³ En particular, al modelo de la coherencial de verdad dedicamos unas páginas en *Praeparatio* en el capítulo: Principio de la historicidad de la comprensión.

⁵⁴ A la teoría polifónica de la enunciación de Anscombe y Ducrot nos referiremos en: Interpretación y controversia. Las aportaciones de estos dos autores franceses hunde sus raíces en el desarrollo de la(s) teoría(s) de la argumentación que se inicia en la década de los cincuenta. Sin duda, marcan un hito en los estudios de argumentación pero su contribución debe tenerse presente a la luz de los trabajos precedentes, desde Perelman, Toulmin, Hamblin, Austin, Searle y, sobre todo, la aportación de Grice al estudio de la argumentación en las conversaciones cotidianas.

Marafioti⁵⁵, V. Lo Cascio⁵⁶, etc.). Así mismo, hemos podido comprobar que el análisis del problema de la argumentación conduce a importantes temas filosóficos relacionados, a su vez, con el debate en torno al sentido, alcance y límites de la racionalidad o la dimensión heurística e interpretativa del razonamiento. Por ejemplo, hemos hecho alusión a la distinción entre la persuasión y la convicción, temas que establecerían el vínculo entre la intencionalidad presente en la dimensión argumentativa de los intercambios comunicativos y la retórica. Mas también hemos hecho alusión a la dimensión dialógica y a las reglas dialécticas que presiden en los intercambios comunicativos polémicos⁵⁷.

R. Marafioti, B. Zamudio y A. Rubione⁵⁸ consideran que algunos de los enfoques más destacados acerca del problema de la argumentación no han dado cuenta suficientemente de aspectos tales como la influencia que las instituciones sociales ejercen sobre los discursos argumentativos, indicando con ello que sería menester contar con una sociología de la argumentación. Igualmente importante es que la construcción de teorías en torno a la argumentación observe que ésta aconseja el estudio de la argumentación desde una perspectiva psicolingüística en la que fueran objeto de investigación problemas como la psicogénesis de la competencia argumentativa, así como los presupuestos contextuales compartidos para realizar inferencias. Marafioti destaca además otro punto de vista en el estudio de la argumentación como es el de la teoría de la enunciación que ha conseguido ampliar ostensiblemente la definición de argumento que en la retórica tradicional se ajustó a un esquema (*exordio, narratio, confirmatio*, etc.) incrementado, a día de hoy, por otras formas de discursividad generadoras de dimensiones argumentativas tan sutiles como

⁵⁵ La contribución de Marafioti se ha tenido presente en varios aspectos, sobre todo en sus estudios de historia de la teoría de la argumentación, de gran valor debido a la necesidad de planteamientos históricos de que adolece aún este ámbito de investigación, entre los que ha dedicado destaca *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2003.

⁵⁶ En el capítulo: Metodología argumentativa de la interpretación, me referiré a este último y a su proyecto de una gramática general de la argumentación expuesto en *Gramática de la argumentación*. Madrid: Alianza Universidad, 1998.

⁵⁷ Este tema será ampliamente tratado en: Interpretación y controversia.

⁵⁸ R. Marafioti; B. Zamudio y A. Rubione. «La problemática de la argumentación, hoy». En: R. Marafioti. *Temas de argumentación*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 1997, pp. 33-46.

aquellas en las que los sujetos producen conclusiones sin ser conscientes de ello, por encontrarse situados en un entramado social determinado. Estos argumentos pueden no tener un esquema lógico claro o tener uno cuasi-lógico. En definitiva, los aspectos retóricos, dialécticos y lógicos habrían de enriquecerse con perspectivas tales como la sociología de la argumentación, la psicología de la argumentación y los estudios en lingüística en torno a las estrategias de enunciación y demarcación de las múltiples estructuras de un texto, y su influencia sobre una visión más compleja de los procedimientos y procesos argumentativos.

Mas esta perspectiva estaba ya presente en el pensamiento aristotélico pues, si bien la dialéctica se ocupa del problema de la demostración cuando las premisas no son verdaderas sino probables y la retórica comprende el estudio de las técnicas o procedimientos adecuados para conseguir efectos persuasivos, ambas, dialéctica y retórica, no pertenecen a una ciencia determinada, sino que se sustentan en cuestiones y aspectos que todas las personas conocen por algún medio, por el hecho de formar parte de una comunidad política y tener competencias comunicativas en un lengua. Si nos fijamos, estos presupuestos aristotélicos están presentes tanto en la investigación, por ejemplo, de J.-B. Grize⁵⁹, centrada en la reconstrucción, desde un punto de vista semántico, de los esquemas que hacen posible la articulación e interpretación de un discurso —ampliando con ello el concepto de lógica aplicado al campo de la argumentación—, como en la investigación de Habermas que, sobre este punto, sostiene un planteamiento equivalente al de Grize si hacemos la salvedad de que, a su juicio, serían los aspectos pragmáticos y no las oraciones tomadas como unidades semánticas, las causas principales de la producción de una lógica informal de la argumentación. Todo parece indicar que el estudio de la argumentación constituye un campo que va más allá de los límites de una lógica formal deductiva e inductiva, encaminándose, según mi punto de vista, hacia el universo de problemas propio de la hermenéutica.

Las definiciones de argumentación presentadas en el párrafo anterior se han visto completadas en la historia de las teorías de la argumentación con enfoques como el de Anscombe y Ducrot, para quienes la argumentación es un acto comunicativo en el que se presenta un enunciado con la finalidad de

⁵⁹ Cfr., a este respecto, J.-G. Grize. *Logique et langage*. Ginebra: Ophrys, 1990.

apoyar una conclusión, pudiendo contribuir a su fuerza argumentativa (una propiedad de la argumentación exclusivamente discursiva, pues no todos los argumentos utilizados tienen la misma fuerza o el mismo peso argumentativo) la aplicación de otros enunciados orientados con objeto de apoyar la misma conclusión u otra que, presentándose más obvia en un contexto determinado, pudiera reforzar o incluso presentarse como una prueba de la conclusión a debatir. Victoria Escandell lo ha sabido expresar al apuntar al hecho de que, a diferencia de la tradición pragmática inglesa con respecto al problema de la argumentación, más interesada «en poner de relieve el carácter de acción que subyace a toda comunicación lingüística»⁶⁰, la tradición francesa (entre quienes figuran Anscombe y Ducrot, tanto en sus trabajos individuales como en los colectivos) ha prestado mayor atención a los principios que determinan los efectos argumentativos de los enunciados que al contexto lingüístico en que éstos se inscriben, dándose el caso de que, en la práctica comunicativa, los enunciados que cabe caracterizar como argumentos se alejan de las leyes lógicas discursivas clásicas.

Todo ello da cuenta de la existencia de operadores⁶¹ y conectores⁶² argumentativos tan sutiles o complejos como para estar presentes en textos que, en principio, no tienen una función argumentativa sino incluso poética, narrativa, descriptiva, etc. Y eso sin contar con la perspectiva habermasiana en torno a los actos de habla como desencadenantes de las unidades pragmáticas que, en contextos sociales y políticos determinados, vivifican la potencia argumentativa de los textos con independencia del contenido semántico que hubiera sido establecido como primigenio, con objeto de alcanzar determinadas pretensiones de validez. Todo ello refuerza, si no me equivoco,

⁶⁰ Cfr. V. Escandell Vidal. *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel, 1999, p. 109.

⁶¹ Según la teoría de la argumentación de Anscombe y Ducrot un operador argumentativo es un morfema que aplicado a un enunciado (o expresado dentro de un enunciado) modifica de manera relevante la fuerza y el alcance argumentativo del contenido de dicho enunciado. Por ejemplo: no es lo mismo decir “son las cinco de la tarde” que decir “ahora *no* son *más que* las cinco de la tarde”.

⁶² Los conectores argumentativos son aquellos morfemas cuya función consiste en enlazar enunciados de manera tal que éstos expresen un argumento como consecuencia del conector. Por ejemplo, en el enunciado “no creo que llegue a estas horas, *de manera que* me voy a casa”, puede decirse que *de manera que* funciona como un conector entre un argumento y su conclusión.

el punto de vista de Ducrot en torno a la preeminencia de la función argumentativa de la lengua sobre el resto de las funciones, en la medida en que ésta subyace bajo todas las demás.

Los trabajos de Anscombe y Ducrot son relevantes para esta investigación sobre todo en lo que respecta a un punto, a saber: si bien los enunciados se pueden orientar argumentativamente mediante procedimientos formales (por lo que su apuesta sería la de una semántica compleja, que abarcaría a la pragmática), la interpretación de los mismos parece depender de medios formales específicos: de manera que, en los procesos comunicativos, la interpretación representaría la otra cara o el reverso de la argumentación, y podría explicarse como el proceso cognitivo mediante el cual el receptor distingue los conectores y los operadores argumentativos llegando así a establecer un valor final en la ecuación de sentido. Sin embargo, esta definición resulta aún excesivamente semántica cuando lo cierto es que, en la mayoría de las ocasiones, comprobamos que tanto los argumentos como las conclusiones están implícitas, por lo que la tarea consiste mayormente en saber interpretar la orientación argumentativa de un discurso más que en distinguir con todo detalle sus operadores y conectores.

El corolario que podría extraerse acerca de la hipótesis de investigación planteada por los autores es el de que los procesos interpretativos actualizan otras dimensiones del razonamiento discursivo como son un discernimiento comprensivo de la situación, una valoración adecuada de los *topoi* empleados explícita y/o implícitamente, así como de las técnicas retóricas y los límites dialécticos empleados para orientar (argumentativamente) el discurso o el enunciado, a fin de, ora mostrar la probabilidad de una argumentación en particular, ora contra-argumentarla, etc. El punto de vista de Anscombe y Ducrot queda singularmente recogido en este fragmento:

Nuestra tesis es que en la lengua hay restricciones que determinan esta presentación. Para que un enunciado E_1 pueda darse como un argumento a favor de E_2 (conclusión) no basta con que efectivamente E_1 dé razones para aceptar E_2 . La estructura lingüística de E_1 , debe, además, satisfacer ciertas

condiciones que la hagan apta para constituir, en un discurso, un argumento para E_2 .⁶³

Las condiciones que debe cumplir esa estructura lingüística de E_1 para que sea (discursivamente) apta como razonamiento vienen dadas por el tipo de encadenamiento argumentativo que las vincule. Para Anscombe y Ducrot, lo mismo que para el Nietzsche de la retórica, el sentido de la unidad lingüística no depende de propiedades denotadas por ella (en un mundo situado, de manera ingenuamente realista, en el exterior), ni de pensamientos que la ocasionasen como expresión, sino por los discursos que quepa asociar a tal unidad: es en virtud de ellos como se da un determinado encadenamiento argumentativo.

Consiguientemente, estos puntos de vista amplían la definición anteriormente planteada porque presentan la argumentación como problema situacional, es decir, al sostener la existencia de situaciones argumentativas y campos argumentativos *per se*. En ocasiones, dichas situaciones son más directas respecto a la construcción y reconstrucción de los esquemas argumentativos, en otras, más indirectas.

Parece, pues, claro que uno de los conceptos más importantes para mostrar que en los procesos argumentativos se dan, a la par, procesos interpretativos (sin que, hasta ahora, estemos indicando que ambos sean subsumibles el uno bajo el otro, sino, antes bien, complementarios, siendo el caso de que no puede darse uno sin que esté coimplicado el otro) es el concepto de coherencia. La importancia del concepto de coherencia en la interpretación del discurso, en relación al ámbito de problemas propio de las teorías de la argumentación, la ha puesto de relieve G. Brown y G. Yule⁶⁴.

Las propuestas de Brown y Yule han prestado más atención a esa otra cara del problema de la argumentación que, aquí, entendemos como el problema de la interpretación (no sólo de los argumentos en sí mismos, sino de las situaciones argumentativas, la fuerza argumentativa y su grado de pertinencia en un contexto comunicativo, los operadores y conectores

⁶³ Cfr. J. C. Anscombe ; O. Ducrot. *La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos, 1994, p. 8.

⁶⁴ Cfr., a este respecto, por ejemplo, G. Brown; G. Yule. *Análisis del discurso*. Madrid: Visor Libros, 1993.

argumentativos, así como los *topoi* implícitos o, por el contrario, manifiestos). Propio de este enfoque son sus conclusiones acerca de la presunción de coherencia en el proceso de interpretación del significado que se divide en varios estadios, a saber: el cálculo de la función comunicativa (que incluye no sólo una comprensión del significado de los enunciados, es decir, un enfoque semántico, sino una comprensión de los enunciados como acciones, es decir, pragmático), el empleo de conocimientos previos y la producción de inferencias.

Una de las aportaciones más valiosas en torno a la comprensión de los enunciados como acciones es, a mi entender, la de Labov. Según la perspectiva sociolingüística, habría claramente reglas de interpretación que se usarían para establecer una inferencia no sólo a partir de lo que se dice, sino de lo que se dice a la luz de lo que se hace: las acciones se actualizarían mediante enunciados. Si lo pensamos, caeremos rápidamente en la cuenta de que la mayoría de nuestros intercambios comunicativos son coherentes únicamente presuponiendo esta hipótesis, por lo demás, fuertemente compartida, a saber: que la estructura de la interacción lingüística no queda fragmentada ni disuelta por el hecho de que los enunciados sean inconexos, pues la continuidad discursiva es ya un motivo para suponer una conexión lógico-discursiva. En este sentido, puede decirse que uno de los problemas fundamentales para toda teoría de la argumentación es el de la inferencia, pues es a través de procesos inferenciales como se otorga validez a un supuesto y, en general, a un argumento.

A este respecto, la teoría de la relevancia⁶⁵ sostiene que los cuantiosos procesos inferenciales son consecuencia de que la comunicación tiene una dimensión ostensiva, es decir, es un medio para la manifestación de algo; y la intención por la que se busca hacer manifiesto algo hace de la inferencia un proceso coadyutor de aquél otro. La teoría de la relevancia de Sperber y Wilson versa, precisamente, sobre el problema de los supuestos a la luz de los procesos inferenciales, pues dependiendo del grado de fuerza de un supuesto y/o varios supuestos, estos, por lo general, producen inferencias más o menos adecuadas. Se parte también aquí del hecho de que los razonamientos

⁶⁵ Algunos autores prefieren traducir 'relevance' por 'pertinencia' para aproximarse con más justeza a la teoría que D. Sperber y D. Wilson exponían a finales de los años ochenta en *Relevance. Communication and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell, 1995.

heurísticos no son enteramente falsables o comprobables y que, no obstante, es este tipo de razonamiento el que se utiliza para llegar a construir una hipótesis con la que vislumbrar, de la manera más productiva y atinada posible, las intenciones comunicativas del emisor (tomando aquí el término ‘emisor’ en un sentido laxo). La noción de relevancia hace alusión, en definitiva, a la producción de efectos contextuales.

Como se habrá de ver más adelante, la generación de efectos contextuales relevantes guarda una estrecha relación con el razonamiento inductivo en su modalidad abductiva: en ella, inducción e interpretación ofrecen aspectos tan propios de cada una, como indistintos y comunes a ambas. Hay que considerar el problema de la relevancia junto al de implicaturas fuertes e implicaturas débiles: dos de los aspectos más sugestivos de la teoría de la relevancia de Sperber y Wilson. En definitiva, una teoría que surge en oposición al modelo del código basado, según Tusón, en la idea de que «un emisor, de acuerdo con un determinado código, emite una señal cuyo referente es ajeno al proceso de comunicación (es un suceso, un estado de ánimo, una verdad científica, etc.). Las señales emitidas viajan a través de un canal y llegan al receptor quien, si posee la clave oportuna, realizará la descodificación»⁶⁶.

En su estudio introductorio a los escritos sobre retórica nietzscheanos⁶⁷ Santiago Guervós escribía: «Ya que la epistemología opera —lo mismo que la filosofía— por medio del lenguaje, y el lenguaje es esencialmente retórico, es decir, persuasión, todas las cuestiones que se refieren al lenguaje y a la filosofía son cuestiones retóricas». Pues bien, parafraseando a Guervós en su ejemplar estudio introductorio, puede decirse que aquí se llega a la conclusión de que ya que la epistemología opera —en cierto modo igual que la filosofía—, por medio del razonamiento y el lenguaje es esencialmente razonamiento, es decir,

⁶⁶ Cfr. J. Tusón. *Lingüística*. Barcelona: Editorial Barcanova, 1984, p. 28. La teoría del modelo de comunicación basado en la codificación y descodificación de un código se debe a C. E. Shannon y W. Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. Illinois University Press, 1949.

⁶⁷ Cfr. L. E. S. Guervós. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Véase su introducción *El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica*, p. 22.

expresión persuasiva, todas las cuestiones que se refieren a la filosofía y a la epistemología son cuestiones retóricas, dialécticas, argumentativas⁶⁸.

Este enfoque sería insuficiente en sí mismo, pues presenta problemas difícilmente abordables sin asumir la perspectiva propia de una ontología lingüística⁶⁹ donde se pone definitivamente de relieve que el lenguaje no es un instrumento de representación: él preforma nuestro horizonte de comprensión al estar condicionado por nuestra experiencia del mundo, la dimensión especulativa que le dota de vida le inclina a la producción incesante de enunciados con función argumentativa.

Volviendo al tema con el que comenzábamos este capítulo, puede traerse a colación un artículo de Giuseppe Zaccaria⁷⁰ (a cuyas aportaciones en el ámbito de la hermenéutica jurídica nos referiremos más adelante) dedicado al análisis de las tendencias contemporáneas en hermenéutica y filosofía analítica, y en el que quedaba de manifiesto que en ambas tradiciones era la imposibilidad de evitar el medio lingüístico el problema filosófico fundamental.

Aquí se pone de manifiesto que es el problema de la argumentación y de la interpretación aquel al que nos conduce irremisiblemente dicho medio y, consiguientemente, uno de los más importantes criterios para examinar el

⁶⁸ Se puede observar que esta paráfrasis lo es también respecto a la conclusión a la que llegaba Ducrot cuando decía que: «Buscando el papel argumentativo que desempeña la envoltura lingüística de los hechos, llegamos a no distinguir esa envoltura de los hechos mismos». Cfr. O. Ducrot; J.-C. Anscombe. *La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos, 1994, p. 194.

⁶⁹ Entre los autores que se han dedicado a desarrollar la orientación lingüística de la ontología es, a nuestro parecer, Gadamer quien ha dedicado los esfuerzos más determinantes. Así lo considera también Vattimo en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1998, cfr. p. 115.

⁷⁰ G. Zaccaria dedica un excelente artículo a las tendencias actuales en el ámbito hermenéutico y el de la filosofía analítica donde analiza, entre otros aspectos, la importancia del lenguaje y la intersubjetividad, es decir, los problemas relativos a la comunicación (lingüística) como problemas filosóficos inobjetables. Nos referimos aquí al fragmento en el que el autor sostiene que «in both analytical and hermeneutic perspectives, there is a common recognition of the impossibility of avoiding the linguistic medium», «Trends in Contemporary Hermeneutics and Analytical Philosophy». *Ratio Juris*. vol. 12, n° 3, 1999, pp. 274-285; cfr. 276.

legado filosófico de ambas tradiciones; a mi entender, una de sus formas de continuidad en la línea histórica del tiempo lo constituyen las distintas teorías de la argumentación.

§ 5. — Valor y estructura de los argumentos

Las investigaciones de Perelman y Olbrechts-Tyteca⁷¹ sobre la nueva retórica fueron clasificadas por ellos mismos dentro de la disciplina de la lógica. En cierto modo, puede dividirse la investigación de estos autores en torno a dos problemas fundamentales, a saber: por una parte, el valor de los argumentos y, de la otra, la estructura de los mismos. La segunda de las cuestiones hunde sus raíces en la tradición analítica de la filosofía, y conduce a un examen detenido y minucioso de las técnicas de la argumentación.

En el contexto de la filosofía continental, el análisis de las clases de argumentación y de su estructura también ha sido contemplado desde el punto de vista de la tradición de la filosofía trascendental, dando como resultado líneas de investigación como la de Apel⁷² que puede describirse como una reconstrucción trascendental de las condiciones lingüístico-pragmáticas de posibilidad y validez implícitas en toda argumentación⁷³.

En esta aplicación del giro lingüístico a la tradición de la filosofía trascendental existe una contradicción inmanente: concebir la tradición retórica y las teorías de la argumentación a la luz del problema kantiano de una fundamentación última del conocimiento objetivo a partir de la filosofía de la conciencia.

La contradicción radica en que la figura de la conciencia ha perdido definitivamente su carácter de instancia garante del conocimiento objetivo precisamente en este ámbito de problemas, debido a que las condiciones de validez de la argumentación remiten a marcos intersubjetivos elementales, cuya condición de garantes de la validez objetiva de cualesquiera conocimientos

⁷¹ Perelman; Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1989

⁷² Como se sabe, la filosofía de Apel comienza inspirándose en los trabajos de Peirce y defiende un giro semiótico de la filosofía trascendental de corte kantiano. De esta investigación inicial surgieron los problemas relativos a la cuestión de los intereses cognoscitivos en el sentido en que dicha cuestión es abordada por Habermas.

⁷³ Véase, por ejemplo, su trabajo *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto, 1994.

obtenidos depende de procesos argumentativos públicos en los que, ni la estructura de los argumentos, ni su valor (epistémico, moral, jurídico, estético, etc.) podrían concebirse desde los lineamientos metafísicos de la filosofía trascendental kantiana; toda vez que la convicción racional (otrora objetivamente suficiente) y la persuasión (otrora radicada en la índole particular de un sujeto y, por tanto, objetivamente insuficiente) pasan a ser analizadas como dos fenómenos interdependientes a partir de la rehabilitación de Aristóteles y Platón, llevada a cabo en los años cincuenta⁷⁴ por la nueva retórica y el empuje de las teorías de la argumentación.

Lo que sostenemos puede observarse, por ejemplo, en la defensa llevada a cabo desde la nueva retórica del llamado «principio de inercia» que postula que no puede rechazarse sin motivo racional algo que se ha aceptado anteriormente. De alguna manera, puede decirse que el principio de inercia es una defensa del importante lugar de la tópica en los procesos argumentativos ya que, sin presuponer algo, no puede comenzar a argumentarse. La defensa gadameriana de la idea de prejuicio descansa sobre idéntica razón.

Pero volvamos al tema anteriormente referido, a fin de comprender por qué el anterior ejemplo da idea del fracaso de una aplicación en clave trascendental de los rendimientos lógico-pragmáticos del giro lingüístico.

Que los acuerdos intersubjetivos basados en una idea cuasi-trascendental de la lógica de los argumentos puedan dar lugar a una idea de acuerdo garantizada por una impugnable normatividad que imprimiría la estructura de la argumentación sobre los procesos controversiales, polémicos, es, en definitiva, algo con lo que disintió rotundamente Gadamer, al expresar que no puede haber criterios universales con los que dirimir la validez de los argumentos. Tanto los argumentos como las interpretaciones están históricamente situados. No puede garantizarse racionalmente la generalización de la validez universal de una norma por el hecho de que, en un auditorio universal, todos puedan estar de acuerdo con ella.

⁷⁴ Me refiero aquí a los hitos más importantes dentro de la historia de las teorías de la argumentación —con respecto a la cual, si no me equivoco, aún andamos escasos de estudios históricos sistemáticos—, si bien habría que añadir el estudio de Ch. Plantin. *La argumentación*. Barcelona: Ariel *Practicum*, 2002, en el que se puede encontrar una breve sección dedicada a enumerar algunos de las aportaciones más importantes a la teoría de la argumentación que él sitúa igualmente en la década de los cincuenta; cfr. *op. cit.*, p. 19 y ss.

La defensa gadameriana del concepto de universalidad queda circunscrita, como ya vimos, a la universalidad de un medio, el medio lingüístico. En éste se observa que rige el principio de la dimensión especulativa del lenguaje que aquí hemos consignado bajo la famosa fórmula gadameriana que reza: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje».

Más de la condición del medio lingüístico no puede derivarse la validez universal de ninguna regla o norma emanada del asentimiento general, incluso aunque éste fuese concebido —hipotética y, sin embargo, definitivamente— como fruto de la validez universal del contenido de la norma.

Por esta razón, cabe decir que los prejuicios o el principio de inercia modulan y orientan los procesos argumentativos, conduciéndoles hacia formas de consenso en las que la modalidad de validez ya no puede ser establecida en relación a la universalidad del contenido semántico expresado en la proposición, sino a partir de criterios acerca del valor de los argumentos. Criterios que no sortean el carácter contingente⁷⁵ de los mismos, es decir, su dimensión interpretativa, con la que aumentan, de hecho, la cantidad de principios de inercia de que dispone una época para reflexionar sobre otros argumentos en general, siendo una de las tareas más importantes la de distinguir entre los razonamientos erísticos (basados en premisas aparentemente aceptadas) y los razonamientos en los que sí existe, al menos, una dimensión dialéctica (basados en premisas aceptadas y con los que se exploran posibles contradicciones).

Que el grado de contingencia que atribuye implícitamente Gadamer a la validez de toda argumentación es mayor que la estimada, por ejemplo, por Apel, se hace patente si atendemos a su concepción filosófica de la hermenéutica. Me refiero a que no parece conceder a las premisas de

⁷⁵ Julián Marrades sostiene la hipótesis de que el concepto gadameriano de infinitud de sentido resulta controvertido en el sentido de que si se hace depender el sentido de las interpretaciones, entonces, se define implícitamente el malentendido como un fenómeno contingente en el sentido de «un accidente siempre superable en el proceso del entendimiento». Cfr. J. Marrades. «Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas». En: J. Muñoz; A. M. Faerna (eds.). *Caminos de hermenéutica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, pp. 71-95; cfr. p. 72. Aquí se amplía el ámbito de aplicación del adjetivo ‘contingente’ hasta las interpretaciones sin más (sean éstas malentendidos o no), en razón, precisamente, de la noción gadameriana de infinitud de sentido que Gadamer desarrolla, por ejemplo, en *VM*, p. 557. [*GW* 1, p. 469].

argumentación que conciernen a lo real, que Perelman divide en hechos y verdades (en contraposición a las premisas de argumentación que son presunciones), el que puedan alcanzar una validez universal frente a un auditorio hipotéticamente universal. Gadamer no concedería esto porque no concibe la validez argumentativa de las premisas de argumentación separadas de los *topoi* y los principios característicos de la ontología lingüística a los que ya hemos hecho referencia.

En relación al problema de la estructura y validez de los argumentos, sostengo que la filosofía hermenéutica vuelve a proponer implícitamente una noción de argumentación en la que las proposiciones que aparecen en los argumentos no pueden dissociarse de la estructura de éstos porque, según fue consignado en la tradición de la hermenéutica clásica: pertenecen al todo del texto o, como fue expresado por la metáfora organicista de Toulmin⁷⁶ — presente, como ya vimos, en retóricos como Whately o Campbell— van más allá de la suma de sus partes.

Ese todo se conforma lingüísticamente, esto es, en un medio universal, pero no puede proporcionar una condición universal de validez merced a instancias trascendentales reformuladas dentro de un paradigma lógico-lingüístico, si consideramos que todas las proposiciones pueden concebirse como acciones y que no pueden sustraerse de los contextos pragmáticos en que se profieren y, en virtud de los cuales, significan y connotan. De ahí que Gadamer, frecuentemente, entienda que la hermenéutica filosófica se caracteriza por dar pábulo a la disolución de la moderna dicotomía entre filosofía y retórica o nueva retórica, es decir, teoría de la argumentación.

Las connotaciones de una expresión no enturbian, pues, su comprensibilidad (ya que ellas no designan unívocamente a su referencia), sino que la incrementan en cuanto que todo el nexo al que se refieren se vuelve en su conjunto más comprensible. Es el todo lo que se construye aquí con palabras [argumentaciones, interpretaciones, etc.]⁷⁷, y que sólo está dado en ellas⁷⁸.

⁷⁶ Me refiero a la proposición «Un argumento es similar a un organismo», a la que ya aludimos en el capítulo anterior. Cfr. S. Toulmin. *Los usos de la argumentación* (...), p. 129.

⁷⁷ El contenido del corchete es un añadido mío. Lo mismo que las palabras contienen el todo del sentido de un conjunto de problemas que se busca hacer más comprensible — respecto al cual, las connotaciones sólo representan una nota más a añadir en la busca de su comprensibilidad— así mismo, puede decirse que los argumentos y las interpretaciones

Gadamer mantiene una perspectiva platónica cuando sostiene que la dialéctica es un medio más indicado que la retórica debido a que ofrece la posibilidad de contra-argumentar.

El modelo dialéctico de contra-argumentación no puede equipararse al retórico si concebimos a este último como medio para mostrar que la pericia del orador puede orientar su posición tanto hacia la defensa como al ataque de lo ya mantenido, es decir, cuando es el caso que se sostiene un concepto de argumentación en el que ésta no tiene una función específica y, por tanto, se puede usar para defender una variedad tendencialmente ilimitada de perspectivas teóricas o incluso para una variedad no menos limitada de propósitos y fines en la acción⁷⁹.

No es este el caso del modelo argumentativo que prevalece en los procesos interpretativos basado en el método dialéctico del preguntar⁸⁰, en el que la dialéctica es presentada como un medio para la resolución y exposición pragmática y especulativa de tesis enfrentadas⁸¹. Este método es probatorio, es decir, no es demostrativo; tampoco es un modelo equiparable a los procesos persuasivos en cuanto tales, pues su finalidad no es propiamente la persuasión,

tienen ese mismo fin: el aumento de comprensión (tanto si éstas resultan consistentes, como si, por el contrario, resultan inconsistentes). Al problema del aumento de comprensión me referí pormenorizadamente en *Praeparatio*, en el capítulo: Principio de la historicidad de la comprensión.

⁷⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 656.

⁷⁹ Esta es la posición que mantiene J. Goodwin, por ejemplo, en «Argument has no function» en Hitchcock (ed.). *The Uses of Argument: Proceedings of a conference at McMaster University*.

⁸⁰ Así lo sostiene Gadamer en *El modelo de la dialéctica platónica* que desarrolla en la sección correspondiente al *Análisis de la conciencia de la historia efectiva*; cfr. *VM*, p. 415 y ss. [*GW* 1, p. 346].

⁸¹ En este sentido, puede decirse que el modelo pragma-dialéctico de van Eemeren y Grootendorst desarrolla los presupuestos normativos de la dialéctica. Véase uno de sus más relevantes trabajos: *A Systematic Theory of Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

y sólo se puede aplicar —según Aristóteles— a aquellos asuntos filosóficos cuya notoriedad se pretende mostrar⁸².

A partir de estas primeras distinciones entre dialéctica, retórica y tónica cabe sostener que la hermenéutica filosófica, si bien no analiza los conceptos de validez y estructura de los argumentos —aunque sí se ocupó de la validez y estructura de las interpretaciones en el periodo clásico—, proporciona el modelo de una ontología lingüística en el que se sustentan las teorías de la argumentación.

Tanto si mantenemos una perspectiva prescripcionista, descriptivista como instrumentalista para dilucidar si cabe una teoría normativa de la argumentación, es decir, si puede pensarse, y en qué términos, la legitimidad de las normas que regulan la acción de argumentar (respecto a la estructura de los argumentos y al valor argumentativo de los razonamientos), puede decirse que existe una cuestión previa a ésta, a saber: la cuestión de la ontología lingüística tras el giro lingüístico.

Por ejemplo, se puede sostener que el contenido semántico del concepto ‘normatividad argumentativa’ es fruto de convenciones o, por el contrario, que no es, *sensu stricto*, producto de convenciones. Si aceptamos los presupuestos de una ontología lingüística, cabe pensar aún una posición limítrofe. Dado que el concepto de normatividad argumentativa remite al más general de valor argumentativo, las hipotéticas convenciones en que habría de basarse la norma o las reglas con las que argumentar (según la posición convencional) llegarían a ser dirimibles mas, llegado un punto, no son negociables, porque su valor argumentativo estaría estrechamente vinculado a la condición epistémica de ser un acto de mostrar un argumento mediante una o varias proposiciones.

La convención de la norma —incluso si se sostiene una concepción convencional sobre el fundamento de las leyes lógicas—, al formar parte de la actividad argumentativa, acabaría adquiriendo una dimensión normativa.

⁸² La concepción de Gadamer en torno a la dialéctica disiente de la desarrollada en el estudio clásico de Hamblin sobre las falacias con el que se reavivó en la década de los setenta el campo de la teoría de la argumentación. En efecto, Gadamer no era un entusiasta de las orientaciones formalistas y no concebía que el problema de la dialéctica se pudiera reducir a un estudio formal sin que ello desvirtuase el alcance político y especulativo del mismo. La obra de Hamblin fue determinante para la corriente posterior de lógica formal que exploraron J. Woods y D. Walton. Puede consultarse, de este último, el estudio ya clásico: *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge: University Press, 1988.

Pues bien, en virtud de una exploración de índole no tanto reproductiva cuanto “propositiva” con la que actualizar el pensamiento gadameriano, sostenemos aquí que la ontología lingüística es el modelo implícito en los desarrollos de la teoría de la argumentación por dos razones: la primera, porque es en el lenguaje donde se efectúa la acción de argumentar. Y la segunda, porque es en virtud del lenguaje como se realiza una compleja consignación del *logos* histórico (una fórmula que, en el pensamiento de Gadamer, aúna tanto el concepto griego de racionalidad de la naturaleza, como el hegeliano de razón en la historia no siendo, al cabo, ni únicamente esto último ni tampoco lo primero). La formulación general del *logos* histórico se expresa en principios.

Consiguientemente, por ser una modalidad de racionalidad inconcebible más allá de la(s) línea(s) histórica(s) del tiempo, no proporciona modelos de normatividad de una necesidad tal como para autoerigirse ni en un instante del tiempo histórico ni, en puridad, tampoco en el concepto de un espíritu absoluto hegeliano, sino acaso en modelos cuya normatividad depende del (ser) del lenguaje como forma de mediación entre:

- (α) la conciencia común de una época,
- (β) el desarrollo del razonamiento característico de lo que Gadamer llama la conciencia social (por lo que en toda época habría una modalidad de virtud retórica compartida o, al menos, una lógica, una retórica civil, así como una psicología y una sociología del razonamiento),
- (γ) la experiencia de lo verosímil,
- (δ) la experiencia del valor normativo (lógico, ético y jurídico) de las interpretaciones del mundo —entendiendo ‘mundo’ no sólo en el sentido de cosmovisión, sino como conjunto de códigos, teorías, tradiciones, etc. que constituyen un saber—, las cuales podrían llegar a motivar e incluso, en algunos casos, conformar o preformar valores argumentativos.

Como se habrá de ver en el próximo capítulo dedicado a la conexión entre el razonamiento abductivo y el interpretativo, la definición de argumentación e interpretación presenta límites semánticos de una porosidad tan sutil como elocuente, habida cuenta de que, en última instancia, toda forma de conocimiento no puede por menos que plantear y construir su

objeto o su tónica mediante procesos argumentativos e interpretativos. En ello radica que estos puedan caracterizarse como la nueva *koiné* de nuestro tiempo.

Capítulo 3 Interpretación y razonamiento abductivo

§ 1. — Introducción

El razonamiento abductivo consiste en el proceso, por medio del cual, se hace uso de una conjetura o hipótesis explicativa que se transforma en una argumentación. Este proceso implica que se adopta, provisionalmente, una hipótesis explicativa.

El proceso por medio del cual se adopta, eventualmente, una hipótesis explicativa constituye una competencia mutuamente compartida entre los hablantes de una lengua que se ha llamado competencia abductiva compartida. Esta competencia suplantaría a la competencia comunicativa *a priori*, según la cual, existiría una competencia compartida de convenciones y códigos que los usuarios aplicarían a los casos. Si bien no estaría en total contradicción con este supuesto sobre una presunta competencia comunicativa *a priori*, la idea de que existiría una aptitud abductiva, mutuamente compartida, llevaría a definir en términos muy diferentes los procesos interpretativos.

Lo que aquí se sostiene es que las consecuencias y posibilidades teóricas de la hipótesis de una aptitud abductiva *a priori* son diferentes y llevan, de hecho, a un modelo de interpretación muy otro al que se podría obtener por medio de la hipótesis de una competencia comunicativa *a priori*.

El razonamiento abductivo —también llamado reproductivo— se diferencia del razonamiento deductivo y del inductivo, y su desentrañamiento ha ocupado especialmente a Charles S. Peirce y a Donald Davidson. Mientras que el razonamiento deductivo, se ha dicho, muestra algo que tiene que ser, y el inductivo algo que es meramente operativo, hasta que se demuestre lo contrario, el razonamiento construido sobre la base de una inferencia

abductiva muestra algo que, simplemente, podría ser, esto es, que probablemente podría ser.

Nuestra hipótesis de partida es la siguiente: si tuviéramos que analizar la estructura lógica que seguimos al realizar la mayor parte de nuestras interpretaciones, se podría concluir que la estructura de éstas es de naturaleza abductiva.

Peirce afirmaba lo siguiente:

“Un sorprendente fenómeno F aparece. La hipótesis H permite explicar adecuada y corrientemente a F. Por consiguiente, hay buenas razones para suponer que la hipótesis H es verdadera”¹.

A partir de este esquema y de esta definición, podríamos ofrecer la siguiente tentativa de definición del razonamiento abductivo expresada en los términos de una descripción acerca de los pasos que se siguen cuando se elabora un argumento abductivo:

(α) se observan las características presentes en un fenómeno que se nos presenta como un problema para nuestra comprensión en un acto comunicativo o de comprensión en un sentido amplio;

(β) se busca, utilizando una provisión de conocimiento determinada, un concepto, palabra o tópico en sentido amplio, en cuyo contenido semántico, pero también pragmático, resulten integradas las características registradas como problemáticas;

(γ) se hace finalmente inteligible el fenómeno que, inicialmente, representaba un problema de comprensión mediante un marco teórico previo, es decir, por medio de una comprensión que actualice una determinada provisión de conocimiento: en ella el fenómeno aparecido queda integrado.

Tanto Searle como Austin sostuvieron que los procesos comunicativos conllevan conocimientos previos, compartidos y codificados conforme a convenciones. Esto implica un modelo de comunicación convencionalmente definido. La hipótesis de la aptitud abductiva compartida defendería la existencia de estructuras *a priori*, por medio de las cuales, poder explicar los procesos de comunicación, pero no implicaría que el criterio para desentrañar el significado de los mismos radique en la existencia de códigos o

¹ Cfr. Ch. S. Peirce. *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 18

convenciones de contenido concreto, sino en un procedimiento para el que existiría una aptitud compartida entre los hablantes. En última instancia, esta aptitud para la conformación de razonamientos abductivos sólo se puede entender plenamente desde los presupuestos generales de una teoría de la interpretación (y este procedimiento explicativo es, a su vez, de naturaleza abductiva o reproductiva), la cual suministra los fundamentos no sólo lógicos sino ontológicos para la comprensión del razonamiento abductivo.

Pero, ¿por qué habría de ser tan importante parar mientes en la naturaleza e implicaciones lógicas del razonamiento abductivo? Según Peirce y Norwood Hanson este razonamiento es el utilizado para realizar hallazgos en el curso de una investigación, inventar teorías e, incluso, proporcionar nuevos paradigmas interpretativos. Por eso se ha dicho que es «el único razonamiento que proporciona nuevas ideas»². Sin embargo, en lo que respecta a esta investigación, esta incursión estaría sustentada en la hipótesis de que dicho modelo de razonamiento proporciona elementos comprensivos de máxima importancia a la hora de establecer las conexiones entre la tradición postanalítica (o al menos, una cierta objetivación de esta tradición) y la tradición hermenéutica.

Esta conexión radicaría en la idea de que la recurrencia de hipótesis de corte más pragmático e incluso el uso de principios como el principio de coherencia o el de relevancia propuestos por Sperber y Wilson, encuentran su razón de ser en el hecho de que estas aseveraciones y principios se establezcan sobre la base de un presupuesto fundamental, a saber: que la racionalidad está conformada interpretativamente³ o, para decirlo con toda brevedad, que el problema de la racionalidad remite *ad radice* al de la interpretación.

§ 2. — La forma lógica de la interpretación

La tradición analítica ha definido y considerado la abducción como el primer estadio de la interpretación, en tanto en cuanto ésta toma a aquélla

² Cfr. N. Hanson; N. Russell. *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Madrid: Alianza, 1958.

³ Sobre la noción de racionalidad hermenéutica puede consultarse en el *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros. Véase la entrada escrita por J. María Mardones (Razón hermenéutica), pp. 467-470.

como una búsqueda de premisas plausibles para la formación de hipótesis explicativas consistentes.

Sin embargo, no se ha recalcado suficientemente el hecho de que todo proceso de búsqueda y conformación de hipótesis lógicamente consistentes descansa sobre un presupuesto lógico y ontológico previo, a saber: el método al que quedamos irremisiblemente abocados en virtud de la dimensión interpretativa que todo lenguaje alberga.

Por tanto, resulta necesario recalcar que el razonamiento abductivo no agota el campo semántico de la voz ‘interpretación’, es decir, no encierra totalmente sus propiedades o notas desde un punto de vista intensional sino que, en todo caso, el razonamiento abductivo muestra, en cuanto argumento, una estructura lógica, a partir de la cual, cabe analizarlo a la luz del modelo de verdad propugnado por la ontología lingüística gadameriana, en la que el problema de la racionalidad es expresado desde una perspectiva interpretativa.

Más podría afirmarse lo mismo del razonamiento deductivo y del razonamiento inductivo, esto es —por expresarlo en los términos de la epistemología moderna— que la ontología lingüística o filosofía hermenéutica es la condición de posibilidad de la existencia de procesos argumentativos en los que, ya sea por mediación de una deducción, una inducción o una abducción, se llegan a establecer conclusiones con diferentes grados de consistencia lógica.

En la formación de un argumento abductivo tienen lugar los siguientes pasos:

- (α) interpretación y uso de un código;
- (β) formación de una conjetura hipotética;
- (γ) transformación de esa conjetura hipotética en un argumento (conjetural);
- (δ) por tanto, elucidación de una tentativa de interpretación lo más completa y satisfactoria posible.

Manuel Garrido señalaba en su *Lógica simbólica*⁴ que un argumento es deductivo cuando el paso de las premisas a la conclusión es analítico o necesario, por el contrario, un argumento es inductivo cuando el paso de las premisas a la conclusión es sintético o no necesario. Sin embargo, estas dos modalidades de argumentos son insuficientes para explicar el proceso por

⁴ M. Garrido. *Lógica simbólica*. Madrid: Tecnos, 1991.

medio del cual los hablantes nos formamos hipótesis explicativas acerca de una innumerable cantidad de fenómenos.

Si un razonamiento no es meramente un argumento deductivo ni tampoco inductivo eso implica que cuando razonamos no llegamos a conclusiones analíticas, esto es, no sólo establecemos derivaciones de valor semántico inherentes a las nociones de partida en una o varias premisas puesto que los razonamientos no son meras derivaciones tautológicas o analíticas. En puridad, si nuestros razonamientos fueran exclusivamente deductivos, éstos podrían tenerse por definiciones.

El problema filosófico que quiero esbozar aquí muy brevemente es el siguiente: si nuestras interpretaciones no pueden tenerse por deducciones y si los argumentos son operaciones que encierran una complejidad tal como para no ser reducidos a las reglas de inferencia que en ellos presiden, entonces, cabe preguntarse dos cuestiones. La primera es si existe una forma lógica de la interpretación; y de ser así, ¿cuál sería ésta? Por otra parte, cabe también preguntarse por qué nuestros argumentos pueden constituirse como interpretaciones en la muy diversa conformación de teorías habidas.

Para resolver este dilema Morris distinguió entre categorías sintácticas y categorías semánticas, si bien fue Tarski⁵ quien sentó las bases de la teoría semántica (o teoría que investiga las relaciones entre un signo y su contenido), al afirmar que la noción de verdad de un enunciado no es absoluta sino relativa a un lenguaje dentro del cual dicho enunciado o proposición se enuncia. Como todos sabemos, una de las mayores contribuciones de Tarski fue la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje, pero no menos importante es su noción de modelo, a partir de ella elabora una definición de las siguientes nociones: interpretación, satisfacibilidad, verdad lógica y consecuencia lógica. Si bien Tarski vertía luz con ello en torno a los fundamentos metalingüísticos de la lógica, su modelo constituye una profundización —desde el punto de vista lógico— en la concepción de la verdad como correspondencia, de ahí que concibiera el problema de la verdad desde el punto de vista de una teoría del sistema deductivo.

⁵ A. Tarski. «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen». *Studia Philosophica*. vol. I (1936), pp. 261-405. Un artículo que podría traducirse por «El concepto de verdad en los lenguajes formalizados».

Este modelo resulta insuficiente para explicar los razonamientos abductivos porque no contempla las relaciones del signo con el hablante que los usa: nos referimos aquí a la dimensión pragmática que incorpora todo razonamiento. En efecto, para este modelo pasa desapercibido que los signos no poseen un sentido intrínseco como podría decirse de las definiciones en las que se explicitan las notas semánticas de un término: muy al contrario, puede decirse que, más allá de esta concepción de la verdad como correspondencia entre los signos y sus referentes, lo cierto es que toda deducción incorpora una mediación previa, a saber: la interpretación que cada signo incorpora en todos nuestros razonamientos y actos de habla. Así pues —en lo que respecta a la segunda de las preguntas—, cabe argüir que si nuestros argumentos son, en sí mismos, interpretaciones ello no es en virtud de que, como sostenía Tarski, nuestras interpretaciones —en relación a un conjunto de fórmulas o, en general, a un universo— satisfagan una fórmula o fórmulas cualesquiera, si como resultado de tal interpretación se obtiene un enunciado verdadero (asimilando así, en términos metalógicos, el concepto de ecuación matemática), sino, antes bien, en virtud de que ellos —nuestros argumentos— son el resultado de interpretaciones cuyo valor de verdad es directamente proporcional a la capacidad de nuestros argumentos para generar efectos de verdad.

La filosofía hermenéutica como teoría de la interpretación ha investigado, a juicio mío, aquellos condicionamientos de tipo ontológico y epistemológico que permiten a nuestras interpretaciones satisfacer cualesquiera fórmulas hasta convertirse en enunciados eventualmente verdaderos.

Para seguir indagando en la naturaleza del razonamiento abductivo y en su relación con la racionalidad hermenéutica, así como en la hipótesis según la cual algunos argumentos pueden considerarse interpretaciones —y viceversa: algunas interpretaciones funcionan como argumentos—, habría que contemplar el problema de la abducción como una reformulación del empleo del razonamiento analógico: una cuestión que ha tenido un desarrollo particularmente creativo en el pensamiento de Mauricio Beuchot.

§ 3. — La incondicionalidad de la ley y la *aretè hermeneutiké*: los prolegómenos gadamerianos al problema de la abducción y la analogía

Beuchot desentraña la problemática encerrada en el concepto de analogía haciendo uso de una perspectiva que, a mi parecer, podríamos asociar con la practicada en la *Begriffsgeschichte* o historia conceptual. Los estadios por los que atraviesa la conformación del concepto de analogía en el pensamiento de Beuchot podrían caracterizarse de la siguiente manera.

En primer lugar, estaría el estado pitagórico pues no hay que olvidar que el concepto de analogía representaba una respuesta frente a los hallazgos matemáticos de los números irracionales y la inconmensurabilidad de la diagonal. En segundo lugar, se encontraría el estadio platónico ya que la analogía es una figura clave subyacente a los mitos de Platón y los mitos son figuras que pueden tenerse por búsquedas y hallazgos de analogías. El tercer estadio, vendría representado por el problema de la predicación en Aristóteles que se produce u ordena, en cada caso, y según indica Beuchot, en virtud de un «analogado principal» o aquel que le es más propio, según grados, al objeto predicado (dicho estadio aristotélico vendría justificado también por la concepción de la *phrónesis* como virtud hermenéutica por excelencia)⁶. En cuarto lugar, habría que consignar el estadio barroco, cumbre de la analogía y expresión suya desde la música hasta la arquitectura, y en el que Leibniz ocupa un lugar principal⁷. No hay que olvidar que este estadio iría precedido de la escolástica medieval. En quinto lugar, habría que situar la filosofía de Peirce en la que la analogía fue comprendida en tanto iconicidad (analógica), haciendo esta expresión referencia a la idea de que en el icono —como problema semiótico y como objeto de investigación— en tanto representación perfecta del concepto de analogía, nunca puede concluir en la univocidad, tampoco en la equivocidad, sino que éste va más allá y sólo puede ser concebido desde la lógica de la analogía. Por último, habría que aludir al gran maestro en el uso de la analogía y la metáfora que fue Nietzsche, o al propio H. Blumenberg. Ambos pensadores hacían uso de la abducción como un modo particular de argumentación, a saber: la argumentación por analogía. Pero abundemos ahora en los prolegómenos gadamerianos al problema de la abducción y la analogía.

⁶ Véase, a este respecto, el artículo de M. Beuchot. «La *phrónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica». En: J. J. Acero; J. A. Nicolás, *et al.* (eds.). *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 439-449.

⁷ Cfr., a este respecto, de Q. Racionero; C. Roldán. *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*. Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1994.

En 1961 Gadamer dictaba en la ciudad alemana de Walberberg una conferencia que sería de gran transcendencia en la difusión de su pensamiento y que fue intitulada *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*⁸. En dicho artículo, Gadamer bosqueja lo que, de acuerdo con uno de los tópicos más extendidos de la filosofía moral actual —mas no sólo de ésta—, habrían de ser las líneas de argumentación posibles para una fundamentación de las ciencias humanas en general o ciencias del comprender, a saber: por una parte, el formalismo kantiano; de la otra, la filosofía práctica aristotélica. A juicio de Gadamer, es únicamente en la filosofía práctica aristotélica donde se encuentran las bases para la resolución de la problemática mediación entre la subjetividad de todo saber y los inevitables procesos de generalización y universalización de que aquella es presa que guardan relación con la conflictiva mediación aristotélica entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser. Mas esto no obstó a que, de hecho, reconociera que ninguno de los dos filósofos resolvieran sino en parte dicha problemática. Tanto para Kant como para Aristóteles es el saber ético aquel modelo de saber que funda, no sólo el saber práctico, sino el saber sin más —al que Gadamer bautiza siguiendo a Dilthey con la archifamosa fórmula y problema epocal de las ciencias del espíritu o ciencias del comprender. Tal y como Gadamer sostiene «la ciencia no es una quintaesencia anónima de la verdad, sino una posición humana frente a la vida (ἐξίς τοῦ ἀληθεύειν)»⁹.

Pues bien, puede decirse que ésta es la síntesis de una de las problemáticas vigentes en la filosofía contemporánea, en virtud de la rehabilitación del legado aristotélico efectuada por Gadamer; rehabilitación del todo necesaria pues, si bien es cierto que la obra de Kant constituye una

⁸ Este mismo parecer es compartido por Grondin según lo constata en *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. Para ahondar en el contexto filosófico y vivencial de producción en el que se enmarca dicho artículo se pueden consultar las pp. 375-395. Si bien cabe afirmar que no existen, en dicha biografía, alusiones explícitas al mismo, salvo las que hace el autor en la exhaustiva cronología que dedica a la obra del pensador alemán en el primer anexo. Cfr. J. Grondin, *op. cit.*, pp. 439-459. El artículo de Gadamer se encuentra en las *GW* 4, pp. 175-188. Como ya indiqué en otro capítulo, existe una traducción al español precedida de una breve bien que muy erudita introducción de L. E. de Santiago Guervós en «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» (...).

⁹ Cfr. H.-G. Gadamer. *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (...), p. 175.

reflexión sobre el problema filosófico subyacente a tal tesis, a saber, que la articulación de los principios morales tiene lugar y rige en la situación práctica de la vida, sus desarrollos no ofrecen una imbricación tan evidente, tan directa o tan consistente entre el saber práctico y las ciencias teóricas de la razón en general como la que, por el contrario, hace patente el concepto aristotélico de *phronesis*. Esta circunstancia, muy probablemente, hunde sus raíces en la particular comprensión griega de la *theoria* que —como nos recuerda Gadamer— incluía un participar completamente arrojado, un estar presente, un pleno contemplar los acontecimientos entendido como *pathos*¹⁰, quedando, por tanto, reflejado en ella el modo supremo de ser del hombre. Comprensión ésta muy distante de la concepción moderna que haría de la *theoria* el medio que garantiza, indirectamente, el dominio práctico de los fenómenos naturales.

Para Kant será, precisamente, fuera del orden de los fenómenos donde rige un orden inteligible al que queda vinculado el ser humano en su condición de ser racional, esto es, en tanto ser al que se le impone la incondicionalidad teórica de la razón práctica. Mas esta imposición genera lo que Gadamer gustó en llamar «dialéctica de la excepción», la cual es propiciada, favorecida e incluso justificada —en ciertas circunstancias de excepcionalidad— por la forma general de la ley moral cuya pureza radica en la libre coacción inherente a la especificidad de la fuerza con que se nos impone la obligatoriedad moral, o mejor, el deber moral¹¹. La objeción fundamental que hace Gadamer a Kant

¹⁰ Véase, a este respecto, la conferencia impartida en la Escuela Superior de Salzburgo en 1974 intitulada “Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest” [GW 8, pp. 94-142]. Especialmente aclaratoria resulta la nota nº 3 de Santiago Guervós, *ibidem*, p. 175. Esta comprensión de la *theoria* representada por la comprensión de ésta como «participación vivida como *pathos*» —según fórmula de Santiago Guervós— era la que compartía también Kant, como queda claro en su opúsculo de 1793, *En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica* más conocido entre nosotros como *Teoría y práctica*, y en el que éste afirmaba: Cuando la teoría sirve de poco a la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría. Trad. de Roberto R. Aramayo; Manuel Francisco Pérez López, en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Alianza Editorial, 2004.

¹¹ Gadamer refiere en este mismo artículo que acaso Hegel esté en lo cierto en su crítica a la noción kantiana de deber, pues ésta presupone, a la manera de un prejuicio, la oposición entre el deber y el querer... por lo que, argumenta, la esencia de la eticidad estaría mejor vista no en la imposición y necesidad de una ética imperativa o del deber

constituye no sólo la crítica radical que, en definitiva, cabe hacer a la filosofía práctica de éste, sino también lo que habrá de motivar en el pensamiento del filósofo de Breslau el retorno a la filosofía práctica aristotélica, en tanto búsqueda de ese segundo camino o línea de argumentación que mencionábamos al comienzo de este apartado. Gadamer expresa dicha objeción del modo siguiente:

“[...] la solución que Kant ofrece para nuestra cuestión sobre el significado ético de la filosofía moral me parece, en última instancia, insatisfactoria. Se le puede conceder que ningún hombre se libra de situaciones morales conflictivas y que por eso la excepción de ser inducido al error es una situación general del hombre. ¿Pero no se deduce de esto que es necesario para cualquier hombre el paso a una metafísica de las costumbres? De hecho Kant saca esta consecuencia. Su concepción de la moral quiere sólo esclarecer al máximo la metafísica secreta de cada uno (y con esto llevar también al hombre mismo a una mayor estabilidad moral). Pero, ¿es aceptable una consecuencia como ésta? ¿No hace resurgir Kant en sí mismo a Rousseau?”¹²

Como vemos, esta segunda línea de argumentación fue la que, por fuerza, terminó alzándose como aquella que el propio Gadamer se ocupó de practicar, ampliando su campo de acción hasta el punto de repensar, a su través, las distintas polémicas filosóficas, científicas, morales y políticas en las que se veía inmersa la Europa de su tiempo, instaurada en una extrema situación de violencia a raíz de las dos Guerras Mundiales. Dicha línea de argumentación es la que, no por azar, se ha consolidado en la filosofía moral contemporánea, es más, podría decirse que atraviesa a ésta hasta el punto de convertirse, en sí misma, en un modo de hacer y entender el propio pensamiento. Nos estamos refiriendo, claro está, al único argumento capaz de

sino, antes bien, en la objetivación del orden ético exhibido en las costumbres. En este sentido, cabe argüir que Gadamer olvidaba en este comentario la importancia decisiva que juega, en el pensamiento kantiano, la *Metafísica de las costumbres* de 1797; el propio Gadamer no deja de apuntarlo en dicho artículo, mas sin enfrentarse a las consecuencias de ésta sobre las críticas kantianas. A este respecto, sigue siendo valiosísimo el «Estudio preliminar» de Adela Cortina, véase, por ejemplo, en Tecnos, Colección Clásicos del pensamiento, Madrid, 1989, pp. XIII-LXXXIX.

¹² Cfr. H.-G. Gadamer. «Über die Möglichkeit (...)», p. 180.

deslegitimar al intelectualismo socrático, del que, según el parecer de Gadamer pero también del propio Husserl —quien, como sabemos, renombró la posible salida a la aporía bajo la fórmula del *Lebenswelt*—, es heredero el universalismo kantiano mismo. Dicho argumento reza: «La virtud no sólo consiste en el saber, [...] la posibilidad del saber depende más bien de cómo es uno, y [...] este ser de cada uno ha recibido su impronta progresiva de la educación y del modo de vivir»¹³.

Esta concepción de la virtud marca una diferencia sustantiva entre los dos modelos de argumentación que nos han sido legados a través de las filosofías de Aristóteles y Kant. Esa diferencia radica en que, para el segundo, la razón práctica, así como los argumentos morales que ella produce, quedaban liberados de los condicionamientos de la naturaleza humana, de las contingencias de la vida en común, etc., mientras que, por el contrario, para Aristóteles, alcanzaba todo su esplendor para el asunto de la razón práctica en orden a las siguientes tesis:

(α) la condicionalidad o contingencia de la existencia humana y la influencia que ésta habría de ejercer sobre todo razonamiento ético;

(β) que es la concreción de lo general un problema que remite *ad radice* a la filosofía práctica tanto como a la cuestión de la aplicación de la ley, o para decirlo con la propiedad que corresponde a las enumeraciones en las que existe un grado ascendente de derivación lógica;

(γ) la tesis de que «el carácter condicionado de nuestro juicio en general no es ni un límite ni un defecto».

Gadamer arguye, llegados a este punto, que la condicionalidad en que se asienta el juicio y, en general, el razonamiento ético, es una condición de posibilidad para la determinación de lo mejor en la vida política. Mas su argumento parece enflaquecer cuando prosigue con él, y extrae la consecuencia de que el peligro del relativismo que a esta concepción de la virtud se asocia, así como de los razonamientos que cabe formular dentro de su esfera, se puede combatir en virtud de la existencia de un derecho natural, esto es, que se le puede hacer frente por mor del principio de que el *deber ser* se acaba imponiendo en la vida política pues no depende de convenciones sino de la «naturaleza de las cosas».

¹³ Cfr. H.-G. Gadamer. *Ibidem*. p. 182.

§ 4. — Las consecuencias de *phronesis* y *applicatio* en nuestro ideal de racionalidad

En este punto, y en razón de ese anunciado debilitamiento de la fuerza de su argumento, cabe recordar que, al parecer, esto último tampoco se puede confundir con la idea de que existan acaso principios morales cuya dignidad sea inamovible, sino que lo que parece sostener Gadamer, y a través suyo el propio Aristóteles, es que «la idea del derecho natural es completamente imprescindible frente a la necesaria deficiencia de toda ley vigente, y se hace particularmente actual allí donde se trata de la ponderación de la equidad, que es la que realmente halla el derecho»¹⁴.

Probablemente, la conclusión a la que llega Gadamer no se haya leído con la carga de provocación lógica que le subyace. En efecto, su planteamiento conduce, contradictoriamente, a la aporía con que trataba de rescatar a la incondicionalidad de la ley, mas caigamos en la cuenta de que tal vez sea ésta la fácil lectura a la que invita el hecho de que no solemos asociar a un espíritu humilde, conciliador, como era el del filósofo alemán, un gesto provocador e innovador que, sin embargo, sí existe en su pensamiento; mas prosigamos, con todo, en su lógica.

Así es, se ha insistido siempre en el relativismo y en la contradicción a la que aboca la paradójica tesis gadameriana acerca de la antigua incondicionalidad de la ley —y no sólo de la ley moral, sino de los actos incondicionados de conciencia— heredada, como sabemos, del sistema de pensamiento kantiano, sin parar mientes en que, en puridad, no hay presencia de relativismo sino, antes bien, la búsqueda de una fórmula que conduzca a una constante actividad crítica, revisionista, ponderadora. Y es que lo que sostiene finalmente Gadamer es que sólo puede encontrarse la esencia verdadera de la incondicionalidad en la cuestionabilidad con que la ley y sus garantes deben observar en lo posible todos sus contenidos, siendo esta tarea, por así decir, su verdadero contenido esencial¹⁵.

¹⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 391 y ss. [*GW* 1, p. 325 y ss.].

¹⁵ En este sentido, el desarrollo gadameriano de este problema sobre la incondicionalidad de la ley y su particular perspectiva sobre el derecho natural es el que habría seguido, implícitamente, el propio Beuchot. A este respecto, véase de J. A. de la Torre Rancel. «Racionalidad analógica: un modo de acceso al iusnaturalismo histórico». *Revista de investigaciones Jurídicas*. 22, 2000, pp. 411-428.

Beuchot se refiere a esta misma problemática cuando afirma que:

[...] lo importante es que para el discurso ético se requiere una perspectiva analógica. Las personas tienen algo de inconmensurable, pero también cierta conmensurabilidad. Se hacen conmensurables por analogía. Lo mismo los grupos y las culturas. [...]. Una justicia unívoca es inconseguible o vana, y una justicia equívoca simplemente no es justicia¹⁶.

A tal punto se puede entender la hermenéutica analógica de Beuchot como un desarrollo del problema de la *applicatio* tal y como fue replanteado por la hermenéutica gadameriana. He aquí una de las proposiciones fundamentales del filósofo de Breslau a tal respecto:

Ahora está finalmente claro el sentido de la aplicación que aparece en toda forma de comprensión. La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros¹⁷.

Por consiguiente, del principio efectual de la comprensión se pueden extraer los siguientes corolarios.

Primer corolario

La práctica jurídica (ejemplo prototípico del problema de la aplicación de la norma, la generalidad dada o la ley, sea ésta jurídica o moral) se realiza a través de la aplicación e interpretación de enunciados generales o de normas deducibles, mas éstas obtienen su carácter normativo a partir del proceso mismo de su búsqueda.

Segundo corolario

La racionalidad no es simplemente inmanente al texto, o a la obra en el amplio sentido del término, sino que emerge históricamente, de ahí que su codificación no pueda escapar a la circunstancia de que su textualidad sea una forma de objetivación nunca completamente lograda o acabada.

¹⁶ Cfr. M. Beuchot. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. México: Herder, 2004, p. 24.

¹⁷ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 414 [*GW* 1, p. 346.]

Tercer corolario

Es ilógico presuponer la existencia de parámetros de racionalidad objetivos, lo que no obsta a que la incondicionalidad de la ley acoja, no sólo la concreción del caso, sino su novedad; esa integración tiene lugar por medio de procesos interpretativos, no deductivos, por lo que la posibilidad de toda aplicación radica en la fuerza mediadora de la razón como instancia interpretativa.

Cuarto corolario

Nada de lo anterior supone que no sea posible dar con una metodología normativa de la interpretación; aunque sí es cierto que dicha metodología tampoco se obtendría por medio de la deducción, y esto sí se deriva de lo anterior (como veremos adelante, a la luz de este corolario hay que entender la importancia de la modalidad de razonamiento basada en abducciones).

Quinto corolario

Posiblemente se deduzca de todo lo anterior que no haya metodologías normativas correctas o incorrectas sino fuertes o débiles, en la medida en que las hacemos descansar sobre la práctica interpretativa y sobre la realidad semántica y pragmática de los lenguajes, es decir, sobre la realidad del uso argumentativo de todas las proposiciones.

Sexto corolario

De lo anterior se infiere que no es posible que la aplicación de la norma sea el efecto de situarnos ante un objeto dado (el código, la legislación, la obra de arte, etc.), puesto que todo objeto, todo código, pertenece a la historia efectual o al ser de lo que se comprende.

Consiguientemente, podemos afirmar que es en la dimensión prudencial y ponderadora de la razón práctica donde queda cifrada la posibilidad de que nuestra propia racionalidad se asigne, a sí misma, tamaña empresa, a saber, la de interpretar la idealizada incondicionalidad de la ley en el amplio sentido del término. La de enfrentar tanto la generalidad del saber cuanto la condicionalidad de su caso y aplicación, la de gestar tradiciones —científicas, artísticas, religiosas, etc. — en cuyo seno tienen sentido no sólo puntuales

controversias, sino activos principios racionales por cuya participación y mediación existe la posibilidad lógica e histórica de retornar otrora a las mismas, reinterpretándolas.

Por esta razón, sostiene Gadamer que es en el modelo de la filosofía práctica aristotélica —en razón de la necesidad de dar, en cada caso, con una aplicación ponderada para todo saber, toda norma, ley o principio— donde encuentra, con justeza, sustento la racionalidad humana, cuyo despliegue (tanto en las ciencias experimentales cuanto en las ciencias del espíritu) tiene lugar históricamente, es decir, en el contexto de tradiciones políticas vivas, y en virtud de las cuales —la pluralidad de las mismas parece así atestiguarlo, y la imposibilidad de una sola y valedora metafísica de las costumbres lo corrobora— son lógicamente inconsistentes, no compositibles (si aceptamos las premisas anteriores y sus respectivos condicionamientos ontológicos): tanto la univocidad de la ley, cuanto la falaz determinación de una acaso mera equivocidad de los casos particulares.

Gadamer entiende que el modelo de la ética aristotélica va más allá del ámbito de la filosofía práctica (como también el modelo kantiano), pues desde ella se pergeña la noción de la *aretè hermeneutiké*: condición de posibilidad no sólo de las buenas interpretaciones o de los argumentos más fuertes, sino de la racionalidad misma, cuya universalidad, en todo caso, y si atendemos a las numerosísimas incursiones de Gadamer en este punto¹⁸, dista mucho de la noción elaborada desde las metafísicas modernas¹⁹.

§ 5. — La forma lógica del razonamiento en la interpretación: la analogía en el argumento y el argumento como analogía

Es en el seno de la filosofía gadameriana, y en relación a la problemática aquí esbozada, donde, a mi juicio, se encuentra el marco argumentativo que

¹⁸ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, pp. 213-224 [*GW* 1, pp. 478-494]; *VM*, pp. 567-585 [*GW* 2, pp. 219-231]; *GW* 8, pp. 350-361]. Un buen marco de comprensión del problema de la universalidad de la hermenéutica en Gadamer, atendiendo a la gestación de esta problemática en el pensamiento de M. Heidegger, se encuentra en E. y D. Klocker. «Sobre el postulado heideggeriano de la universalidad de la hermenéutica: génesis y alcance». *Thémata, Universalismos, Relativismos y Pluralismos*. n° 27, 2001, pp. 173-179.

¹⁹ Véase, a este respecto, el capítulo que dedica Beuchot a la época moderna en *Historia de la filosofía del lenguaje. op. cit.*, pp. 109-165, especialmente su *Colofón*, p. 164.

otorga verdadera hondura a la propuesta de Beuchot²⁰ en torno a la analogía como punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad, entre la hermenéutica positivista y la romántica y que, en puridad, está fundada en el modelo de aquella ontología —la que sostiene que el ser se dice de muchas maneras— que el autor anduvo a la busca desde el comienzo de sus investigaciones²¹: cuando estudiaba filosofía analítica²², indagaba en el problema del nominalismo²³, desarrollaba las tesis de la teoría de la argumentación de Perelman y Olbrechts-Tyteca²⁴, o se asomaba, tras el desencantamiento de la propuesta de Bochenski, al modelo de una lógica paraconsistente como la de Lorenzo Peña²⁵, etc.

De la ya clásica problemática que hemos creído conveniente reproducir en estas primeras páginas, Beuchot extrae abundantes corolarios. A partir de ellos, elabora su propuesta filosófica en torno a la noción de analogía. Así, por ejemplo, sus sutiles distinciones entre la hermenéutica transitiva (centrada en el

²⁰ Sobre la variedad de acepciones del término ‘analogía’, a los que no podemos aludir aquí en toda su extensión, puede consultarse mi recensión al libro de M. Beuchot. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, en *Daímon. Revista de filosofía*, n.º 36, (2005), pp. 188-190.

²¹ Cfr. M. Beuchot. «La naturaleza de la lógica y su conexión con la ontología en Alberto Magno». *Diánoia*. 33, (1987), UNAM; «La búsqueda de la ontología en Gadamer». *Intersticios*. 6/ 14-15, pp. 25-39. Cfr., esta interpretación con la de C. Peregrina Mancilla. «La hermenéutica analógica y su fundamentación ontológica en Mauricio Beuchot». *Analogía Filosófica*. n.º 9, 2001, UNAM, México.

²² Cfr. M. Beuchot. *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*. UIA, México, 1983.

²³ Sobre este problema pueden consultarse sus trabajos: *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México: UNAM, 1992 [1981]; «Signo y lenguaje en San Agustín». *Revista Diánoia*. 32, 1996, UNAM, México; «Ontología y lenguaje en Juan Escoto Eriúgena». *Revista Ergo*. 2, 1987, Universidad Veracruzana.

²⁴ Sobre este menester escribió un artículo muy interesante, a saber, «Filosofía y retórica en Ch. Perelman: El auditorio universal razonable». *Éndoxa: Series Filosóficas*, n.º 3, (1994), UNED, Madrid, pp. 301-316. Sobre el tema de la retórica, véanse: «Reflexiones sobre la retórica desde la hermenéutica». *Acta Poética*. (1993-1994), México: UNAM, así como *La retórica como hermenéutica y pragmática*. Barcelona: Anthropos, 1998.

²⁵ Beuchot se refiere en *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Cfr. *op. cit.*, *supra*, p. 21., concretamente, a dos de los trabajos de L. Peña. *Rudimentos de lógica matemática*. Madrid: CSIC, 1991 y a “Contradicciones y paradigmas: un enfoque paraconsistente”. En: M. Dascal (comp.). *Relativismo cultural y filosofía*. México: UNAM, 1992, pp. 43-81.

problema mismo del comprender), la intransitiva o reproductiva (gracias a la cual algo se hace, de nuevo, transmisible; tal es el caso, por ejemplo, de la interpretación de una partitura del barroco latinoamericano) y la normativa (cuya finalidad es la aplicación de normas jurídicas, morales, etc.), que el autor asume como reproductiva, de otro modo no podría ser aplicada en virtud de que, como ya hemos argüido tanto aquí como en el capítulo anterior, la ley no se puede aplicar sin la mediación de la *aretè hermeneutiké* que asegura a aquélla una morada en la generalidad e incondicionalidad a que la ley misma aspira inmersa en la corriente histórica.

Distingos que ya se desplegaban —rescatados por Beuchot mediante argumentación analógica— en las nociones escolásticas de *logica utens* y *logica docens* que el autor concibe —si no nos equivocamos aquí al buscar esta quintaesenciada proposición— a la manera de epítetos sustraídos del sustantivo ‘hermenéutica’, cuya historia no ha podido por menos que distinguirse en dos periodos: el de una hermenéutica clásica en que ésta era asumida como método para dilucidar la corrección de cualesquiera sentidos y una hermenéutica filosófica, en la que es analizada a la luz del hecho de que no podemos sustraernos al *factum* de la comprensión para dilucidar, interpretar, aducir o, simplemente, razonar²⁶.

En razón de ese *factum*, noción que evoca la problemática kantiana, cobra sentido el que la sutil distinción en torno a una *analogia textus*, nos conduzca, lógicamente, a la *analogia interpretationis* y, al cabo, a la *analogia entis*²⁷, esto es, a la ontología. Porque la insuperabilidad o irremontabilidad (lingüística) de ese hecho, esto es, el que no exista una lógica o, mejor, metalógica, allende y distinta de la lógica (de la comprensión), y por cuya mediación cupiera describir a ésta última —fenómeno al que Gadamer hace referencia al hablar de la circularidad de la comprensión, parangonable, a mi parecer, con la aporía de la que es una analogía la paradoja de Epiménides de B. Russell—, obliga a buscar un tipo de relación de semejanza, un tropo, con que describir o representarse, como vemos, el susodicho problema por medio de una especie de afinidad analógica.

²⁶ Cfr. M. Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Editorial Itaca, UNAM, 2005 [1ª ed. 1997; 2ª ed. 2000], pp. 15-34.

²⁷ Cfr. M. Beuchot. *op. cit.*, p. 115.

La filosofía de Beuchot se hace cargo, a mi juicio, del estado en que queda nuestro ideal de racionalidad tras el giro hermenéutico al que la filosofía parecía irremisiblemente llamada. La hipótesis de partida que aquí se sigue, y que tiene también la pedagógica función de ofrecer una incursión lo más directa posible en el meollo del problema, es que la historicidad y lingüisticidad de la comprensión, el círculo de la comprensión, o el retorno al asunto de la retórica y de las condiciones de nuestro propio argumentar y demás desarrollos constitutivos del giro hermenéutico de la filosofía son el efecto de diseñar la lógica de la razón a la luz, no del criticismo kantiano sino, antes bien, de la concepción prudencial que encontramos en la, por ello, ética política de Aristóteles.

Siendo ésta la transformación acontecida en la filosofía contemporánea, la pregunta que se viene formulando con insistencia es qué cabe esperar de la razón y, por otra parte y toda vez que el problema de la argumentación parece actualizar el conflicto normativo que, en un sentido laxo, aludiría al problema de los valores y de la razón práctica mas también al de la posibilidad misma de interpretar y argumentar con criterio... cómo dar cuenta de nuestro ideal de racionalidad cuando aceptamos que éste, pese a la indemostrabilidad y principialidad de los *arjai*, acontece en la historia por mediación del lenguaje y es expresión, también, de voluntades y disposiciones, por fortuna nunca dispuestas a dejarnos coaccionar, absolutamente, por la fuerza de los más plausibles argumentos y la evidencia de las mejores razones.

Si recordamos, y según tuvimos oportunidad de ver en *Praeparatio*, muy otra era distinción kantiana entre la convicción y la persuasión, pues mientras para la primera concedía que su fundamento era objetivamente suficiente (en razón de lo mismo sostenía también Descartes que la claridad y la distinción aseguran, por sí solas, la adhesión de un auditorio), la persuasión, sin embargo, la hacía radicar en la índole particular del sujeto.

Mas a día de hoy, la perspectiva argumentativa e interpretativa de la lengua, en la que se basan ambas: convicción y persuasión (perspectiva sobre la que pivota, en definitiva, cualquier apriorismo, cualquier formalismo imaginable en que sustentar una noción de ‘convicción’ otrora alejada de la mundanal dimensión pragmática de la lengua viva) hacen que estos distingos kantianos no resulten operativos en las nuevas concepciones de la racionalidad.

A esta conclusión se llega, simplemente, analizando las investigaciones de Frege —tan determinantes para la hermenéutica analógico-icónica de Beuchot²⁸— y las expresiones que quedaban fuera de su concepción semántica de la verdad, a saber: las expresiones enfáticas de las que nos valemos para ayudar o asegurar la comprensión (por ejemplo: aún, todavía, pero, ya, etc.); las oraciones en las que no se plantea la cuestión de su verdad y los deícticos (adverbios, pronombres demostrativos, etc.). Para este género de expresiones no cabe una aplicación de su concepción lógica de la verdad, porque las oraciones y expresiones mismas son insuficientes para determinar las condiciones de verdad; por consiguiente, puede afirmarse que es gracias a la información contextual (lógicamente no necesaria, ni derivable de la expresión) como podemos deducir el valor de verdad atribuible a cada una en un acto de habla cualquiera.

La hermenéutica analógico-icónica que postula Beuchot constituye una salida a la aporía mentada, consistente, como veíamos, en establecer distinciones lógicas, pragmáticamente inconsistentes, entre la naturaleza de la convicción (racional) y la persuasión (particular, subjetiva y, por ello, y llegado el caso, incluso patológicamente interesada).

Sus investigaciones en lógica fueron primordiales a este respecto, y, de hecho, la noción de analogía no obtiene su verdadera pregnancia teórica hasta que no se la comprende como una noción lógica y semánticamente derivada de la noción de equivocidad y univocidad.

Incluso podría llegar a afirmarse que la noción de analogía conlleva una reflexión sobre los principios de identidad y de no contradicción, y que la posibilidad misma de interpretar se base en la lógica de la analogía que no es otra que la de la sutileza y la observancia de diferencias, grados de atribución, proporcionalidades, etc. que nos permiten argumentar y, al argumentar, conformar y ofrecer interpretaciones. Algo absolutamente inconcebible e impracticable en el lenguaje natural y en los formales, ora si sólo existiera la mera univocidad, ora la vacua equivocidad. Así lo explica Beuchot:

²⁸ Véase, por ejemplo, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Cfr. *op. cit.*, *supra*, p. 78 y ss., así como el planteamiento que el autor utiliza en «La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso», en *Analogía*. 1/1, 1987, pp. 5-13.

La univocidad se da en un término T usado en dos enunciados p y q si T significa en p la misma propiedad que q , y si en ambos tiene la misma extensión. Por ejemplo, “hombre” en “Pedro es hombre” y “Hitler es hombre”. El término T es equívoco si sucede lo contrario. Por ejemplo “gato” en “el animal que tengo en casa es un gato” y “la palanca que tengo en casa es un gato”. Para pasar a la analogía, diremos que tiene varias clases: de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica. Un término T es análogo de desigualdad si en p y q es unívoco, pero la propiedad F , significada por él, es poseída por el sujeto de p en diferente grado (según algún patrón), o de diferente manera (necesidad, contingencia, etc.) que el sujeto de q . Por ejemplo “virtud” en “la justicia es una virtud” y “la dureza de la piedra es una virtud”²⁹.

La conclusión, en relación al problema de la argumentación y, por tanto, al de la interpretación, parece obvia: la argumentación analógica puede abarcar desde lo metafórico, como se hacía en la Edad Media con la hermenéutica bíblica, hasta la analogía de desigualdad de la física, en la que se consideraba que el acercamiento a la univocidad era correlativo a los grados de contingencia que se acercaban a la necesidad, es decir, lo que era contingente pero se daba las más de las veces (lo *contingens ut in pluribus*). Lo unívoco se daba, si *acaso*³⁰, en la lógica formal y en las matemáticas. Pero, sin entrar en esos campos, lo importante es que para el discurso ético se requiere una perspectiva analógica³¹.

Nuestra argumentación anterior ha consistido, de alguna manera, en horadar ese *acaso* al que Beuchot aludía, sacando a la luz la dimensión prudencial en que se asienta el razonar mismo en todos y cada uno de los discursos, ya sean éstos científicos, artísticos, filosóficos, o (en definitiva) políticos. Con lo que se estaría aquí haciendo patente la dimensión interpretativa de todo comprender y conocer o, por decirlo de otra manera, la lingüisticidad inobjetable de todo saber del mundo y saber de sí.

Toda argumentación es analógica en virtud de que no existen definiciones de términos en las que éstos no desplieguen sus contenidos

²⁹ Cfr. M. Beuchot. *Ibidem*, pp. 21, 22 y ss.

³⁰ La cursiva es nuestra.

³¹ Cfr. M. Beuchot. *op. cit.*, *supra*, pp. 23-24.

semánticos —las notas que le son inherentes por definición— en relación al uso y, por tanto, al significado que el sistema de la lengua hablada les hubiera conferido alguna vez.

Dado que al argumentar hacemos uso de conceptos, tópicos, tesis, hipótesis, etc., susceptibles de adquirir notas y grados semánticos diferenciales en función de los contextos (de significación) en que sean rescatables en un argumento cualquiera, esto implica que a los argumentos les depara la misma suerte que a las palabras objeto de definición.

Por consiguiente, cabe afirmar que nuestros argumentos son una suerte de analogía. El argumento en el que la observancia del principio analógico resulta más patente es el que se funda en la inducción abductiva o, simplemente, argumento abductivo.

Lo particular de este tipo de razonamiento es que se comienza por la conclusión y se buscan derivar las condiciones argumentativas que harían, de esa conclusión, una conclusión lógica y eventualmente necesaria o consistente. De tal manera que todos los razonamientos que siguen el esquema: si la proposición ($p \rightarrow q$) es verdadera y q es verdadera, entonces p es probablemente verdadera, pueden tenerse por razonamientos abductivos, es decir, argumentos que generan explicaciones posiblemente verdaderas.

Este tipo de razonamiento encierra una suerte de comprensión analógica de la verdad. Mientras en el razonamiento deductivo se preserva la verdad pues se utilizan axiomas que se aceptan como verdaderos o bien se obtienen, por derivación, a partir de otros conocidos como verdaderos —presuponiendo que la verdad lógica deba regirse conforme al principio de identidad—, en el razonamiento abductivo se acepta que una conclusión es verdadera si cabe en ella una investigación tal que proporcione explicaciones que, en función del principio de proporcionalidad o analogía que rige en la lengua y que acrecienta nuestro acervo, puedan ser reconocidas como valederas en una disciplina cualquiera. Hay en el razonamiento abductivo una suerte de analogía decíamos, y ésta se sostiene en virtud de una concepción coherencial de la verdad.

Pues bien, a mi juicio, una de las consecuencias más sugestivas y valiosas en el pensamiento de Beuchot es la descripción del razonamiento abductivo en los términos de la lógica por analogía. Trataré de justificarlo con rapidez.

El razonamiento abductivo podría ser analizado a la luz de la rehabilitación de los estudios en retórica y teoría de la argumentación, así

como de la radical dimensión prudencial en que se instala todo pensar. De manera que siendo las ciencias del espíritu aquella forma de reflexión en que estos aspectos esenciales de nuestra racionalidad (a saber: prudencia, razonamiento abductivo, retórica, generación de saber o hallazgos investigadores, etc.) quedan ejemplificados y manifiestos, puede decirse que sí cabe una forma lógica de la interpretación en aquella forma ejemplar de reflexión, y que esta forma corresponde a la forma lógica presente en la inducción abductiva la cual opera conforme al principio de la analogía, es decir, el principio que rige en la acción por medio de la cual —y según han puesto de manifiesto M. Bassols y A. M. Torrent³²— se relacionan dos o más términos cuyas características creemos asimilables con objeto de elaborar una argumentación.

³² Cfr. M. Bassols; A. M. Torrent. *Modelos textuales*. Barcelona: Octaedro, 1997. Donde, en efecto, se puede leer: «La analogía es una manera de relacionar dos o más términos y de focalizar algunas características de los mismos que consideramos fundamentales para la argumentación», cfr. *op. cit.*, p. 43.

Capítulo 4 Interpretación y controversia

§ 1. — Introducción

En sus escritos en torno a esa modalidad de *ars disputandi* con que Leibniz desarrolló una relación profundamente controversial tanto con las posiciones escépticas de la antigüedad —sobre todo bajo el modelo pirrónico— como con las modernas (si bien con estas últimas polemizó en menor medida), Ezequiel de Olaso mostró de manera particularmente clara la importancia de las controversias en el pensamiento leibniziano. Puede decirse que la relación existente entre, por una parte, la actividad controversial, sus presupuestos filosóficos o su razón de ser y, de la otra, el pensamiento leibniziano en su conjunto, no deja de ser cuando menos controvertida, disonante. Para persuadirnos de la existencia de tal disonancia bastaría con comparar los presupuestos del proyecto de la *Characteristica Universalis* con la filosofía leibniziana de las controversias. Como se sabe, la *Characteristica* podría concebirse a este respecto como la reducción de la controversia a un lenguaje simbólico con el que presentar una solución a los problemas especulativos a través del cálculo¹. En cierto modo, en estos dos proyectos se puede apreciar en toda su complejidad el desarrollo de dos modelos de racionalidad diferentes en el pensamiento de Leibniz.

Aquí nos concentraremos en el problema filosófico de las controversias para plantear dos hipótesis tentativas, a saber: (α) la conexión del modelo dialógico del *ars disputandi* con la concepción hermenéutica de la filosofía —

¹ Cfr. M. Dascal; Q. Racionero; A. Cardoso (eds.). *Gottfried Wilhelm Leibniz. The Art of Controversies*. Dordrecht: Springer, 2006. Cap. 14. «Towards a numerical universal language». Edition: A VI 4 A 263-270; GP VII 184-189; cfr. pp. 119-127.

más aún, con los presupuestos generales de una ontología lingüística de corte gadameriano— y (β) la interpretación de esta última como una filosofía que reflexiona en torno al carácter fundamental de ciertos principios. Puede decirse también que bajo estas dos hipótesis subyace una única pregunta: la cuestión de si las controversias están sometidas a algún método o de si cabe entre posiciones e interpretaciones opuestas establecer un modelo no sólo para dar con refutaciones mínimas y/o máximas, sino con modos de rebatir que muestren las condiciones a las que estaría sujeta por necesidad cualquier posición, cualquier interpretación. Que la descripción de tal método desborda los requerimientos propios de la idea moderna de método conduciendo al arte de las controversias, esto es, al *ars interpretandi* no será aquí analizado. Daremos aquí por supuesto que la obra de Gadamer plantea, entre otros asuntos, la radical disparidad entre el modelo moderno de método científico frente al *ars interpretandi*.

§ 2. — Qué razones hay para la controversia

Para comenzar a pergeñar las condiciones especulativas bajo las que plantear la primera hipótesis tentativa, a saber: que el *ars disputandi* guarda una estrecha relación con la ontología lingüística es necesario recordar la distinción leibniziana que tantas veces subrayó Olaso² entre refutar y rebatir.

Una refutación sólo cabe plantearla respecto a materias que competan a verdades de razón, por lo que cualquier refutación adecuada es concluyente y su oposición, por el contrario, necesariamente falsa. Claro, que también de la refutación cabe un arte, porque no es lo mismo refutar en una discusión que un razonamiento cualquiera peca de ciertos defectos formales (por ejemplo, de presentarse como una inferencia en la cadena de razonamientos cuando no lo es en verdad), que refutar propiamente la tesis del oponente basada en razonamientos adecuados, mas porque no se está conforme con ella.

² Cfr. E. de Olaso. «¿Cómo discutir con los escépticos?». J. A. Nicolás; J. Arana (eds.). *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame*. Granada: Editorial Comares, 1995, pp. 323-332. Del mismo autor puede consultarse «Sobre la filosofía leibniziana de las controversias», F. Gil. *Controversias Científicas e Filosóficas*. Lisboa: Fragmentos, pp. 115-130.

Cuando rebatimos hacemos algo diferente a la acción de refutar, ya se trate de una refutación mínima o completa. En efecto, se rebate en general aquello de lo que no cabe esperar alcanzar conclusiones lógicamente consistentes o completas o, sí, completas pero nuevamente rebatibles. Es decir, no se puede rebatir con el propósito argumentativo de clausurar con cualquier elenco de razonamientos un problema para el que quepa concebir una nueva posición cargada de razón. La posibilidad de plantear un argumento que muestre una hipotética desarmonía radical o incluso una adiafonía de lo prejuzgado como rebatible es, propiamente, inconcebible, imposible. Y dado que cabe rebatir si tal hipótesis es concebible, *de facto*, se muestra como falsa porque proponerla como límite extremo de lo que no se puede pensar, ni articular, de lo adiafónico hemos dicho, adquiere siquiera esta caracterización y se hace representación, derivando de este modo el contenido postulado en falsedad. Por consiguiente, no puede ampararse bajo ninguna visión dogmática del conocimiento la acción misma de rebatir, ni por el contenido (de lo rebatible) ni por la forma (de lo rebatido). Así, si alguno creyese que las opiniones dogmáticas de una Iglesia, por ejemplo, la católica, son irrefutables, y se intentara cargar de razones aludiendo a cualesquiera tesis (dogmáticas o no) estaría con ello mostrando positivamente que sí son rebatibles.

Ciertamente es escandaloso, como diría Kant, que el campo de batalla de la metafísica, a diferencia de la física o de la matemática, esté preso de lo que Marcelo Dascal ha calificado como un *impasse* en la historia de la filosofía de la ciencia frente al papel de las controversias en «la formación, evolución y evaluación de las teorías científicas»³. Dascal hace alusión a la naturaleza de las controversias metafísicas en la antitética de la razón pura donde Kant muestra que, si bien cabe establecer un nivel desde el que analizar el conflicto entre dos posiciones (una tesis y su opuesta antitética), sin que desde esta posición se haga una afirmación nueva —no siendo entonces ésta sino una instancia metadiscursiva desde la que comprender la razón de ser de las controversias (desarrollos de las antinomias de la razón pura)—, no quiere ello decir que tal conflicto sea evitable. Aun cuando quepa imaginarse la figura de un juez imparcial que más que dirimir vislumbraría certezas frente a los conflictos antinómicos de la razón.

³ Cfr. M. Dascal. «Epistemología, controversias y pragmática». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. 1995, n° 12, pp. 8-43.

No cabe establecer *de jure* una metodología para evitar el escandaloso estado de permanente controversia con que cabe concebir los problemas metafísicos o, simplemente, los problemas epistemológicos y lógicos, si éstos se derivan meramente de transgredir ciertas normas de racionalidad.

Sin embargo, frente a esta limitada versión acerca del valor propedéutico de las controversias como meras localizaciones de las antinomias de la razón pura, el filósofo leibniziano sí contempla en las controversias un rol constitutivo del conocimiento, a este fin describe sobre qué argumentos se sustenta la posibilidad de la controversia llegando a vislumbrar en ella una teoría sobre la racionalidad.

Como se sabe, las razones que Dascal aduce son de diversa índole, y han sido maduradas a lo largo de varias decenas de trabajos de investigación. Unas se siguen de su crítica a ciertos programas o metodologías en torno a la actividad científica dentro de la tradición de la filosofía de la ciencia⁴ y a sus dificultades teóricas para concebir siquiera desde ellas la posibilidad lógica de las controversias, así como el rol que éstas juegan en la formación, evolución y evaluación de las teorías científicas. Un segundo tipo de razones se apoya en el sostenimiento de perspectivas que hacen previsible la existencia de controversias: tal es el caso, por ejemplo, de la perspectiva pragmática o de los grados de pragmaticidad en los discursos en general; graduación que se hace más ostensible en los discursos polémicos. Esta última vía argumentativa es especialmente compleja dado que con ella pretende mostrar Dascal que los rendimientos especulativos inherentes al reconocimiento de la pragmática del discurso, así como de las normas de tipo heurístico, comprometen la inteligibilidad de los actos comunicativos (lo mismo que las cadenas de razonamientos), y pueden utilizarse para explicar positivamente el modelo no rígido de normatividad en las controversias. Finalmente, podríamos establecer la existencia de un tercer tipo de razones que guardan relación con la definición del término ‘controversia’, con la construcción (semántica) de su posibilidad racional, la cual da lugar a una exposición histórica indirecta de la complejidad y pluralidad de formas en que se expresa el arte de las controversias leibniziano.

⁴ Dascal presta atención, sobre todo, a la contribución de Popper, Lakatos, Kuhn y Feyerabend.

A mi modo de ver, puede decirse que las primeras razones caracterizan las controversias como instancias dialógicas constitutivas de la ciencia experimental, y dan lugar a una concepción particular de la actividad científica, a una filosofía de la ciencia⁵. El segundo tipo de razones tiene que ver propiamente con las condiciones de posibilidad de las controversias: aquí sostengo que con ellas se establecen lineamientos y se exploran los principios elementales para una teoría de la argumentación. La tercera exploración puede tenerse por una interpretación de la filosofía leibniziana: con ella enriquece constantemente las dos perspectivas anteriores.

Nos concentramos aquí en el segundo tipo de razones, es decir, en aquellas que describen las condiciones de posibilidad de las controversias. Analizaremos qué efectos descriptivos y normativos se infieren del análisis de Dascal. Ello dará lugar a una concepción en clave leibniziana del sentido de los actos argumentativos. Como se habrá de mostrar, este punto de vista guarda una estrecha relación con nuestra primera hipótesis tentativa, a saber: que existe una conexión sustantiva entre el modelo dialógico del *ars disputandi* y los presupuestos generales de una ontología lingüística hermenéutica.

§ 3. — Elementos que condicionan la aparición y el curso de controversias

Una de las primeras distinciones realizadas por Dascal consiste en mostrar la especificidad del arte de la controversia; una modalidad que, en la taxonomía de los intercambios comunicativos polémicos, presenta características de mayor complejidad teórica que la discusión y la disputa.

En las disputas la radical diferencia de presupuestos, definiciones y perspectivas hace recomendable llegar a desarrollar la habilidad discursiva suficiente —en ocasiones entretejida de una buena dosis de cortesía— como para saber encontrar el modo de cancelarlas. En lo que se refiere a las discusiones observamos que, si bien se puede llegar a compartir un mismo marco conceptual, una descripción común del problema a resolver e incluso

⁵ La propuesta de Dascal podría describirse como una técnica para la reconstrucción —a través del estudio de las controversias— de aquellos procesos discursivos y, en particular, controversiales que generan paradigmas o interpretaciones sistematizadas a través de estructuras proposicionales complejas.

del método de indagación más adecuado para dirimir quién hace progresos ostensibles en la búsqueda de una *conciliatio* (bien *per consensum* bien *per tolerantiam*), cabe decir de ellas que sólo son posibles entre filósofos, científicos, investigadores, etc. que comparten una misma tradición, un mismo paradigma. Es decir, las discusiones no conllevan un cuestionamiento general, ni radical de las tesis mantenidas, tampoco de los métodos y principios desde los que se desarrolla la indagación especulativa. Las controversias, en cambio, sí exigen la existencia de este último factor; de ahí que sea en virtud de las controversias como cabe concebir la formación y evolución de los programas de investigación científica. Una controversia representa un verdadero nudo gordiano en la actividad teórica de cualesquiera ámbitos científicos, y puede contribuir a la acumulación histórica de razones a favor de cada uno de los puntos de vista en liza. Es decir, la utilidad de la controversia no se cifra en la resolución de cualesquiera problemáticas científicas, tampoco en disolver el distanciamiento existente entre quienes asumen dos interpretaciones en conflicto, sino la de ofrecer una indagación conjunta, asumida en común, en torno a las razones por mor de las cuales se da dicho conflicto como si éste representase tan sólo la punta de un iceberg.

Consiguientemente, la eventual proliferación de razonamientos y la importante gestación de una tónica no darán idea de la naturaleza aporemática de una controversia, sino más bien de la problemática en sí misma, la cual concita a los controversistas a veces reiteradamente en el curso de una vida individual, a veces regresivamente: en el transcurso del tiempo histórico colectivo⁶. Por tanto, a diferencia de una disputa y de una discusión, de una controversia no cabe establecer con ninguna clase de certeza cuándo estará clausurada.

Considero que este último elemento definitorio de los procesos controversiales está sustentado en la naturaleza interpretativa de los intercambios polémicos elaborados. Es decir, al igual que Dascal, no creo que una controversia consista en la elaboración e intercambio de sofisticados razonamientos; por tanto, tampoco puede definirse como la suma de todos

⁶ Lo que con ello sugiero es que las controversias constituyen un ejemplo de cómo el conocimiento individual o gestado individualmente es, en el fondo, conocimiento colectivo: bien porque adquiere con el paso del tiempo dicha calificación o *status*, bien porque está basado en una actividad controversial, luego, comunitaria e incluso grupal.

ellos. No basta razonar, ni basta razonar en tanto controversista junto a un oponente con el que se lleva a efecto la acción de controvertir una tesis determinada o incluso una concepción determinada de la ciencia o, en general, una forma sistematizada de saber.

Y es que antes de razonar es preciso concebir el razonamiento como instrumento para sostener, describir y persuadir de la validez de una interpretación. Es importante observar que la relación entre el uso de procedimientos argumentativos y el hecho de mantener una interpretación en torno a algo no se puede invertir, es decir, no se puede hacer uso de una interpretación para persuadir de la validez de un argumento cualquiera, pues hacer esto implicaría positivamente estar argumentando. En una controversia se esgrimen ciertos argumentos porque se sostiene una interpretación particular: la expresión lingüística de las interpretaciones exige participar argumentativamente en la cadena hablada.

Sea como fuere, por el momento, basta con hacer dicha apreciación y reconocer que la relación entre los procesos argumentativos y los interpretativos es compleja. Demos igualmente por suficientes los elementos por los que cabe diferenciar a una controversia de una disputa y de una discusión⁷.

Si uno de los objetivos es indagar en torno a las condiciones de posibilidad de las controversias (como una vía para mostrar que nuestra primera hipótesis tentativa se presenta como necesaria), puede inferirse que es en virtud de la dimensión pragmática de los actos comunicativos —incluyendo aquí los argumentativos— como cabe aproximarse a las condiciones mismas de posibilidad de los intercambios polémicos. Ahora bien, a mi juicio, la dimensión pragmática —entendida como aquella lógica situacional en la que se acepta la existencia de una variedad de factores contextuales relevantes en los procesos interpretativos— e incluso la semántica descansan sobre una más principal, a saber: la interpretativa. Para sostener esta hipótesis utilizaremos tres argumentos de distinta índole aunque exista entre ellos una vinculación radical. El primero descansa sobre la naturaleza de la proposición, el segundo hace alusión a los distintos modelos de razonamiento no deductivo y el tercero

⁷ Una completa caracterización de ambas modalidades de discursos polémicos a lo largo de la historia se encuentra en el ensayo introductorio de M. Dascal; Q. Racionero; A. Cardoso (eds.). *Gottfried Wilhelm Leibniz. The Art (...)*; cfr. xix-lxxii.

abunda en los conceptos modales en Leibniz, en particular, en la especificidad de su división o caracterización epistemológica según ha sido ésta descrita por Hans Poser.

Para entender a qué clase de problemas lógicos y ontológicos da lugar el concepto de proposición, puede traerse a colación la crítica de Popper a la filosofía positivista: me refiero al fracasado intento de encontrar criterios normativos para la justificación de teorías conformadas mediante procedimientos inductivos. Popper sostiene que lo más adecuado es hablar de criterios de confirmación pero no de justificación (en el sentido normativo). Más específicamente, habla de criterios de refutabilidad. Como Dascal nos recuerda, para Popper toda teoría científica es «una conjetura razonable»⁸. No es nuestra intención describir aquí la filosofía de la ciencia de Popper pero puede traerse a colación este distinguo que él realiza para hacer notar que el concepto de proposición que se sostenga en cada caso es fundamental para desarrollar, a partir de él, un determinado modelo de racionalidad. Al fin y al cabo, esta última cuestión depende de sobre qué estamos dispuestos a aceptar que predicamos la verdad: ¿predicamos la verdad de todo tipo de proposiciones o sólo de algunas o no de proposiciones sino de situaciones o, por el contrario, solamente de proposiciones? Otra opción sería poner en duda que porque a simple vista toda proposición constituya una forma de predicación, pueda de seguido afirmarse que una proposición sea verdadera o falsa en función de la predicación.

Lo que intento sugerir con todo esto es que si no pueden darse criterios normativos para distinguir cuándo las teorías quedan confirmadas sino únicamente hasta qué punto es posible refutarlas —puesto que toda teoría es, en cuanto teoría, necesariamente refutable—, ello implica que aquello de que está hecha una teoría —su unidad mínima de expresión: la proposición— adolece de una limitación equivalente. Dicho con mayor brevedad: son las proposiciones las que concitan aquellos rasgos controversiales en virtud de los cuales disponemos que las teorías no puedan por menos que ser refutables.

No se abordarán aquí las diferentes posiciones con las que cabe describir el problema de la enunciación de proposiciones, el problema de su entidad lingüística, el de si puede afirmarse que haya proposiciones verdaderas, o si

⁸ Cfr. M. Dascal. «Epistemología, controversia y pragmática», *Isegoría*. (...), p. 9 y ss.

expresan pensamientos por sí mismas o, por el contrario, no expresan ninguna verdad de manera absoluta sino por mor de su relación con un contexto, etc. Lo que sí puede indicarse con cierta seguridad es que una de las condiciones de posibilidad de las controversias parece descansar sobre la pluralidad de modos con que cabe concebir el sentido último de las proposiciones y, a su vez, todos los conflictos a que da lugar el hecho de que, haciendo uso de proposiciones, se pueda diferenciar la expresión de una verdad empírica, de la verdad obtenida a partir de la estructura lógica de los enunciados. Afirmamos, pues, que una de las condiciones de posibilidad de la existencia de controversias queda cifrada en el problema de la proposicionalidad⁹, pudiendo caracterizarse éste como la conflictiva relación entre el plano semántico y pragmático de toda proposición: ya que una proposición alude a un estado de cosas existente, pero también es lo que se dice en una emisión siendo el contexto de emisión el que dota de sentido a una proposición. Por si todo ello fuera poco, quedaría también por bosquejar la caracterización psicológica, según la cual una proposición no es un conjunto de signos ni tampoco una colección de signos con referentes externos sino, por ejemplo, el contenido de una creencia.

Sea como fuere, parece evidente sostener que es sobre la complejidad y pluralidad de enfoques acerca del concepto de proposición como cabe representarse la inextricable vinculación entre las controversias y la pura proposicionalidad.

Estas conjeturas obtienen un rendimiento especulativo especialmente sugestivo en la concepción polifónica de la enunciación de Anscombe y Ducrot: con en ella se abre el problema del sentido y del significado del

⁹ Como se sabe, fue Tomás de Aquino, recogiendo la tradición aristotélica, quien en su *Comentaria in Peribermeneias* I, 1 se refirió a que el verbo y el nombre (teniendo con ello a la vista el problema de la proposición) son más principios de interpretación que interpretaciones en sí mismas. Con lo que, a mi juicio, indicaba que toda interpretación se asienta sobre los límites impuestos por el carácter articulado de la proposición más que por los elementos en sí mismos considerados, aisladamente. Así, la interpretación es la frase propiamente interpretativa y cifrándose en su carácter articulado el principio de la interpretación; el problema de la interpretación en cuanto tal no puede reducirse a cualesquiera proposiciones. La misma perspectiva sostiene Aristóteles para quien el sentido de las proposiciones no radica en la descripción de los enunciados (ni en su forma ni en su contenido) sino en los principios de su comunicabilidad.

concepto de proposición a la problemática de la enunciación en tanto «acontecimiento histórico», es decir, algo que no existe antes de su actualización o expresión propia. Si bien no fue su ámbito de investigación ni se refirieron a ellas, la aportación de Anscombe y Ducrot podría resultar pertinente en lo que atañe a la condición de posibilidad de las controversias dado que amplía la problemática del valor semántico, pragmático y psicológico de la proposición hacia el examen de la enunciación, utilizando para ello la metáfora explicativa de la escena de teatro en la que se caracterizan «voces abstractas o enunciadores» que realiza un locutor o bien un personaje ficticio al que se atribuye la responsabilidad de una enunciación. Los análisis del problema de la proposicionalidad de los enunciados no han hecho siempre justicia al problema mismo de la enunciación, es decir, al problema de la existencia de figuras discursivas que rompen con la idea de un único sujeto de enunciación estableciendo funciones referenciales con respecto a un objeto material externo o bien a la objetualización de un referente intrínseco, de orden metaproposicional pero con el que, a fin de cuentas, sólo cabe establecer la ecuación del sentido proposicional simplificadoramente, en los términos de verdad o falsedad. Por el contrario, la teoría polifónica de la enunciación puede presentarse como una síntesis de la evolución de la lingüística en el siglo XX en la que el fenómeno de atribución de sentido de la lengua —fenómeno que pivotaría sobre la intrincada relación entre signos, referentes, sentido, enunciado, discursos, etc. — se analiza sin abstraerlo del momento mismo de la enunciación.

Dicha investigación no concluye únicamente en la hipótesis de la polifonía enunciativa, pues al concentrarse en todo lo relativo al «punto de vista de los enunciadores» —de los controversistas, habríamos de decir aquí— confluye en el problema de la teoría de la argumentación como forma tópica, es decir, acaba aludiendo al hecho de que los enunciados pueden utilizarse para convocar principios argumentativos o *topos*. Según dicha concepción, argumentar, e incluso sencillamente hablar, consiste en emplear uno o varios *topoi*, con lo que no se describe nunca el mundo sino que se construye una imagen tópica de él. O lo que es lo mismo: las variables de predicado no se aplican a constantes de objeto. Así pues, ora producimos ora autorizamos constantemente ciertos *topoi* pudiendo ser éstos intrínsecos a las palabras por estar vinculados a ellas (de donde la manifestación de una palabra no remitiría

a un objeto sino que «suscita cierta visión de la situación»¹⁰) o bien extrínsecos, y entonces cumplen la función de articular el discurso o procurar una forma particular de encadenamiento¹¹.

Nuestra conclusión, a este respecto, es bien sencilla: en cierto modo, pueden concebirse las controversias como el resultado de la actualización, por medio de procesos de enunciación complejos, de principios argumentativos o formas tópicas dispares. Sin duda, para comprender en qué consiste la tópica no basta con aludir a la teoría de las formas tópicas intrínsecas y extrínsecas sin ampliar el campo semántico (o tópica de dicha problemática) aludiendo al tratado aristotélico que se suele situar dentro del *Organon*, junto al resto de los escritos lógicos y, más precisamente, después de las *Categorías*, del tratado *Peri Hermeneias* y de los *Analíticos* pero antes de los *Argumentos Sofísticos*. Estos últimos, como nos recuerda Theodor Viehweg¹² —un autor que Manuel Atienza sitúa, junto a Perelman y a Toulmin, en el origen de lo que hoy entendemos por teorías de la argumentación¹³—, pueden tenerse por un desarrollo o continuación de la *Topika* que versa, entre otras cosas, acerca del arte de disputar: ello es así porque no hay un método o un procedimiento que

¹⁰ Cfr. J.- C. Anscombe; O. Ducrot. *La argumentación en la lengua*. Madrid: Editorial Gredos, p. 240.

¹¹ Cfr., por ejemplo, J.- C. Anscombe; O. Ducrot. *op. cit.*, véase especialmente el capítulo «Formas tópicas intrínsecas y formas tópicas extrínsecas», pp. 234-272.

¹² Cfr. T. Viehweg. *Tópica y jurídica*. Madrid: Taurus, 1964; cfr., especialmente, p. 105 y ss.

¹³ Cfr. M. Atienza. *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; donde puede leerse: «Lo que normalmente se entiende hoy por teoría de la argumentación jurídica tiene su origen en una serie de obras de los años 50 que comparten entre sí el rechazo de la lógica formal como instrumento para analizar los razonamientos jurídicos. Las tres concepciones más relevantes [...] son la *tópica* de Viehweg, la *nueva retórica* de Perelman y la *lógica informal* de Toulmin». cfr. p. 49. A juicio mío, esta investigación de Atienza puede hacer las veces de una historia crítica de la teoría de la argumentación porque aunque la perspectiva sea jurídica es también filosófica y porque es, precisamente, en el ámbito de la argumentación jurídica donde se ha desarrollado a partir de la década de los cincuenta, de una manera notable, dicho conjunto de teorías, sobre todo, tras el reconocimiento de la insuficiencia de la perspectiva lógica formal para abordar el problema de la argumentación.

ensaye una lógica tan rigurosa como para crear un nexo unívoco entre enunciaciones. No hay método deductivo posible sino un *ars combinatoria* con el que, como es sabido, Leibniz intentó matematizar la tópica jurídica en particular. Sin embargo, en las controversias, paradójicamente, se pondría en uso una acepción de tópica distinta, la cual estaría más en consonancia con la concepción de los *topoi* a la que hemos hecho referencia.

La problemática implícita en todo lo hasta aquí expuesto hace de la controversia un género discursivo no catalogable dentro de la llamada ciencia demostrativa, mas ello no impide que de hecho contribuya a la producción de conocimiento científico o conocimiento sistemático. No parece que quepa controversia respecto a un cuerpo de conocimientos organizado sobre la base de principios incontrovertibles. En efecto, la *Topika* no puede reducirse a los *Segundos Analíticos* que versan sobre la demostración. A este respecto, puede decirse que se efectúa en las controversias más afamadas un uso ejemplar del razonamiento no deductivo; pero como recuerda Luis Vega en su historia de la demostración en la Edad Media: «Este género de pruebas y exposiciones sistemáticas no era el único existente en el legado tradicional del conocimiento y del discurso científicos. La literatura grecorromana de ideas había cultivado también otros géneros discursivos y doctrinales. Por ejemplo, el género histórico [...]»¹⁴.

Pues bien, este género de discursos parte, por lo general, de una cuestión problemática para proceder de inmediato a exponer su complejidad intrínseca acompañada de alguna tentativa de resolución. Dentro de este género expositivo, controversial (ya sea éste asumido junto a otros proponentes u oponentes, ya porque el conflicto se desarrolle en una controversia que desafíe, en primera instancia, a un solo individuo) puede presentar formas más o menos sistematizadas. Incluso dentro de la clasificación en función de los grados de sistematicidad, pueden distinguirse todavía en función de si presentan o no carácter axiomatiforme, es decir, las controversias pueden encerrar ordenada y/o jerárquicamente un elenco de deducciones demostradas a partir de principios que se asumen como indemostrables o, por el contrario,

¹⁴ Nos referimos aquí a su trabajo *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*. Madrid: Aula Abierta, UNED, 1999, p. 204 y ss. Racionero explora y abunda con muy ricas perspectivas esta hipótesis relativa al modelo de racionalidad en la investigación histórica en «Postmodernidad e historia. (...)», pp. 185-216.

pueden no presentar carácter axiomatiforme alguno y hacer uso de principios susceptibles de demostración, o incluso quebrantar la asunción compartida de que un encadenamiento lógico-discursivo deba, de hecho, proceder según un orden lineal.

Como el campo de acción de los *tópicos* es el de la argumentación plausible no pueden dar lugar a ninguna lógica de la argumentación, ahora bien, ello es así si excluimos los esquemas tópicos, los repertorios de estrategias y, en definitiva, la dinámica propia del pensamiento problemático del referente implícito en el sintagma nominal 'lógica de la argumentación'.

Un ejemplo de lo que se quiere indicar con todas estas sutilezas o cuestiones de grado puede encontrarse en el problema de la búsqueda de lo justo para dirimir una amplia plétora de situaciones. Ante este problema fundamental, la jurisprudencia, tal y como la entiende Theodor Viehweg, no puede consistir en un conjunto de principios omnicomprensivos, sino en «reglas directivas o tópicos [...] puesto que no pertenecen al espíritu deductivo-sistemático, sino al tópico»¹⁵. Pues bien, puede decirse que no sólo de la jurisprudencia cabe elaborar una tópica porque de hecho la hay o puede al menos rastrearse del resto de los conocimientos aplicados: si de veras aceptamos el lema leibniziano de convertir a la tópica jurídica (más propiamente, la jurisprudencia) en un paradigma para la ciencia, incluso para las matemáticas¹⁶.

Lo que establecemos aquí es que es tras el problema del *ars Topica* —tras la necesidad a la que nos vemos abocados al elaborar un conjunto de pautas para la elaboración de argumentos adecuados, así como un repertorio de ámbitos o *loci communes* sobre los que quepa ejercer argumentaciones plausibles— como puede entrecruzarse la tercera razón con la que verter luz sobre el problema de la condición de posibilidad de las controversias. Nos referimos aquí a los conceptos modales aplicados al ámbito epistemológico.

Sin entrar aquí en el examen de si puede o no aceptarse la hipótesis extrema acerca de la incomensurabilidad entre los conceptos modales en los ámbitos en que cabe a estos expresarse, a saber: el ontológico, el epistemológico, el relativo a la verdad (modalidad alética) y el deontológico, lo

¹⁵ Cfr. T. Viehweg. *Tópica y jurisprudencia* (...), p. 142.

¹⁶ Cfr. Dascal. *Gottfried Wilhelm Leibniz. The Art of* (...). cap. 5. Edition: C210-214; LH IV, VI; cfr. pp. 17, 1-2.

cierto es que, si indagamos en el problema de los conceptos modales a la luz del problema de su contenido, podemos observar —según la interpretación de Poser¹⁷— que, pese a que Leibniz salvaguardó la relación entre la modalidad lógica y la ontológica cuando afirmó que porque algo es lógicamente posible lo es también ontológicamente, lo cierto es que respecto a los conceptos modales en el ámbito epistemológico comprobamos que la ausencia de contradicción y posibilidad de una proposición no garantiza su demostrabilidad. Por tanto, no hay correspondencia entre el plano epistemológico y el ontológico y lógico. Ello es así porque cabe concebir proposiciones necesarias en cuanto que están ausentes de contradicción pero eso no implica que sea necesaria su demostración. A juicio nuestro, ante la falta de una completa transitoriedad entre los conceptos modales desde el ámbito lógico, ontológico, deontológico y epistemológico puede encontrarse aquí una tercera condición de posibilidad de las controversias (al menos en lo que atañe a su posibilidad racional).

§ 4. — Sostener interpretaciones, producir argumentos

Afirmamos que hay dos presupuestos subyacentes bajo la indagación *more* kantiano de las condiciones de posibilidad de las controversias. El primero es no asumir éstas bajo el concepto de una mera técnica para la elaboración de procesos persuasivos. El segundo reza que tampoco es el caso de subsumir el estudio de las controversias bajo la disciplina de la pragmática, porque no proporciona una respuesta satisfactoria a la pregunta en torno a las condiciones de posibilidad de las controversias.

Si aceptamos que la pragmática es una disciplina cuyo objeto de estudio son «los factores extralingüísticos que determinan el uso del lenguaje [esto es,] todos aquellos factores a los que no puede hacer referencia un estudio puramente gramatical: nociones como las de emisión, destinatario, intención comunicativa, contexto verbal, situación o conocimiento del mundo»¹⁸, podría derivarse de aquí que el fenómeno del lenguaje resultaría inconcebible sin el conjunto de los factores de índole pragmática concernidos no sólo en nuestra

¹⁷ Cfr. H. Poser. «Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz». *Studia Leibnitiana, Suplementa*. VI, Wiesbaden, 1969.

¹⁸ Cfr. V. Escandell. *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel Lingüística, 1999, p. 14.

representación del fenómeno lingüístico, sino en el conjunto de nuestros intercambios comunicativos, incluida la construcción de teorías científicas. Puede, en efecto, sostenerse que sin la dimensión pragmática de toda la extensa taxonomía de actos de habla sería inconcebible ninguna situación comunicativa, incluidas las mismas controversias. No obstante, aquí se adopta un punto de vista más radical: dado que los factores generales desencadenantes de los contextos singulares en los que las frases, los discursos, las relaciones epistolares de índole controversial, etc. son emitidas o producidas, no pueden describir, por sí mismas, su propia razón de ser. Nuestro punto de vista para resolver dicha polémica es referirla a una concepción de la hermenéutica sustentada en una ontología lingüística.

Como hemos sugerido, las propias controversias parecen convocar aspectos singularmente hermenéuticos, son el resultado de la expresión de un modelo de razonamiento no deductivo o, al menos, no meramente deductivo, en el que se pone en juego una tópica entendida como fuente generadora de temas que refuerzan argumentos, así como pautas argumentativas. Ello implica asumir la actividad especulativa de la controversia con objeto de expresar un punto de vista y, a este fin, producir, sostener, controvertir una o varias interpretaciones, ya sean éstas propias o ajenas, pasadas, presentes o futuras y siempre contingentes, ya que —según lo visto— el concepto modal de necesidad no rige en los contenidos del ámbito epistémico no siendo equivalente ni al ámbito ontológico, ni con al lógico. Es decir, una proposición no contradictoria encierra en sí misma la posibilidad de ser, esto es, no quebranta la relación interna entre los ámbitos de caracterización modal ni por su forma ni por su contenido. Sin embargo, una proposición conocida puede ser contradictoria y perfectamente no necesaria. Consiguientemente, los procesos interpretativos son, pues, necesarios en virtud de la imposibilidad de salvaguardar los conceptos modales, en el ámbito epistémico, bajo un continuo, junto a los ámbitos ontológico y lógico. Inspirándonos en la investigación de Poser, puede presentarse este último argumento como una razón de peso en el proceso de describir las condiciones de posibilidad de las controversias (o de por qué nuestra racionalidad es esencialmente controversial). No obstante, ahora la subsumimos bajo una razón de índole más radical consistente en asumir las controversias como expresión del modelo de una ontología lingüística hermenéutica.

Leibniz observó la dimensión hermenéutica de los procesos controversiales en la existencia constante de los siguientes factores: (α) las intenciones de los oponentes cuentan, (β) todo debate se da en un circunstancia, (γ) siempre se actualiza un conocimiento particular acerca del significado de lo debatido, escrito, pensado, etc. Mas la existencia de estos factores no obsta a que el sistema leibniziano de las opiniones interpretadas persiga reducir la «libertad de interpretación» con objeto de asegurar un grado mayor de racionalidad. De hecho, las controversias se emprenden para obtener una forma de resolución entendida en estos términos, a saber: una escalada racional, una reducción de los confundidores factores hermenéuticos. Ahora bien, sobre este punto, cabría objetar: ¿qué clase de razonamiento, ejemplo de las virtualidades de la balanza de la razón leibniziana, podría consistir en aminorar la dimensión interpretativa de los razonamientos para acrecentar los grados de razón atribuibles, en fin, a nuestras posiciones o interpretaciones? Hay aquí encerrado un paradójico problema. Para conseguir sacarlo a la luz, es menester hacer algunas observaciones. En primer lugar, sobre la idea de hermenéutica en Leibniz y, en un segundo término, sobre la idea de principio en Gadamer.

Leibniz bosqueja una interesante concepción de la hermenéutica, sobre todo en su aplicación al discurso jurídico. Su punto de vista es eminentemente subjetivista pues atribuye a la hermenéutica la función de aclarar el significado de las leyes, sentencias, etc. Dado que a menudo el *dictum* no coincide con la *sententia*, la hermenéutica es, en esos casos, una especie de arte propedéutico para la correcta interpretación (en el sentido de habilidad para elegir o dirimir), así como la aplicación de aquellas razones que maximicen la comprensión de las motivaciones de quien así hablara, escribiera, etc. A este fin, se interpretan las palabras aisladamente y a la luz de sus distintas conexiones tanto desde el punto de vista semántico como sintáctico. Este proceso habría de servir para eliminar aspectos tales como la oscuridad, en el sentido de ambigüedad (semántica), así como para hacer prevalecer el más probable sentido en aquellos pasajes cuya interpretación es menos evidente o precisa de un comentario acerca de alguno de sus tropos o sobre aspectos no explicitados bien por el intérprete de sentencias o leyes bien por el juez que las formulase¹⁹.

¹⁹ Puede consultarse, a este respecto, el cap. 11 «Interpretation and Argumentation in Law», *G. W. Leibniz: The Art of (...)*. Edición: A VI 4 C 2782-2791, pp. 77-92. Otro

Demos por cerrado este breve bosquejo en torno a la idea de hermenéutica en Leibniz no sin antes enumerar los aspectos subrayados por Grondin a este mismo respecto: (α) Leibniz conocía perfectamente el concepto ‘hermenéutica’ (incluso puede decirse que está patente en su proyecto de una *Characteristica Universalis*) y lo hacía pivotar sobre el principio de que todo signo remite a algún otro signo; y (β) esta concepción de la hermenéutica influyó claramente sobre los desarrollos del siglo XVIII acerca de la universalidad de la hermenéutica, especialmente en Meier y Chladenius²⁰.

Con todo, considero que el genio leibniziano no hizo una aportación suficientemente explícita al problema de la hermenéutica, aunque esta problemática subyace bajo investigaciones a las que se entregó con un celo semántico y una sutileza especulativa muy superiores. Probablemente, ello se deba a que el problema de la hermenéutica (frecuentemente análogo al del perspectivismo pero no equivalente) le pareció a Leibniz un problema tan evidente y destacado como superfluo el empeño de enfrentarlo en sí mismo. Con toda seguridad, sostuvo una concepción de la hermenéutica muy vinculada a la fascinante relación que la antigüedad clásica mantuvo con el *apeiron* o infinito, el cual —según el parecer de Umberto Eco²¹— llevó al mundo griego a expresar la idea de infinito bajo la forma de una metamorfosis continua, esto es, bajo la figura de un Hermes, dios que expresa el problema del continuo, sí, pero sin excluir de él la ambigüedad, las rupturas con los principios de identidad, de no contradicción y de experiencia (que reza: «una diversidad es percibida por mí»), mas también su fiel seguimiento, así como la indagación minuciosa e incluso sistematizada de los signos, pero junto a la vaguedad, la probabilidad y la alegoría que dice otra cosa a la que parece estar diciendo, al mismo tiempo que la fórmula secreta si bien criptográfica.

El modelo de la ontología hermenéutica puede describirse como una asimilación crítica de la correspondencia intrínseca entre el orden del ser y del

texto de referencia obligada para aproximarse a la concepción leibniziana de la hermenéutica jurídica es el «Methodus Nova Discendae Docendaeque Jurisprudentiae». 2ª parte § 67.

²⁰ Uno de los estudios más completos sobre el pensamiento de ambos, así como de Schleiermacher y Ast sigue siendo el ensayo de P. Szondi. *Introducción a la hermenéutica literaria*. Madrid: Abada Editores, 2006.

²¹ Cfr. U. Eco. «Interpretación e historia». *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: University Press, 1992, p. 31.

lenguaje a la luz del ensayo kantiano de una crítica de la razón histórica, los desarrollos decimonónicos en torno al historicismo y, en definitiva, el problema de pensar la historia. En este sentido, sostener que puedan concurrir en una concepción ontológica de la hermenéutica proposiciones generales con el estatuto primordial de los principios resultará cuando menos llamativo si pensamos que una ontología mediada por el problema de la historia (o de la historicidad, si se prefiere decir así) acaso sólo habría de impedir cualquier cogencia inmediata (*per se*) o inferencia en torno a ellos. No obstante, sostengo que existe una idea de principio en Gadamer y que ésta no cae presa de la controvertida mediación histórica en todo acto cognoscitivo. En dicha ontología se mantiene, pues, la acepción de principio como proposición sumamente cognoscible en sí y por sí misma. Tales principios no son otros que:

- (α) el principio de la historicidad de la comprensión;
- (β) el principio de la preestructura de la comprensión;
- (γ) el principio de la estructura especulativa del lenguaje;
- (δ) el principio de la productividad de la historia;
- (ϵ) el principio de la historia efectual.

La existencia de tales principios habría de ampliar la acepción 'hermenéutica' por mucho tiempo entendida en tanto disciplina para la correcta comprensión ante malentendidos en sentido schleiermacheriano — toda vez que *in claris non fit interpretatio*. Tampoco habría de bastar la concepción heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad o investigación acerca de la radicalidad de la comprensión asumida como condición propia del existir humano. Por el contrario, cabe aún explorar, a mi parecer, dicha ontología a la luz de una noción compleja de *ars interpretandi* en la que no queden excluidas ni mermadas las dimensiones retóricas y dialécticas del razonamiento para, de esta forma, llegar a extraer a su través, y en toda su complejidad, los lineamientos de lo que he dado en llamar una metodología — si se prefiere *ars*— argumentativa de la interpretación.

PROPOSITIO

¿Debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser? ¿Se proyecta el hombre a sí mismo conforme a su propio *eidos* igual que el artesano lleva en sí el *eidos* de lo que quiere fabricar y sabe reproducirlo en su material?

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*
Recuperación del problema hermenéutico fundamental

Capítulo 1 Metodología argumentativa de la interpretación

§ 1. — Introducción

La hermenéutica filosófica de Gadamer constituye —al igual que los trabajos pertenecientes a la tradición francesa de autores como Meyer o Perelman— una rehabilitación de los aspectos sintácticos, pragmáticos y semánticos que pueden llevar a entender la argumentación como un instante más en el proceso de la comunicación lingüística; pero no como un medio determinante para la demostración.

Nuestros argumentos no pueden esquivar la dimensión retórica, dialéctica y tópica que se hace notoria cuando éstos se desarrollan en argumentaciones, en el medio lingüístico —por ejemplo, en diálogos¹ en los que cada interlocutor realiza determinadas inferencias.

¹ La tesis de que el problema de qué haya que entender por racionalidad está, en nuestra contemporaneidad, profundamente vinculado con el problema de qué haya de entenderse por diálogo e interpretación en un contexto post-fundamentalista, ha sido desarrollada por P. Healy en *Rationality, Hermeneutics and Dialogue. Toward a Viable Postfoundationist Account of Rationality*. Ashgate New Critical Thinking in Philosophy; véase, especialmente, el cap. «Gadamer: Rationality, Dialogue and Hermeneutic Understanding», pp. 35-63. P. Healy explora también la ontología gadameriana desde el punto de vista de su crítica a la epistemología pero extrayendo de ello las consencuencias (cognitivas, epistémicas, normativas, en definitiva, los límites) que de éste planteamiento se siguen. Donde puede leerse: «On this basis the present chapter seeks to vindicate the contention that instead of treating these two dimensions of hermeneutic inquiry, the ontological and epistemological, as antithetical, 'either/or' endeavours, we are well advised to adopt a more productive "both/and" approach, recognizing them as complementary rather than as oppositional. This is all the more the case since, as we

Los argumentos, incluso cuando se formulan por medio de argumentaciones, y a través de inferencias, son irreducibles a la forma lógica con que se nos dan. También puede decirse que, desde el punto de vista de una concepción hermenéutica de la racionalidad, existiría un claro distanciamiento respecto a la tradición francesa, pues una definición de argumento centrada en la función suasoria de los mismos no ofrece una descripción suficientemente consistente de qué hacemos cuando razonamos.

En efecto, el hecho de que utilicemos argumentos en procesos inferenciales determinados con el fin de sostener, producir, rebatir, controvertir, etc. interpretaciones, hace de los procesos argumentativos, en primer lugar: algo más complejo que medios para obtener persuasivamente determinados fines e, igualmente y en segundo lugar, algo más complejo que un conjunto de proposiciones ordenadas según un esquema lógico inferencial.

Para sostener lo segundo bastaría con observar que toda argumentación se da en un marco discursivo. Si, y sólo si, existe un marco discursivo, puede haber argumentación y, por tanto, puede entenderse más plenamente (esto es, desde el punto de vista pragmático y semántico) la emisión de cualquier conjunto de proposiciones con una forma lógica determinada. Las argumentaciones no son proposiciones que describan un estado de cosas; da fe de ello el hecho de que sean necesarias para dar razón consistentemente de nuestras creencias. También es verdad, decimos, que si, y sólo si, existen argumentaciones, puede reconocerse un espacio discursivo en cuanto tal.

Ahora bien, lo que sostenemos es que la corrección lógica de los razonamientos, el proceso inferencial que los conforma, puede consistir en una implicación más o menos lógica, sin que ello sacrifique la existencia del marco discursivo. Razón por la que escribíamos arriba que los razonamientos son algo más complejo que un conjunto de proposiciones ordenadas según un esquema lógico inferencial.

Se suele describir un marco discursivo a partir de las siguientes variables:

(α) una creencia que se convierte en el objeto de la argumentación en el sentido de que la argumentación versa sobre ella (siendo el ámbito de la creencia tan extenso como para abarcar teorías, pensamientos,

shall soon see, notwithstanding the centrality of Gadamer's ontological concerns, philosophical hermeneutics has important, and unavoidable, epistemological implications which need to be explicitly addressed». Cfr. *op. cit.*, p. 36.

interpretaciones, prescripciones morales, validez de acuerdos alcanzados, idoneidad de deseos, planes, autenticidad de percepciones, etc.);

(β) un conjunto de premisas en que se expresa dicha creencia;

(γ) una relación lógica o, atendiendo a lo anteriormente dicho, ilativa;

(δ) una conclusión, inmediata o no.

Como vimos anteriormente, la existencia de marcos discursivos sería inconcebible sin la presunción de que puedan existir individuos vinculados a una comunidad lingüística. Este factor resulta determinante pero, en sí mismo, no es sino la punta del iceberg de otro fenómeno más complejo como es el modelo de ontología lingüística que formula un ideal de racionalidad inconcebible más allá de la(s) línea(s) histórica(s) del tiempo, y en el que el lenguaje se presenta como la mediación entre los elementos a los que ya nos referimos en *Interpretar y argumentar*, a saber:

(α) la conciencia común de una época;

(β) el desarrollo del razonamiento característico de cada época (por lo que habría una modalidad de virtud retórica compartida o, al menos, una lógica o retórica civil, así como una psicología y una sociología del razonamiento);

(γ) la experiencia de lo verosímil;

(δ) la experiencia del valor normativo (lógico, ético y jurídico) de las interpretaciones del mundo —entendiendo ‘mundo’ no sólo en el sentido de cosmovisión, sino como conjunto de códigos, teorías, tradiciones, etc. que constituyen un saber— las cuales podrían llegar a motivar e incluso, en algunos casos, conformar o preformar valores argumentativos.

Sin embargo, aunque la forma lógica de las proposiciones no depende únicamente del seguimiento de reglas de derivación, puesto que una inducción siempre es reconocida en cuanto tal en un marco discursivo (una realidad lingüística e histórica en la que se desarrolla plenamente la dimensión pragmática y semántica de la lengua), es indudable también que todos estos aspectos hacen del problema del reconocimiento de la forma lógica de las proposiciones, así como del valor argumentativo de nuestros razonamientos en un marco discursivo singular, un tema de investigación inextricablemente vinculado con los procesos interpretativos.

§ 2. — La hipótesis como inferencia de una suposición

Como hemos podido ver hasta aquí, la rehabilitación hermenéutica del problema de la *applicatio* y el significado paradigmático de la hermenéutica jurídica son dos claras incursiones —según venimos sosteniendo— en el problema de la racionalidad a la luz de procesos argumentativos. Esta hipótesis no contraviene la convicción gadameriana según la cual no habría modo de pergeñar un método con que asegurarnos la corrección de nuestras interpretaciones, ni en los aspectos formales, ni en lo que respecta a la ecuación final del sentido, es decir, a los aspectos semánticos. Un argumento a favor de esta hipótesis es, precisamente, la importancia que otorgó Gadamer al razonamiento jurídico como modelo en el que se mostraban ejemplarmente los conflictos normativos, prácticos, históricos, retóricos, etc., de la racionalidad interpretativa. Que esto fuese así, no parecía entrar en colisión con su oposición a un método para la producción de interpretaciones correctas.

La pregunta que nos formulamos aquí es la de si dicho modelo de racionalidad —del que la hermenéutica jurídica es un ejemplo paradigmático—, no descansa acaso sobre la elaboración de razonamientos ampliativos, es decir, no explicativos como, por ejemplo, el razonamiento abductivo, también llamado *apagoge* por Aristóteles².

Reconocer el razonamiento abductivo como la forma lógica presente en los procesos interpretativos no constituye una afirmación sobre los aspectos metodológicos que habrían de respetar dichos procesos para producir interpretaciones correctas o adecuadas, toda vez que la abducción no es un razonamiento deductivo, es decir, no es necesario ni demostrativo, ni tampoco es una comprobación o inducción. De ahí que Aristóteles no lo clasificase ni como una *apodeixis*, ni como una *epagoge*.

El principio de la productividad de la historia es, a juicio mío, expresión de esta modalidad sintética de razonamiento en la que se basa la producción de hipótesis y, en última instancia, de conocimiento. Dicho principio es, en el plano ontológico, condición de posibilidad de la racionalidad de esta modalidad de razonamiento.

Todas las interpretaciones remiten, *ad radice*, a la forma lógica abductiva de razonamiento. Esto implica que entendemos los procesos interpretativos

² Concretamente en los *Analíticos Primeros*, c. 25, 69a. 20-22 en *Tratados de lógica (Organon)*. Madrid: Gredos, 1988.

como procesos de generación de hipótesis, es decir, procesos en los que se producen planteamientos en los que algo puede ser el caso.

La tesis vattimiana sobre la «vocación nihilista del pensamiento»³ de Gadamer, que bajo la fórmula «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (a la que aquí hemos atribuido el estatuto ontológico de principio) elabora cierta disolución del ser en el lenguaje, a mi parecer, es una interpretación de la filosofía de Gadamer que pone de manifiesto que la racionalidad hermenéutica se basa en la producción de razonamientos abductivos, esto es, ni necesarios, ni demostrativos. Mas, sin embargo, razonamientos.

Por esta razón, la deriva gadameriana no sería, a nuestro parecer, propiamente nihilista, ni desde el punto de vista epistemológico, ni desde el lógico, ni desde el ontológico. Convenimos, sin embargo, en que esta modalidad de racionalidad erosiona cualquier forma de metafísica constituida a partir del uso del razonamiento lógico-deductivo, toda vez que el principio de la productividad de la historia torna impensable que cualesquiera verdades de razón pudieran traslucir a través de la historia y ser inmunes a la erosión de su presunta dimensión *apodíctica* en medio de la productividad de la historia. Pero convertir la ontología lingüística en una forma de nihilismo es, en el fondo, atribuir dicha erosión a un discurso que no comparte la incondicionalidad ni la universalidad de los discursos metafísicos y, por tanto, es en el fondo un atributo que no debería referirse a la ontología lingüística *per se* sino a sus efectos crítico-discursivos. No podría entenderse de otro modo aquí, en virtud de una concepción no falibilista de los procesos interpretativos *qua* razonamientos abductivos.

Una de las investigaciones más sólidas sobre la abducción en el pensamiento de Peirce es la desarrollada por Atocha Aliseda⁴, quien interpreta dicha modalidad de razonamiento como un verdadero cambio epistémico, y

³ Puede verse a este respecto, por ejemplo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1998; cfr., especialmente, «Verdad y retórica en la ontología hermenéutica», p. 115 y ss.

⁴ Pueden verse, por ejemplo, de A. Aliseda. *Seeking Explanations: Abduction in Logic, Philosophy of Science and Artificial Intelligence*. Institute for Logic, Language and Computation, Universidad de Ámsterdam, 1997; «La abducción como cambio epistémico: C. S. Peirce y las teorías epistémicas en inteligencia artificial». *Analogía*. 12, 1998, pp. 125-144; «Logics in Scientific Discovery». *Foundation of Science*. 9, 2004, pp. 339-363; *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Evaluation*. Synthese Library, vol. 330, Springer, 2006.

ello por dos razones: porque amplía el concepto de lo que cabe entender por lógica y porque ofrece una imagen del pensamiento más activa, y en la que éste es entendido como una indagación lógica para la producción de hipótesis explicativas.

Uno de los aspectos más importantes de la investigación de Aliseda —en relación al tema que aquí nos ocupa— es su propuesta taxonómica de la estructura lógica del razonamiento abductivo. Según Aliseda, existen distintas formas de abducción obtenidas a partir de tres parámetros distintos, a saber: el tipo de razonamiento implicado, el tipo de observación desencadenante de la abducción y, por último, el tipo de explicación producida, es decir, si es una regla, una teoría. Mas ¿y si el resultado fuese una interpretación?

Una interpretación puede presentarse también como una inducción de hipótesis ampliativa(s). Peirce sostenía que las hipótesis se formulan con objeto de explicar un fenómeno observado. Pero, dado que aquí sostenemos que no pueden formularse razonamientos haciendo uso de proposiciones que describan un estado de cosas, puesto que los razonamientos resultan precisamente necesarios para dar razón de nuestras creencias en marcos discursivos entendidos como efecto de la productividad de la historia, entonces, puede decirse que toda hipótesis expresada en el medio lingüístico no es un razonamiento sintético, no explica un estado de cosas sino que interpreta un estado de cosas.

Sea como fuere, el concepto de hipótesis en el pensamiento de Peirce es complejo y, según ha puesto de manifiesto K. T. Fann⁵ existirían, al menos, tres tipos de hipótesis en función del objeto o, según nuestro punto de vista, en función del tópico que se pretenda explicar.

Nuestra insistencia sobre la conveniencia de usar el término ‘interpretar’ en lugar de ‘explicar’ se entenderá mejor si reparamos en los diferentes tipos de hipótesis planteadas por Peirce. Existirían hipótesis sobre hechos no observados en el momento de formular la hipótesis. Este es el caso, por ejemplo, de los acontecimientos históricos. En segundo término, hipótesis sobre hechos que alguien pudo haber observado aunque, en el presente, no se puedan volver a observar. Por último, habría hipótesis respecto a hechos que no se pueden observar en absoluto o, al menos, no a través de los sentidos.

⁵ Véase, a este respecto, *Peirce's Theory of Abduction*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1970.

Peirce ilustra el primer tipo de hipótesis con el famoso ejemplo del hombre que desembarca en una pequeña localidad de Turquía para visitar a un amigo. Yendo hacia casa de éste se topa con un hombre montando a caballo, acompañado por cuatro jinetes portando un tapiz. Al ver esto, supone que sólo el gobernador de la provincia podría ir rodeado de tales jinetes, por lo que infiere la hipótesis de que es el gobernador. Hay aquí una regla, un resultado y un caso. Pero no es una hipótesis explicativa sino interpretativa, no es una explicación sino una suposición; tampoco es necesario que se presenten situaciones sorprendentes que exijan de nosotros producir razonamientos abductivos con los que otorgar un significado conocido. La mayoría de nuestras interpretaciones pueden analizarse bajo la modalidad del razonamiento abductivo, y no se llevan a término únicamente ante situaciones sorprendentes que exijan de nosotros una explicación, sino debido a que la asignación de un referente a todos los signos de la cadena hablada, de los eventos históricos, de los gestos corporales, de las señales, etc., en ocasiones, no se puede y en otras ni tan siquiera se debe realizar unívocamente.

En este sentido, parece más razonable pensar que el razonamiento abductivo se emplea tan frecuentemente porque la comunicación intersubjetiva y, en general, los procesos epistémicos nos hacen oscilar entre la duda y la creencia; una tesis que también sostenía Peirce. Las interpretaciones y los razonamientos son el resultado de la necesidad de producir hipótesis probables: la duda nos estimula a indagar, como diría Peirce, hasta que se autodestruye bajo el estado de la creencia.

Peirce fue prolijo en sus ejemplos para ilustrar el razonamiento abductivo. El ejemplo que, a mi juicio, mejor expresa lo que venimos sosteniendo, a saber: que la inducción hipotética es una interpretación cuya consistencia radica en las razones que nos llevan a distinguir un caso a la luz de la validez de una regla y de su resultado, es el del anónimo escrito en un trozo de papel. En dicho ejemplo se ve claramente como la hipótesis sugiere algo diferente a lo que podría suponerse de una simple inducción. Sugiere algo más. También las interpretaciones sugieren algo más que lo explicado mediante inducciones o que lo demostrado a través de deducciones.

Cierto anónimo está escrito en un trozo de papel roto. Se sospecha que el autor es cierta persona. Se registra su escritorio, al que sólo él ha tenido acceso, y en él se encuentra un pedazo de papel, cuyo borde desgarrado se ajusta

exactamente, en todas sus irregularidades, con el del papel en cuestión. Es una inferencia hipotética admisible que el hombre sospechosos fuese efectivamente el autor [...] Si la hipótesis no fuera nada más que inducción, todo lo que estaríamos justificados a concluir, en el ejemplo citado, sería que los dos pedazos de papel que casaban en cuanto a las irregularidades examinadas habrían de casar en cuanto a otras irregularidades, digamos más sutiles. La inferencia desde el contorno del papel hasta su propietario es precisamente lo que distingue la hipótesis de la inducción, y lo que la convierte en un paso más temerario y peligroso⁶.

El procedimiento mediante el cual se infiere un caso a partir de una regla general y de su resultado es el mismo que se sigue en los procesos interpretativos que llevan a inferir un caso a partir de la aplicación de una regla general a un resultado⁷.

§ 3. — La interpretación como cálculo de lo probable mediante razonamientos abductivos

¿Son los razonamientos abductivos consistentes? Aquí se sostiene mediante una analogía la similitud entre el razonamiento abductivo y aquellos otros de que se hace uso para exponer una interpretación: pues, como ya vimos, no se puede exponer una interpretación interpretándola sino dando razón de ella. Este razonamiento analógico podría verter luz sobre el problema de si son las interpretaciones consistentes, ¿de qué depende el hecho de que lo sean, toda vez que la existencia de una taxonomía sobre las interpretaciones es algo patente en la distinción de Betti entre la hermenéutica transitiva, intransitiva y aquella otra que la divide en normativa, reproductiva,

⁶ Cfr. La edición a cargo de Ch. Hartshorn; P. Weiss; A. W. Burks. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1965, cfr. 2632.

⁷ En el razonamiento deductivo se utiliza el esquema: regla, caso, resultado (aplicación de una regla a un caso que da lugar a un resultado), en el inductivo se observa la secuencia: caso, resultado, regla (se infiere una regla a partir de un caso y un resultado), en el razonamiento abductivo se observa la secuencia: regla, resultado, caso (se infiere hipotéticamente un caso a partir del sostenimiento de una regla y un resultado observado).

cognoscitiva cuando vemos que, sin embargo, dicha taxonomía no asegura su consistencia?

Peirce pensaba que la consistencia no radica en el interior del razonamiento abductivo sino en el exterior, esto es, que es un factor exterior a la propia abducción. Este hecho se debe, a mi juicio, a que la abducción guarda relación con la generación de hipótesis. En efecto, que sea un factor exterior a ella quiere decir que, propiamente, lo es de los marcos discursivos en los que se formulen dichas hipótesis. Se verá entonces que, si depende de marcos discursivos, depende de interpretaciones: eso explicaría que una abducción pueda tener, efectivamente, la forma lógica de una abducción y, sin embargo, se dé el caso de que, en ocasiones, sea consistente y, en otras, inconsistente.

La noción de consistencia lógica no se puede aplicar desde un punto de vista formal ni a las abducciones, ni a las interpretaciones. Esta tesis es la que, a mi modo de ver, se deriva de la investigación de J. R. Hobb, M. Stickel, D. Appelt y P. Martin del Artificial Intelligence Center, descrita en un informe interno que lleva por título «Interpretation as Abduction»⁸. Los autores proporcionan una definición de interpretación a la luz del examen de los procesos abductivos de inferencia de la mejor explicación (aquí preferiríamos decir ‘interpretación’) que puede ser relevante para entender por qué ni las abducciones ni las interpretaciones pueden ser lógicamente consistentes desde un punto de vista formal. Dicha definición es la que sigue: interpretar una sentencia consiste en derivar la forma lógica de la sentencia, junto a las constricciones que los predicados imponen sobre sus argumentos, teniendo en cuenta restricciones, fusionando o simplificando redundancias donde corresponda hacerlo y haciendo asunciones donde es necesario.

Precisamente, en los aspectos relativos a la producción de asunciones es donde radica el sentido del razonamiento abductivo como proceso esencialmente interpretativo, completando una modalidad de razonamiento que no es ni deductiva, ni hipotética, basada en la circunstancia de que la inducción de la mejor hipótesis explicativa es el esquema de razonamiento más consistente si asumimos dos hechos: en primer lugar, la existencia de marcos discursivos y, en segundo lugar, la imposibilidad de calcular el sentido de la

⁸ J. R. Hopp; M. Stickel; D. Appelt; P. Martin. «Interpretation as Abduction». Menlo Park, CA: SRI International Technical Note, 1990, pp. 95-103.

sentencia a partir de su forma lógica, sintáctica y aun semántica, toda vez que dicho cálculo se lleva a efecto haciendo uso de creencias propias y/o comunes.

Hopp, Stickel, Appelt y Martin elaboraron dicho informe como resultado del proyecto TACITUS en el SRI. El objetivo de dicho proyecto fue el desarrollo de programas para efectuar inferencias abductivas que produjeran una simplificación significativa en la descripción de tales procesos interpretativos (entendían, como aquí sostenemos, que la abducción es, en cuanto tal, un proceso interpretativo), así como una extensión significativa de una variedad de fenómenos que pudieran ser aprehendidos en dicho proceso. Es lamentable que el ámbito de aplicación del sistema TACITUS, al igual que otros muchos de similares características, se haya limitado a textos como informes, instrucciones de uso de maquinaria compleja, etc., y no se haya utilizado, por ejemplo, para el análisis de textos y discursos relacionados con la vida política en un sentido amplio o incluso relativos a la actividad científica en su dimensión teórica, especulativa, así como en su vertiente divulgativa y social.

Vemos, entonces, que el cálculo del significado de los *topoi* que, en la tradición hermenéutica de la filosofía, pueden entenderse como el contenido de cada individualizada preestructura de la comprensión, no es un cálculo lógicamente consistente, y si lo es, sin duda, es un cálculo aproximativo y, por tanto, sólo probable. Este sentido de probabilidad no remite a la moderna matemática⁹ sino al sentido que le atribuyó Aristóteles, o sea, al *doxológico*. Y es aquel que acompaña a los procesos interpretativos que buscan alumbrar un criterio de validez a la luz de *topoi*.

Si calcular lo probable no se puede reducir a los rasgos prototípicos de modalidad y formalidad lógicas, a tenor de una concepción del razonamiento abductivo en tanto elaboración de una interpretación o cálculo y producción

⁹ El extenso estudio de Q. Racionero dedicado a «La invención de Descartes. Sobre la génesis del cartesianismo en la cultura moderna» (manuscrito) explora esta noción a la luz de los complejos procesos políticos e históricos que llevaron a la defensa de la doctrina jesuita del *probabiliorismo* y, a la religión cristiana, al desarrollo de una cierta pragmática religiosa basada en la noción de preferibilidad de sus dogmas sobre otros cualesquiera para orientar los casos en los que la aplicación de la ley es dudosa mas no a la luz de la autoridad de los moralistas cristianos, que habrían alentado, con toda probabilidad, la norma en cuestión. Esta es tan solo una de las muchas cuestiones que en este escrito se analizan, bien que fundamental.

de un caso, y si tal cálculo no puede efectuarse con independencia de los *topoi*, así como de la dimensión retórica y dialéctica presente en la producción de discursos, puede entonces inferirse que el cálculo de lo probable es esencialmente político. En efecto, la probabilidad no es únicamente un concepto matemático sino político, hermenéutico, eso explica que no se pueda calcular lo probable caso de no hacer más flexible la noción de modalidad y formalidad lógicas¹⁰.

Se entenderá ahora lo que autores como Carlos Ortiz de Landázuri han llamado «el déficit transcendental de la hermenéutica de Gadamer»¹¹; un déficit que no es tal, es decir, un déficit que no conlleva connotación peyorativa alguna, solo así se entiende que dicho autor se percate de que «se debería llevar a cabo una justificación reflexiva acerca de aquellas mediaciones culturales que hacen posible la *comprensión reproductiva* como propuso el joven Peirce»¹².

§ 4. — El problema del carácter prescriptivo y el carácter descriptivo de la tópica

Como ha hecho notar Atienza, una de las ideas fundamentales en el desarrollo de la tópica de Viehweg consistió en justificar la contraposición entre lógica y tópica. Lo que hoy entendemos por teorías de la argumentación sería de difícil representación sin la contribución de Viehweg —en la década de los años cincuenta y junto a la obra de Perelman y Toulmin— al desarrollo del problema de la argumentación, la lógica no formal, la retórica, la tópica pero también, y en definitiva —según venimos sosteniendo—, un modelo de racionalidad interpretativo¹³. Pero ¿qué quiere decir dicha fórmula?

¹⁰ Suele entenderse por modalidad lógica la propiedad de un argumento lógicamente válido, es decir, un argumento en el que la conclusión se deriva necesariamente de las premisas. La formalidad lógica puede definirse como la propiedad que hace de un argumento, un argumento lógicamente válido, si todo argumento con la misma forma lógica es también válido.

¹¹ Cfr. C. Ortiz de Landázuri. «La verdad de la cultura mediática. El impacto de Gadamer en la Teoría Crítica (A través de Karl-Otto Apel)». *Thémata, Universalismos, Relativismos, Pluralismos*. n° 27, pp. 295-304; cfr. p. 304.

¹² Cfr. C. Ortiz de Landázuri. *Ibidem*, p. 304.

¹³ Como ya recordábamos en el capítulo: Interpretación y controversia, esta es la tesis que sostiene Atienza al referirse a la importancia de estos tres autores en el origen

De acuerdo con el esquema de razonamiento que hemos considerado prototípico en los procesos interpretativos, a saber, el razonamiento abductivo, puede decirse que un modelo de racionalidad interpretativa parte de la suposición de que sólo cabe razonar de lo particular y singular a lo particular y singular, pues es éste un razonamiento por medio del cual se infiere la hipótesis de un caso. Gadamer, siguiendo la tradición aristotélica sobre el sentido de la tópica dentro de los libros que componían el *Organon* — y únicamente cabe entender así la importancia que concedió al diálogo platónico como camino para la expresión de una conversación que no puede acabar—, sostiene también que los argumentos dialécticos no son apodícticos, pues no parten de premisas verdaderas y, suponiendo que lo fuesen, siempre serían pseudo-conclusiones. Así lo expresaba Gadamer al referirse al problema de la infinitud de sentido:

El movimiento de la dialéctica no es dialéctico porque la parcialidad de cada enunciado pueda completarse desde otro punto de vista —veremos que esto no es más que un fenómeno secundario en la interpretación—, como sobre todo porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de este sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido¹⁴.

El razonamiento dialéctico forma parte de la tópica y se hace uso de él para abordar *aporías*. Puede decirse, por consiguiente, que la hermenéutica no puede ser un método en sentido cartesiano, mucho menos en un sentido axiomático-deductivo, pero sí en el sentido que concedió Vico al método de la antigüedad en el que la tópica era parte de la retórica.

El uso del término ‘método’ o ‘metodología’ en lo que respecta a la racionalidad subyacente bajo la tradición hermenéutica —tanto en un sentido clásico como filosófico—, es legítimo a tenor del legado antiguo pero, incluso más intensamente, a raíz de la reproposición gadameriana de la ontología hermenéutica. Pese a ello, la concepción axiomático-deductiva del método ha

de la actual teoría de la argumentación. Cfr., a este respecto, M. Atienza. *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; cfr. p. 49 y ss.

¹⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 557. [*GW* 1, p. 469].

eclipsado la historia semántica de dicho concepto; resulta paradójico comprobar que es así incluso para autores como el mismo Viehweg cuando formulaba:

Mientras unas disciplinas pueden encontrar unos principios objetivos seguros y efectivamente fecundos para su campo, y por eso pueden ser sistematizadas, hay otras, en cambio, que son insistematizables, porque no puede encontrarse en su campo ningún principio que sea al mismo tiempo seguro y objetivamente fecundo. Cuando se presenta este caso, sólo es posible una discusión de problemas. El problema fundamental previamente dado se hace permanente, lo que en el ámbito del actuar humano no es cosa inusitada¹⁵.

Gadamer compartía con Viehweg la idea de que, a fuerza de resultar irrealizable una plena sistematización, a partir de ciertos principios seguros, de aquellos problemas permanentes que guardan relación con el actuar, ni menos con el comprender —pues sería éste un sistema que el lenguaje no podría recoger bajo una fórmula atemporal y finita, es decir, singular, u objetivamente singular y hegelianamente negativa—, cabe entonces suponer que dichos problemas sólo pueden interpretarse.

Una de las condiciones de posibilidad de la racionalidad interpretativa descansa, pues, en la tradición que, en cierto modo, puede entenderse como un concepto que, en el pensamiento de Gadamer, entraña al de la tópica; esto es así al menos en un sentido ciceroniano ya que la tópica no es un conjunto de lugares comunes sin más, sino de interpretaciones y, por ello, de perspectivas que gozan de una aceptación, de un reconocimiento; dándose el caso de que su aplicación es, en ocasiones, universal y, en otras, particular o relativo a una disciplina o a la tradición de un saber.

Este mismo parecer llevó a Viehweg a afirmar de seguido:

Ahora bien, si es cierto que la tópica es la técnica del pensamiento problemático [...] Es preciso, por ello, descubrir en la tópica la estructura que conviene a la jurisprudencia. Intentaremos hacerlo estableciendo los tres siguientes presupuestos:

¹⁵ Cfr. T. Viehweg. *Tópica y jurisprudencia*. Madrid: Taurus, 1964, p. 129.

1. La estructura total de la jurisprudencia solamente se puede determinar desde el problema.
2. Las partes integrantes de la jurisprudencia, sus conceptos y sus proposiciones, tienen que quedar ligadas de un modo específico con el problema y sólo pueden ser comprendidas desde él.
3. Los conceptos y las proposiciones de la jurisprudencia sólo pueden ser utilizados en una implicación que conserve su vinculación con el problema. Cualquiera otra es preciso evitarla¹⁶.

La crítica de Atienza al concepto de tónica desarrollado por Viehweg se basa en tres objeciones. Es aquí de particular interés atender a dicha crítica puesto que dará idea de hasta qué punto comparte el jurista alemán con Gadamer la naturaleza de las objeciones cosechadas por su pensamiento. Por otra parte, también es de interés para el fin perseguido aquí: presentar vías de solución al problema de si pueden darse unos lineamientos metodológicos o una metodología argumentativa de la interpretación.

Las críticas a las que nos hemos referido son estas: el concepto de tónica es confuso, ya que puede referirse a (α) una técnica de búsqueda de premisas, (β) una teoría sobre la naturaleza de dichas premisas, (γ) una teoría acerca del valor y uso de las premisas en el ámbito de la fundamentación jurídica. Es posible que estas tres razones¹⁷ justifiquen la ambivalencia semántica del concepto de tónica; pero cabe objetar que acaso dicho concepto, a riesgo de una definición menos vaga y más limitada, pierda el ámbito de referencia o el alcance semántico propio, en efecto, de una cierta conceptuosidad.

A mi modo de ver, Atienza se refiere también a la crítica de Juan A. García Amado¹⁸ acerca del concepto de tónica cuando éste arguye las distintas funciones discursivas del concepto *topos*, pues, cuando no se ha referido como sinónimo o, al menos, equivalente a argumento, se ha usado como punto de referencia para la producción de argumentos en dos sentidos, a saber: en lo que hace a la forma argumentativa, pero también respecto al contenido de los mismos.

¹⁶ Cfr. T. Viehweg. *op. cit.*, pp. 129 y 130.

¹⁷ Cfr. M. Atienza. *Las razones del derecho* (...), p. 57.

¹⁸ M. Atienza se refiere a la investigación de J. A. García Amado. *Teorías de la tónica jurídica*. Madrid: Editorial Civitas, 1988, p. 129 y ss.

Aquí hemos preferido describir este último aspecto —el de los contenidos de los argumentos obtenidos mediante una tópica— como el problema del valor argumentativo de este tipo de enunciados, ya que, en la tradición en la que se inscribiese una tópica cualquiera, el contenido de las proposiciones bien haya sido éste adquirido *per se*, bien porque ha obtenido un valor argumentativo y no es en ningún caso un mero contenido.

En este sentido, sostengo que no es tan confuso que una tópica pueda desempeñar la función lógico-discursiva de proporcionar formas o esquemas de argumentación (aspecto por el que la tópica ha sido vinculada a la retórica y a la lógica) mas también contenidos, es decir, argumentos de los que se supone implícita o explícitamente, bajo ciertas circunstancias, un valor argumentativo.

Sin embargo, parece inobjetable el punto de vista de García Amado cuando constata que los tópicos han sido, cuando no perspectivas directrices, reglas, argumentos, enunciados, conceptos, medios de persuasión, instrumentos para la invención, valores, criterios de justicia, normas, estándares, etc.¹⁹ Esta crítica y la conclusión de Atienza sobre la contraposición de Viehweg entre pensamiento tópico y pensamiento sistemático pueden utilizarse como un argumento de valor para justificar las reticencias de Gadamer a hacer de la tópica un método sistemático para el esclarecimiento de conflictos entre interpretaciones. Atienza hace ver con acierto y sencillez que desde el ámbito de la lógica no parece poder constatarse la falta de reconocimiento hacia la tópica, toda vez que ésta no habría de aminorar lo importante que es no prescindir de la lógica²⁰.

¹⁹ Cfr. J. A. García Amado. *opus cit., supra*, p. 135.

²⁰ M. Atienza lo expresa en estos términos: «Lo menos que cabe decir es que Viehweg exagera la contraposición entre pensamiento tópico y pensamiento sistemático (es decir, lógico-deductivo), que su noción de sistema axiomático o de deducción son más estrechas que las manejadas por los lógicos, y que estos últimos no parecen tener mayor inconveniente en reconocer la importancia de la tópica en el razonamiento (concretamente, en el razonamiento jurídico), pero sin que ello signifique prescindir de la lógica». Cfr. *op. cit.*, p. 59. La crítica de Atienza a la tópica de Viehweg se basa en otros argumentos —igualmente sugestivos— que no podemos desarrollar aquí por no ser propiamente éste nuestro objetivo, bien que su importancia nos parece notoria a la luz de la hipótesis que aquí buscamos plantear por lo que los resumimos en estos puntos: siguiendo a P. Lorenzen en *Pensamiento metódico*. Buenos Aires: Sur, 1973, pp. 16 y 17, Atienza recuerda que la lógica misma no sustituyó propiamente al método tópico o a la

De un modo análogo, cabe plantearse en qué sentido puede ser prescriptiva y en qué descriptiva una metodología argumentativa de la interpretación. En el ámbito del razonamiento jurídico parece claro que una teoría de la argumentación jurídica no puede ser únicamente prescriptiva, sino que debe justificar y aclarar los argumentos jurídicos en general y cómo se llega a tomar las decisiones. Esta es la pregunta que se formula Atienza, y que le lleva a establecer un proyecto de teoría de la argumentación jurídica²¹.

Es evidente que el ámbito de aplicación de una metodología argumentativa de la interpretación es el conjunto de interpretaciones reconocidas y que, dicho ámbito, no constituye una disciplina o una tradición como es el caso de la teoría del derecho. Se toma aquí, pues, el concepto de interpretación como un término con un campo semántico limitado, por ejemplo, cualquier teoría constituiría una interpretación; por tanto, no se entiende en el sentido de proceso a que da lugar la dificultad de comprensión de cualesquiera realidades o método al que se recurre cuando asaltan dudas razonables acerca de cómo entender algo, etc.²².

retórica en la modernidad puesto que ella misma corrió idéntica suerte; basta recordar, por ejemplo, el desinterés hacia la lógica medieval y hacia las discusiones infructuosas de esta época, etc. Por otro lado, Atienza sostiene que el planteamiento de Viehweg sobre la relación entre la tópica y la justicia es un tanto ingenua, toda vez que habría que buscar aplicaciones o soluciones justas a partir de la propia justicia en el sentido de jurisprudencia. Por último, el sólo análisis de la tópica impide plantearse la función de la ley, la dogmática y el precedente en el razonamiento jurídico, el cual no puede reducirse a un elenco o catálogo de argumentos estándar. Todo ello hace que quede sin abarcar en toda su complejidad el problema de la racionalidad de la decisión jurídica, así como de la metodología jurídica. La crítica de Atienza podría sintetizarse en la siguiente cuestión: Viehweg no habría resuelto la *aporía* o difícil conjunción entre el carácter prescriptivo y el carácter descriptivo de la tópica.

²¹ Véase, a este respecto, su «Proyecto de una teoría de la argumentación jurídica» en *Las razones del derecho (...)*, pp. 235-252.

²² En la primera parte discutimos ya los distintos sentidos en que cabe entender el problema hermenéutico, desde la tradición subjetivista, la objetivista, la metódica, etc. Todas ellas guardan relación con las diferentes concepciones subyacentes de la verdad: desde la concepción de la verdad como representación, como coherencia, etc. La problemática del significado filosófico de la interpretación y, por otra parte, su conexión

Sin embargo, y volviendo al problema de delimitación de la aplicación de una metodología argumentativa de la interpretación —según lo expuesto hasta aquí— tampoco tendría sentido hablar de interpretaciones en ámbitos en los que no se pueda reconocer ni la existencia de una tópica, ni el empleo de una retórica, de una dialéctica y/o una lógica. Sostenemos que sin la existencia de estas condiciones de posibilidad discursivas no existen propiamente interpretaciones y, por tanto, tampoco pueden obtenerse ni valores argumentativos, ni producirse argumentaciones.

En el caso de la teoría de la argumentación jurídica, una de las preguntas a la que habría de dar respuesta una teoría de la argumentación aplicada es mediante qué procesos y medios se toman decisiones jurídicas; de manera análoga (analogía existente entre la esfera de las acciones —en ámbitos en los que existe una tópica, unas reglas de deliberación, etc., y la esfera del conocimiento en un sentido laxo, y que igualmente habría de contener el problema de qué *hacemos* cuando interpretamos), en el caso de una metodología argumentativa de la interpretación, la pregunta que nos formulamos es mediante qué condiciones se pueden obtener interpretaciones consistentes, útiles e incluso correctas, es decir, interpretaciones a partir de las cuales sea más fácil producir argumentos válidos. A mi parecer, el esquema desarrollado por Atienza ofrece elementos con valor analítico, en el sentido de que cualquier metodología argumentativa habría de contar con dichos elementos.

(α) el problema de la relación que guarden entre sí las interpretaciones;

(β) el sentido de los enunciados;

(γ) el acto de lenguaje que efectúa el enunciado o qué función lógico-discursiva tiene una argumentación (plantear un problema, contra-argumentar, enunciar una norma, formular una pregunta, proporcionar una definición, etc.).

A dichos elementos nos hemos referimos aquí al abordar, en primer lugar, el problema clásico —ya anunciado por Ast²³— de la relación del todo y las partes; en segundo lugar, al plantear una definición de interpretación a la

con las modalidades de teorías de la verdad que bosquejé, especialmente, en los primeros capítulos.

²³ Al que dedicamos unas páginas en el capítulo: Principio de la historicidad de la comprensión.

luz del razonamiento abductivo, tal y como ha sido elaborada en proyectos de inteligencia artificial como TACITUS, donde el sentido de los enunciados constituye un problema abordado en procesos interpretativos en los que se minimizan redundancias y se llevan a efecto asunciones necesarias, y en último término, nos hemos referido a las funciones lógico-discursivas de las argumentaciones al analizar las contribuciones de Anscombe y Ducrot.

§ 5. — Interpretación, inferencia y pertinencia

Ortiz-Osés ha insistido en que, de alguna manera, la especificidad de la hermenéutica consiste en ser la filosofía del lenguaje, indicando con esta audaz y tal vez excesiva formulación que una indagación hermenéutica compleja en el problema del lenguaje debería abarcar tanto las ciencias del espíritu como las ciencias experimentales para, con ello, plantearse el problema del método y del contenido «asumiendo la relatividad del conocimiento hermenéutico»²⁴. Mucho más recientemente, Healy²⁵ ha planteado la importancia de recuperar los aspectos relativos al método sin que con ello se incurra en un debilitamiento de la perspectiva ontológica. Existen otras contribuciones sugestivas, aunque limitadas y de relativo impacto sobre los estudios hermenéuticos, pero que habrían de ser valiosas en una reconstrucción de la recepción de la hermenéutica que diera fe de cierto cambio paradigmático como el bosquejado por F. Angulo Rasco²⁶ desde un punto de vista cognitivo y sociológico. Dicho autor presenta la hipótesis de que los fenómenos comprensivos aportan algo constitutivo al mundo social, a saber, la constitución ontológica de la realidad social. Esta hipótesis implicaría que los

²⁴ Cfr. A. Ortiz-Osés. «La hermenéutica como problema filosófico-lingüístico». *Pensamiento*. n° 104, vol. 26, 1970, pp. 427-434; cfr. p. 431. Una de las tesis más interesantes de Ortiz-Osés es la consistente en defender que la vía media representada por la hermenéutica lo es en virtud de su aspecto dinámico o creativo, su sincronía y su diacronía.

²⁵ Cfr. P. Healy. *Rationality, Hermeneutics and Dialogue. Toward a Viable Postfoundationalist Account of Rationality*. Ashgate New Critical Thinking in Philosophy, 2005, p. 36.

²⁶ Véase, por ejemplo, F. Angulo Rasco. «Las posibilidades de la explicación interpretativa: un enfoque constitutivo». *Philosophica Malacitana*. n° 3, Universidad de Málaga, 1990.

procesos interpretativos no serían meros fenómenos psicológicos, ni tampoco tendrían la finalidad de constatar cualesquiera datos ofrecidos en la realidad circundante. Esta perspectiva se basa, en parte, en los trabajos de Giddens²⁷ y Erickson²⁸ respectivamente.

Parece evidente que si, como sostiene Gadamer, la interpretación está siempre implícita en el contenido de lo que se comprende, o como se ha dicho aquí anteriormente, que una interpretación actualiza una comprensión, dicha afirmación sugiere la existencia de interpretaciones graduales, recursivas, además de permanentes modificaciones y/o reestructuraciones de significados. No es esta la perspectiva abordada aquí pero, sin duda, mencionándola se da cuenta de la complejidad del abordaje en clave metodológica del problema de la interpretación como proceso cognitivo y social. Dicha complejidad se debe también al peso de la descripción de la hermenéutica como nueva *koiné* cultural y paradigma de racionalidad: una perspectiva que puede volverse contra la propia hermenéutica, pues puede llegar a presentarse como vacua la tarea de examinar con detalle el sentido filosófico de una concepción tan general como la descrita por semejante expresión (a saber: la hermenéutica como nueva *koiné* de nuestro tiempo) —particularmente adecuada, por otra parte.

Propuestas de investigación como, por ejemplo, la sociología de la argumentación tal vez hayan encontrado en una tradición más fácil de delimitar —como es la de la teoría de la argumentación— un procedimiento pragmático con cierto rendimiento especulativo, a saber: poder plantear con precisión en qué consisten —desde el punto de vista del lenguaje, tema principal de la hermenéutica como recordaba Ortiz-Osés— los efectos y transformaciones de esa nueva *koiné*. Más que una estrategia investigativa es, a mi juicio, una manera —legítima desde el punto de vista filosófico y aun histórico como se hizo ver en las secciones dedicadas a la reconstrucción de la elocuente insistencia en la contemporaneidad de dichos planteamientos— de

²⁷ Cfr. A. Giddens. *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. London: Hutchinson & Co., p. 52.

²⁸ Cfr. F. Erickson. «Qualitative Methods in Research on Teaching». En: M. C. (ed.). *Handbook of Research on Teaching*. NY: A Project of the AERA MacMillan Publ. Comp., pp. 119-161, citado por F. Angulo Rasco. *op. cit., supra*.

hacer ver que dichas disciplinas contribuyen a la descripción de una concepción de la racionalidad actual, inabordable desde teorías concretas.

Como vimos, son tres las problemáticas que una metodología argumentativa de la interpretación habría de abordar, a saber: (α) el problema de la relación que guarden entre sí las interpretaciones; (β) el sentido de los enunciados; (γ) el acto de lenguaje que efectúa el enunciado o qué función lógico-discursiva tiene una argumentación (plantear un problema, contraargumentar, enunciar una norma, formular una pregunta, proporcionar una definición, etc.).

Dichas cuestiones no siempre han sido consideradas pertenecientes a los *topoi* de la tradición hermenéutica. Sin embargo, sí han sido analizadas desde perspectivas, cuando no constitutivas de la tradición de las teorías de la argumentación, próximas a sus planteamientos o incluso desencadenantes de los mismos. Debido a ello, la historia de los *topoi* concernidos por el problema filosófico, político, jurídico, ético, histórico y estético de la interpretación es, con frecuencia, más plural y abarca más ámbitos de lo que dejan entrever los estudios reproductivos sobre el legado hermenéutico. Resultando de todo ello que esa nueva *koiné* cultural pueda presentarse más como un lema compartido o una verdad asumida de nuestra época que como un ámbito de investigación donde, de hecho, existen aún analogías y controversias por analizar y producir.

La teoría de la relevancia o de la pertinencia de Sperber y Wilson puede tomarse como una respuesta a la pregunta en torno a la relación que guardan entre sí las interpretaciones de los enunciados, toda vez que la idea de que pueda existir una correspondencia entre representaciones semánticas y enunciados es una hipótesis improductiva y, por tanto, no se puede constatar: en efecto, dicha correspondencia ni es constante ni es unívoca, luego el concepto de ‘correspondencia’ no es un descriptor y, si lo es, no se puede verificar que lo sea indudablemente.

Es la falla prototípica de las teorías de la correspondencia: por tanto, no parece razonable sostener que cuestiones como la codificación y descodificación de significados pueda resolver el problema de que la representación semántica no coincide con la representación de los pensamientos que aquélla desencadena. De ahí la necesidad de incluir los conceptos de ostensión e inferencia, pues en la lengua se producen y se interpretan significados, dos procesos irrelevantes para la concepción de la lengua como sistema.

La dimensión ostensiva de la lengua se hace notoria en los comportamientos con los que se busca hacer manifiesto algo a alguien. La inferencia, para Sperber y Wilson, indica que dar por verdaderos determinados supuestos es equivalente a producir representaciones. El contenido de dichas representaciones no es comprobable porque está entreverado de procesos ostensivos y, por lo tanto, el objeto de dichas representaciones es tanto la búsqueda de un significado como la intencionalidad comunicativa bajo la cual dicho significado adquiere, por así decir, un sentido.

Sperber y Wilson no indagaron en la abducción como modelo de razonamiento pero sí vieron, con toda claridad, que la representación de significados es, propiamente, producción de interpretaciones, y entendieron dicha acción como una actividad heurística permanente.

Si estas explicaciones sirven para mostrar que la producción de supuestos está estrechamente vinculada a la interpretación del sentido de los enunciados o signos ostensivos, el concepto de relevancia puede entenderse, a juicio nuestro, con una cierta dimensión normativa. Así es, la relación que guarden entre sí las interpretaciones, su jerarquía en la cadena hablada, es una cuestión que suele dirimirse a la luz de estos dos conceptos: relevancia —o pertinencia como suele también traducirse— e historia interna del supuesto —o razón de ser de la fuerza semántica de un supuesto.

§ 6. — La interpretación como cálculo de una inferencia de lo probable

En efecto, a tenor de una concepción no representacional de la verdad (como una propiedad resultante de la adecuación descriptiva de un signo a su referente), el concepto de relevancia regula la validez de las interpretaciones en función de la naturaleza de los efectos contextuales producidos por una interpretación particular.

Qué sea una interpretación es una cuestión que no puede plantearse aislada del problema de los criterios que regulan la relación entre las interpretaciones, pues así como no puede decirse que exista una representación semántica abstracta de las oraciones, no hay tampoco interpretaciones que puedan tomarse como representaciones abstractas, ni como signos definitivos. El problema no es, pues, cuál es la naturaleza de la interpretación, su esencia fija, su definición definitiva, sino qué relación existe entre las interpretaciones, qué dinámica las desencadena y bajo qué esquema

de razonamiento puede atisbarse la validez epistémica de las mismas. Esta perspectiva tiene su razón de ser en la hipótesis de que sólo cabe interpretar supuestos y de que lo único verdadero en el conocimiento no es sino su dinámica.

Dado que las interpretaciones son expresión de la relación entre un enunciado y su contexto, es decir, que no son representaciones de enunciados ni pueden explicarse como representaciones de enunciados, la presunción de relevancia se predica de la relación entre una interpretación y un contexto. Pero dicho concepto tiene un alcance normativo, no respecto al valor semántico de las interpretaciones (o si es verdadera la relación entre el enunciado y el contexto de que son ellas efecto), sino respecto a su valor comunicativo: a tal aspecto nos parece que alude, en definitiva, el criterio de la producción de efectos contextuales amplios con que Sperber y Wilson caracterizan el concepto de relevancia. Al criterio de la producción de efectos contextuales amplios habría que sumar que éstos se lleven a efecto con un mínimo esfuerzo. El valor comunicativo de una interpretación tiene que ver con si es ésta relevante o no, pero ¿para qué finalmente?

Una de las conclusiones más polémicas de Sperber y Wilson es, como se sabe, que el lenguaje no sería propiamente un medio de comunicación; eso explica que la relevancia sea valiosa pero no a efectos comunicativos sino con objeto de procesar la información o, lo que a juicio nuestro sería lo mismo, con objeto de imprimir a los procesos cognitivos el dinamismo que les sobreviene en razón de que no existan representaciones semánticas constantes ni unívocas de los enunciados, sino interpretaciones y relaciones entre interpretaciones fundadas en inferencias de casos.

La función de los procesos interpretativos habría, pues, de verse en su correspondencia con las instancias pragmáticas de la racionalidad analizadas por Brown y Yule²⁹ en sus estudios sobre el discurso. El problema de cómo se producen, articulan y sostienen interpretaciones adquirió con las investigaciones de Brown y Yule una claridad conceptual particularmente constructiva, en el sentido de que sus propuestas armonizan con la visión gadameriana en torno a la tesis de que qué sea la racionalidad es una cuestión radicada, en última instancia, en la cuestión hermenéutica. Y sin embargo,

²⁹ Véase de G. Brown; G. Yule. *Análisis del discurso*. Madrid: Recuerdo, Visor Libros, 1999.

constructiva también porque Gadamer no detalló la red conceptual con la que apresar la singularidad y complejidad del fenómeno de la interpretación tal y como ésta se da en la lengua. Sin duda, su esfuerzo se concentró en el descubrimiento del problema de la interpretación como problema radical de la ontología —es a la luz de esta propuesta, central en la tradición hermenéutica en su conjunto, como hay que entender la propuesta de Ortiz-Osés de comprender la hermenéutica como una auténtica filosofía del lenguaje.

No obstante, los principios en los que se basa dicha ontología no dan cuenta con detalle de los factores que intervienen en la elaboración, obtención y generación de interpretaciones en la cadena hablada y, por extensión, en el ámbito de la ciencia, del conocimiento³⁰. Muchos de esos factores ayudan a entender los procesos interpretativos con un grado de complejidad y claridad mayores: dan cuenta, al menos, de la riqueza de perspectivas con que cabe abordar el problema de qué sea interpretar tras el giro lingüístico y, en última instancia, pueden llevar a concebir el problema de la interpretación ligado al de la argumentación, como es aquí el caso.

Así es, piénsese si no, por ejemplo, en el concepto de presunción de coherencia, en las regulares y constantes características que acompañan a la organización estructurada de información, en la contigüidad discursiva como un criterio para apreciar y/o suponer la conexión entre proposiciones que vehiculan una interpretación, en los procesos en virtud de los cuales se distinguen inferencias necesarias de inferencias no tan necesarias, en el cálculo final del sentido como interpretación del significado, en las reglas comunicativas que hacen entender lo que se dice no sólo a la luz de lo que se hace sino como la acción sobresaliente, en los procesos ascendentes y descendientes en la comunicación que nos llevan, no sólo a calcular los significados de las palabras y de las oraciones, sino a realizar un cálculo de

³⁰ Por otra parte, también es evidente que la producción de esos conceptos dentro de la tradición de la pragmática, la filosofía del lenguaje y la teoría de la argumentación hunde sus raíces en la ontología hermenéutica gadameriana que aquí hemos preferido considerar como una ontología lingüística. Para mostrar que así es bastaría tomar, por ejemplo, el concepto de ‘esquema’ al que se refieren Brown y Yule que dichos autores entienden como un tipo de estructura cognoscitiva compartida que puede llevar a producir estructuras de expectativas determinadas y que pueden variar mucho en culturas y tiempos históricos diferentes. Sin duda, el concepto ‘esquema’ reproduce el principio de la preestructura de la comprensión.

predicción en los términos de la probabilidad de ciertos significados inmediatos, futuros, etc.

Como podemos observar, este último, el procesamiento descendiente está enteramente concernido en los razonamientos abductivos, es decir, en la producción de hipótesis de casos. No obstante, aporta un elemento significativo a la abducción que, a mi juicio, no siempre se utiliza en los casos en que algo se nos presenta como extrañamente sorprendente sino que, muy al contrario, se usa tan constantemente que resulta difícil detectarlo en cuanto tal, siendo las ocasiones sorprendentes los instantes en los que se hace más perceptible su empleo.

Un argumento a favor de esta afirmación es la tesis de Brown y Yule de que las inferencias son conexiones no inmediatas que exigen un mayor esfuerzo interpretativo que aquellas otras interpretaciones que se siguen (más o menos) lógicamente de un conocimiento adquirido o, como ellos dicen, de «un saber enciclopédico»³¹. Esta distinción tal vez no lo sea propiamente de la inferencia (y sobre la abducción en los casos en que ésta se lleva a efecto a partir de una información previa, o sea, el conocimiento de una regla y de un resultado), sino sobre el tiempo utilizado para llevar a efecto un razonamiento abductivo, una inferencia e incluso una deducción, bien que los autores insisten mucho en el caso de la inferencia.

Me refiero a la idea de que determinadas inferencias se efectúan inmediatamente en razón de que «los eslabones perdidos» se presentan más rápidamente que los casos en los que dichos eslabones son tan poco obvios como para ocasionar un procesamiento adicional que ralentiza el curso del razonamiento y lo conduce hacia un modelo interpretativo. Esta es la razón por la que insistimos en que una metodología argumentativa de la interpretación serviría no sólo para detectar la existencia de procesos de razonamiento interpretativo —como el ahora descrito—, sino para educar, para dar forma a los mismos; toda vez que la tesis que sostenemos —a la luz del giro hermenéutico y lingüístico— es que los argumentos no se producen necesariamente, ni se presentan con claridad ni distinción ni en lo que hace al pasivo reconocimiento de su necesidad racional, ni en lo que respecta a la capacidad para articularlos y expresarlos activamente.

³¹ Cfr. G. Brown; G. Yule. *op. cit.*, p. 319.

Consideramos que las investigaciones de Brown y Yule pueden tomarse como una respuesta a la pregunta acerca de la complejidad de los actos de lenguaje que efectúan enunciados; si bien responden sólo en parte a la que aquí hemos considerado —a la luz de nuestra lectura de la propuesta de Atienza— como la tercera de las cuestiones que habría de abordar una metodología argumentativa de la interpretación, a saber: qué función lógico-discursiva tiene, al cabo, una argumentación (plantear un problema, contra-argumentar, enunciar una norma, formular una pregunta, proporcionar una definición, etc.). Con todo, habría que partir de las conclusiones extraídas de los trabajos de Brown y Yule que, *grosso modo*, consideramos en la órbita del planteamiento gadameriano. Véase si no una de las conclusiones a las que llegan (también un punto de partida):

La realidad es que, hasta que no seamos capaces de desarrollar técnicas experimentales que nos permitan extraer conclusiones acerca de la forma en que las personas procesan discursos naturales en el contexto de la «vida real», seguiremos infravalorando el entendimiento humano y sobrevalorando nuestras simplistas metáforas analíticas. Y eso se aplica no sólo a la naturaleza de la inferencia, sino al concepto más general de la comprensión misma³².

§ 7. — El carácter prescriptivo de las categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad

Compartiendo con Brown y Yule el punto de vista pragmático en su investigación sobre los mecanismos que regulan el intercambio comunicativo, pero haciendo más hincapié en la noción de principio como instancia reguladora de la interpretación de los enunciados, la propuesta de Grice acerca del principio de cooperación puede servir de introducción al problema de la función lógico-discursiva de nuestras argumentaciones e interpretaciones.

Si bien es cierto que suele insistirse en que el principio de cooperación no tiene alcance prescriptivo sino sólo descriptivo, aquí se mantiene el punto de vista contrario. Dado que el principio de cooperación suele observarse en los intercambios comunicativos que cumplen ciertas condiciones de racionalidad, puede decirse que aquellos intercambios que lo incumplen

³² Cfr. G. Brown; G. Yule. *op. cit.*, p. 330.

adolecen de un defecto de coherencia, en virtud del cual pueden ser rechazados por resultar no pertinentes, no verdaderos y/o no claros.

Como es sabido, Grice emplea las categorías kantianas de cantidad, cualidad, relación y modalidad para definir el alcance —a mi modo de ver— prescriptivo del principio de cooperación, según el cual:

Nuestros intercambios comunicativos no consisten normalmente en una sucesión de observaciones inconexas, y no sería racional si lo fueran. Por el contrario, son característicamente —al menos, en cierta medida— esfuerzos de cooperación [...]. En cada situación, algunos de los posibles «movimientos» conversacionales serían rechazados por inapropiados conversacionalmente. Podríamos, entonces, formular un principio general [...]. *Haga que su contribución a la conversación sea, en cada momento, la requerida por el propósito o la dirección del intercambio comunicativo en el que está usted involucrado*³³.

Si no nos equivocamos, la aplicación de Grice de las categorías kantianas de cantidad, cualidad, relación y modalidad a la luz del principio de cooperación por él definido, podría también tener una aplicación normativa, es decir, una función lógico-discursiva.

Esto quiere decir que para todos aquellos intercambios comunicativos —entendiendo tal expresión en un sentido laxo— con una dimensión argumentativa, rige igualmente el principio de cooperación. Es más, parece notorio que en los intercambios comunicativos coloquiales, la aplicación de dichas categorías es más flexible que, por ejemplo, en las controversias científicas, la elaboración de teorías, la justificación de interpretaciones, etc. Así es, para la dimensión pragmática de la lengua centrada con frecuencia en los intercambios comunicativos coloquiales no tendrían por qué existir reglas; sin embargo, en los intercambios comunicativos polémicos, su dimensión especulativa y teórica se funda, al menos formalmente, en el seguimiento de reglas y principios idénticos.

³³ Cfr. P. Grice. «Logic and conversation». En: P. Cole; J. L. Morgan (eds.). *Syntaxis and Semantics*. vol. 3: *Speech Acts*, NY: Academic Press, 1975, pp. 41-58; cfr. 45.

Por lo tanto, es de todo punto evidente que las categorías³⁴ planteadas por Grice se deben observar para elaborar de manera razonada y, por tanto, argumentada, interpretaciones acerca de cualesquiera fenómenos ya interpretados.

No se puede contraargumentar sin respetar las categorías esbozadas por Grice. Seguir dichas categorías, no infringir el principio de cooperación, resulta cuando menos una condición necesaria —si bien no suficiente— para que un buen contra-argumento sea apreciado en cuanto tal.

Sin embargo, ¿por qué no parece tan necesario que una interpretación haya de respetar de igual modo dicho principio? Sostener que las interpretaciones se dan en el ámbito de lo particular y privado —que como ya vimos se apoya en una concepción romántica de la hermenéutica— parece dar lugar a un concepto de interpretación que, en el ámbito de las controversias científicas, o sea, del campo del saber y del conocimiento, no habría de estar regida por principios regulativos específicos.

Por si fuera poco, la compleja y sugestiva controversia en torno a la dimensión ontológica de la hermenéutica y el empeño de Gadamer por situar dicha investigación más allá de cualquier enfoque epistemológico, ha descuidado el estudio de las condiciones de posibilidad de la forma interpretativa de las proposiciones, así como de los argumentos que sostienen interpretaciones; distanciamiento al que ha contribuido, a mi modo de ver, la tesis vattimiana sobre la tendencia nihilista de la ontología hermenéutica. Precisamente, dicho debilitamiento habría de conducir a la investigación de la interpretación como un proceso cuya descripción en clave de debilitamiento —en el sentido de que no puede usarse una interpretación para vehicular o trascender el sentido de lo que sólo podría comprenderse a través de

³⁴ Dichas categorías, de cantidad, cualidad, relación y modalidad son definidas por Grice del modo siguiente: la cantidad se relaciona con la información necesaria para que la intervención de un emisor sea lo suficientemente informativa como para constituir una intervención razonable. La categoría de cualidad se refiere a la máxima de que las intervenciones habrían de ser verdaderas. La categoría de relación regula la relevancia de la intervención en un contexto determinado. Finalmente, la de modalidad se relaciona con el modo en que se deben decir las cosas: el emisor habría de elegir ser claro, evitar la ambigüedad, la brevedad excesiva, así como exposiciones excesivamente largas o detalladas y el desorden expositivo. Es de suponer que, si se cumple la aplicación de dichas categorías, se respeta el principio de cooperación.

interpretaciones— no agota el problema de mediante qué principios y procedimientos lingüísticos pueda acaso hablarse de una forma de conocimiento no necesaria, con todo, tampoco contingente y, al cabo, racional. Si no nos equivocamos, esta última investigación comienza, precisamente, con el nihilismo (de la ontología) de la hermenéutica. No obstante, insisto en que me parece afortunada la vinculación entre nihilismo (ni en sentido epistemológico ni ontológico) y hermenéutica filosófica.

Haciendo las salvedades oportunas, una alternativa a dicha caracterización puede ser el modelo de ontología gradualista que proponen L. Peña y M. Vázquez³⁵. La ontología gradualista que Peña y Vázquez postularon en dicho artículo de 1996 es interesante aquí porque ofrece una explicación lógica a uno de los problemas clásicos de la hermenéutica filosófica, y lo hace de manera mucho más adecuada que la tesis vattimiana acerca del nihilismo de la ontología hermenéutica. Me refiero al problema filosófico de la contingencia y de la necesidad de las interpretaciones en lo que respecta a su verdad. Como decíamos, en el ámbito de investigación en torno a la hermenéutica, Beuchot ha aludido a este problema al presentar la analogía como una fórmula intermedia entre la univocidad y la equivocidad. Pues bien, el extraccionismo que defienden Peña y Vázquez consiste en la teoría según la cual la variedad en los grados de posesión de una propiedad como propiedad atribuida a un objeto es correlativa al grado de verdad de la proposición en que dicha propiedad se atribuye a dicho objeto.

Hay aquí, a juicio mío, una elaboración sutil de la teoría semántica de la verdad y de la verdad como coherencia. En efecto, por una parte, la verdad se hace depender de la existencia del objeto y/o de la propiedad que se le atribuye pero, por la otra, se dice que su verdad depende del grado de verdad de la proposición en que se exprese dicha relación de atribución, a saber, la relación de un atributo cualquiera que inhere en un objeto cualquiera. De alguna manera, este segundo estadio de la definición del término ‘extraccionismo’ alude al mismo problema central enfrentado por la ontología lingüística.

Volviendo al tema que nos ocupaba: en definitiva, la investigación en clave pragmática de Grice proporciona un principio con carácter prescriptivo

³⁵ L. Peña; M. Vázquez. « ¿Qué es una ontología gradual? ». *Agora*. 15/2, 1996, pp. 29-48.

para una metodología argumentativa de la interpretación, cuya finalidad es indagar en la función lógico-discursiva y especulativa de los diálogos, pues es en ellos donde se sostienen y producen interpretaciones ejemplarmente.

El argumento en el que me baso para sostener el carácter prescriptivo del principio de cooperación es el siguiente: lo que, en el nivel de la pragmática del discurso, ha sido descrito por Grice aludiendo a las categorías kantianas en su aplicación a la cantidad, cualidad, relación y modalidad de los discursos o las intervenciones comunicativas, puede expresarse también mediante el concepto de estructura de argumentación.

El principio de cooperación sería irrelevante si no existieran relaciones lógicas entre los argumentos expuestos por un hablante y los argumentos descritos en un diálogo en común —e igualmente irrelevante si los emisores no encontraran preferible dicha opción, es decir, contribuir a una adecuada estructura de argumentación.

Dado que existen argumentos y que éstos pueden darse en varios niveles (pues un argumento puede ser una proposición usada para sostener otro argumento) no puede obviarse que este acontecimiento exige atenerse a un principio de cooperación que no sólo alude a aspectos normativos, por ejemplo, a la intencionalidad epistémica de un emisor (“¡coopere no diciendo aquello que considera falso!”), sino a aspectos que van más allá de la pragmática comunicativa (“¡sea claro, sea pertinente!”). El principio de cooperación alude a los aspectos formales de la intervención comunicativa y, en última instancia, a la estructura de argumentación: una noción con la que se designa la relación lógica entre varios argumentos.

Es evidente que, cuidando de los aspectos pragmáticos de la comunicación, se puede contribuir más o menos a la fuerza o debilidad de la estructura de argumentación. Por eso, el principio de cooperación no es sólo descriptivo, ni es sólo un principio con dimensión pragmática sino formal y semántica. Igualmente, con respecto a la teoría de la argumentación, no mantenemos un punto de vista psicológico. Aunque, si observamos, por ejemplo, que los factores desencadenantes de la estructura de los argumentos, así como la estructura misma de la argumentación, se basa en aspectos que Grice regula mediante el principio de cooperación, puede decirse que la teoría de la argumentación no es tampoco una teoría lógica o, siguiendo a Toulmin, si lo es, el epíteto ‘lógica’ habría de entenderse en un sentido amplio, toda vez que parece claro que, por ejemplo, la presunción de intencionalidad es

fundamental para asumir un principio de cooperación con efectos normativos y argumentativos.

En definitiva, ni el principio de cooperación se puede basar en una teoría meramente empírica de la comunicación o de la interpretación de los principios que la regulan, ni la teoría de la argumentación puede basarse en reglas cuya validez sea, al unísono, condición de posibilidad de la comunicación lingüística — tal y como vendría a sostener Apel con su modelo pragmático-trascendental³⁶. Los actos de habla no se basan sólo en reglas constitutivas de una pragmática universal sino en comportamientos humanos, por lo que la base empírica impediría hablar de una teoría lógico-trascendental de la argumentación.

Ahora bien, tampoco una teoría meramente descriptiva o empírica de la argumentación (o de la interpretación de principios que regulan nuestros intercambios comunicativos, tal y como la describe Grice) puede tomar la *praxis* existente como vara de medir su racionalidad pues ésta, considera en sí misma, sería arbitraria y contingente.

Estos problemas nos llevan a considerar la necesidad de hallar los lineamientos de una metodología argumentativa de la interpretación que atienda a los aspectos empíricos, pero también a los formales y normativos, en los que se basa la producción de interpretaciones con un valor argumentativo intrínseco (como es el caso, por ejemplo, del valor de las interpretaciones aristotélicas del pensamiento de Platón recogidas en la *Metafísica*), esto es, con un valor argumentativo e interpretativo irreductible a una psicología del razonamiento o de la interpretación en momentos determinados de la historia de las sociedades; mas sin que ello implique adoptar una perspectiva trascendental.

Otra conclusión a la que se llega aquí es que es preciso aproximar las teorías de la argumentación al trabajo de los autores que, desde tradiciones pertenecientes al ámbito de la lingüística, han reflexionado sobre el problema del análisis de las reglas del discurso. La hermenéutica gadameriana ha contribuido al estado de esta cuestión en la medida en que la ontología hermenéutica que Gadamer postula, si no nos equivocamos, da cuenta de los principios en los que habría de basarse la investigación sobre la razón práctica.

³⁶ Por ejemplo, tal y como sostiene en *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.

Esta afirmación puede tomarse como un contraargumento de la tesis de Apel acerca de que el error de Gadamer consiste en que «ha desarrollado la problemática de la *constitución del sentido del mundo* incluida en la “estructura anticipativa” del comprender, pero ha atribuido la problemática de la *validez del sentido* a una filosofía trascendental perteneciente a la metafísica que debe ser dejada de lado»³⁷. No compartimos el punto de vista de quien así se expresa. La cuestión de la validez del sentido es abordada por Gadamer en su ontología hermenéutica en la medida en que dicha ontología se basa en principios inspiradores de reglas y normas susceptibles de ser aplicadas a la comunicación lingüística, tanto en los intercambios comunicativos que dan lugar a discursos, como en las controversias científicas en tanto modelos de una articulación compleja y ejemplar de la estructura de argumentación e interpretación³⁸.

Que uno de los conceptos culminantes de la hermenéutica gadameriana sea el concepto de verbalidad es también un argumento a esgrimir: el lenguaje no se debe entender como el conjunto de las lenguas existentes sino como el de las cosas significativas que ya han sido dichas. Esta idea, a saber, la de que podamos reconocer cosas más significativas, relevantes, valiosas y/o razonables sería inconcebible sin atribuir a los procesos interpretativos una dimensión metacrítica. Indagar en ella es el objetivo de una metodología argumentativa de la interpretación.

³⁷ Cfr. K.O. Apel. *op. cit.*, p. 41.

³⁸ Esta idea de principio es equivalente a la de juicio analítico tal y como han puesto de relieve Ernst Tugendhat y Ursula Wolf cuando escribían, bien que en torno al principio de contradicción: «El principio de contradicción no es una ley sobre la realidad; la necesidad que expresa se funda más bien en el significado de nuestras expresiones lingüísticas, especialmente de las dos expresiones «y» y «no» y en el significado de la forma de la predicación. Desde este punto de vista ocurre con el principio de contradicción lo mismo que con todo juicio analítico. Que un juicio analítico es verdadero, significa que vale siempre acerca de la realidad, pero vale de ella sencillamente porque es una mera consecuencia de que determinadas palabras estén en una determinada conexión de significados». Cfr. E. Tugendhat; U. Wolf. *Propedéutica lógico-semántica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1997, p. 47

Capítulo 2 Bioética hermenéutica

§ 1. — Introducción

Si concebimos el bienestar como condición para que se dé auténtica dignidad en la vida individual y/o colectiva, entre diferentes especies y generaciones de especies, lo cierto es que cabría colegir que la dignidad no tiene una única naturaleza ni se instituye conforme a idénticos grados —en relación a la que cupiera definir como la más conveniente o necesaria o justa. La (esencia de la) dignidad sería, por consiguiente, relativa. Analicemos esto.

Que el concepto de dignidad es relativo se puede inferir mediante dos vías. Las dos están bosquejadas implícitamente en el párrafo inmediatamente anterior. Ambas vías se muestran contingentes en la medida en que no parten de una noción metafísica de dignidad, consistente en afirmar, básicamente, que quepa argüir y establecer una delineación de qué deba entenderse por ‘ser humano digno’ o una ‘dignidad humana’. La esencia de la dignidad será siempre relativa debido a la asunción de una contingencia radical en el punto de partida. La primera de esas vías reza que, como quiera que sea, siempre se instaure una noción determinada de dignidad —los animales no siempre y en todo momento se han tenido por seres dotados de una dignidad inapelable y propia; lo mismo que las mujeres, los niños, los varones de determinadas razas, etc. La segunda vía depende de la circunstancia lógica de que, si se hace depender la dignidad del requisito, por ejemplo, del bienestar, tendremos entonces que cuanto más notable sea el bienestar en el que se desarrollen las vidas de los colectivos humanos y de los seres vivos en general, tanto más notable será la dignidad que cada cual coseche en vida. La esencia del bienestar sería, por consiguiente, relativa.

Es muy probable que no se pueda partir de una definición clausurada, perfecta y para siempre ya moralmente atemperada de dignidad o de bienestar, por la sencilla razón de que, en la medida en que se establezcan como conceptos dependientes mutuamente el uno del otro, sus parabienes nos serán concedidos según un grado y una cierta relación. Otra cosa sería si la dignidad dependiera de la circunstancia de ser un ser vivo o un ser humano o un colectivo humano en un momento de la historia determinado, y se dotara a todo ello de una esencia tan precisa en su potencia como perfecta en su actualización. ¿Acaso, entonces, si sostenemos que la esencia de la dignidad es relativa y dependiente de la de bienestar o viceversa, se colige que la esencia de la humanidad es relativamente abierta o imprecisa o revisable? ¿Pueden determinadas variaciones en la naturaleza y grado de bienestar y dignidad con que se planifiquen y desarrollen la vida humana y la vida animal en general conducirnos hasta grados de humanidad diferentes? ¿Debería el hombre, consiguientemente, aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, a la manera del artesano que conduce la idea de un utensilio cualquiera hasta su reproducción o fabricación material? Este es un problema que concierne a la bioética actual y que ya planteó Gadamer cuando se preguntaba:

¿Debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser? ¿Se proyecta el hombre a sí mismo conforme a su propio *eidos* igual que el artesano lleva en sí el *eidos* de lo que quiere fabricar y sabe reproducirlo en su material?¹

A la luz de la problemática de si cabe esperar que sea el ser humano depositario de una dignidad esencial o de sí, por el contrario, sólo pueda esperarse de éste que logre un grado de dignidad en vida —problemática que vertebrata la historia de la ética y que la divide en dos, a saber: la historia de las éticas contextualizadas y la historia de la ética formal—, planteo aquí el problema de la ética de las instituciones sanitarias y, en particular, de las instituciones psiquiátricas como un caso práctico con el que mostrar el interés de la perspectiva hermenéutica gadameriana para plantear problemas bioéticos.

¹ Cfr. H.-G. Gadamer. *VMI*, p. 378. [*GW* 1, p. 312].

Tal y como mostraré, sostengo que la hermenéutica filosófica gadameriana, en su rehabilitación del concepto aristotélico de prudencia, está fundada en un modelo de razonamiento moral que implica una modalidad limítrofe entre el modelo de razonamiento de las éticas materiales y el formal.

Parece razonable sostener que el problema de la ética de las instituciones sanitarias se deriva de la naturaleza y grado de responsabilidad que éstas tienen como lugares en los que se gestan definiciones de conceptos como, por ejemplo, enfermedad, salud, diagnóstico, tratamiento, autonomía, etc.

Estas cuestiones están inspiradas en la idea de bioética que ya defendiera Ressenlaer Van Potter en el archifamoso artículo *The science of survival*², según la cual ésta habría de estar concernida por los problemas morales de la relación del hombre con el planeta y su futuro ecológico. Es decir, por una idea de la bioética en sentido amplio, planetario. Qué duda cabe que dentro de esa relación se halla la relación que el hombre establece consigo mismo a través de instituciones generadoras de definiciones, cuya mediación condiciona el entendimiento del ser humano acerca de sí mismo. Por consiguiente, comprobamos que a dichas instituciones corresponde la responsabilidad moral y científica de mediar entre muy distintos sistemas sociales o grupos. Tal es el caso del conjunto de individuos que forman una comunidad política mediata (como imaginario, como resultado de la asimilación de la historia, de narraciones, etc.) o inmediata, además de la sociedad en su totalidad, la familia, así como la conciencia individual forjada por uno mismo acerca de sí en cada momento, etc.

Sin embargo, partiendo de una idea de la bioética como la ya descrita e inspirándose en ella, a saber: en la relación del hombre con el futuro ecológico, se podrían ampliar las lindes del ámbito discursivo en torno al cual la bioética habría de ejercer su acción teórica encomendándose, pues, a la tarea de concebirse a sí misma como la rama de la ética que sirve de puente entre las ciencias experimentales y el ámbito del pensamiento crítico.

Esta tarea asociada a la bioética es una misión política y filosófica y, en cuanto tal, puede ser desempeñada radicalmente. La tarea de la bioética no es descriptiva, sino eminentemente crítica y normativa. No habrá de extrañar, entonces, que la hipótesis que se examina en estas páginas parta de una pregunta y una crítica implícitas, a saber: ¿es la reflexión en torno a los medios

² Véase también, a este respecto, *Bioethics bridge to the future*. Prentice-Hall, 1971.

y los fines de la psiquiatría en tanto disciplina y práctica médicas uno de los grandes retos de la bioética futura? ¿Podría una bioética crítica ocasionar justificadamente el desmoronamiento de la psiquiatría como saber y como práctica? Pues, al cabo, ¿no habría de ser la misión de la bioética repensar los fundamentos y fines de la medicina? ¿Y por qué habría de ser tan importante esta cuestión para las sociedades del siglo XXI?³

Todas las instituciones tienen una vertiente ética y es un derecho de los pacientes en las instituciones sanitarias que se les dé a conocer los prejuicios correspondientes a los paradigmas científicos desde los que se ejerza, en cada caso, la actividad clínica correspondiente, así como las convicciones morales que, para cada comunidad científica y en cada época, actúen como resultado y/o como motivación investigadora en dicha actividad. Mas esto implicaría un nivel de explicitud que la mayoría de los médicos no estarían dispuestos a aceptar como parte de las funciones encomendables a quienes se dedican a la práctica médica, mucho menos a los profesionales de la psiquiátrica, pues, si bien podrían llegar a aceptar dar explicaciones superficiales o cuantiosas o, por el contrario, elaboradas y de detalle, lo cierto es que tal vez debido a la complejidad del asunto en cuestión (la salud mental, el problema de definir objetivamente qué sean las enfermedades mentales, o si éstas tienen una función social en la historia o si pueden asimilarse desde enfoques evolutivos propios de una psicobiología de la adaptación humana, etc.) los foros donde se piensa de veras en torno a estos asuntos son el universitario, los centros de investigación y cualesquiera otros destinados no tanto a la práctica clínica en sí misma cuanto a su reflexión crítica.

Por lo general, los pacientes y sus síntomas ofrecen a la práctica médica un saber que ésta no puede brindar a aquéllos. En parte, debido a las limitaciones inherentes al ejercicio de una profesión cuando los fines de ésta no son, propiamente, los de aleccionar, cultivar o ilustrar a sus pacientes, y en parte debido a que, en el ejercicio de la práctica médica, la atención no se pone tanto en la reflexión crítica de los valores epistémicos y paradigmas desde los

³ M. J. Hanson y D. Callahan realizan una reflexión en los términos aquí expresados pero de manera más general, es decir, sin atender a la premura con que debe ejercerse esta crítica sobre la psiquiatría en particular, sino sobre la medicina. Cfr. *The Goals of Medicine. The Forgotten Issues in Health Care Reform*. Washington DC: Georgetown University Press, 1999.

que se interpreta sino, antes bien, en su reproducción y ejemplar asimilación. Tal vez esta limitación no es de reseñar cuando se prescriben unas vitaminas o unos antibióticos pero sí se nos representa de una ostensible importancia cuando lo que se diagnostica es una enfermedad mental y lo que se prescribe es un determinado neuroléptico.

Las organizaciones humanas y, especialmente, las que, estando dedicadas al saber, se hallan por completo volcadas, por consiguiente, en la actividad teórica y en su práctica, son sistemas que mantienen con el entorno social relaciones de naturaleza económica, política y social, mas también ética. En este sentido, es muy sintomático que la ética de las instituciones dedicadas a la actividad empresarial haya suscitado una reflexión sobre sus responsabilidades éticas y sociales con el entorno inmediato y mediato, en virtud, por ejemplo, de principios de justicia distributiva en contextos de acción global; pero que, sin embargo, no haya llamado tanto la atención que todas las instituciones sanitarias ejerzan un impacto político, social, jurídico, económico y moral.

No es lo mismo examinar en qué sentido la política, la religión o la historia de las culturas ejercen su influencia sobre la práctica médica que concebir a ésta y al conjunto de las instituciones sanitarias como un instrumento activo de configuración de valores (no sólo médicos o científicos sino cívicos, sociales, políticos, económicos y jurídicos) y, por tanto, como entidades con una responsabilidad moral y política, la cual les sobreviene, precisamente, a raíz de sus implicaciones en el ordenamiento social por ellas propiciado (sea éste el que fuere y en el modo que fuere) y el consiguiente adoctrinamiento de la conciencia de los ciudadanos usuarios.

Presento aquí como una cuestión de interés para la bioética que existan ciencias que (como consecuencia de su actividad social en pos de ese grado de dignidad —en tanto decencia o corrección, es decir, como *dignitas*— que quepa ayudar a alcanzar a un individuo en el sistema social en que se engarce) operen subrepticamente conforme al prejuicio de una concepción del ser humano en la que éste habría de disponer de sí de modo tal que —con ayuda de diagnósticos fundados en determinadas concepciones de la salud y en virtud del ideal médico de la adaptación no disfuncional a un entorno, la farmacología y otras técnicas—, pudiera acaso disponer, en vida, de un grado de dignidad cada vez más apropiado a su esencia. La esencia de lo humano se podría entonces producir, planear, rediseñar.

A mi modo de ver, estos presupuestos sobre la relatividad de la dignidad y de la humanidad del hombre reavivan la polémica existente entre el modelo de la ética formal y el de las éticas materiales. En razón de ello, planteo la dificultad de dar una respuesta al problema de ofrecer una definición de enfermedad, salud o responsabilidad asistencial a la luz de la ética formal, así como de las éticas materiales y doy razones de por qué parece más consistente encomendarle a una concepción hermenéutica (o hermenéutica bioética) la labor de puente y plataforma crítica entre la medicina clínica (en particular, la psiquiatría) y la política o la ética. Por lo general, se asocia al problema de la ética la pregunta en torno a si algo es bueno o malo, correcto o adecuado, pero no es tan frecuente plantear que uno de los objetivos del razonamiento moral sea dilucidar y justificar qué significa la salud. No es este, a mi parecer, el caso del pensamiento de Gadamer⁴ quien consideró que el problema de la salud era un conflicto esencialmente ético y, en este sentido, abundo aquí en él: asumiendo, como en todo lo anterior, el punto de vista de una reconstrucción de la historia componible de sus efectos, así como la justificación de los conflictos prácticos en torno a los cuales habría de actualizarse el legado hermenéutico, dando lugar a un repertorio de interpretaciones en las que se adujeran razonamientos con los que dirimir conflictos políticos y normativos.

§ 2. — En busca de la *applicatio* perdida

Uno de los escritos que más luz ha vertido sobre la cuestión del significado y los límites del problema del formalismo ético se lo debemos a Juan Miguel Palacios. Expondré aquí, con brevedad, algunos de los argumentos por él esgrimidos para la defensa de un formalismo ético con objeto de poder dilucidar si puede acaso decirse que el formalismo ético resulte, aún a día de hoy, de una verdadera e ineludible utilidad al asunto de la ética. Seguramente, esta misma pregunta debió llevar al autor, hace ya más de una década, a titular así un conocido trabajo suyo, *La esencia del formalismo ético*⁵.

⁴ Por ejemplo, en su libro *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 1996. Puede verse, especialmente, su artículo «Hermenéutica y psiquiatría», *op. cit.*, pp. 177-187.

⁵ *Revista de filosofía*. 3ª época, vol. IV, 1991, nº 6, pp. 335-349, Editorial Complutense de Madrid.

El propósito de esta primera cota reflexiva es llamar la atención sobre la incongruencia —en términos de filosofía moral o de filosofía sin más— de defender que pueda existir una ética de la acción o una ética contextualizada, o aplicada, que no hubiese de estar profundamente determinada por el problema de la esencia del formalismo ético o, dicho de modo tal que la fórmula sirva claramente aquí a mi argumento: que no hubiese de estar determinada por el problema esencial de toda ética, así como por el modo en que ésta hubiera de encarar y sortear la dificultad esencial del formalismo.

Esta reflexión inicial, de carácter general, irá apareciendo a lo largo de las otras dos temáticas sobre las que versan estas páginas, a saber: por una parte, la aportación particularmente determinante de la recuperación del problema hermenéutico fundamental con que Gadamer ofrece una relectura de la naturaleza de las leyes desde el punto de vista del modo en que cabe efectuar una comprensión, interpretación y aplicación de las mismas. Y, en segundo término, la utilidad y alcance crítico de este giro hermenéutico, lingüístico y aplicado para repensar problemas como el de la salud, la justicia y el grado de eticidad existente en el concepto de institución u hospital psiquiátrico.

Palacios se empeña en comenzar *ad radice* y señala que si lo característico de la moral kantiana fuese el deber ser y el ser una ética del puro deber que aconsejase al hombre obrar con entera despreocupación respecto a la materia de su acción, mas oportuna e interesadamente volcado en el cumplimiento de un imperativo que prescribiera obediencia o incluso amor a la concreción de una acción por medio de la cual se objetiva un deber, entonces, la ética que estaría gobernando sus actos sería una ética meramente material. Sin embargo, siempre se ha dicho que la ética kantiana constituye, precisamente, un instante de inflexión en medio de la historia de las éticas materiales y, en efecto, no se va aquí a sostener algo diferente.

Una vez adelantado esto, conviene llamar la atención sobre el hecho de que el formalismo ético constituye una reflexión sobre la naturaleza de las normas que deben regular, presidir e inspirar nuestras acciones y no sobre las acciones en sí mismas. Si así fuese, sería en efecto inconcebible que cualquier sujeto llevara a cabo nunca una acción con la esperanza de dar cumplimiento, a partir del conjunto de todas sus experiencias de vida y todas sus intenciones, a una prescripción moral que rezase: que en tu acción se realice el deber, es decir, el deber ser esto o aquello.

El principio medieval *operari sequitur ad esse* aludiría a la misma problemática una vez trasladado éste al ámbito de la corrección en el obrar o de la obligatoriedad de obrar conforme a la norma cuya prescripción se impusiese necesariamente o, dicho con mayor propiedad, al ámbito no tanto del ser cuanto del deber ser.

Como afirma Palacios, todo parece indicar que el carácter formal del imperativo moral no radica en que carezca de contenido alguno en cuanto mandamiento, más aún si somos de la opinión de que, en el régimen de la acción y de la ética, pueda acaso concederse crédito a la fórmula que reza *operari sequitur ad esse*.

Palacios explora *post hoc, ergo propter hoc* las distinciones nominales y los matices que conducirían a una comprensión más cabal de la esencia del formalismo ético. Tras definir acción como: «El acto de querer o volición, del que un ser racional es sujeto mediante su capacidad de querer o voluntad, dotada de libre albedrío»⁶, sostiene que, en el pensamiento de Kant, no es lo mismo la materia que la forma de una acción, es decir, no es lo mismo la materia de nuestro querer (también llamada objeto o fin) cuya realidad se pretende conformar, que la forma de nuestra volición. Ésta última tiene que ver con nuestras motivaciones y está suspendida en el régimen de las causas eficientes de las acciones. Una archifamosa distinción muy presente en la filosofía moral de Kant que le llevó a insistir en que, a diferencia del resto de los sistemas morales precedentes, para llegar a decir que un hombre es bueno o que su obrar sea moralmente bueno no es suficiente con conocer sus fines y el objeto o materia de su acción, sino que habría que saber si propone su acción —a sí mismo en primer lugar y al resto de sus congéneres después— motivado por el respeto al deber.

Es en ese ámbito, a saber: en la esfera de las motivaciones que llevan a la acción, en el que el formalismo kantiano arroja luz con una diferencia esencial. Sin embargo, no arroja luz únicamente sobre esa esfera, puesto que en el formalismo kantiano se amplía la distinción entre la materia y la forma de la acción hasta abarcar el ámbito de la ley. En efecto, uno de los aspectos más peculiares en la ética kantiana es el modo en que ambas esferas, a saber: la de la acción y la de la ley, llegan a converger en la ética kantiana en razón de que, por una parte, la primera endereza con su carácter de necesidad lo que, en la

⁶ Cfr. J. M. Palacios, *op. cit.*, p. 336.

esfera de la acción, acaso dependa en exceso de la subjetividad, la volición y el fuero interno del individuo. Exceso que, por otra parte, desde la esfera de la ley, habría de paliar relativamente la limitada dimensión que tiene la libertad en el uso externo de la misma⁷.

Con todo, si recordamos, Kant sostenía que es la materia de una ley práctica lo que permite o prohíbe hacer algo. En este sentido, Palacios hace notar que, en relación a la definición del carácter formal de la ley moral: «Se ve con claridad la dificultad que entrañaría para un sujeto el someterse a las leyes meramente formales si éstas consistieran en no tener materia o contenido alguno que querer. Evidentemente el carácter formal de una ley moral no puede consistir en esto»⁸.

Ante semejante dificultad Kant hizo notar que el conocimiento de las leyes morales es *a priori*. Eso, en parte, quiere decir que la forma o relación en que entra el sujeto y el predicado de una proposición o de una ley moral, es decir, la relación existente entre los aspectos materiales del juicio (el sujeto y el predicado) es algo que puede llegar a ser conocido mediante el uso práctico de la razón. Ese uso práctico de la razón habrá de distinguir lo que en la materia o contenido de la ley sea irreductible a los grados de contingencia con que, finalmente, se las tienen que ver las acciones (tanto en su forma cuanto en su materia), es decir, aquello por medio de lo cual se distingue la forma de una ley, a saber: su universalidad y su necesidad.

Puede decirse, entonces, que el grado de eticidad de una ley moral viene determinada por la forma de la misma. De manera que:

[...] como es precisamente la universalidad la que constituye la forma característica de las leyes morales, el formalismo ético mantiene que el carácter universal de un principio moral es por tanto el criterio que permite establecer su materia, es decir, conocer el contenido que inevitablemente tal principio moral ha de tener⁹.

⁷ Como recordaba A. Cortina en su introducción a la *Metafísica de las costumbres*: «Ciertamente, la legislación jurídica sólo puede exigir al agente legalidad y la legislación moral exige moralidad», Madrid: Editorial Tecnos, 1989, *Estudio Preliminar* XXXIX.

⁸ Cfr. J. M. Palacios, *op. cit.*, p. 339.

⁹ Cfr. J. M. Palacios, *op. cit.*, p. 341.

Estos distinguos resultan del todo necesarios para comprender a qué dificultades especulativas en materia de ética responde el imperativo categórico kantiano en sus varias formulaciones. Mas también para aproximarse a algunas de las aporías a que da lugar. En efecto, si toda ética material tiene una validez empírica e inductiva, solamente una ética formal es capaz de brindar una certeza moral con entera independencia de la experiencia vital y del uso del razonamiento inductivo en la que aquélla parece estar forjando constantemente al ser humano. Ésta es ya una cuestión que merece consideración, puesto que aunque la forma de una ley pueda respetar, en su seno, la forma del imperativo categórico, ello no garantiza la moralidad de su materia, la bondad o justicia de su mandato. No hay sino que atender a las vicisitudes históricas que atraviesan la gestación y la aplicación de las leyes para reconocer en ellas múltiples instantes de condicionalidad, ora velada, ora expresa.

Cabría preguntarse, entonces, una cuestión ciertamente temeraria y únicamente valiosa en virtud de lo que en ella hay de procedimental, a saber: ¿qué habría ganado entonces, *sensu stricto*, la reflexión ética en su conjunto con la propuesta de una ética no material más allá del indudable enriquecimiento especulativo que ella aporta?

Una también se podría preguntar si acaso la universalidad de una ley podría llegar a ser la condición para tenerla por válida, o si es sólo el fundamento de que sea válida y qué otras cuestiones se derivan de tal distinción. Es muy significativo reparar en la pregunta que este estudioso de Kant, sin encontrar una respuesta clara para ella, acaba lanzando a la palestra: «El que una máxima moral sea universalizable, ¿es sólo la *ratio cognoscendi* o es incluso la *ratio essendi* de su legalidad?».

Sin embargo, a mi entender y al hilo de estas reflexiones, se impone reformular esa pregunta de modo diferente, a saber: si la posibilidad de aplicar la ley en una situación concreta viene garantizada por la universalidad y necesidad inherente a su forma, ¿no será la *ratio applicandi* y todo cuanto ella entraña, la única garante de moralidad, no así la ley en cuanto ley? ¿Son de veras la universalidad y necesidad, por las que se reconoce la esencia del formalismo ético, condición *sine qua non* de su justa aplicación? ¿Aporta algo verdaderamente esencial el formalismo ético al problema de mensurar, ponderar y dirimir cuál es la aplicación más justa de una ley o de un principio moral?

Retomaré estas preguntas en lo que sigue —como adelanto cualquiera sospechará, con razón, que la respuesta no es evidente en ningún sentido—, con idea de encarar el problema moral que presenta, dentro del sistema público de la salud, el caso especial de la ciencia psiquiátrica y de las instituciones y técnicas en que aquélla se materializa.

¿Cómo se podría dirimir lo justo haciendo uso de los esquemas de razonamiento moral implícitos en el sistema de la ética kantiana ante preguntas tales como si atentan los médicos contra la dignidad de la persona al utilizar la contención mecánica, o al no analizar los riesgos psicosociales de la hospitalización psiquiátrica, o si es lícito que en las psicoterapias se influya notoria y abiertamente en los valores morales y creencias personales de los pacientes o si, en el ámbito de la psiquiatría como ciencia, pueda acaso ser tenido el diagnóstico médico, en sí mismo, por un problema ético, o si, comparativamente con otras ramas de la medicina, es reprobable y en qué grado, no advertir al paciente de la aparición de disquinesia, así como de otras secuelas físicas y psicológicas, cuando se prescriben neurolépticos o si, en última instancia, se puede dar respuesta a la pregunta de si pueden decidir “los locos”?

Todo parece apuntar a que el planteamiento de estas cuestiones exige un marco teórico aún más detallado a fin de dar aquí con el auténtico significado y merecida trascendencia que el asunto del valor y disvalor de determinadas concepciones de la salud mental habría de tener en el conjunto de problemas que están conformando, desde hace años, la reflexión bioética.

Por el momento, que sirva la enumeración de estas preguntas como un adelanto de la dimensión práctica a la que intentará hacer frente la primera parte de esta reflexión de carácter más teórico y en la que trato de hacer ver que la construcción de la razón filosófica como razón jurídica —misión en la que juega un papel determinante la esencia del formalismo kantiano— y la separación y convergencia entre la esfera de la moralidad y la de la legalidad son fruto de un planteamiento trascendental cuyo objetivo es mostrar que la representación de determinados conceptos es legítima, es decir, que no ha sido usurpada de la experiencia, sino adquirida.

Ahora bien, una vez planteadas así las cosas, con idea de dar una solución de continuidad en el plano especulativo a estas primeras argumentaciones, cabe preguntarse si no es, en verdad, el problema de la

applicatio la cuestión capital justamente a raíz de la distinción kantiana entre las éticas materiales y el formalismo ético.

§ 3. — Aplicación, razonamientos y ley moral

He afirmado anteriormente que tras el giro hermenéutico de la filosofía resulta muy difícil aproximarse a la ética kantiana y no analizar el problema del formalismo a la luz de la noción de *applicatio*.

Ello da idea del complejo poso que los conceptos y las controversias filosóficas dejan en la precisa comprensión desde la que se interpretan; dando todo ello prueba de que no se puede pensar críticamente sin reparar, al instante, en el efecto que las diversas modulaciones de un problema filosófico tienen sobre la línea histórica del tiempo. Línea cuyas dimensiones son algo más que pasado y algo más que futuro cuando se acierta a examinar lo anterior ya acontecido desde un presente henchido de complejidad¹⁰.

Tal es el caso del asunto de la ética aplicada o contextualizada para la conciencia de nuestro tiempo¹¹ que Adela Cortina pergeñaba en *Ética aplicada y democracia radical*¹²; reconstruida, en otros lugares¹³, en oposición a determinados modelos de razonamiento en el ámbito de la ética y teniendo como fin dar una respuesta al asunto de garantizar tanto la aplicación cuanto el hallazgo de leyes morales.

Como no podía ser menos, estos modelos de razonamiento se distinguen en función de su procedimiento. La propuesta inductiva no parte de los principios sino de la búsqueda de máximas con fondo especulativo y ético suficiente como para producir criterios desde los que dirimir lo justo en situaciones prácticas de conflicto. Es una búsqueda de lo probable o de las

¹⁰ Se usa aquí el término ‘complejidad’ en la acepción que tiene en C. Roldán. «Theoria cum Praxi: la vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)». *Isegoría*. 17 (1997), pp. 85-105.

¹¹ Nos hacemos aquí eco del término ‘ética contextual’ que suele preferir J. M. ^a García Gómez-Heras aunque lo encontramos tan acertado como la expresión ‘ética aplicada’ utilizada por C. Velayos.

¹² A. Cortina. *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1993.

¹³ A este respecto, véase de la misma autora: «El estatus de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. nº 13, 1993, pp. 119-134.

máximas que, eventualmente, se nos muestren como más consistentes ante los conflictos derivados de la actuación individual y/o colectiva. Este planteamiento hace uso del razonamiento inductivo porque parte del axioma de que los principios éticos no son universales y necesarios o, para expresarlo más atinadamente, porque no admite que pueda darse algo así como la esencia del formalismo ético, es decir, que en toda ley haya una dimensión material, mas también una formal, y cuya única prueba sería su rigurosa formulación, su revestimiento armónico y fielmente adaptado al verdadero ropaje del dictamen de un imperativo moral. Lo que suele achacarse a la perspectiva que apuesta por el razonamiento inductivo es el excesivo uso del procedimiento casuístico en una materia en la que, por otra parte, sí puede afirmarse que se impone la existencia de principios procedimentales, es decir, principios cuyo reconocimiento no tiene lugar en el acto puro de la intuición intelectual sino en el seno de la existencia histórica y culturalmente asimilada y, consiguientemente, por mediación de procesos de naturaleza especulativa.

No obstante, entre el razonamiento inductivo y el deductivo parecería existir una modalidad limítrofe. Esta hipótesis parece servir de fundamento a la siguiente formulación:

No se trata, pues, con la “aplicación” de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir únicamente máximas desde las decisiones concretas, sino de *descubrir* en los distintos ámbitos *la peculiar modulación del principio común*¹⁴.

En conclusión, a mi entender, sería únicamente a partir del método de una hermenéutica crítica como se generarían los argumentos adecuados, en consonancia con una ética de principios procedimentales.

Lo que en estas páginas sostengo es que la posibilidad de una hermenéutica crítica, concernida de lleno por la problemática de la filosofía moral, depende estrictamente de la noción de aplicación (*Anwendung*) que en ella se juega. Aún con todo, lo cierto es que más que poner en entredicho la corrección lógica, metafísica o moral del formalismo ético, la hermenéutica filosófica resuelve salir del callejón sin salida en que se puede llegar a convertir la diatriba entre la ética formal y las éticas materiales, reformulando el

¹⁴ A. Cortina. Cfr. *op. cit.*, p. 128.

problema de la aplicación y ofreciendo una síntesis suficientemente cautelosa como para no caer en la defensa de una casuística más o menos competente y, sin embargo, lo suficientemente especulativa como para no cortar las alas, no obstante, a la importante función de los argumentos inductivos en la ecuación final del razonamiento ético, cuya circularidad va modulándose según van conformándose interpretaciones de uno o varios principios en juego.

Tal y como venimos arguyendo, el problema de la ley moral es objeto de una transformación radical a partir de la filosofía hermenéutica, y ello precisamente en virtud del modo en que las nociones de interpretación y aplicación se incorporan a la problemática cuyo auténtico calado filosófico debemos a la compleja formulación pergeñada en la obra de Kant que, en estas páginas, sólo se ha podido bosquejar con premura¹⁵.

Con todo, parece conveniente terminar de perfilar lo que se mantendrá aquí como una hipótesis de sentido a la luz de las disquisiciones anteriores, a saber: que lo que para la esencia del formalismo ético representaba la radicalidad del principio categórico y la distinción entre la materia y la forma de la ley, ha sido repensado, en el seno de la orientación hermenéutica de la filosofía, bajo el problema de la *applicatio* ¹⁶.

¹⁵ Sobre este punto, a saber: la imbricada conexión entre el uso especulativo de la razón y el uso práctico, así como las diferencias entre ambas a la luz del problema de su específica aplicación, es de particular interés el esmerado preámbulo de R. R. Aramayo a su edición de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

¹⁶ La producción existente en torno a esta destacadísima noción en el pensamiento de Gadamer y, más precisamente, en relación al problema de la hermenéutica o de la interpretación es vastísima. De ello ha dejado constancia, por ejemplo, el ámbito de la filosofía escrita en lengua española, en la que se da una de las más dilatadas y preciosas recepciones del problema hermenéutico. Es menester considerar que la recepción de la hermenéutica en español representa uno de los fenómenos más dignos de estudio dentro del panorama de la filosofía contemporánea latinoamericana y española. Esta recepción constituye un fenómeno cultural, académico, científico y filosófico de una riqueza y una vivacidad incomparable con la recepción contemporánea de la hermenéutica en países como, por ejemplo, la misma Alemania. Sobre esta temática se podrá consultar de M. González Navarro, «La recepción de la hermenéutica filosófica en lengua española» (manuscrito).

A este respecto, existe una sutilísima controversia entre la esencia del formalismo ético y lo que aquí podríamos denominar la esencia de la ética hermenéutica. Así es, a juicio mío, la noción gadameriana de aplicación puede tenerse por una salida consistente a las aporías derivadas de la esencia del formalismo ético.

Mientras que la esencia del formalismo ético tiene como causa desesperada de sí el establecimiento de una fundamentación en el ámbito de la moralidad desde la mera subjetualidad, toda vez que la razón práctica se puede pensar legislando y construyendo un mundo a partir de sí misma, para la ética hermenéutica no son ni el formalismo universalista del imperativo, ni el formalismo universalista de la voluntad que persigue cumplir el elenco de deberes derivado de una fundamentación metafísica de las costumbres, las perspectivas adecuadas para investigar no ya el primado de la conciencia, sino incluso lo que, haciendo un paradójico guiño a la filosofía trascendental, dio en llamar Gadamer el «significado paradigmático de la hermenéutica jurídica».

Son dos las fuentes desde las que se amplía el campo semántico y el significado o alcance filosófico de la noción de aplicación. Por una parte, Gadamer nos recuerda¹⁷ que junto a la *subtilitas intelligendi* (comprensión) y la *subtilitas explicandi* (interpretación), se añadió en la tradición pietista el término *subtilitas applicandi* (aplicación), a fin de dar una descripción más consistente del fenómeno de la comprensión; dando con ello a entender que ésta requiere siempre sutileza de espíritu¹⁸. La hermenéutica, entendida en esta tradición en tanto *ars critica*, hace frente, tras la eclosión del espíritu renacentista, al desafío de alcanzar una lectura tan completa y cabal como propedéutica de la Sagrada Escritura, así como de la archifamosa metáfora renacentista del gran libro del mundo. Es entonces cuando la hermenéutica comienza a ser una hermenéutica general (y ello no implica contradicción alguna con la periodicidad establecida que distingue una hermenéutica clásica de una fundamental o filosófica). Sin duda, la tradición moderna y el racionalismo son igualmente un factor desencadenante del uso de la noción ‘*subtilitas applicandi*’. En efecto, puede decirse que lo que el método científico fue para el pensar y su particular modo de impeler a éste en el esclarecimiento de la verdad, representó, para el asunto

¹⁷ H.-G. Gadamer. *VM*, p. 378 y ss. [*GW*, vol. 1, p. 312 y ss].

¹⁸ M. Beuchot ha escrito con fineza sobre ello en su *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Editorial Itaca, 2000, p. 24 y ss.

del hallazgo del sentido de la Sagrada Escritura, la parangonizada apelación a aquella otra universalidad del orden afectivo cuya sola participación podría ser garantizada por una sutil aplicación del espíritu¹⁹.

Se comprobará que el rendimiento semántico que Gadamer extrae del concepto *subtilitas applicandi* no escasea perspicacia ni ingenio cuando, asociando la tradición teológica y la jurídica a este respecto, continua diciendo que en esta última también se da una tensión entre los textos legales y el sentido actualizado por su aplicación en el momento de la interpretación para, tras aducir diferentes razonamientos, concluir diciendo que en la interpretación histórica se lleva a cabo igualmente una cierta aplicación.

Para verter luz sobre las intrincadas relaciones bosquejadas, Gadamer recupera la doctrina aristotélica de la *phronesis*. Así es como la construcción del problema clásico de la *applicatio* como instante en el que se actualiza la dialéctica entre, por una parte, la concreción (ya de los textos, ya de la existencia) y la singularidad de lo que existe en un sentido laxo y, de la otra, la necesidad y universalidad (ya de los principios, ya de las leyes), va apartando a la filosofía moral del ideal de gestar una representación trascendental de los imperativos que hubieran de encauzar nuestras acciones, para arrimarla, finalmente, a una filosofía (práctica) de la acción que no osa extraer una definición de *areté* a partir de la esencia (jurídica) del formalismo ético, pues: «Es tan absurdo un uso dogmático de la ética como lo sería un uso dogmático del derecho natural»²⁰.

Como es sabido, Gadamer reivindica la hermenéutica en tanto filosofía práctica porque cree, junto a Aristóteles, que las virtudes éticas son indisociables de la virtud dianoética de la *phronesis*.

¹⁹ Estas cuestiones, que tienen que ver con la dilucidación de los aspectos más filosóficos de la hermenéutica clásica, han sido tratados por A. Domingo Moratalla. *El arte de poder no tener razón*. Pub. Univ. Pontificia Salamanca, 1991 y en «La intención perfeccionista de Rawls: ¿Un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?». *Revista Agustiniana*. vol. XXXVII, n° 114, 1996, Madrid, p. 1061-1062. Igualmente valiosa es la aportación de J. M. García Gómez-Heras. «En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: F. D. E. Schleiermacher». *Azafea. Revista de filosofía*. 5, 2003, pp. 29-52. Véase también de L. Flamarique. «El giro hermenéutico de la filosofía de la conciencia. Kant y Schleiermacher». *Anuario Filosófico*. XXXVII/ 3, 2004, pp. 797-821.

²⁰ Cfr. H.-G. Gadamer. *VM*, p. 393.

En efecto, si el hombre se pudiera producir a sí mismo mediante la aplicación de alguna técnica, si éste dispusiese de sí como de un instrumento a su servicio, se podría entonces enseñar y llevar a cabo con éxito no perentorio el cálculo y la decisión de lo mejor y del mejor hacer. Sin embargo, pese a todo, vemos que, si bien es cierto que siguiendo a Gadamer la hermenéutica jurídica es un modelo paradigmático de razonamiento, pues a todo razonamiento jurídico precede un ejercicio de comprensión e interpretación, a mi entender, no está por ello justificada la defensa gadameriana del primado de la *phronesis* como abandono del primado de la racionalidad jurídica presente en el formalismo kantiano, tal y como algunos autores han señalado desde una perspectiva de Gadamer *vs.* Kant. Aunque sólo sea por el hecho de que en el seno de toda *applicatio* se reactualiza la mediación e inseparabilidad entre deducción e inducción.

En lo que a mí respecta, más bien tiendo a pensar que, siguiendo la senda de Husserl, la filosofía práctica de Gadamer puede entenderse como una respuesta contra el paradigma técnico-pragmático de la racionalidad como coordinadora de medios y fines, es decir, contra la objetivación de la civilización tecnológica de la que él fue testigo directo²¹.

Tampoco implica un retorno a las filosofías materiales la afirmación de que el hallazgo de lo mejor no puede conocerse *a priori* sino en el curso y modo de hacer del tiempo, o sea, gracias al complejo avatar de la experiencia y por mor de la apertura y pluralidad del *interpretandum*²² que nos procura la posibilidad de situarnos en la posición de intérpretes y hacedores de la acción.

²¹ Sobre la afinidad de Gadamer con la concepción de la filosofía crítica de la escuela de Frankfurt, L. E. Santiago Guervós afirmaba: «En una civilización técnica en la que se confunde praxis y técnica, el individuo es incapaz de lograr su propia identidad, en cuanto se le exige no tanto su capacidad creadora, sino su capacidad de adaptación». Y más adelante: «[...] la investigación gadameriana se puede entender como una enérgica reacción contra la actual “crisis de la razón” y contra las diversas formas de irracionalismo [...]». Cfr. «Filosofía práctica y Hermenéutica. El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.-G. Gadamer». *Estudios Filosóficos*. 128, 1996, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, p. 11; p. 19 respectivamente.

²² Sobre el sentido de ‘pluralidad’ que aquí se mantiene puede consultarse nuestro trabajo «Pluralidad en la actualidad de la razón». En: J. J. Acero, *et al.* (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica*. Granada: Distribuciones Reprográficas de Granada, 2003, pp. 231-237.

Cabe argüir que la ética hermenéutica es una ética de la mediación y modulación entre ambas, entre la ética formal y las éticas materiales. Ya que, si bien es indisociable la *subtilitas applicatio*, en primer lugar, del primado de la vivencia de experiencias y, en segundo, de aquella forma de asimilarlas que dota al hombre de sabiduría, y que, por tanto, la virtud no se puede enseñar sino practicar (tal y como afirmaba Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*), no es menos cierto que este modelo de razonamiento en su conjunto procede — si se nos permite la expresión — a la manera trascendental.

Esto es así en la medida en que, aunque con ella se admite que no puede haber una racionalidad *a priori* que guíe la acción ni la capacidad de deliberación, no es menos cierto que la *applicatio*, en sí misma (no como conocimiento sino en cuanto garante de la posibilidad de mediación entre lo general y lo particular), debe ser posible *a priori*²³. Eso es lo que parece traslucir en el hecho de que:

[...] el punto crucial de la ética filosófica de Aristóteles está en la mediación entre 'logos' y 'ethos', entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser. El saber moral no alcanza su plenitud en los conceptos generales de fortaleza, justicia, etc., sino en la aplicación concreta que determina aquí y ahora lo factible a la luz de aquel saber²⁴.

Puesto que la posibilidad de una aplicación salva a la ley del reducto inobjetualizable y no actualizable de la mera incondicionalidad llevándola al terreno práctico de la acción, cabe afirmar que la posibilidad misma de la aplicación emana y está entreverada, al unísono, de aquel insondable fondo común de la experiencia, así como del conocimiento que de ella se pueda alcanzar y que esta posibilidad, la de la aplicación, no es fruto de experiencia alguna.

§ 4. — La hermenéutica frente a los hechos y los valores

²³ Sigue siendo determinante, a este respecto, la conferencia de Gadamer, «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik». En: *GW* 4, pp. 175-188. Trad. española de L. E. Santiago Guervós. «Sobre la posibilidad de una ética filosófica». *Philosophica Malacitana*. V, 1992, pp. 173-187; cfr. p. 183.

²⁴ Cfr. H.-G. Gadamer. *Ibidem*, p. 180.

En el párrafo anterior he aducido las razones que, a mi entender, habrían de justificar el lugar que ocupa la hermenéutica entre las éticas materiales y la ética formal. Pero ha servido también para, aduciendo razones de tipo ontológico y epistemológico (*phronesis, applicatio, operari praecedere ad esse*, historicidad de la comprensión y de los saberes, así como de los valores constituidos, etc.) mostrar hasta qué punto resulta racionalmente inviable el proyecto de una técnica cuyo objetivo sea el diagnóstico en torno a las modalidades de enfermedad de la mente y los consiguientes procedimientos clínicos para apaciguar, reprimir y evitar las consecuencias, por una parte, de la sintomatología de las enfermedades descritas y, por la otra, los efectos de la comprensión, el diagnóstico y los tratamientos médicos concebidos para ellas en el seno de una sociedad determinada.

Los resultados potenciales del planteamiento bosquejado rebasan, con mucho, los que aquí se presentan. Aún no se ha consignado, por ejemplo, el prejuicio fundamental subyacente a la psiquiatría en cuanto técnica y en cuanto terapia. Es el prejuicio de la narratividad, sobre el que no podemos extendernos aquí pues excederíamos con ello el objetivo de este capítulo, aunque desembocamos en él en virtud de los razonamientos expuestos. Y ello es así más allá del mito de la medicina basada en evidencias (MBE) con que da en resurgir el estigma del positivismo. En efecto, el paradigma de la narratividad nos devuelve una imagen de la psiquiatría en la que ésta estaría más cerca de sí misma, de su verdadero rostro. Pero, como decía José Lázaro: «La medicina basada en pruebas puede ser considerada como un intento de reducir al mínimo los aspectos narrativos de la teoría médica y de la práctica clínica. Pero ¿puede realmente plantearse una medicina que no sea narrativa? ¿Puede concebirse un ser humano que no sea narrativo?»²⁵.

También podríamos preguntarnos, a raíz de esta reflexión, y como corolario suyo, si la psiquiatría no es una forma de manipulación de la subjetividad de los pacientes (sobre la que pesaría el prejuicio de estar

²⁵ Cfr. «Entre pruebas y narraciones». En: E. Baca; J. Lázaro (eds.). *Hechos y valores en psiquiatría*. Madrid: Editorial Tricastela, 2003, p. 119. Y más adelante: «La psiquiatría no solo es medicina basada en narraciones, sino que es medicina esencialmente narrativa, como es esencialmente narrativo el desarrollo psicológico y personal de todo sujeto humano a partir de su nacimiento». Cfr. J. Lázaro. *Ibidem*, p. 139.

trastornada)²⁶ mediante la sustancialización de enfermedades, y si, pese a la naturaleza narrativa de este discurso teórico (la del paciente, la del médico, la del relato clínico), puede(n) entenderse tal(es) narrativa(s) y tal(es) terapia(s)²⁷ en los términos de una hermenéutica que se ignora, pese a su latencia, en el seno de una ciencia experimental. Y ello por una razón elemental, a saber, que «la inquietante oscuridad que rodea las enfermedades mentales no deja de ser incomprensible, aunque el médico disponga de los medios necesarios para dominar la enfermedad, como, por ejemplo, los psicofármacos», como escribía Gadamer²⁸.

Sin embargo, a mi entender, esa oscuridad es efecto del lenguaje psiquiátrico, el cual niega la unidad psicofísica del alma, y cubre, en efecto, de una inquietante oscuridad lo que, según el punto de vista que aquí se sostiene, deberían comprenderse como respuestas de múltiples y variadas modulaciones ante acontecimientos de una resonancia emocional trágica o terrible.

Una cierta caracterización de la hipótesis explicativa del estrés postraumático arruinaría la hipótesis contrapuesta de las enfermedades mentales; nos retrotraería al origen, esto es, a las experiencias humanas altamente traumáticas. Experiencias, por lo demás, rotundamente habituales que pueden ocasionar fracturas insuperables si no son reelaboradas con los lenguajes y las terapias adecuadas.

²⁶ Sobre el problema de lo que hemos definido aquí como ‘manipulación de la subjetividad’ puede recordarse el conocido fenómeno del “contrato de Ulises” consistente en que se insta al paciente a que autorice que lo internen en un futuro y contra su voluntad caso de que perdiera su yo actual, para que los psiquiatras pudieran velar por su yo permanente. Puede encontrarse más explicaciones sobre este contrato en P. Skrabanek. *La muerte de la medicina con rostro humano*. Madrid: Díaz Santos, 1999, p. 160 y ss.

²⁷ A. Fernández Liria, describía esta hipótesis sobre la narratividad en el discurso psiquiátrico en estos términos: lo que llamamos trastornos mentales son narrativas que producen sufrimiento evitable [...] o evocan mundos no compartibles con los del resto de los miembros de la comunidad y que impiden, por tanto, las actividades de cooperación o enfrentan al sujeto con el resto de sus integrantes (como sucede con lo que llamamos trastornos psicóticos). Véase «Conceptos sustantivo y pragmático de la enfermedad mental». En: *Hechos y valores en psiquiatría (...)*, p. 448.

²⁸ Cfr. *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 215; hay traducción al español en *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 184-185.

La hermenéutica como filosofía presenta una dimensión ética y abre la aporía de la ética formal *versus* ética material hacia nuevos horizontes ofreciendo los postulados teóricos necesarios para incrementar el discurso bioético por derroteros nuevos, sin llegar a confundirse con la bionomía o bioética jurídica. Por ello, proporciona claves investigadoras para aproximarse a la dilemática disección entre hechos y valores en las ciencias experimentales y devuelve, así, los conflictos epistemológicos, sanitarios, jurídicos, éticos, ontológicos al ámbito del pensamiento crítico, tal y como trato de mostrar en lo que sigue.

§ 5. — Límites de la justicia en la práctica médica

La cuestión de si es o no la psiquiatría una ciencia o una técnica justas tendría que incluirse entre las preguntas más importantes para una bioética crítica. No obstante, parece indudable que la psiquiatría no se encuentra, de hecho, entre las ciencias que, a día de hoy, generan los más profundos cambios en nuestra manera de entender la vida humana y la vida animal, acaso porque a través de ésta no se puede teorizar en un sentido tan laxo como para abarcar el asunto de la reproducción humana, el sentido de la especie, la naturaleza y sentido de los confines de la vida individual y colectiva, o de la vida futura sobre el planeta Tierra, etc. Asuntos, estos últimos, que sí ocupan, sin embargo, a la bioética crítica. La razón de la escasez comparativa de enfoques bioéticos (en relación a la ciencia y técnica psiquiátricas) tal vez sea el hecho de que no se puede teorizar sobre sus implicaciones bioéticas con sutileza especulativa y una complejidad tan recargada y viva como sí cabe en suerte, por el contrario, a los asuntos arriba enumerados.

Mas si reparamos en ello, nos daremos cuenta de que, muy probablemente, en un futuro, nadie nos asegure que la psiquiatría no pueda ser acaso una técnica coadyutoria de aquéllas otras técnicas sobre las que, a día de hoy, sí se ha venido consolidando un frente bioético crítico y reflexivo, independientemente de la orientación de sus presupuestos de partida.

Es menester reparar en el hecho de que los psicofármacos y los fundamentos teóricos de la psiquiatría habrían de representar para una bioética crítica un dilema moral tan profundo y complejo como el de la clonación

genética o la reproducción asistida²⁹. Apréciase, si no, la inmediata diatriba ética que genera la pregunta, por ejemplo, de si sería justa o, por el contrario, moralmente reprobable la hipótesis de una psiquiatría de la adaptación que utilizara psicofármacos para corregir los desajustes adaptativos, o más aun: la inadaptación en sentido laxo, con objeto de erradicar éstos y seleccionar los que hubieran de valorarse y clasificarse como óptimos.

Esta iniciativa científica podría estar fundada en una definición determinada de salud y enfermedad o de corrección o competencia adquirida en la asimilación y reproducción de pautas comportamentales, ideas, creencias y una extensa lista de contenidos de conciencia: yo, identidad, realidad, mundo externo, mente propia y mente ajena, memoria personal, etc. Igualmente, podría estar fundada en la autoprescripción científica de intervenir con cuantas técnicas existiesen o hubieran de idearse con objeto de maximizar las garantías de adaptación de los individuos con aptitudes suficientemente óptimas como para alcanzar la consecución de tal fin y mermar, por el contrario, las posibilidades de libre intervención y participación en el seno de la sociedad de aquellos individuos, grupos y/o colectividades diagnosticadas, a tal punto, desfavorablemente.

Véase entonces que partiendo del principio que reza *operari praecedere ad esse* y, a la luz de este planteamiento hipotético, se comprueba que la pregunta que corresponde hacer a una bioética crítica en relación a la responsabilidad y beneficio social, moral y político de la psiquiatría es, en primer lugar, la de si ésta es o puede llegar a ser justa. Justa en cuanto ciencia y justa en cuanto técnica³⁰.

²⁹ Para alcanzar una comprensión filosófica y rigurosa de tales problemas véase de A. Durán; J. Riechmann (coords.). *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

³⁰ M^a J. Guerra escribía que: « [...] las consecuencias de las biotecnologías, de la tecno-reproducción o de la investigación biomédica, conllevan impactos globales» de manera que, en el contexto de un mundo en el que el reparto de los recursos es tan desigual, habría que relativizar todo esto «dando prioridad al principio de justicia global que debemos reformular en claves bioéticas y ecosociales» en «Presente y futuro de la bioética en España: de la normalización al horizonte global». *Isegoría*. 27, 2002, pp. 181-192; cfr. p. 190. Comparto el punto de vista de Guerra, según el cual, el problema fundamental de la bioética es el de la justicia.

Que esta labor se puede plantear en los términos de si es o puede ser justa en cuanto mera posibilidad racional resulta evidente por la sencilla razón de que el pensamiento crítico puede abarcar problemas teóricos como el de si algo es justo o no, desde la dimensión especulativa que le es propia. Por tanto, la reflexión que aquí planteo tendrá el valor que hubiera de tener desde el punto de vista especulativo, esto es, a la luz de su corrección lógica, dimensión argumentativa y hondura especulativa; por lo que la especificidad y complejidad del discurso psiquiátrico no obsta a que la reflexión crítica y especulativa le presenten insolubles problemas y limitaciones insalvables y gravosas —si las hubiere.

Comencemos haciendo un ejercicio de imaginación a fin de comprobar hasta qué escenarios podría conducirnos el afán investigador en torno a este tema. Imaginémos, por ejemplo, que el futuro de la psiquiatría es convertirse en una neurociencia clínica o en una disciplina subsidiaria de la neurología³¹ y que, haciendo uso del peso argumentativo que en dicha tradición tiene el concepto de enfermedad mental o el de patología y en estrecha conjunción con técnicas de intervención quirúrgica, se redefiniera, a la sazón, en los términos de una práctica cuyo fin fuese impedir que cualquier individuo diagnosticado de, por ejemplo, ‘esquizofrenia paranoide’ u otro aquejado de ‘trastorno de angustia crónica’, tuvieran acceso a técnicas de reproducción asistida, o no pudieran hacer uso de una hipotética ley que hubiera de permitir poner fin uno a su vida cuando así lo estimase oportuno por considerar que sus capacidades intelectivas, emocionales y/o motrices estuvieran significativamente mermadas o alteradas o, incluso, trágica y ya para siempre inhibidas, cercenadas o sustraídas.

Vayamos más allá, pero por el razonamiento. Imaginémos un mundo en el que fuese legal intervenir en el sistema neurológico de las personas para evitar un posible brote psicótico. Eso equivaldría a decir que la psiquiatría — en aras de un ideal de adaptación evolutivo, respecto del cual, los enfermos mentales constituirían una suerte de revés al ideal evolutivo de la especie—

³¹ Tal es la tesis mantenida por S. B. Guze. «The future of psychiatry and the medical model». *Journal of Nervous and Mental Diseases*. 181/10, p. 594 y ss.

podría convertirse en una técnica cuya finalidad, por tanto, pudiera expresarse bajo el lema: la ciencia de la producción del hombre³².

Nadie puede asegurar que desde el criterio de la adaptación o la inadaptación biológica haya, de hecho, tan sólo un paso hasta desembocar en el principio de que la especie humana (no sólo desde el punto de vista adaptativo, sino también moral), mediante cuantas técnicas estén en su mano, tenga por deber la selección, generación y reproducción del hombre. Cualquier ciudadano relativamente avezado en la comprensión de las controversias científicas y filosóficas de nuestra actualidad sabe que éste parece ser uno de los grandes temas de nuestro tiempo³³.

A mi entender, cabe consiguientemente plantearse si no son acaso las instituciones psiquiátricas (otrota 'manicomios', 'loqueros', 'hospitales para locos', etc.) y los procedimientos asistenciales de ella dependientes tan hostiles y desgastadores y los efectos de los neurolépticos tan degradantes como para que todo ello represente un serio impedimento a la función adaptativa (social y biológica) del individuo, los grupos y las colectividades previamente diagnosticadas. 'Hostiles' y 'desgastadores' por su capacidad estigmatizante y, por consiguiente, deshumanizadora. 'Degradantes' por cuanto, satisfaciendo la primaria necesidad social de permanecer al amparo de un poder científico capaz de explicar, analizar y controlar todo aquello que queda más allá de la

³² Esta hipótesis está ampliamente contrastada con la mayoría de los estudios que confirman que existe una desventaja adaptativa (o una desventaja o marginación social que conduciría a una desventaja evolutiva) entre los individuos diagnosticados de esquizofrenia que se muestra en que tienen menos probabilidades de casarse y tener descendencia. Véase, a este respecto, el estudio de F. Haverkamp; P. Propping; T. Hilder. «Is there an increase in reproductive rates in schizophrenics? Critical review of the literature». *Archiv fur Psychiatrie und Nervenkrankheiten*. 232, 1982, pp. 439-450. En esta misma línea, pero atribuyendo a la adquisición de las funciones lingüísticas por parte del *Homo sapiens* la razón de ser de la esquizofrenia, se sitúan los estudios de T. J. Crow; D. J. Done; A. Sacker, «Cerebral lateralization id delayed in children who later develop schizophrenia». *Schizophrenia Resarch*. 22, 1996, p. 181 y ss. Crow hace explícita esta tesis en: «La esquizofrenia como el precio que paga el *Homo sapiens* por el lenguaje: una solución a la paradoja central en el origen de la especie». En J. Sanjuán (ed). *Evolución cerebral y psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela, 2000, pp. 193-226.

³³ Véanse, a este respecto, los interesantes trabajos compilados por A. Durán; J. Riechmann (eds.). *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

normalidad, allende incluso los márgenes de lo desviado, equívoco o aberrante, se comprueba que la psiquiatría tiene una función terapéutica respecto a la sociedad tomada en su conjunto³⁴. Mas que la psiquiatría tenga una función social, ora espuria, como aquí se describe, ora edificante y de salvaguardia, no implica, necesariamente, que sus fundamentos teóricos sean justos, ni que éstos lo sean conlleva que se puedan practicar sin degenerar y declinar injustos.

Mediante las siguientes seis tesis o requerimientos programáticos trataré de analizar si acaso la psiquiatría no está impedida teóricamente —en cuanto ciencia y en cuanto técnica— en su ideal de restaurar un orden resquebrajado, o en el de asegurar una existencia digna a sus pacientes y justa al resto de la sociedad. O viceversa, a saber: si puede garantizar a la conciencia de la sociedad una existencia digna y a los pacientes proporcionar, con justicia, una vida buena o feliz. Veremos que dichos requerimientos ponen en duda dicha posibilidad en cuanto posibilidad racional.

5. 1. — Seis requerimientos programáticos

I

La psiquiatría es una ciencia que puede ser analizada desde el punto de vista de su presunta moralidad como actividad que se desarrolla en el seno de una sociedad plena de derecho, cuyos ideales hunden sus raíces en la historia de las controversias políticas y jurídicas de las democracias constitucionales. Se impone la búsqueda de la naturaleza de los objetivos morales de la práctica psiquiátrica en tanto empresa social cuyos principios y fundamentos científicos, en cuanto disciplina teórica y práctica clínica, tienen consecuencias sobre individuos aislados, grupos y, finalmente, colectividades.

II

Consiguientemente, no sería necesario especular sobre si esta ciencia tiene consecuencias o no sobre su objeto de estudio, pues ésta se define, en términos generales, por el estudio, manipulación, condicionamiento e intervención sobre el individuo o paciente con diversas técnicas y, en ciertos casos, previo régimen de internamiento.

III

³⁴ A este respecto, G. Daumezon se preguntaba: «¿No es acaso tranquilizador para la humanidad poder atribuir a una debilidad mental algunos de los crímenes que la deshonoran?». Cfr. *La perversión*. Barcelona: Azul, 2000, p. 10 y ss.

Caso de que existan, se debería indagar qué métodos y desde qué principios habrían de describirse las condiciones de falsación en relación a las cuales fijar y establecer el cumplimiento de sus objetivos morales en el seno de la sociedad. Siendo insuficiente la constatación del retorno al seno de la sociedad del paciente, pues eso no da garantía de una rehabilitación exitosa, prueba de ello es que, por lo general, el alta del paciente suele tramitarse cuando ya ha cumplido el régimen de internamiento en relación al derecho positivo de otros futuros pacientes en las listas de espera, pero no porque su salud haya quedado restablecida ni parcial ni íntegramente. Da prueba de ello la reincidencia en las hospitalizaciones. Este fenómeno es parangonable con el de la reclusión carcelaria.

IV

Por lo mismo, caso de que existan, deberían enumerarse, igualmente, las condiciones que invalidarían el presunto objetivo moral de la psiquiatría como ciencia y práctica científicas.

V

Es necesario precisar si rige para dicha ciencia el mismo marco jurídico que para el resto de las ciencias de la salud, o si lo rebasa toda vez que su objeto de estudio es el psiquismo del hombre, ora individualmente (durante la práctica de una terapia y/o tomado junto a otros), ora en colectividad dentro de un centro de internamiento y siendo el hombre tomado como objeto de estudio y, consiguientemente, siendo éste considerado en un sentido tan amplio como para abarcar: su corporeidad, su voluntad, su moralidad, su percepción de la realidad, su identidad, etc.

VI

Dicha ciencia puede desarrollar determinados objetivos morales en el seno de una sociedad si, y sólo si, cuenta con una definición de salud, enfermedad y bien moral con funciones normativas, esto es, en relación a un marco jurídico regulador y sancionador.

De dichos requerimientos o lineamientos programáticos sobre las inconsistencias teóricas que acompañan a la práctica psiquiátrica — que dan fe de las dificultades a las que habría de enfrentarse esta práctica para llegar a constituirse en tanto práctica médica—, pueden seguirse los siguientes corolarios. Ambas partes (requerimientos y corolarios) analizan la cuestión en cuanto mera posibilidad racional.

5. 1. 1. — Primer corolario (que se sigue de los requerimientos I-III)

La ciencia de la psiquiatría no puede ser *episteme* habida cuenta de que no se ocupa de las dimensiones universales y necesarias del ser, sino del comportamiento y psiquismo humanos. En cuanto *techné*, el propósito de toda psiquiatría está frustrado de antemano, puesto que el hombre no puede disponer de sí mismo o de los otros como si éste fuese un objeto.

Si, y sólo si, mantenemos que la salud es un modo de estar en el mundo, esto es, que la salud del hombre es una salud humana, no se nos presentará tampoco como razonable la hipótesis de que la salud pueda ser un objeto que hubiera de producirse o favorecerse mediante, por ejemplo, alguna técnica farmacológica, mucho menos quirúrgica. Como de los opuestos cabe afirmar lo mismo sin caer en contradicción: si la salud del hombre es una salud humana, también la enfermedad del hombre es una enfermedad humana. Ambas, salud y enfermedad, no se pueden producir, puesto que son acciones, dan lugar a acciones y/o son el resultado de acciones.

5. 1. 2. — Segundo corolario (que se sigue de los requerimientos IV-V)

Si la *phronesis* no se puede enseñar, la técnica —psicofármacos, inmovilización, reclusión, internamiento, aislamiento, etc.— no puede garantizar ni el restablecimiento de la salud, ni el aprendizaje sobre cualesquiera maneras de entender el mundo o la realidad social y/o la interpersonal, ni tampoco dotar al hombre del contento o la satisfacción de saberse vivo junto a los demás, etc. Ninguna *techné*, como las aquí referidas, podría restablecer de manera auténtica el orden roto en un idealizado proceso de socialización del individuo, en el que habría de incluirse una saludable y felizmente vivenciable construcción de la identidad personal, así como un claro discernimiento comprensivo que garantice la vida en sociedad.

El fundamento de estas aseveraciones se basa en el principio de que, del mismo modo que no sostenemos que el ser pueda preceder a la acción justa o buena (pues no se puede aplicar la ley moral sin aprender antes a hacerlo, con entera independencia de si se admite que la ley moral sea universal y necesaria o, por el contrario, singularmente condicionada y contingente), no puede sostenerse que la enfermedad preceda al ser o consista en un estado esencial

de hombre alguno, puesto que es una acción, da lugar a acciones y es efecto de acciones. *Operari praecedere ad esse.*

Se puede aducir, por tanto, que la psiquiatría, en cuanto tal, no puede producir criterios de falsación sobre las condiciones materiales que hubieran de garantizar la consecución de un estadio de moralidad, pues éste no se puede alcanzar ni proporcionar mediante la(s) técnica(s) psiquiátrica(s) en su conjunto. Y esto, por las razones expuestas.

5. 1. 3. — Tercer corolario (que se sigue de los requerimientos V-VI)

No puede haber un marco jurídico que regule las acciones y efectos de una técnica que no es, estrictamente, una *sophía*, cuyas características son las ya descritas, sin que con ello tal marco jurídico esté, en verdad, fundado en una legalidad carente de moralidad.

A mi modo de ver, la ciencia médica tradicional no ha resuelto con la psiquiatría, ni con los psicofármacos, la responsabilidad moral y social de dar una respuesta en torno al derecho positivo al cuidado de la salud mental de los seres humanos, mucho menos de los animales. Pese a ello, pensamos que está impelida por tal exigencia.

Esta cuestión es de máxima importancia para asegurar un verdadero ideal de bienestar a los ciudadanos de las democracias constitucionales frente a los efectos de vivir en sociedades tecnológicamente avanzadas, globalizadas, en las que el grado de estrés y, por tanto, de inadaptación, es progresiva y tendencialmente elevado. Compruébese lo que aquí sostenemos a partir de la siguiente definición de ‘estrés’ que se propone desde un enfoque evolutivo:

El estrés —y, por tanto, la inadaptación— sería un estado de activación simpático-adrenal y neuroendocrina, que se acompaña de inhibición inmunitaria y conductual y estados emocionales displacenteros, que se genera como resultado de una cognición desesperanzadora del organismo respecto a las posibilidades de afrontar con éxito determinados contextos o situaciones. En consecuencia, la biología de la adaptación depende de las *cogniciones* que

establece el cerebro de cada organismo en relación a las interacciones que sostiene con el medio [...]»³⁵.

La multiplicación de estímulos y la circunstancia de que, como sostiene Javier Echeverría: «la tecnociencia *aumenta las capacidades de acción* de los seres humanos, no sólo el conocimiento, como ocurrió con la ciencia moderna»³⁶, unido al principio de que el ser humano está impelido a concebir sus cometidos y deseos en armonía con la complejidad del escenario de acción que se le presenta, todo ello, hace previsible ese paulatino incremento en el grado de estrés o inadaptación que amenaza a todos los humanos y a todos los animales, puesto que ellos conviven junto a nosotros en la Tierra y, por tanto, deben encarar el estrés de la adaptación en el nuevo escenario planteado por la vida humana.

Es importante hacer esta puntualización dado que el ser humano, según la teoría psiquiátrica, busca la atención psicológica y psiquiátrica (voluntaria o involuntariamente) cuando es presa de los efectos de determinados sufrimientos individuales, grupales y/o colectivos. De todo ello se colige que se podría establecer una ecuación tal que rezase que, en las sociedades en las que el grado de estrés es superior —es decir, cuando la complejidad de llevar a cabo una adaptación competente se torna más selectiva o más sofisticada—, urgirá, presumiblemente, prestar una mayor atención a los problemas derivados de la inadaptación y la desesperanza con que algunos individuos, grupos y/o colectividades lleguen a afrontar las dificultades representadas por la complejidad sistémica de series de estímulos (relacionadas, por ejemplo, con la tecnología, la escasez de recursos naturales y energéticos, la movilidad, la reproducción, la vejez, las crisis de antiguos sistemas de valores sociales, epistémicos, políticos, religiosos, individuales, colectivos, etc.).

Sin embargo, lo que aquí planteo es que el enfoque evolutivo en psiquiatría es presa de la llamada falacia genética porque pretende justificar el

³⁵ Cfr. M. Valdés. «Bioética y psiquiatría: hacia una nueva axiología». *Rev. Calidad Asistencial*. 19 (2), 2004, pp. 95-100; cfr. p. 96.

³⁶ Cfr. J. Echeverría. «Bienes y males de las ciencias». En R. R. Aramayo; T. Ausín (eds.). *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*. México-Madrid: Plaza y Valdés Editores/CSIC, 2006, pp. 17-42; cfr. p. 40. Estas tesis son expuestas más extensa y pormenorizadamente por J. Echeverría. *Ciencia del bien y del mal*. Barcelona: Herder, 2007. De especial importancia es, por ejemplo, su teoría axiomática del bien y del mal, p. 501.

ideal de normalidad a partir de la descripción del problema psicológico de la adaptación³⁷. En efecto, es una falacia genética el tipo de razonamiento consistente en pretender que se pueda dar razón o justificación de algo mediante una descripción del proceso que da lugar a aquello que se pretende, precisamente, indagar, justificar o razonar.

La orientación evolutiva no define el problema de la normalidad o de la salud y la enfermedad mentales explicitando un sistema de valores en sus diferentes planos: moral, político, social, psicológico, económico, jurídico, histórico. Consiguientemente, no enfrenta el asunto de si la psiquiatría como ciencia y como técnica es justa. Antes bien, al presentarse como evolutiva, al describir el problema de la normalidad en clave adaptativa, sortea la reflexión filosófica, ética y política. Este es, a mi juicio, uno de los cometidos que habría de afrontar una bioética crítica, a saber: hacer frente al dilema moral y jurídico que plantea, desde el punto de vista filosófico y político, la construcción científica y social de los fenómenos descritos en clave psicopatológica³⁸. A mi modo de ver, la bioética que habría de indagar tal problemática sólo puede ser una hermenéutica bioética³⁹.

³⁷ Entendemos aquí el concepto de ‘falacia genética’ tal y como viene recogido por J. Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, pp. 313-314.

³⁸ En su artículo «¡Póngase a producir, señor Freud!». *Diagonal*. 22 de junio-5 de julio de 2006, afirmaba S. Arribas: «El síntoma es un malestar cualquiera. Es social e histórico, no se entiende sin atender al entorno familiar y la sociedad en el que surge, pero también es singular, la manera peculiar en que uno se sitúa en ese campo», p. 31.

³⁹ Existen interesantes publicaciones en las que se practica una incursión en problemas relativos a la medicina y a la enfermería desde una perspectiva hermenéutica. Véanse, por ejemplo, los siguientes trabajos: C. Burke Draucker. «The critique of Heideggerian hermeneutical nursing research». *Journal of Advanced Nursing*. 30 (2), 1999, pp. 360-373; V. Fleming; U. Gaidys; Y. Robb. «Hermeneutic research in nursing: developing a Gadamerian-based research method». *Nursing Inquiry*. 10 (2), 2003, pp. 113-120; K. Sundin; L. Jansson; A. Norberg. «Understanding between care providers and patients with stroke and aphasia: a phenomenological hermeneutic inquiry». *Nursing Inquiry*. 9 (2), 2002, pp. 93-103; A. H. Bishop; J. R. Scudder. «Gadow’s contribution to our philosophical interpretation of nursing». *Nursing Philosophy*. 4, 2003, pp. 104-110; M. Wareing. «Lower urinary tract symptoms: a hermeneutic phenomenological study into men’s lived experience». *Journal of Clinical Nursing*. 14, pp. 239-246; R. Geanello. «Hermeneutic philosophy. Part I: Implications of its use as methodology in interpretative

nursing research». *Nursing Inquiry*. 5, 1998, pp. 154-163; S. Robertson. «Listening to them and reading me: a hermeneutic approach to understanding the experience of illness». *Journal of Advanced Nursing*. 29 (2), 1999, pp. 290-297; C. Cronin. «How do nurses deal with their emotions on a burn unit? Hermeneutic inquiry». *International Journal of Nursing Practice*. 7, 2001, pp. 342-248; C. Gullickson. «My death its future: a Heideggerian hermeneutical analysis of the lived experience of persons with chronic illness». *Journal of Advanced Nursing*. 18, 1993, pp. 1386-1392.

Capítulo 3 Hermenéutica y laicismo

§ 1. — Introducción

La idea de que la autoridad emanada de los textos sagrados exige de la constante actividad interpretativa y magistral de la Iglesia está preñada de contradicciones. Ello es así, en parte, debido a las consecuencias que se derivan de tal tesis en el ámbito de la política.

Parto aquí del principio, según el cual: «El laicismo por sí mismo no conduce a una “buena sociedad” pero sin él no podemos hablar de una “buena sociedad”»¹. La conexión entre la hermenéutica y el laicismo no ha merecido tanta atención como la que sí ha despertado la relación entre la hermenéutica clásica y el problema de la interpretación de textos religiosos. Es indudable que, si esto es así, es porque el problema de la interpretación estuvo originariamente vinculado con el buen entendimiento de textos canónicos con una dimensión normativa, ya fuese ésta de índole jurídica, moral o religiosa.

El problema del laicismo es una cuestión de actualidad, en razón de que existen conflictos normativos como resultado de la interpretación de diferentes códigos y la consiguiente aplicación de los mismos para dirimir qué es correcto, conveniente, bueno o justo. Indagaré aquí en la relación existente entre la hermenéutica y el laicismo como cuestión filosófica derivada de una pregunta anterior, a saber: ¿es razonable que pueda esgrimirse la tradición hermenéutica, en su perspectiva filosófica, para sostener la vinculación entre una concepción de la norma y el ejercicio de la interpretación de textos religiosos? ¿Puede acaso emanar el carácter prescriptivo de textos religiosos del

¹ Cfr. A. García-Santesmases. *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

ejercicio interpretativo de los mismos? La tradición de la hermenéutica clásica parece dar pábulo a dicha tesis. Mas aquí hemos visto que no puede atribuirse a la hermenéutica la cualidad de poder ser aplicada para, a la manera de una propiedad que hubiera de sobrevenir de su mero ejercicio: dar lugar con ello a procesos interpretativos con una validez argumental de la que, a la postre, pudiera predicarse una validez normativa. He sugerido que la tradición hermenéutica, tanto en su deriva clásica como en su dimensión filosófica (es decir, aquella que analiza el problema de la interpretación sin presuponer que pueda acaso interpretarse adecuada o inadecuadamente sin que dicha actividad entrañe conflictos de índole lógica, ontológica, lingüística, normativa, ética e incluso epistemológica), presenta problemas metodológicos incluso cuando se plantea el problema de la interpretación como problema ontológico. En la medida en que una ontología hermenéutica no puede excluir la dimensión política de los procesos interpretativos en nuestros intercambios comunicativos, así como la elaboración de una memoria histórica que dé cuenta de acontecimientos ya pasados, la actividad parlamentaria de una nación, la actividad diplomática ejercida entre naciones, etc., puede decirse que los procesos interpretativos van revestidos de los argumentativos, es decir, que se expresan y se actualizan por medio de argumentos y razonamientos. Este factor hace del problema de qué sea interpretar una cuestión con una vertiente política y, por consiguiente, desde el punto de vista filosófico puede decirse que es un problema que implica cuestiones relativas al método.

Traigo a colación todo lo anterior como un preámbulo necesario para dilucidar la cuestión inicialmente planteada. Sostengo que la tesis según la cual la autoridad emanada de los textos sagrados exige de la constante actividad interpretativa y magistral de la Iglesia está preñada de contradicciones y que de ello da prueba las consecuencias que se derivan de tal tesis en el ámbito de la política.

Para detectar las contradicciones a que da lugar es menester enriquecer la tesis antedicha sacando a la luz los presupuestos inherentes tanto a la idea de autoridad como a la idea de normatividad en su relación con el problema de la interpretación de un *corpus* sagrado cuando a éste se le atribuye la propiedad de servir de fundamento de la vida moral del individuo en el seno de la sociedad.

La atribución de que en el conjunto de una tradición religiosa —de sus textos, del magisterio de sus figuras e incluso del magisterio de la Iglesia misma— puedan acaso hallarse los fundamentos necesarios, esto es, los

principios morales dotados de una inagotable viveza y capacidad de descripción y orientación en el seno de la vida política, esto es, de la vida pública vivida en comunidad y en el fragor determinante de la historia, presenta cuando menos una dificultad extrema en lo que respecta a la elección de los argumentos necesarios para su sostenimiento en la época actual.

Si nos concentramos en el problema de la autoridad desde el punto de vista de los procesos racionales, en virtud de los cuales, ésta envuelve de perenne necesidad los principios (morales mas con dimensión política) con los que se asocia una tradición religiosa, observaremos que tales procesos no son exclusivos suyos.

En parte, la idea de una autoridad religiosa se basa en ello, pues está asentada en la posibilidad de ejercer esa libre coacción racional que, dirigida en el seno de una sociedad, a recaudo de una concepción de la historia sagrada y una vez compartida la experiencia de la vida individual a la luz de un conjunto de textos, sobre cuyo magisterio se puede llegar a estar de acuerdo por el camino de la fe y de la razón —toda vez que se exhiban las virtualidades (lógicas) de un acuerdo compartido por necesidad—, constituye uno de los requisitos formales imprescindibles para conformar una comunidad de fieles congregados por mor de una forma de autoridad cuya sola representación se asegura racional y, además, necesaria.

Pero ¿qué pasaría si no aceptásemos una concepción ciertamente moderna en torno a la necesidad lógica que quepa atribuir al conjunto de los procesos lógicos, argumentativos (dialécticos y retóricos), por medio de los cuales, cabe pensar la experiencia de una libre coacción de la razón? ¿No habría ello de afectar a la idea de autoridad (moral y política) en el seno de una tradición religiosa?

La respuesta que se podría dar a bote pronto es: sí, si se sostiene una idea de autoridad en la que ésta hubiera de alcanzar visos de incondicionalidad en virtud de una concepción de lo normativo y de la interpretación muy determinadas: tan singularmente necesarias como conflictivamente representables. Y no, si se asume una idea de autoridad basada en una concepción de lo normativo estrechamente ligada a los procesos interpretativos: tan conflictivamente necesarios, como singularmente inevitables.

Quienes sostienen lo primero, a saber: (α) el modelo de una autoridad necesaria e incondicionada, encuentran serias dificultades cuando tienen que

armonizar el inevitable problema de afrontar la aplicación de la norma —poso en el que se concentra la sustancia de la autoridad— sobre la realidad de un conflicto ante el que quepa una perspectiva diferente, es decir, la actualización de una comprensión distinta y de la que brote una interpretación mantenida en virtud de una argumentación alternativa y eventualmente consistente.

Es decir, quienes asienten, se encuentran con la dificultad de que su concepción de la autoridad no puede explicar el problema de la recurrente necesidad de la *applicatio* o, al menos, no en un sentido tan absoluto como para evitar llegar a aproximarse temerosamente a quienes sostienen la segunda perspectiva en torno a la autoridad, a saber: (β) el modelo de una autoridad condicionada por la exclusiva fuerza de las interpretaciones, conflictivamente necesarias en cuanto tales y, por ello, singularmente inevitables, se ha dicho.

Mas si la rotundidad de la autoridad religiosa no es tal, si está presa de la problemática propia de todos los discursos en torno al asunto de la normatividad, cabe preguntarse por qué razón no ha sido eclipsada por los discursos cuya tradición consiste, esencialmente, en la pregunta sobre lo normativo, o sea, sobre el desentrañamiento de la aplicación de la norma al caso.

No sólo eso, cabe plantearse si el concepto de lo normativo en la tradición de «las religiones de libro sagrado» puede analizarse a la luz de la tradición de la hermenéutica jurídica. De ahí que comenzase afirmando que la idea de que la autoridad emanada de los textos sagrados exige de la constante actividad interpretativa y magistral de la Iglesia está preñada de contradicciones. Porque no es posible armonizar, consistentemente, el problema de la interpretación (en cuanto problema nuclear de la racionalidad) con la conformación de una gesta de la tradición y la autoridad sagradas necesaria tanto en el orbe moral como imprescindible de realizar en la vida política. O al menos, no es posible sin que, como hemos visto, una cierta idea inicial de autoridad desemboque en el terreno de una concepción de la autoridad opuesta, controvertidamente enfrentada, estando ello debido a los restos de contingencia a que esta última está expuesta².

² Oñate hacía alusión a la frecuente confusión consistente en asimilar el problema fundamental de la hermenéutica con la modernidad, de modo tal que acabaría estableciéndose la génesis histórica de ésta con las controversias exegéticas, olvidando así la problematización original con que fue concebida en el mundo griego, en el que siempre se

La hipótesis que se plantea aquí es la siguiente: la construcción de la autoridad religiosa, en cuanto fenómeno racional, es susceptible de una indagación desde el punto de vista de la historia de la elaboración de la noción de normatividad que a ella subyace. Para analizar los contenidos presentes en la gesta de una autoridad emanada del texto sagrado, sería menester introducirse en las controversias exegéticas en que aquéllos contenidos toman forma, mas este punto de vista no es el que se mantiene aquí. Lo que aquí se plantea es que los esquemas argumentativos en torno a la construcción de una concepción de la autoridad como autoridad religiosa son equivalentes a los que encontramos en los modelos de razonamiento jurídico.

Este punto de vista resulta más sugestivo que el antedicho, a saber: aquel en el que prevalecería la historia de las controversias exegéticas haciendo caso omiso de la cuestión procedimental en el sentido que dicho concepto tiene en la obra de Toulmin, es decir, como análisis de aquellos procedimientos, en virtud de los cuales, puede argumentarse a favor de algo y establecerse cualesquiera pretensiones de generalidad. En efecto, sostengo que asumiendo dicho punto de vista resulta notable que, si bien los discursos religiosos pretenden orientar moralmente las acciones humanas (individual y/o colectivamente) y que la legitimidad racional de dicha autoridad no está exenta del uso de procedimientos argumentativos compartidos por otros discursos que versan sobre la obligatoriedad moral y/o legal de actuar conforme a ciertas concepciones de lo bueno, lo justo, lo conveniente, etc., lo cierto es que —a diferencia del resto de las concepciones en torno a los fundamentos de lo normativo— la dimensión dogmática en que descansa la autoridad religiosa (la infabilidad de sus contenidos, mas no sólo de sus contenidos: también de la fe, la gracia, lo divino, etc.) convierte en una responsabilidad preterida la plena justificación de sus interpretaciones en el seno de la sociedad civil, en donde está realmente asentada.

Para decirlo en una sola palabra: actúa laicamente cuando argumenta, con objeto de justificar y construir una autoridad legítima, pero pospone un

consideró a la luz de la pregunta en torno al pensamiento mismo. Al hilo de este argumento sostenía: «Hay, sin embargo, dos grandes tradiciones de hermenéutica teológica en Occidente: una de autoridad que se quiere revelada, otra que se establece desde la *experiencia racional* y a la comunidad racional se dirige». Cfr. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid: Alderabán, 2000, p. 87.

compromiso de índole meramente racional y discrecional con sus propios procedimientos, a fin de que sus postulados vayan más allá de criterios tan sustantivos como históricamente modulados. Con lo que la acción de interpretar y, consiguientemente, la de razonar es preterida, paliando finalmente una concepción de autoridad religiosa la carencia de visos de sagrada incondicionalidad e irremontable y absoluta legitimidad moral lo que la controvertida y condicionada autoridad obtenida por mediación de la siempre falible persuasión racional no suele producir por sí misma. Mas es esta mediación la única con la que cabría poder entregarse a la sociedad civil. Una forma de mediación que permite pensar la comunidad política en sentido laxo como una comunidad educada en el arte de interpretar y razonar.

§ 2. — Modelos de lo normativo y su asimilación en el discurso religioso

La existencia de modelos normativos presentes en el uso argumentativo de los razonamientos se basa en el principio de la doble dimensión de éstos: distinguimos claramente entre el uso instrumental de los razonamientos y el uso argumentativo³. Mientras que el uso claramente instrumental está destinado a la consecución de un propósito práctico que no exige la búsqueda de argumentos ni la producción de razones claramente adicionales y cuya finalidad sería justificar cualesquiera pretensiones de verdad, puede decirse que la dimensión propiamente argumentativa está presente en el uso argumentativo de razonamientos conformados según un modelo normativo.

Eso quiere decir que la fortaleza o debilidad de los razonamientos, bajo cierto punto de vista, está condicionada por el modelo de normatividad que en cada caso se sostenga. Partimos, entonces, de que no todos los modelos normativos definen una misma y sola idea de 'normatividad' y que, por consiguiente, el análisis de la debilidad y/o vigor de los razonamientos elaborados para producir razones con las que avalar una interpretación no puede obviar, bajo ninguna circunstancia, la concepción de normatividad presupuesta en la noción de autoridad.

³ Toulmin sostiene esta doble dimensión tanto en *The Uses of Argument*. Cambridge University Press, 1958, como en la obra colectiva *An Introduction of Reasoning*. New York: MacMillan, 1978

La mera existencia de una autoridad religiosa es inconcebible sin asumir que ésta procede de una precomprensión previa, a saber: la concepción de lo normativo sostenida, de la que, ciertamente, no puede desentrañarse con claridad si actúa como concausa de la autoridad o como resultado suyo.

Lo que aquí se tratará de desentrañar son las razones por las que, a mi parecer, puede afirmarse que la mera idea de una autoridad religiosa (con entera independencia de si tal noción acaso repugne a un cierto ideal de entendimiento, o si supone una afrenta contra la libertad o la autonomía de los sujetos y más allá de la cuestión sobre si la dimensión sagrada de lo divino pueda demandar una metáfora similar hasta el punto de identificarse plenamente con ella en el ámbito de la conciencia y en el de la comunidad política) está basada en un modelo de normatividad hermenéutico que es una quimera. Si dicho modelo de normatividad fuera tan fácilmente representable sería irrelevante toda metodología argumentativa de la interpretación pues bastaría desarrollar, como apunta Racionero, una pragmática religiosa fundada en la idea de preferibilidad de sus dogmas para resolver los casos en los que la aplicación de la ley (jurídica) fuese dudosa, ya que no lo sería nunca en la tradición de los moralistas cristianos: verdadero origen inspirador de todo código normativo, incluido el jurídico. Interpretar sería, pues, inspirarse adecuadamente en ese fondo de la tradición; pero sin atribuir a dicho proceso una dimensión argumentativa y/o contraargumentativa cuya falibilidad contrastaría con la improbable infalibilidad de la autoridad. Si nos fijamos, aquí se sostiene una metodología argumentativa de la interpretación como un desarrollo composable del pensamiento gadameriano, toda vez que la idea de autoridad que él sostiene está basada en un modelo laico de autoridad: es falible pues es fruto del reconocimiento del valor de un atributo, es decir, no tiene su fundamento en un acto de sumisión y de abdicación de la razón⁴.

Pero también se parte aquí de un presupuesto fundamental, a saber: que como todo modelo normativo, la autoridad religiosa —bien porque se funda en un modelo de normatividad, bien porque lo produzca— plantea una problemática comparable a la de la autoridad jurídica, ámbito en el que sí existe una producción tan ejemplar como controvertidamente constituida en torno a la definición de los modelos de lo normativo. Como sabemos, existen

⁴ Este es el punto de vista sostenido por Gadamer en *VM*, p. 344 y ss. [*GW* 1, p. 281].

diferentes modelos acerca de la naturaleza de la normatividad en el seno de la teoría del derecho. Hagamos aquí problema de ellos con el fin de aducir argumentos a favor de la perspectiva pergeñada en el párrafo anterior.

Los diferentes modelos con los que definir el concepto de normatividad están muy presentes en la construcción de la idea de autoridad religiosa sagrada. A mi entender, que así sea implica una contradicción notoriamente ilegítima, a saber: la de hacer uso de diferentes concepciones en torno al problema de la norma —tal y como ésta ha sido pensada a lo largo de la historia de la argumentación jurídica—, a fin de construir una imagen tan compleja como, al cabo, inconsistente (lógica, histórica, doctrinalmente) sobre el sentido de la autoridad religiosa y sobre la legitimidad de su concurrencia moral y política en el seno de la sociedad civil.

Se pueden dividir en dos grupos las concepciones sobre el derecho: las que lo ven como objeto dado y acabado y las que lo entienden como una realidad en permanente cambio debido a la actividad de su aplicación. Esta distinción tiene una aceptación amplia dentro de la historia de la teoría del derecho y, por ello, no ha sido objeto de controversias suficientemente relevantes. Suele decirse que: ora el derecho antecede a su aplicación y manejo, ora es el resultado de esa actividad de aplicación del mismo; lo que implicaría que la interpretación y aplicación es parte de la producción misma del objeto llamado derecho. La diferencia parece, pues, notable: en la primera perspectiva estaría dado y en la segunda estaría además construido. Ciertamente, que sea acaso una realidad acabada y dada significaría que los actores en torno al derecho (el ciudadano, el abogado, el jurista), no podrían, de hecho, condicionar su esencia. Esta perspectiva la encontramos en el iusnaturalismo, el imperativismo y el normativismo.

Para los defensores del iusnaturalismo las normas no han sido creadas por ninguna persona, ni son el resultado de ninguna vicisitud histórica o social. Las normas son parte de un orden natural del mundo: sus contenidos son ideales y obligan siempre. Esto es algo que antecede a toda interpretación, incluso a las legislaciones posibles. Con frecuencia, se ha destacado que en el esquema del pensamiento positivista habría dos fases⁵. En una primera fase se

⁵ Véanse, a este respecto, los trabajos de J. A. García Amado. «Tópica, derecho y método jurídico». *Doxa*, 4, 1987, p. 161 y ss., y, del mismo autor, *Teorías de la tópica jurídica*. Madrid: Editorial Civitas, 1988. Aquí se asumen las distinciones elaboradas por García

pone el derecho que es así presentado como acto de voluntad incontrovertible. En una segunda fase, se aplica el derecho ya positivado, dicha tarea le está encomendada a la actividad judicial. Se hará bien en notar que la existencia de estas dos fases no implica que no sean acaso radicalmente diferentes: por una parte se da la positivación del derecho, de la otra, el razonamiento jurídico.

Sin embargo, parece razonable afirmar que los presupuestos inherentes a una hermenéutica jurídica rompen este esquema dividido en dos fases en virtud de una perspectiva histórica de la realidad del derecho⁶. Y ello por la siguiente circunstancia: la hermenéutica jurídica conlleva, *sensu stricto*, una sólida solución de continuidad del descubrimiento de la tópica y sus funciones conformadores de la jurisprudencia en la historia del derecho. La concepción hermenéutica de las funciones y naturaleza misma de toda teoría de la normatividad abunda en la idea de que los conceptos y argumentos jurídicos no pueden ser erigidos en categorías independientes, en tanto en cuanto, todo método jurídico, todo modelo de normatividad, incorpora presupuestos morales que, como sostenía Esser⁷, pueden ser reducidos a evidencias producidas a partir de la fuerza ejercida en virtud de la retórica. De ahí que la tópica preste un extraño favor a la jurisprudencia ya que la impide convertirse en un método, esto es, no puede tenerse estrictamente por un sistema deductivo.

El iusnaturalismo asume una concepción de las normas como formando parte de un universo monádico: en él se encontrarían las idealizadas respuestas requeridas por todo caso real. Una posición ante esa dicotomía consiste en la indagación de criterios valorativos a la hora de interpretar el derecho. Para la orientación científicista del derecho éste se presenta como un objeto sustancial cuya reproducción, a partir de un acto de conciencia, puede presentárnoslo en sí, sin que se mezcle ningún elemento subjetivo en dicha representación. Mas,

Amado en los trabajos antedichos. Muy interesante es también el artículo de J. L. Molinuelo. «La institución procesal: implicaciones hermenéuticas a propósito de la consideración interpretativa y argumentativa en la aplicación del derecho». *Doxa*. 26, 2003, pp. 517-546.

⁶ A este respecto, considero de un gran valor la comprensión que del problema brinda A. Ruiz Ojeda en «Hermenéutica y narrativismo jurídico: una aproximación al problema del control de la discrecionalidad de los poderes públicos». *Universalismos, relativismos, pluralismos. Thémata. Revista de filosofía*. n° 27, 2001, pp. 101-121.

⁷ Véase, por ejemplo, de J. Esser. «Methodik des Privatrechts». En: M. Thiel (comp.). *Methodik der Rechtswissenschaft*. Manchen; Wien: 1972.

a mi modo de ver, podría sostenerse, con razón, que ese modelo se muestra inadecuado a su objeto por la siguiente razón, a saber: porque la aplicación de la ley no es nunca una mera subsunción del caso real bajo la norma. Así se podría interpretar, en efecto, la idea de Hassemer de que «ni la ley misma ni las reglas de la metodología podrían garantizar la interpretación de la ley por sí solas»⁸.

La orientación del imperativismo en lo tocante a la naturaleza de la norma no parece estar en liza con lo anterior, pues desde ella se sostiene que la esencia del derecho no radicaría en la norma sino en un mandato que se expresa bajo la voluntad o el deseo de un individuo que es el soberano, de manera que es en el entendimiento del soberano donde se encuentra el significado preciso de la norma, así como las claves para su correcta interpretación y su subsiguiente aplicación⁹.

La esencia del derecho o de lo jurídico se ha pensado también —desde la perspectiva normativista— radicada en el particular modo de ser de la forma de lo normativo. No hay ningún hecho que haga que una norma sea parte del derecho, habida cuenta de que ello depende de su relación con otras normas en un mismo sistema. Para esta perspectiva en torno a los fundamentos del razonamiento jurídico el aspecto esencial del orden jurídico es el sistema de normas abstractas y, además, la presunción de una adecuación de las normas inferiores a lo estipulado por las superiores. Por tanto, la validez y legitimidad del orden jurídico no dependería de su contenido, sino del hecho de haber sido producidas a partir de la norma superior¹⁰.

Mas otra forma de entender la esencia de lo normativo es aquella que lo concibe como una realidad construida en su *praxis* interpretativa y aplicativa. Esta visión es, en efecto, una visión desustancializadora del derecho. Esta concepción supone un notable giro respecto a la concepción de la naturaleza

⁸ W. Hassemer. «Hermenéutica y Derecho». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 25, Granada, 1985.

⁹ Una excelente crítica a la concepción positivista del derecho sigue siendo la que nos procura R. Dworkin en «¿Es el derecho un sistema de reglas?». *Cuadernos de crítica*, n° 5, 1975, pp. 146-208.

¹⁰ Esta línea interpretativa era la que defendía también Enrique Serrano en su conferencia «Derecho y orden social. Los presupuestos teóricos de la teoría de la jurídica de Carl Schmitt» dictada en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas el 18 de abril de 2007 en el IIº Encuentro de C.L.A.S.I.C.O.S.

de la norma (jurídica mas también moral). Pues bien, parece notorio que la concepción desustancializadora del derecho es una concepción prototípicamente hermenéutica.

Hechas las salvedades necesarias, aunque sin conllevar ello una generalidad objetable —tal y como sostendremos más adelante—, puede enunciarse que la visión de lo normativo que subyace a la hermenéutica jurídica es la de que ésta es la relación entre, por una parte, una norma, y de la otra, un caso concreto. Esto es, la concepción hermenéutica de la teoría del derecho concibe la norma como el resultado de la modulada relación entre la norma y el hecho preciso que se enjuicia. Es en esa síntesis donde se juega no sólo el derecho, sino la autoridad de toda norma, así como la problemática de su aplicación y la razón de ser de la presunción de que pueda haber en el ordenamiento y en la práctica jurídica forma alguna de aproximación al asunto de la justicia, así como al problema de su aplicación.

Uno de los principios asumidos en toda concepción hermenéutica de la argumentación jurídica es el de que la captación de un significado, así como la comprensión y aplicación de una norma, sólo son posibles a partir de anticipaciones históricamente contextualizadas. La pretensión de ausencia de presupuestos es imposible de realizar debido a la dimensión precomprensiva de la conciencia¹¹.

A la luz de todo lo anterior, la cuestión que a continuación parece necesario abordar es la de que el problema nuclear pergeñado en la concepción hermenéutica de la actividad jurídica, esto es, el asunto de qué sea la justicia y el de cómo llegar a conocerla o definirla no pueden plantearse como preguntas independientes¹². A mi entender, esto es así en razón de que

¹¹ Toda esta problemática se encuentra inmejorablemente expuesta en M. Atienza. *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

¹² Ya decía A. Kaufmann que las dos preguntas fundamentales de la filosofía del derecho (mas no sólo o, incluso, no principalmente) qué es lo justo y cómo lo reconocemos. Aquí mantengo la perspectiva que sobre dicho autor sostiene Pedro Serna en «Hermenéutica y relativismo. Una aproximación desde el pensamiento de Arthur Kaufmann», pp. 211-247. En: Pedro Serna (dir.). *De la argumentación jurídica a la hermenéutica*. Granada: Editorial Comares, 2003. De especial relevancia es también la edición a cargo de A. Ollero y J. A. Santos de Arthur Kaufmann. *Hermenéutica y derecho*. Granada: Editorial Comares, 2006.

tampoco son preguntas independientes la cuestión de qué sea interpretar y cómo se interpreta adecuadamente.

§ 3. – Apunte sobre el problema de la norma en la concepción hermenéutica de la teoría del derecho

La perspectiva en clave hermenéutica de la concepción jurídica de la normatividad surge en oposición a la idea de que la racionalidad inmanente de los códigos sea acaso tal que la interpretación de los mismos pudiera llegar a ser innecesaria. Mas bien parece que, a día de hoy, no podemos suscribir que la solución a una duda interpretativa pueda obtenerse acudiendo a la voluntad del autor o legislador de la norma para, desentrañando la intención original del autor o legislador, y toda vez que hallarse amparado bajo la inequívoca representación de la misma hubiera de ser una actividad posible de ejecutar racionalmente, alcanzar entonces una comprensión plena acerca de su justa aplicación al caso. La concepción romántica de la hermenéutica no parece la perspectiva más idónea.

En efecto, la resistencia a la falta de credibilidad de tal concepción de la autoridad fue ya planteada al comienzo de estas páginas cuando bosquejábamos el modelo de normatividad implícito en la idea de una autoridad religiosa que comprobamos enfrentado al que cabe admitir bajo una visión hermenéutica de la jurisprudencia. La asunción del derecho dentro de las ciencias del espíritu y, más específicamente, su asimilación por parte de lo que podríamos llamar el giro hermenéutico de la filosofía, cambia drásticamente el papel del juez y nos hace pensar que la dificultad de la interpretación es algo que, como quiera que sea nuestra idea de qué presta fundamento a la norma, siempre está sustantivamente presente.

De todo lo anterior se colige que existen perspectivas descriptivas y visiones normativas del derecho. Las primeras, insisten en que es muy difícil dar con parámetros de racionalidad objetiva en la correcta interpretación de la norma e incluso que se haría bien en abandonar la ilusión de que interpretar jurídicamente implique interpretar en términos de verdad. Esta visión es compartida por las teorías de la argumentación jurídica que comienzan con

Alexy¹³, y pondrían el acento sobre la problemática de la convicción intersubjetiva de las razones aducidas para hacer valedera (de verdad) a una interpretación. Ello supone respetar que es en virtud del principio de la historicidad de la comprensión como cabe ofrecer una interpretación de los límites de cualquier pretensión de verdad. Ahora bien, lo anteriormente dicho sería, en última instancia, indefendible si no es desde una visión ontológica del derecho en la que éste estaría —algunos pensarán que paradójicamente, otros que como habría de esperarse— en permanente construcción.

El problema radica en que la hermenéutica jurídica no aporta los elementos normativos imprescindibles para dar con una teoría normativa de la interpretación cuando ésta toma asiento bajo la dimensión argumentativa con que se nos acaba representado. Es decir, no desarrolla una teoría sobre el procedimiento o método de racionalidad concreto que toda argumentación comporta, sino que cifra su objetivo en torno a la reflexión sobre las condiciones bajo las cuales se comprende¹⁴.

Es indudable que lo anterior indica un límite primordial, a saber: que no existen principios teóricos generales para resolver, con indudable justicia, una situación concreta. No hay ninguna teoría que pueda proporcionar, en términos generales, la orientación más adecuada para dar con la mejor decisión moral, judicial, interpretativa, etc. La comprensión es, igual que la acción, un riesgo, una apuesta, y no permite que, por medio de la mera aplicación de normas o reglas, se obtenga un rendimiento interpretativo absoluto o universal.

La concepción hermenéutica de la actividad jurídica hace depender la anticipación de sentido no de los actos de la subjetividad sino de las tradiciones, tópicos o comunidades en continuo proceso de formación, ya que el derecho está condicionado por el principio de la historicidad de la comprensión; por consiguiente, la existencia de una tópica jurídica habría, si

¹³ R. Alexy. *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1989.

¹⁴ Sigue siendo de gran valor y actualidad el trabajo dedicado por A. Osuna Fernández-Largo a *La hermenéutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1992. Su propuesta de «Esbozo de una hermenéutica jurídica» sigue siendo uno de los textos en los que mejor se perfilan las condiciones teóricas para una concepción hermenéutica de la actividad jurídica. Cfr. p. 85-109.

no de suponer un claro contraargumento, sí al menos poner en duda la incondicionada legitimidad de un derecho natural. La cuestión ya no es cómo deducir el derecho a partir de las normas o cómo aplicarlas con lógica, la cuestión que aquí se plantea es preliminar y consiste en afirmar que el derecho es hermenéuticamente comprendido partiendo del lenguaje histórico vivo.

Ahora bien, a partir de esa tesis preliminar en torno a las consecuencias de la desustancialización de la noción de norma en la teoría del derecho, así como de la práctica del derecho, se puede argüir que, si la práctica del derecho está indisolublemente ligada a procesos de comprensión, eso implica que sólo mediante procesos argumentativos depurados podrían nuestras interpretaciones ofrecernos garantías de verdad. Si nos fijamos, éste es el tema del trabajo que aquí presento, a mi juicio tiene importantes consecuencias en el ámbito de la política que habrían de llevar a la exploración de una metodología argumentativa de la interpretación a fin de que la tradición hermenéutica pudiera aumentar el ámbito de problemas filosóficos que la constituyen con todo derecho: puesto que, a mi modo de ver, se presuponen en sus lineamientos generales y, como quiera que sea, habrían de estar regulados por los límites inherentes a sus cinco principios.

En cuanto a los «efectos de racionalidad»: no se pueden producir haciendo *epojé* o suspendiendo el poderoso influjo del horizonte socio-histórico. Si así fuese, tal y como hice ver en la primera parte de este trabajo, se haría bien en poner todo el énfasis en el problema de la producción del consenso. Éste sería el punto de vista que, a mi parecer, acaba sosteniendo Esser, para quien la racionalidad está vinculada, simplemente, a los procesos por medio de los cuales se favorece el consenso en el contexto de determinadas instituciones sociales o legales, positivamente dadas.

Mas hacer distingos entre la génesis contingente de la norma en el contexto de un orden jurídico y/o moral determinado y la fundamentación racional de las normas, y sobre todo, insistir sobre esta última tesis, sólo es racionalmente posible si se defiende que quepa acaso argumentar conforme a un ideal prescripcionista de argumentación.

Se trasluce así que el punto de vista que sostengo coincide, al menos en lo que respecta a la intuición original, con puntos de vista como el de Zaccaria

cuando éste afirma que «la realización interpretativa nutre en gran parte la argumentación»¹⁵.

Mas nos servimos aquí del atinado y pertinente planteamiento que Galán Juárez¹⁶ extrae de la perspectiva de Zaccaria ampliando, con mucho, la función y relación que aquél concibe entre la argumentación y la interpretación. En efecto, Galán sostiene que:

el intérprete explica el proceso de ese entendimiento por medio de la *argumentación*, teniendo en cuenta que el modo de aproximarse al texto se ha tenido que hacer de forma razonable si se quiere cumplir la misión que todo intérprete debe realizar¹⁷.

La autora concluye con perspectivas de esta guisa, a saber: «la argumentación es un instrumento al servicio de la interpretación»¹⁸. Por tanto, a mi modo de ver, no puede por menos que constatarse que ésta se da en el contexto de un complejo proceso de inversión en conflictos de naturaleza valorativa, cuya finalidad básica es la justificación racional de una decisión justa.

Ambos autores, en definitiva, conciben la interpretación como un «actuar en busca de lo justo»¹⁹. Es ésta una tarea que emana con relativa inmediatez si de lo que se trata es de pensar el problema de la normatividad y los procesos interpretativos y argumentativos. Al fin y al cabo, la actuación en busca de lo justo es una tarea de repentización evidente cuando se dirimen cuestiones filosóficas (de procedimiento) propias de toda teoría del derecho — el derecho siempre se ha querido entender a la luz del problema de la justicia. Y no tanto, sin embargo, cuando el objeto de consideración es el problema de argumentar, menos aún cuando se examina el sentido y alcance de una hermenéutica filosófica.

¹⁵ Cfr. G. Zaccaria. *Razón jurídica e interpretación*. Madrid: Civitas, 2004, p. 59 y ss.

¹⁶ Cfr., a este respecto de M. Galán Juárez, «La interpretación de los derechos fundamentales por parte del Tribunal Constitucional». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. n° 35, 2006, pp. 35-55.

¹⁷ Cfr. M. Galán Juárez. *Ibidem*, p. 36.

¹⁸ Cfr. M. Galán Juárez. *Ibidem*, p. 37.

¹⁹ Cfr. M. Galán Juárez. *Ibidem*. p. 38.

Sin embargo, del hecho de que todas las normas, sin importar su índole, precisen de un acto de interpretación para alcanzar una forma singular, no habría de seguirse, necesariamente, que sea únicamente en el contexto de la problemática de la hermenéutica jurídica que ésta —la hermenéutica— pueda ser pensada a la luz del trasunto de la justicia.

No se puede mantener que la expresión de la dimensión interpretativa implícita en el uso argumentativo del lenguaje únicamente se manifieste en toda su plenitud o complejidad en el caso específico de la actividad jurídica donde se emplea para encontrar el modo justo de aplicar una norma a un caso particular, o comprender el caso singular a la luz del principio esgrimido, o subsumirlo ora bajo un principio, ora tras un presupuesto jurídico. Acaso sea en esta tradición donde dicha dimensión interpretativa, implícita en los procesos argumentativos, se exprese más ejemplarmente. Pero no es una cuestión tan fácil de resolver si la aproximación al problema de la justicia es igualmente ejemplar. Es en este sentido como, de hecho, cabe entender la tradición de la hermenéutica clásica como método para el correcto entendimiento de los textos religiosos, pues en ellos también es ejemplar la positivación de un haz de concepciones en torno al sentido de la justicia. Es cierto que el ordenamiento jurídico —tomado aquí en un amplio sentido— torna patentes aspectos máximamente relevantes como el de impartir la justicia, bien que sin olvidar que la condición de posibilidad de una interpretación justa o de una ponderación o resolución equitativa implica una valoración previa y/o sólo puede ser reconocida como tal en función de una valoración ulterior equivalente.

La pregunta que, consiguientemente, late en estas páginas es bien sencilla: dado que la idea de una autoridad religiosa descansa en el supuesto de que existen ciertos principios morales y reglamentos de la conciencia moral susceptibles de dárseles (individual, colectiva, históricamente, etc.) de modo tal que no quepa concebir una instancia crítica que, en el curso contingente de la historia de sus aplicaciones e interpretaciones, pudiera acaso suponer una erosión radical del contenido de los mismos, debido a que su forma esencial se ha alcanzado por medio de la revelación: ¿no puede, entonces, decirse que la autoridad religiosa, emanada de la interpretación exegética —incluso cuando ésta se ampara en sutilezas argumentativas—, es una forma de autoridad que

se encuentra en radical colisión con la conformación de una autoridad racional tal y como ha sido perfilada por Gadamer²⁰?

A mi entender, si se me concede la validez de lo anteriormente expuesto, se seguiría de ello una tesis cuya formulación podría ser la que sigue: la causa de la dificultad con que ciertos códigos y conjuntos de textos y dogmas parecen adaptarse a nuevas circunstancias y realidades políticas y sociales es que aquéllos se nos hagan representar como sagrados siendo que, en puridad, es la resistencia a interpretar y, consiguientemente, argumentar no sólo conforme a dichos códigos o textos, sino en torno a ellos, lo que los mantiene en un dudoso régimen de sacralidad.

§ 4. – Vida política, descriptivismo y prescripcionismo

En la medida en que quepa sostener que la justicia es un ideal político — además de un problema social— intrínsecamente vinculado a cierta concepción de la racionalidad, según la cual, es conveniente renunciar a verdades absolutas para poder ponderar cualquier verdad, cabe preguntarse, al cabo, si puede garantizar la simple autoridad religiosa —y todo lo que de ella se deriva en el ordenamiento de las conciencias, la producción del psiquismo, etc. — un gobierno justo y no, más bien, todo lo contrario.

La diferencia no es aquí de grado, ya que no es lo mismo que algo contribuya al aseguramiento de lo justo que el hecho de que suponga un obstáculo porque se observe que favorezca y produzca lo injusto. ¿Es ésta la causa de que, con tanta frecuencia, la historia de los modelos acerca de lo normativo (en sentido jurídico y moral) ofrezca paralelismos tan clarividentes, en lo que respecta a su constitución racional y al uso de las estrategias argumentativas utilizadas para su aseguramiento doctrinal, en el caso, por una parte, del discurso del derecho y, de la otra, la religión cristiana?

¿Qué consecuencias se derivan de ese solapamiento (entre derecho y religión) en el seno de la sociedad civil? ¿Es legítimo que se dé esa confusión de planos entre discursos tan distintos en la sociedad civil, cuando no se puede

²⁰ Sobre el concepto de autoridad puede consultarse el trabajo de A. Fornari, «Autoridad, tradición y razón crítica. Interpretación histórico-ontológica de Gadamer». *Thémata. Revista de filosofía*. n° 28, 2002, pp. 85-106.

argumentar religiosamente mas sí jurídicamente o, al menos, no de manera equivalente?

¿No produce injusticia social acaso el hecho de que la conformación de un discurso —tal es el discurso religioso del cristianismo— se procure para sí, por una parte, una forma de autoridad fundada en una concepción absoluta de las verdades (sostenidas) y, por otra parte, atribuya las fallas en la aplicación de los principios morales (mas también políticos) a la visión claramente contingentista de la interpretación como actividad racional que allí se sostiene?

Piénsese si no en que, como ha indicado frecuentemente Dascal en sus estudios sobre la pragmática, la cuestión de la verdad no está aislada de la vida en comunidad²¹ y, por tanto, tampoco es una cuestión que quepa considerar exenta de la confrontación y controversia dialécticas, incluso en el ámbito del discurso religioso. Algunos de los problemas que habría de resolver el uso público de la racionalidad aplicada al discurso religioso del cristianismo en el seno de la sociedad civil podrían ser, por ejemplo, el problema de la conversión, el de la obediencia a los principios, el planteado por la existencia de herejes que incumplen tales principios porque no los reconcen como tales, el problema de las conversiones forzadas, el de la supremacía de ciertas religiones y, finalmente, el que aquí nos ocupa, a saber: el de si es legítima la separación de la religión respecto al orden político. Mas ¿no es acaso esta separación una consecuencia inevitable derivada del modelo de racionalidad que dicho discurso ha cosechado para, apropiándose e incluso llegando al extremo de reproducir modelos de gestación de lo normativo como el mantenido por corrientes tales como el realismo o el decisionismo jurídicos, cargarse a la postre de una razón que no es la suya?

A mi modo de ver, la cuestión es que dado que dicho discurso se desarrolla en el seno de la sociedad civil asumiendo, por tanto, competencias morales y políticas, debería poder emplear una teoría de la argumentación para —haciendo frente al elenco de problemas como los ya apuntados en el párrafo anterior—, poder mantenerse dentro de los márgenes que cabe pensar como propios de cualquier teoría de la argumentación. Y ello con entera

²¹ Puede consultarse, por ejemplo, a este respecto: «La arrogancia de la Razón», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 2, 1990, pp. 75-103. De particular interés en relación a la hipótesis que aquí planteo es su artículo: «Models of Interpretation». En: M. Stamenov (ed.). *Current Advances in Semiotic Theory*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 109-127, 1992.

independencia de si sus fundamentos son de índole prescripcionista, descriptivista o, si se me apura, instrumentalista.

Entiendo aquí la teoría de la argumentación como conjunto de teorías dedicadas al análisis de los modelos normativos del razonamiento aplicados a la regulación de las prácticas discursivas asociadas a la buena argumentación, es decir, como una teoría encargada de ofrecer un modelo normativo y/o sancionador de que lo que quepa aceptar que sea un buen o mal argumento, así como de lo que haya de tenerse por un argumento débil o fuerte, y como resultado de ello cosechar, en cierto modo, una clara dimensión política al versar en torno a la construcción de los argumentos a los que vinculamos nuestras acciones y nuestras creencias²².

Las concepciones prescripcionistas que insisten en el estatus normativo de los modelos de razonamiento sin que quepa para ellos una justificación ulterior en torno a la naturaleza de sus fundamentos argumentativos, se diferencian notablemente de los modelos descriptivistas limitados a rastrear y ponderar el valor y los efectos de los argumentos elaborados en la práctica, pero sin embarcarse en una fundamentación normativa propiamente dicha, es decir, sin postular la exigencia dialéctica de dicha investigación.

Más allá de si esto representa algún tipo de contradicción de orden lógico u ontológico, lo cierto es que la posición descriptivista tiene, a la postre, efectos normativos. Es decir, no propone una investigación acerca de las condiciones de posibilidad (lógicas, ontológicas, históricas, morales, etc.) de los modelos de lo normativo aplicadas a la construcción y proliferación de argumentos; no obstante, obtiene, ulteriormente, rango y efectos normativos.

Por todo lo anteriormente expuesto, se deduce que el conflicto ya descrito en torno al solapamiento y confusión de planos entre los modelos de construcción de lo normativo en el discurso del derecho y en el de la religión procede de que esta última hace uso implícito de una concepción de la teoría

²² Esta definición se ha compartido, *grosso modo*, a lo largo de la historia de la teoría de la argumentación y la encontramos sostenida con una gran claridad, por ejemplo, en L. Bermejo Luque. «Filosofía y retórica: el lugar de la teoría de la argumentación». *Daimon. Revista de filosofía*. nº 30, 2003, pp. 105-115. De la misma autora puede verse: «La justificación del estatus normativo de los modelos de la Teoría de la Argumentación y el concepto de *valor argumentativo*» (manuscrito presentado el 14 de marzo de 2007 en Madrid en el Seminario de Argumentación organizado por el Dpto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Filosofía de la UNED y la Sociedad Española de Filosofía Analítica).

de la argumentación en sentido descriptivo o, al menos, instrumentalista mas, a la postre, haciéndola pasar por una prescripcionista. Si bien es cierto —tal y como adelantaba— desde una teoría descriptivista de la argumentación se puedan obtener rendimientos de naturaleza normativa (necesarios para la fundamentación de preceptos en la vida moral y política), sería ilegítimo no reconocer que dicha visión conduce, en puridad, a una perspectiva notablemente erosionada del valor final de los preceptos y que podría llegar a ser comparada a la que sostiene, por ejemplo, J. Goodwin.

Consiguientemente, a mi entender, son nefastas para la vida política las consecuencias de presentar una norma apoyándose subrepticamente en una teoría descriptivista de la argumentación que se hace pasar por prescripcionista a fin de revestir de carácter incondicionado y sagrado ciertos preceptos elegidos a voluntad. Alcance que, sin embargo, no les corresponde ni merecen estos como si se tratase de una legítima consecuencia de sus efectos argumentativos.

Dicha confusión es deliberada y tiene caros, gravosos efectos políticos para la sociedad civil en su conjunto. Efectos perniciosos que sólo podría desenmascarar un análisis hermenéutico toda vez que, como se ha sostenido, si bien el razonamiento jurídico implica una interpretación que se hace valedera con la ayuda de una argumentación entendida en términos de razonabilidad y ponderación, y que, por tanto, es una actividad en la que preside un cierto ideal de justicia, no es sin embargo posible una ponderación de la aplicabilidad de los preceptos religiosos, esto es, no cabe en puridad ni una interpretación de los mismos, ni una argumentación que establezca su conveniencia política según un cierto ideal de justicia.

En el caso del derecho, éste es precisamente el fundamento de la importante actividad de interpretación de los derechos fundamentales por parte, por ejemplo, del Tribunal Constitucional, puesto que es la ponderación e interpretación de los dictados constitucionales lo que impide, *sensu stricto*, que éstos puedan acaso ser entendidos arbitrariamente en la vida política, contribuyendo así la interpretación de los mismos a que éstos: primero, puedan acaso ser (discursivamente) justos —puesto que se prestan, de suyo, a ser susceptibles de interpretación y, por tanto, de controversia— y, segundo,

contribuyendo también a que, en efecto, logren ser después lo más justos posible²³.

Mas supongamos el punto de vista de un individuo que, aunque acepta que, a todas luces, se representa con claridad la existencia de un solapamiento entre, por una parte, la construcción (históricamente dada) de la normatividad en el discurso legal y, de la otra, la constitución (históricamente sobrevenida) de lo normativo en el discurso religioso, no dudara, sin embargo, en responder en defensa de la legítima posición de la autoridad religiosa en lo que hace al asunto de la producción de la justicia social, así como de las virtualidades hermenéuticas inherentes al discurso y a la doctrina cristianas y que además solventara de un plumazo retórico —por medio, por ejemplo, de alusiones a la historia de la doctrina social de la Iglesia o a cualesquiera documentos— la colisión entre contingentismo, absolutismo y racionalidad interpretativa. Supongamos que, concedidas todas estas circunstancias, el paso lógico es que sí sería legítima la imbricación de la autoridad religiosa en el seno de la sociedad civil, pues habría sido ésta finalmente —con todo lo antedicho— merecida y justa.

Mas esto, al hilo de todo lo anterior, implicaría que la Iglesia —dado que interpreta, argumenta y pondera sobre la base de ciertos principios— hace uso de una teoría de la argumentación comprometida con un concepto básico en todo uso retórico de la racionalidad, a saber: que ésta puede no partir de la asunción de normas trascendentes con lo que, finalmente, llegaría a invalidarse en ese campo de batalla con que se ha pensado la actividad racional e incluso la propia metafísica.

Por todo lo anterior, más bien tiendo a pensar que solamente una concepción laica del concepto de autoridad racional podría estar fundada en una teoría de la argumentación que no habrá de ser trágicamente erosionada por el grado de plenitud en la aplicación de normas sin carácter transmundo, precisamente, por carecer de este radical fundamento²⁴.

²³ Este es el punto de vista que encontramos pergeñado en el artículo de M. Galán Juárez, cfr. *op. cit.*, p. 55.

²⁴ Esta es la razón de que no podamos sostener el carácter incondicionado de, por ejemplo, los derechos fundamentales del hombre en un sentido, ciertamente, esencialista sin que ello dé lugar a insolubles problemas, pero que sí se pueda hacer con ciertas garantías lógicas —mas también morales y jurídicas— en un sentido meramente procedimental y pragmático. Es de una lectura especialmente sugestiva el artículo de L. Peña y T. Ausín, «

En efecto, una teoría de la argumentación descriptivista como la arriba mencionada —que se atribuye, sin embargo, una forma de ejemplaridad prescriptivista— está cortada según el patrón de la autoridad religiosa y, por ello, acaba anulando el carácter incondicionado de sus preceptos y, por extensión, no puede ofrecer garantías de resolver con ponderación y razonabilidad los conflictos normativos que presenta la sociedad civil en todas sus dimensiones: tanto individual como grupal y/o colectivamente.

¿Cabe un abuso de los derechos positivos?». En: L. Peña; T. Ausín (eds.). *Los derechos positivos. Las demandas justas de acciones y prestaciones*. Colección *Theoria cum Praxi*. Madrid-México: Editorial CSIC/Plaza & Valdés, 2006, pp. 389-403. Si bien la problemática de los llamados derechos positivos o de bienestar no es propiamente la de si cabe realizar objeciones sobre la presunta fundamentación racional de los derechos fundamentales del ser humano, lo cierto es que aquéllos —los derechos positivos— pudiendo tomarse a la manera de uno de los corolarios más expresivos de éstos otros —los fundamentales— nos orientan a la hora de comprender la generalidad y/o universalidad en que se asientan, así como sus implicaciones en la conformación de un auténtico ideal de bienestar social.

RESOLUTIO

Hemos insistido en que las inferencias son conexiones que hacen las personas en su intento por llegar a una interpretación de lo que leen u oyen.

G. Brown y G. Yule, *Análisis del discurso*

RESOLUTIO

§ 1. — Elenco de conclusiones obtenidas

A continuación, enumero y desarrollo aquí las conclusiones alcanzadas en este trabajo. El elenco de conclusiones se expresa aquí en sus distintos pasos o instantes discursivos que encontramos razonable dividir en cuatro. Todos ellos avalan, a mi juicio, la necesidad de desarrollar una metodología argumentativa de la interpretación como vía para ampliar algunos aspectos fundamentales recogidos en la ontología lingüística gadameriana. Después se establecen límites a las conclusiones alcanzadas y, finalmente, se bosquejan los futuros desarrollos a los que, en mi opinión, podría dar lugar este trabajo en el marco de algunos proyectos de investigación en los que participo.

I

Suele sostenerse que para el Heidegger de *Ser y tiempo* el análisis del fundamento del fenómeno de la comprensión aporta los lineamientos de una ontológica del humano existente. Siguiendo el ámbito de investigación abierto por su maestro, Gadamer no analizó propiamente la comprensión *qua* fenómeno. A mi entender, su investigación versa sobre el problema de la racionalidad, esto es, sobre sus límites y principios; en virtud de los cuales, por ejemplo, se originan controversias y se constituyen grados de consenso y disensión en el interior de las tradiciones.

No es el diálogo propiamente dicho, sino los procesos argumentativos (entre los que se encuentra el modelo dialéctico de los diálogos platónicos) aquel modelo discursivo en que más plenamente se realiza la actividad interpretativa y, por tanto, la dimensión universal del lenguaje como medio lingüístico.

A mi entender, existe una relación de semejanza entre la hermenéutica y la lógica en tanto en cuanto *corpus* que puede ser, al unísono, arte y disposición de procedimientos susceptibles de aplicación en todos los razonamientos.

Con el principio de la dimensión especulativa del lenguaje se muestra la universalidad del medio lingüístico y, con ello, se establece uno de los principios de la ontología lingüística. Sin embargo, no se da respuesta propiamente a la cuestión de en base a qué criterios distinguir cuándo una interpretación es válida o cuándo, por ejemplo, una interpretación es ciertamente una interpretación. Por tanto, llego a cuestionar si la hermenéutica gadameriana ofrece las condiciones especulativas básicas para poder presentarse como una auténtica disciplina del preguntar y el investigar.

En la historia temprana de la hermenéutica se decía que ésta podía tener una aplicación sobre todas las ciencias, puesto que el procedimiento de interpretar urge en todas, llegando a considerarse la índole propedéutica de la misma. Era menester procurar procedimientos interpretativos hasta el punto de que —como nos recuerda Grondin¹—, en la modernidad, autores como Bacon y Descartes propusieron sus órganos como *neologismos hermenéutica*.

Ahora bien, a mi entender, puede extremarse dicha perspectiva hasta llegar a preguntarnos si existe una forma lógica de la interpretación. Gadamer habla de una disciplina del preguntar; pero lo cierto es que no desarrolla un método hermenéutico en el sentido indicado, es decir, como arte y disposición de procedimientos susceptibles de aplicación en todos los razonamientos.

Aquí se presenta una exploración del carácter finito de la hermenéutica y se la investiga a la luz de la hipótesis según la cual existiría un vínculo entre nuestras interpretaciones y los procesos argumentativos y retóricos que en ella tienen lugar. Dicha investigación se basa en una concepción de la hermenéutica gadameriana como filosofía de principios.

En efecto, a mi entender puede decirse que, así como la comprensión se realiza bajo la forma de alguna interpretación, toda interpretación actualiza alguna forma de razonamiento y/o de argumentación. Pese a su novedad, sostengo que esta hipótesis investigadora está profundamente relacionada con las lecturas más tradicionales de la hermenéutica, según las cuales la hermenéutica filosófica (entendida desde el punto de vista dialéctico, es decir, atendiendo a la dimensión de expresión de un mundo que se da en cada enunciación) es fruto de la filosofía especulativa. Sin embargo, la hermenéutica filosófica se opone a toda forma de dogmatismo, esto es, a la defensa de un conjunto de verdades asumidas como tales porque es habitual que así se haga

¹ Cfr. J. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica. op. cit.*, p. 81.

o, dicho de otro modo, se opone a la idea de que la relación de atribución que se establece entre un sujeto y un predicado sea inequívoca.

A consecuencia de lo anterior, Gadamer sostiene que, desde el centro del lenguaje, no se puede expresar auténticamente la dimensión especulativa del lenguaje mismo, por ejemplo, a través de la mera forma de la predicación. Tampoco acepta que la esencia dogmática de la metafísica sea la consecución de la exploración especulativa del pensamiento por medio de interpretaciones.

La idea de que en el fondo del lenguaje late una dimensión especulativa expresada a través del fenómeno del diálogo, la comprensión y/o la posibilidad misma de interpretar es una tesis defendida recurrentemente por Gadamer. Ésta encuentra su inspiración en el modelo dialéctico de los diálogos platónicos en los que se muestra claramente la existencia de procedimientos argumentativos con un notable efecto persuasivo. En ellos, aunque no se recurra al procedimiento implícito en el modelo demostrativo lógico-matemático, lo cierto es que el resultado puede entenderse como hallazgo de algo asumido en tanto incondicionado. A mi entender, esta cuestión hace de nuevo pertinente la pregunta acerca de la forma lógica de la interpretación.

La condición de posibilidad de la consistencia lógica de nuestras interpretaciones no puede buscarse por los vericuetos argumentativos de la concepción romántica de la subjetividad (inspirada en un modelo de hermenéutica psicologista), tampoco en la concepción de la dialéctica hegeliana, sino en el conjunto de principios que rigen en la expresión de nuestras mejores y más fuertes interpretaciones. Si esto es así, es porque cabe entender que la filosofía de Gadamer es una filosofía de principios. Así lo sostengo aquí.

Por otra parte, aquí se sostiene una definición flexible de ‘argumentación’. Se entiende aquí la argumentación como práctica discursiva que (cualquiera sea su objetivo o su procedimiento) debe ser comprendida a la luz de la retórica y la dialéctica. Eso explica que, en ocasiones, un buen argumento es tal si, y sólo si, presenta en sí mismo cierto grado de contradicción como condición para alcanzar efectos persuasivos y adhesión discursiva, es decir, no debe impedir representarnos hipotéticamente contextos de enunciación en los que todos o algunos de los interlocutores rechazasen con rotundidad los efectos de verdad asociados a cualesquiera argumentos. Por consiguiente, la dimensión controversial de los argumentos está

profundamente concernida por el problema de la enunciación, el de la proposicionalidad, así como por la problemática de las condiciones de posibilidad de la efectuación de interpretaciones.

Así sucede, por ejemplo, con el poema doctrinario de Parménides en el que, a juicio de Aristóteles, existe una inconsecuencia interna debido a que, junto a la idea de verdad del ser, situó la imagen del mundo, o sea, de las opiniones de los hombres, las cuales están sumidas en contradicciones permanentes. Ahora bien, el Uno no se decía «en el sentido de *hyle*, sino que alude a lo Uno según el *lógos*»². En el ámbito de la ciencia, por ejemplo, se observa que no puede darse por válido un argumento tan esclarecedor como para hacer innecesario, o aun invalidar, la posibilidad de dar con algún tipo de limitación mostrada a partir de otro argumento. Este argumento es aquí traído a colación por la siguiente razón: tanto las doctrinas que hacen depender el saber de lo que se manifiesta máximamente en la evidencia de la inmediatez de las sensaciones y las percepciones —de las que procederían el conocimiento—, como aquellas otras que observan dicho instante originario en el conjunto de las opiniones compartidas —en las que se generaría el conocimiento—, no pueden explicar, según el punto de vista de Platón, la razón de ser de lo que entendemos por ‘falso’.

En efecto, ¿cómo explicar la existencia de lo falso, del error de apreciación o de parecer, así como lo equívoco de algunas opiniones? Gadamer responde a esta aporía con una conclusión que puede entenderse en el sentido de una motivación de su propia indagación: «No pueden aclarar lo que es el error, puesto que el error y el saber no se fundamentan en la inmediatez del contenido, sino precisamente en la interpretación [...]. El *lógos* de la cosa es precisamente una multiplicidad [...]»³. ¿Pero cómo pensar esa multiplicidad desde el *logos* de lo que algunos han entendido como «la era hermenéutica»?

II

El principio de la historia efectual dota de auténtico sentido a la noción de experiencia. Es cierto que la noción de experiencia podría pensarse, a su vez, dentro de los límites atribuibles a la (experiencia) dialéctica como método de razonamiento. Sin embargo, imaginar la dialéctica como una práctica

² Cfr. H.-G. Gadamer. *Hacia la prehistoria de la metafísica* (...), p. 25.

³ Cfr. H.-G. Gadamer. *Ibidem*, p. 48, p. 49.

discursiva en la que, de hecho, ésta se atuviera a los límites sobrevenidos a partir del concepto de experiencia es realmente un desatino si no es reconociendo el valor de la tópica como espacio incardinante de toda experiencia discursiva racional y comunitaria.

Si bien esta última apreciación no es explicitada por Gadamer, sostengo aquí que acaso motive su razonamiento cuando en su busca de una «definición de fondo» de la historia efectual recuerda que, según reza el lema de Esquilo, hay un «aprender del padecer». Con esta expresión se indicaba que hay un lugar común del saber, siquiera una experiencia común y comunicable del saber cifrada en otra anterior, a la que habría que remontarse para descifrar el enigma de lo común, a saber: la experiencia que conoce los límites de toda previsión, plan o posesión. Es decir, la consciencia de la finitud, la experiencia del dolor. De ella emerge la necesidad de establecer límites a todo poder y a toda autoconciencia. A mi entender, efecto de la experiencia común del lema trágico de Esquilo «aprender a padecer» es la elaboración y necesidad de una tópica.

Aceptar la necesidad de una tópica implica también asumir que la corrección o incorrección de una inferencia no puede despejarse a la luz de una secuencia deductiva de proposiciones válida, ya que ésta depende de factores característicos de los procesos inferenciales como, por ejemplo, la dimensión interpretativa. Consiguientemente, una vez más parece justificado ampliar el ámbito de problemas propio de la tradición hermenéutica para preguntarnos si existe acaso una forma lógica de la interpretación o si las interpretaciones constituyen, en sí mismas, formas de razonamiento o dan lugar a razonamientos.

También afirmo aquí que, si existen marcos o contextos de aplicación que despejan la ecuación inferencial convirtiendo a determinadas interpretaciones sostenidas con ayuda de argumentos (apoyados, a su vez, en ciertas inferencias) en interpretaciones más correctas o más valederas que otras, es porque se hace uso de una concepción fregeana de las categorías.

El uso de la expresión «ecuación del sentido en el cálculo interpretativo de lo verosímil» sugiere que el problema de la dilucidación del sentido de cualquier proposición interpretada no se refiere a las proposiciones mismas, sino al efecto de establecer cálculos tentativos sobre una pluralidad de contextos o factores que intervienen en la comprensión, eso sí, con el propósito ulterior de establecer un rendimiento semántico.

Consiguientemente, cabe afirmar que el ideal interpretativo y pragmático de racionalidad se basa en la presunción de que, como consecuencia de ciertos contextos significativos, se obtienen determinadas inferencias. La tradición hermenéutica está profundamente relacionada con los desarrollos propios de las teorías de la argumentación.

Suele decirse que un razonamiento es cogente *per se* si la conclusión que ofrece se sigue lógicamente de las premisas de que ha dispuesto. Sin embargo, puede darse en un contexto tal que las personas no reconozcan la consistencia de la conclusión exhibida, bien porque no acepten las premisas utilizadas, bien porque sencillamente las desconozcan. Eso habría de dar idea de hasta qué punto confluyen en la práctica los procesos interpretativos y los lógicos, hasta qué punto son indistinguibles e indiferenciados debido a que, en la práctica de la vida política, se presentan como una unidad indistinta o indiferenciada.

III

Los procesos interpretativos actualizan otras dimensiones del razonamiento discursivo como son un discernimiento comprensivo de la situación, una valoración adecuada de los *topoi* empleados explícita y/o implícitamente, así como de las técnicas retóricas y los límites dialécticos utilizados para orientar (argumentativamente) el discurso, con objeto de, bien mostrar la probabilidad de una argumentación en particular, bien contraargumentarla.

Puede comprobarse la validez de lo que sostengo recordando, por ejemplo, la defensa llevada a cabo desde la Nueva Retórica del llamado «principio de inercia» que postula que no puede rechazarse sin motivo racional algo que se ha aceptado anteriormente. De alguna manera, el principio de inercia es una defensa del papel que juega la tópica en los procesos argumentativos: porque sin presuponer algo, no puede comenzar a argumentarse. La defensa gadameriana de la idea de prejuicio descansa sobre idéntica razón.

A partir de estas distinciones entre dialéctica, retórica y tópica cabe sostener que la hermenéutica filosófica, si bien no analiza los conceptos de validez y estructura de los argumentos, proporciona el modelo de una ontología lingüística en el que se sustentan las teorías de la argumentación.

La ontología lingüística es el modelo implícito en los desarrollos de la teoría de la argumentación por dos razones: porque es en el lenguaje donde se efectúa la acción de argumentar y porque es en virtud del lenguaje como se

realiza una compleja consignación del *logos* histórico (una fórmula que, en el pensamiento de Gadamer, aúna tanto el concepto griego de racionalidad de la naturaleza, como el hegeliano de razón en la historia, no siendo, al cabo, ni únicamente esto último ni tampoco lo primero). Sostengo que la formulación general del *logos* histórico se expresa en principios y que la filosofía de Gadamer es, por ello, una filosofía de los principios.

Consiguientemente, por ser una modalidad de racionalidad inconcebible más allá de la(s) línea(s) histórica(s) del tiempo, no proporciona modelos de normatividad necesarios aunque válidos con independencia de un instante del tiempo histórico (a la manera del espíritu absoluto hegeliano), sino acaso modelos cuya normatividad depende del (ser) lenguaje como forma de mediación.

Si no pueden darse criterios normativos para distinguir, por ejemplo, cuándo las teorías quedan confirmadas, sino únicamente hasta qué punto es posible refutarlas —puesto que toda teoría es, en cuanto teoría, necesariamente refutable—, ello implica que aquello de que está hecha una teoría —su unidad mínima de expresión: la proposición— adolece de una limitación equivalente. Dicho con mayor brevedad: son las proposiciones las que concitan aquellos rasgos controversiales en virtud de los cuales disponemos que las teorías no puedan por menos que ser refutables.

Según dicha concepción, argumentar, e incluso sencillamente hablar, consiste en emplear uno o varios *topoi*, con lo que no se describe nunca el mundo sino que se construye una imagen tópica de él.

Como el campo de acción de los *tópicos* es el de la argumentación plausible no pueden dar lugar a ninguna lógica de la argumentación, ahora bien, ello es así si excluimos los esquemas tópicos, los repertorios de estrategias y, en definitiva, la dinámica propia del pensamiento aporemático del referente implícito en el sintagma nominal 'lógica de la argumentación'.

IV

Todas las interpretaciones remiten, *ad radice*, a la forma lógica abductiva de razonamiento. Aquí sostengo una visión de los procesos interpretativos como procesos de generación de hipótesis, es decir, procesos en los que se producen planteamientos en los que algo puede ser el caso. Parece más razonable pensar que el razonamiento abductivo se emplea tan frecuentemente porque la comunicación intersubjetiva y, en general, los procesos epistémicos nos hacen oscilar entre la duda y la creencia. Tesis que ya sostuvo Peirce. Las

interpretaciones, los razonamientos, las argumentaciones son el resultado de la necesidad de producir hipótesis probables: como ya decíamos, la duda nos estimula a indagar, hasta que se autodestruye bajo el estado de la creencia.

El cálculo del significado de los *topoi* que, en la tradición hermenéutica de la filosofía, pueden entenderse como el contenido de cada individualizada preestructura de la comprensión, es un cálculo aproximativo y, por tanto, sólo probable. Este sentido de probabilidad no remite a la moderna matemática⁴ sino al sentido que le atribuyó Aristóteles, o sea, al *doxológico*. Y es aquel que acompaña a los procesos interpretativos que buscan alumbrar un criterio de validez a la luz de *topoi*.

Si calcular lo probable no se puede reducir a los rasgos prototípicos de modalidad y formalidad lógicas, a tenor de una concepción del razonamiento abductivo en tanto elaboración de una interpretación o cálculo y producción de un caso, y si tal cálculo no puede efectuarse con independencia de los *topoi*, así como de la dimensión retórica y dialéctica presente en la producción de discursos, puede entonces inferirse que el cálculo de lo probable, efectivamente, es esencialmente político.

A colación de todo lo anterior y con la intención de reorientar algunos de los aspectos bosquejados ya en la filosofía de Gadamer pero que no fueron desarrollados por él plenamente, aquí propongo una metodología argumentativa de la interpretación como una vía de convergencia en la que no se hace tanto hincapié en la influencia del contexto social sobre las preferencias, cuanto en un examen preliminar de las interpretaciones, en la medida en que éstas funcionan potencialmente como razonamientos.

Aquí planteo, por consiguiente, la cuestión de si las controversias están sometidas a algún método o de si cabe entre posiciones e interpretaciones opuestas establecer un modelo no sólo para dar con refutaciones mínimas y/o

⁴ El extenso estudio de Q. Racionero dedicado a «La invención de Descartes. Sobre la génesis del cartesianismo en la cultura moderna» (manuscrito) explora esta noción a la luz de los complejos procesos políticos e históricos que llevaron a la defensa de la doctrina jesuita del *probabiliorismo* y, a la religión cristiana, al desarrollo de una cierta pragmática religiosa basada en la noción de preferibilidad de sus dogmas sobre otros cualesquiera para orientar los casos en los que la aplicación de la ley es dudosa, mas no a la luz de la autoridad de los moralistas cristianos, que habrían alentado, con toda probabilidad, la norma en cuestión. Esta es tan solo una de las muchas cuestiones que en este escrito se analizan, bien que fundamental.

máximas, sino con criterios para rebatir que nos muestren las condiciones a las que estaría sujeta por necesidad cualquier posición, cualquier interpretación. Me parece notorio que la descripción de tal método desborda los requerimientos propios de la idea moderna de método conduciendo al arte de las controversias, esto es, al *ars interpretandi*. Así pues, si no me equivoco, puede afirmarse que la obra de Gadamer plantea, entre otros asuntos, la radical disparidad entre el modelo moderno de método científico frente al *ars interpretandi*.

En este sentido, sostengo que no es tan confuso que una tópica pueda desempeñar la función lógico-discursiva de proporcionar formas o esquemas de argumentación (aspecto por el que la tópica estaría vinculada a la retórica y a la lógica) mas también contenidos, es decir, argumentos de los que se predica, implícita o explícitamente, y bajo ciertas circunstancias, un valor argumentativo.

§ 2. — Límites de las conclusiones obtenidas

Como ya se ha dicho, el criterio que he utilizado para exponer esta investigación procede de la tradición retórica renacentista: *Introductio*, *Praeparatio*, *Contentio*, *Propositio* y *Resolutio*. Esta disposición de las partes implica también un orden en la estructura del argumento final que aquí ofrezco para su examen.

En un primer término, se ha presentado el estado de la cuestión introduciéndonos en la filosofía de Gadamer a la luz de la hipótesis del carácter de principios de algunas fórmulas por él expuestas que coinciden con el nudo *gordiano* de su filosofía.

Por tanto, en *Praeparatio* introducimos una hipótesis de interpretación de la filosofía de Gadamer al tiempo que desarrollamos una exposición somera de su pensamiento. ¿Qué criterio hemos seguido para determinar si dicha hipótesis de interpretación es consistente? El criterio ha sido doble.

En efecto, por una parte, hemos expuesto y analizado las aportaciones de otros investigadores y otros filósofos en torno, bien a dicha cuestión, bien a otras que la implican y/o condicionan. Por tanto, ha sido un criterio externo, por así decir. Un criterio relativo a la historia de la recepción del pensamiento gadameriano en lo que respecta a la problemática aquí planteada.

Mas por otra parte hemos hecho uso de un criterio interno. Es decir, sostenemos que nuestra propia investigación, al presentar la hipótesis acerca de la filosofía gadameriana como una filosofía de principios, da lugar a la producción de una hipótesis segunda, dependiente de aquella otra e inextricablemente unida a ella.

Esta es la segunda hipótesis que presentamos en *Contentio* pues tiene carácter conflictivo desde un punto de vista teórico, dado que la validez de la primera hipótesis habría de dirimirse a la luz de la consistencia de una segunda hipótesis. Así pues, en *Contentio*, formulamos una hipótesis y razonamos los argumentos que la hacen consistente. Esta hipótesis no es otra que la de considerar la ontología lingüística gadameriana como un problema filosófico subyacente bajo las teorías de la argumentación. Se hace uso de diferentes argumentos para probar la consistencia de dicha hipótesis. Cada capítulo se utiliza para la exposición y análisis crítico de alguno de esos argumentos.

A su vez, resultado de *Praeparatio* y *Contentio* es la necesidad de formular lo que aquí hemos llamado una metodología argumentativa de la interpretación. En cierto modo, puede entenderse como una conclusión, pues se extrae de lo anterior; tal y como hemos hecho ver, de nuevo, en esta breve recapitulación.

La utilidad de dicha metodología argumentativa de la interpretación es que permite hacer uso de interpretaciones actualizadas en razonamientos que, dependiendo del ámbito discursivo en cuestión, adquieren una u otra dimensión. Así, hay un razonamiento político, como lo hay jurídico, pero también moral, histórico e incluso un razonamiento relativo a la salud, a la estética, etc.

He querido llevar a la práctica la metodología argumentativa de la interpretación de corte gadameriano que aquí propongo analizando dos casos conflictivos teóricamente: el primero es el relativo al problema de la definición pública de la salud y la enfermedad. Este caso se ha analizado haciendo uso de un razonamiento ético-hermenéutico que —por las razones allí expuestas— consideramos un tipo de razonamiento basado en una concepción de la ética como caso limítrofe entre las éticas materiales y la ética formal.

El segundo caso práctico analizado es el problema del laicismo. Más concretamente, el problema del uso abusivo e inconsistente, desde el punto de vista hermenéutico, de la noción de norma en la construcción religiosa de la

autoridad, y su conexión con la dificultad de desarrollar políticamente las virtualidades inherentes al concepto de laicismo.

Tanto la exposición de la metodología argumentativa de la interpretación como la presentación de estos dos casos de razonamiento interpretativo constituyen la *Propositio* que tiene, por tanto, un carácter creativo, pero se han elaborado a partir de las hipótesis y conclusiones obtenidas en *Praeparatio* y *Contentio*. Esta investigación presenta, pues, una estructura arriesgada pues su articulación hace depender la validez argumental de cada una de las partes del todo al que éstas acaban dando forma.

§ 3. — Futuros desarrollos implicados en las conclusiones obtenidas

Hemos aludido aquí a la archifamosa polémica que existió entre Habermas y Gadamer. Es frecuente afirmar que la hermenéutica filosófica no da respuesta a los problemas relativos a la vida política y a los conflictos normativos en general, tanto a los éticos como a los jurídicos. Si bien encuentro justificadas dichas críticas, no es menos cierto que el proyecto gadameriano representa un esfuerzo de fundamentación previo: así, puede entenderse como una filosofía que sienta las bases de un modelo de racionalidad incomprensible sin una previa y plena actualización del problema de la retórica, la dialéctica, la dimensión controversial implícita en la tópica, la existencia de principios ontológicos del pensar que no dependen del desarrollo de una filosofía trascendental ni la implican, etc. La hermenéutica filosófica constituye, por esta razón, el proyecto filosófico de una época profundamente transformada por un modelo de racionalidad que hunde sus raíces en la cultura moderna pero que, al mismo tiempo, presenta la necesidad de retornar a los conceptos que dieron basamento a una racionalidad más flexible como la que Gadamer encontró en la filosofía griega.

Las conclusiones a las que llegamos muestran, en definitiva, la necesidad de ahondar en los principios y conceptos a partir de los cuales pensar problemas relativos a la filosofía moral y política. No sin razón se ha dicho con frecuencia que el problema hermenéutico hunde sus raíces en la hermenéutica jurídica y la exégesis de textos bíblicos. Gadamer encontró justificado hablar de la hermenéutica jurídica como un caso significado por su valor paradigmático, es decir, que encontraba en dicha tradición los elementos

especulativos necesarios para reorientar la cuestión del problema filosófico como problema hermenéutico.

A mi entender, ese problema es el de asumir la pregunta en torno a qué sea la racionalidad (tras la hecatombe de la Segunda Guerra Mundial y el horror instalado en Alemania), mas asumirlo a la luz del problema de qué sea interpretar, pero interpretar con propiedad. Es indudable que, para Gadamer, dicho problema remite a su proyecto de una ontología lingüística. Aquí se ha profundizado en dicho legado, aunque considero que el legado de una filosofía no encuentra siempre su continuación en el pensamiento de aquellos que se destacan por su afinidad o por su proximidad, es decir, que el espíritu de una filosofía puede estar presente en tradiciones filosóficas sobre las que, en principio, no estaríamos dispuestos a establecer una línea de continuidad.

Esta es la hipótesis que propongo: una lectura de la hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación. Ambos legados mantienen un diálogo subyacente a partir de una misma época: la década de los años cincuenta, y en diferentes áreas de conocimiento: la ontología, la epistemología, la lingüística, la lógica en su derivación no formalista, la teoría del derecho, las teorías de la argumentación, etc.

Este trabajo muestra que se pueden tender puentes entre dos tradiciones en razón de que ambas aluden a la existencia de un problema común y, sobre todo, porque ambas permiten realizar un ejercicio de crítica respecto a sus presupuestos y conclusiones alcanzadas, dando todo ello como resultado una visión compleja de los conceptos empleados y de los problemas descritos, así como el proyecto de su aplicación para analizar, a través de ellos, la sociedad en la que ahora vivimos.

Prueba de la actualidad de algunos de los problemas que aquí se plantean es que los proyectos de investigación en los que participo parten, a mi entender, de presupuestos de marcado cariz hermenéutico. No en vano se ha dicho que la hermenéutica es la nueva *koiné* de nuestro tiempo y esta circunstancia afecta, a mi juicio, a los límites con los que debe plantearse la tarea investigadora cuando ésta se ejerce sobre problemas relativos, por ejemplo, al problema filosófico-político de la construcción de Europa, la ética aplicada, la pregunta en torno a la historia, a la tradición y a los valores, el problema de la aparición de la filosofía en el espacio público y su difusión a partir de la Ilustración europea, el problema de plantear una cultura de la legalidad basada en la actualidad de ciertos principios que, si se aplicaran en la

argumentación política, dotarían a la vida pública de una mayor ecuanimidad y serenidad, etc.

Todas estas cuestiones, entre otras tantas, son debatidas en los proyectos de investigación en los que participo. Como un fruto de mi participación puede entenderse lo que de valor haya acaso de encontrarse en este trabajo. Por las razones ya expuestas, en él se establecen las siguientes líneas futuras de investigación: la del razonamiento político y la cuestión de los principios ontológicos del pensar presentes en la filosofía de Gadamer, a cuya luz podrían dirimirse cuestiones relacionadas con la existencia de conflictos normativos. Creo que profundizar en dichos principios es una tarea tan compleja como para haber justificado la atención que se les ha brindado en este trabajo y, por encima de todo, la que les confirió Gadamer en el curso de una vida —bien que no siempre reconoció en ellos su dimensión de principios.

Si el problema de la interpretación guarda una estrecha relación con el de la argumentación, la cuestión que debería dedicar nuestra atención ahora es la de investigar con mayor profundidad las modalidades de argumentación. Dos son las que más nos interesan: la argumentación histórica y la argumentación política. Si no me equivoco, ambos problemas filosóficos me permitirán seguir profundizando en lo que aquí he llamado una metodología argumentativa de la interpretación. Dicha tarea se desarrollará en el contexto de algunos de los proyectos de investigación en los que tengo la fortuna de poder participar y que han sido solicitados en el Departamento de Filosofía Teórica del Instituto de Filosofía del CSIC.

INTRODUCTIO

§ 1. – Einführung in die Problematik

Gadamer's *Wahrheit und Methode* ist bekanntlich das Werk, das die grundlegende philosophische Bedeutsamkeit von Interpretationsprozessen zum ersten Mal ins Zentrum der philosophischen Betrachtung stellt. Dabei bezieht sich der Begriff der Interpretation hier nicht nur auf Texte, sondern auch auf Zeichen, Epochen, Theorien und historisch gewachsene Realitäten. Nun kann man an zahlreichen Stellen von *Wahrheit und Methode* lesen, dass wenn man sich dazu verleiten ließe, eine mehr von Hegel als von Schleiermacher geleitete Sichtweise auf die Geschichte der Hermeneutik zu entwickeln, dies notwendiger Weise in eine Auffassung derselben nach sich ziehen würde, im Rahmen derer das dogmatische Interesse für das Problem der Interpretation biblischer Texte, aus dem die hermeneutische Methode ursprünglich hervorgegangen ist, um von dort aus an Bedeutsamkeit für die philosophische Reflexion zu gewinnen, in den Hintergrund treten würde. Aber nicht von ungefähr ist für all jene Autoren, die sich auf die eine oder andere Weise für die hermeneutische Tradition der Philosophie interessiert haben, eine der entscheidenden Dimensionen dieser Methode selbst die Entdeckung und Analyse des historischen Bewusstseins.¹

Obwohl auf der einen Seite die Entdeckung des historischen Bewusstseins zweifelsohne eine Wendung in der Philosophiegeschichte darstellt, da sie ein hohes Maß an Komplexität und Kontingenz in dieselbe einführt – man denke z.B. an die Frage wie die unbedingten Fundamente unserer Rationalität zu bestimmen sind –, hat man im Rahmen der bisherigen Forschungen unserer Meinung nach nicht zureichend herausgestellt, dass die Hermeneutik eine Philosophie ist, die darum die Frage nach den Grundprinzipien schon hinter sich lässt. Im Gegenteil können wir mit Gadamer sagen, dass wenn wir uns von der Frage leiten lassen, welche Bedeutung die Prinzipien in der hermeneutischen Philosophie haben, wir entdecken werden, dass diese – wie es Gadamer selbst meint, – eine solche

¹ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960/1990, vol. 1: *Hermeneutik I*.

Schlüsselrolle spielen, dass wir durch deren Neubestimmung und Wiederentdeckung „[...] die Entwicklung der hermeneutischen Methode in der Neuzeit zu verfolgen, die in der Entstehung des historischen Bewußtseins mündet“², nachvollziehen können.

Der hier verfolgte Forschungsansatz besteht nun nicht so sehr darin, die historischen oder theoretischen Bedingungen aufzuspüren, die das besagte historische Bewusstsein hervorriefen, sondern vielmehr sollen seine Auswirkungen und die Zusammenhänge in unserer Gegenwart aufgezeigt werden, und zwar dort, wo es darum geht, zu definieren, was denken, argumentieren und interpretieren ist. Oder, um es mit anderen Worten zu sagen: Wir stellen uns die Frage, ob es auch noch alternative Konzepte von Rationalität und Denken gibt, die außerhalb des Mainstreams der modernen Philosophie anzusiedeln wären. Unsere Perspektive ist in diesem Sinne die einer Wirkungsgeschichte der hermeneutischen Wende in der Philosophie.³

Dabei lassen wir uns im Kommenden von zwei zentralen Forschungshypothesen leiten. Erstens vertreten wir die These, dass das Problem der Prinzipien in der hermeneutischen Philosophie lebendig bleibt und – wie wir im Kommenden aufzeigen wollen – sich darüber hinaus die These vertreten lässt, dass es fünf Hauptprinzipien gibt, welche die Hermeneutik streng genommen, in eine Ontologie transformieren; und dies nicht allein auf Grund jener Faktizität des Verstehens, die Heidegger herausstellte und thematisch machte.

Die zweite These, die wir vertreten, besteht darin, dass wenn wir davon ausgehen, dass das Problem der Prinzipien einen zentralen Stellenwert in der hermeneutischen Philosophie einnimmt, man diese als eine Philosophie auffassen kann, deren Postulate auf dem Gebiet der Argumentationstheorien vollkommen zur Entwicklung gebracht sind.

So werden wir aufzuzeigen versuchen, dass es gute Gründe dafür gibt, davon auszugehen, dass eine eindeutige Beziehung zwischen dem Problem,

² Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, vol. 1, S. 177.

³ Einzigartig in der Geschichte dieser Wirkungsgeschichte sind die Beiträge von Seiten des Konfuzianismus und der chinesischen Philosophie, wie sie gerade von Alan K. L. Chan durchgeführt wurden, da sie hervorragende Beispiele für die interpretative Vernunft darstellen. S.: «Confucian Ethics and the Critique of Ideology». *Asian Philosophy*, vol. 10, n. ° 3, 2000, SS. 245-261, y On-Cho Ng. «Chinese Philosophy, Hermeneutics, and Onto-Hermeneutics». *Journal of Chinese Philosophy* 30, 3&4, 2003, SS. 373-385.

was unter „Interpretieren“ und dem, was unter „Argumentieren“ zu verstehen ist, existiert. Dabei wird der spezifisch ontologische Dimension der hermeneutischen Philosophie, die gewissermaßen die Quintessenz in der Definition der besagten fünf Prinzipien darstellt, an denen Gadamer sein ganzes Werk hindurch im Geheimen arbeitete, eine entscheidende Rolle zukommen.

Ziel dieser Abhandlung ist es demnach, stichhaltige Argumente dafür zu finden, dass das Problem, was unter „Interpretieren“ zu verstehen ist, eine Schlüsselfunktion einnimmt, wenn es darum geht, zu definieren, was denken ist, was für Argumentationsfiguren zulässig sind, wann eine Induktion als richtig gilt, worin die reinen Möglichkeitsbedingungen des Argumentierens liegen, oder wenn es darum zu klären, warum sie unsere Argumente zuweilen als Interpretationen präsentieren – um nur einige Beispiele zu nennen. Damit versuchen wir das Gebiet der Hermeneutik zu erweitern; wobei es aber zugleich um etwas anderes geht, als die Entdeckung des historischen Bewusstseins, die in jenen Episoden der Wirkungsgeschichte im Vordergrund steht, die unsere Meinung nach herausragend sind.

Ziel der ersten fünf Kapitel des *Praeparatio* ist, aufzuzeigen, bis zu welchem Punkt es sinnvoll ist zu behaupten, dass Gadamers denken seinen Ausgangspunkt in der Frage nach den Prinzipien hat.

Die Überlegungen in Bezug auf die ersten Prinzipien – im Gegensatz zu denen, die auf reine Gesetze reduziert werden können, die im Zusammenhang der Naturwissenschaften vor-herrschend sind oder im Denken im Allgemeinen gelten (was ihre Ursprünglichkeit und Grundsätzlichkeit sowohl in logischer, wie ontologischer Hinsicht in Frage stellen würde) – erfahren im Werk Gadamers eine so ausdrückliche Betonung, dass es schon ein wenig erstaunlich ist, dass ihre herausragende Stellung und ihre enorme Bedeutsamkeit in Interpretations- und Rezeptionsgeschichte des Breslauer Philosophen noch nicht eigens herausgestellt worden ist.

Allenfalls J. Grondin hat als einer der wenigen Interpreten dem Problem der Prinzipien große Beachtung geschenkt, als er herausstellte „dass bei Gadamer das Bewusstsein eine Geschichte der Überlieferung einen ganz grundlegenden Stellenwert einnimmt, da er es zu einem „Prinzip“ erklärt, aus dem sich fast seine ganze Philosophie ableiten lässt“.⁴ Er bezieht sich damit

⁴ Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona 1991, S. 165.

auf Gadamer als Autor des *Prinzips der Wirkungsgeschichte*.⁵ Andere Autoren haben den prinzipiellen Stellenwert einiger bereits erwähnter Prinzipien betont; von denen einige – wie etwa das Prinzip der Wirkungsgeschichte – ohne Zweifel als Prinzip im Gadamer's eigenen Werk und in den klassischen Studien, die der Rezeption seines Werkes gewidmet sind, charakterisiert werden können.

Hier wird eine Interpretation des Werks Gadamer's nahe gelegt, in der das Problem der Prinzipien in seiner ganzen Komplexität als eines aufgefasst wird, dass zwingend erörtert und zum Gegenstand gemacht werden muss. Dies gilt sowohl für die spekulative Funktion der Prinzipien und ihren philosophischen Inhalt, als auch für die Radikalität ihrer Postulierung angesichts der Tradition der modernen Metaphysik, dem transzendentalen Idealismus, der Phänomenologie Husserl's und der Hermeneutik der Faktizität Heidegger's. Nicht zuletzt gilt es von hier aus auch, das schöpferische und neuartige Potenzial der besagten Problematik für die postanalytische Philosophie und insbesondere für die Argumentationstheorie zu Tage zu fördern.

Um dies zu bewerkstelligen wollen wir uns im Kommenden auf zwei wichtige Etappen in Gadamer's Denkentwicklung konzentrieren, nämlich erstens jene Phase, die man stets mit Gadamer's epistemologischer Phase in Verbindung gebracht hat (die sich auf den Zeitraum datieren lässt, als Gadamer's die Universität Heidelberg besuchte) und jene Phase, die 1960 begann, und in der sich Gadamer's Argumente in Bezug auf eine sprachphilosophische Konzeption als Leitfaden einer ontologischen und linguistischen Wende der Hermeneutik konsolidierten.

M.E. gibt es fünf Hauptprinzipien in der Hermeneutik Gadamer's, die hier auf eine Weise analysiert werden, dass sich daraus eine Definition und Rekonstruktion derselben ergibt. Damit soll eine Gesamtinterpretation von Gadamer's Denken in die Wege geleitet werden und des weiteren geprüft werden, bis zu welchem Punkt das Prinzip der Analytizität bzw. der Prozess der analytischen Reduktion vorangetrieben werden kann, in dem Sinne, indem Leibniz sagt, dass „in jedem affirmativen, wahren, notwendigen oder

⁵ Grondin vergisst dabei, dass Gadamer (u.a.) auch von einem Prinzip der Geschichtlichkeit des Verstehens als hermeneutischen Prinzip spricht.

kontingenten, universalen oder einzelnen Satz, die Notion des Prädikats irgendwie in der des Subjekts enthalten ist“⁶.

Diese Prinzipien die Gadamer im Ganzen seines Werkes immer wieder formuliert, sind die folgenden:

1. Das Prinzip der Geschichtlichkeit des Verstehens
2. Das Prinzip einer Vorstrukturierung des Verstehens
3. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte
4. Das Prinzip der spekulativen Struktur der Sprache
5. Das Prinzip der historischen Produktivität

Diese fünf Prinzipien sind vollkommen verschachtelt mit dem, was wir hier für die Stützpfeiler halten, auf denen die linguistische Ontologie Gadamers basiert, nämlich:

1) Die Sprachbedingtheit als Bestimmung des gesamten Gebietes der Interpretation

2) Die Sprachbedingtheit als Bestimmung jedweden Interpretationsgeschehens

Mit dem fundamentalen Charakter dieser Grundannahmen eröffnet sich zugleich ein Raum für die Neuerörterung der folgenden Probleme, die ebenfalls im *Praeparatio* diskutiert werden: das Problem der Konsens-, Kohärenz-, und Repräsentationstheorie der Wahrheit, sowie die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer Perspektive in der hermeneutischen Philosophie, im Rahmen derer diese als eine Philosophie verstanden wird, welche die rationalen Fundamente der Interpretation aufzuspüren versucht und daher auf das Engste mit dem Problemen aus dem Bereich der Argumentationstheorien verknüpft ist. Dies ist eine Hypothese, die man noch nicht hinreichend untersucht hat. So wurde z.B. gerade die juristische Hermeneutik diesbezüglich von Gadamer als ein paradigmatischer Fall betrachtet, denn die juristischen Argumentationstheorien wären irrelevant und überflüssig, wenn sie nicht die Existenz eines grundlegenden Interpretationsgeschehens im Verstehen der Codes, der Rechtssprechung und Anwendung der Regelungen voraussetzen würden. Im letzten Kapitel dieses Buches werden wir einige herausragende Studien analysieren, die diesem Gebiet der juristischen Hermeneutik gewidmet

⁶ Leibniz, G. W., *Carta a Arnould*, 4/14 Juli, 1686. In: *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. 1-7, Berlin 1875-1890, (GP) II, 56.

sind und dabei auch deren Beziehung mit spezifischen Problemen der juristischen Argumentation ins Auge fassen,

Im *Praeparatio* werden gleichermaßen charakteristische Probleme der hermeneutischen Tradition analysiert, sowie das Problem, wie man diese Hinterlassenschaft für spezifische Fragestellungen fruchtbar machen kann; so etwa die Frage, ob Interpretationen eine spezifische logische Form haben, oder ob sie die gleiche argumentative Struktur besitzen wie logische Schlüsse, in welcher Beziehung sie zur Topik, Rhetorik und Dialektik stehen, und jener interpretativen Dimension, die unsere Rationalität konstituiert. Denn eben hieraus ergeben sich Fragen, die folgenden, die traditionell mit der hermeneutischen Hinterlassenschaft verwickelt sind: so etwa die Frage, welche Beziehung zwischen einer intransitiven und einer transitiven Hermeneutik besteht, welche Beziehung zwischen einer reproduktiven, produktiven und normativen Hermeneutik besteht, die Frage nach einer romantischen Hermeneutik, die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Teil und dem Ganzen als Einführung in die Formulierung des Prinzips des Vorverständnisses in allem Verstehen, die Frage nach der Begriffsgeschichte, das Problem der Universalität, sowie es in der hermeneutischen Tradition verstanden wurde, sowie die Frage nach der schwierigen Verbindung zwischen Epistemologien und historischer Forschung. etc. Das *Preparatio* führt in die wichtigsten Fragen der hermeneutischen Hinterlassenschaft ein, an hand des Leitfadens der fünf bereits erwähnten Prinzipien.

Man kann sagen, das bis zum heutigen Tag ein spezifischer Mangel an Forschung zum Verhältnis zwischen Gadammers Hermeneutik und den Argumentationstheorien besteht; eine Ausnahme stellen dies bezüglich die Hypothesen dar, die von Paul Ricoeur⁷ aufgestellt worden sind, und denen zur Folge auf den mit der Rethorik verwandten Gebieten die Grundlagen einer allgemeinen Theorie der Argumentation, der Sprechakte/Ausdrucksweise (elocución), sowie der Zusammensetzung des Diskurses angesiedelt seien, ferner ein Artikel von Leone Langsdorf⁸, erschienen in der Zeitschrift *Argumentation*, in der die Autorin – auch motiviert von Ricoeur - die

⁷ Ricoeur, Paul. «Retórica, Poética, Hermenéutica». In: G. Aranzueque (hg.). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid 1997, S. 79-89. S.a.: T. Picontó Novales. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Madrid, 2005.

⁸ Langsdorf, Leone, «Argument as Inquiry in a Postmodern Context». *Argumentation* 11, (3), 1997, SS. 315-327, Holland: Kluwer Academic Publisher.

Beziehung von die Beziehung von Hermeneutik und Argumentationstheorie untersucht; sowie eine These, die von Luis Vega⁹ über die hermeneutische und pragmatische Dimension, welche die Rechtfertigung des Schlussfolgerns als etwas so komplexes zur Darstellung bringt, wie die der humanen Rationalität im Allgemeinen, ein Aspekt, den man unserer Meinung nach sich folglich vom Standpunkt der Argumentationstheorie aus vergegenwärtigen sollte.

All dies zusammen begründet nun die Hypothese, die wir im Abschnitt, den wir *Contentio* genannt haben, zu vertreten und zu begründen versuchen. So kamen wir zu der Auffassung, dass die eigentliche Forschungsarbeit darin bestand, in die besagte Verbindung von Hermeneutik und Argumentationstheorie einzuführen, sie zu analysieren und zu begründen. Wir betonen, dass dieser Forschungshypothese – wie bereits in dieser Einführung skizziert – eine *Praeparatio* vorangeht, in der die Rolle der Prinzipien in der hermeneutischen Philosophie untersucht wird. Eine Philosophie, die – wenn wir uns R.E. Palmer¹⁰ anschließen – in einer radikalen Kritik nicht nur der modernen Auffassung der Methode, sondern auch auf den metaphysischen und epistemologischen Voraussetzungen dieser Methode besteht. Die Existenz von Prinzipien in der hermeneutischen Philosophie bezieht sich auf die normative Dimension der linguistischen Ontologie und kann sie als sehr hilfreich erweisen, z.B. angesichts der Kontroverse in Bezug auf den deskriptiven und/oder präskriptiven Charakter der Argumentationstheorien.

Contentio nennen wir den Abschnitt, der der Verbindung zwischen dem Problem der Argumentation und dem der Interpretation gewidmet ist. Die Charakterisierung von Vattimo der Hermeneutik als neue *koiné* ist eine Hypothese, die sich auf einen spezifischen Paradigmenwechsel in Bezug auf das, was unter dem Problem der Rationalität zu verstehen ist, bezieht. Ein Forschungsgebiet, das schwer in Angriff zu nehmen ist, vor allem, weil die philosophische Hermeneutik eine Tradition begründet, die sich immer von den in den Bereich der Epistemologie fallenden Problemen stark hat distanzieren wollen. Ohne Zweifel hat Paul Healy¹¹ vor Kurzem die

⁹ Vega Reñón, Luis, «Inferencia, argumentación y lógica», *Contextos*, III/ 6, 1985, S. 47-72.

¹⁰ Palmer, R.E., *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/Libros, 2002. S.a.: «La crítica de Gadamer de la estética moderna y la conciencia histórica», *idem.*, S. 203 ff.

¹¹ Vgl.: Healy, Paul, *Rationality, Hermeneutics and Dialogue. Toward a Viable Postfoundationalist Account of Rationality*. Ashgate New Critical Thinking in Philosophy, 2005, S. 37 ff.

Bedeutsamkeit der Wiedergewinnung methodologischer Aspekte betont – um gewissermaßen Probleme mit epistemologischem Tiefgang abzuschaffen – ohne das damit eine Abschwächung der ontologischen Perspektive einhergegangen wäre, die der Forschungsarbeit Gadamers zu eigen ist. Wir stimmen mit der Sichtweise Healy's überein; aber halten zugleich fest, dass die hermeneutische Konzeption des Philosophierens, d.h. des Problems des Begründens und des philosophischen Denkens, in Problemfeldern bzw. Fragestellungen wurzelt, die transzendentalphilosophischen Perspektiven in Bezug auf den Ursprung des Bewusstseins vorgelagert sind; so z. B. die Frage, was dialektisches Denken, das einer *topika* entspricht, bedeutet, oder was rhetorisch denken bedeutet, wenn sie Interpretationsprozesse als abductive Prozesse des Schlussfolgerns darstellen. Diese Fragen beziehen sich auf eine unterschiedliche Rationalitätskonzeption und sie stehen und fallen zumindest mit dieser neuen oder alten *koiné* (je nachdem, wie man sie sieht) von der Vattimo sprach; aber sie präsentieren sich auch als Kritik der epistemologischen Tradition und ihren berühmten Dichotomien (Subjekt und Objekt, Repräsentation und Welt, Phänomen und Noumen, etc.). Dies ist das Problemfeld, das der *Contentio* in seinen verschiedenen Kapiteln diskutiert, und im Rahmen von dessen Erforschung zugleich der dritte, entscheidende Interpretationsvorschlag, der in dieser Doktorarbeit vorgestellt wird, vertreten werden soll – zusammen mit der Untersuchung der fünf besagten Prinzipien und zusammen mit der Hypothese, der zufolge das eigentliche Gebiet der Argumentationstheorien sich nicht rational erschließen lässt, ohne ein Modell einer linguistischen Ontologie vorauszusetzen. Der besagte Interpretationsvorschlag besteht in nichts anderem als in dem, was wir eine argumentative Methodologie der Interpretation genannt haben.

Diese Methodologie wird im *Proposito* angesichts diverser, bereits bestehender Forschungs- und Lösungsansätze entfaltet, von denen sich, wie man sehen wird, bestimmte Elemente für die Grundzüge einer argumentativen Methodologie der Interpretation extrahieren lassen. So ist es ebenso das Prinzip der Kooperation von Paul Grice¹², wie das Projekt einer juristischen Argumentationstheorie von Manuel Atienza¹³, das Modell der Topik von

¹² Grice, Paul, «Logic and conversation». In: P. Cole; J. L. Morgan (Hrsgs.). *Syntaxis and Semantics*, vol. 3: *Speech Acts*, New York, 1975, S. 41-58; cfr. 45.

¹³ Atienza, Manuel, *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993

Theodor Viehweg¹⁴ und das Problem des deskriptiven bzw. präskriptiven Charakters der Topik, welche Bezugspunkte bei dem Entwurf der grundlegenden Konzepte dieser Arbeit abgeben, in der das Problem der Interpretation als eines transparent gemacht werden soll, dass auf der Kalkulation des Wahrscheinlichen beruht, vermittelt durch Überlegungen, die in der Mehrheit der Fälle ganz eindeutig die Struktur von Schlussfolgerungen aufweisen.

Die argumentative Methodologie der Interpretation, die wir vorschlagen, geht nicht von der Vermutung aus, dass die Hermeneutik eine eigene Form des Nachdenkens konstituiert, sondern von der Hypothese, dass eine logische Struktur der plausibel kalkulierten Interpretationen existiert, die mit der Struktur einiger *topoi* und der des dialektischen und dialogischen Denkens übereinstimmt – wie dies Gadamer selbst immer wieder betonte. Diese besagte logische Struktur der Interpretation hat im induktiven Schlussfolgern ihr Vorbild, im Rahmen dessen wir unsere Untersuchungen vertiefen, in dem wir uns vor allem auf Forschungen von Atocha Aliseda und Mauricio Beuchot über diese Form des Nachdenkens stützen, die schon Aristoteles¹⁵ *apagoge* nannte, weil er davon ausging, dass es sich bei dieser Form des Denkens weder um *apodeixis* noch um *epagoge* handelte.

Diese Methodologie wird im Kommenden auf die Probe gestellt, indem wir zwei konkrete Probleme analysieren: nämlich erstens die ethische Argumentation, die hermeneutisch aufgefasst wird als eine verwandte Modalität zwischen materialer Ethik und Formalismus, und zweitens in Bezug auf das Problem des Laizismus als notwendige, gleichwohl nicht hinreichende Bedingung, für die Entwicklung der rhetorischen Tugenden im Bereich des Politischen.

§ 2.- Einführung in die Methode

Die Auswahl der Überschriften der Kapitel bzw. Teile, welche aus denen sich diese Untersuchung zusammensetzt –*Introductio*, *Praeparatio*, *Contentio*, *Propositio* und *Resolutio*– leitet sich aus dem Versuch ab, sich italienische

¹⁴ Viehweg, Theodor, *Tópica y jurídica*, Madrid 1964.

¹⁵ S. Aristoteles, *Analytica priora*, c. 25, 69a. 20-22

Renaissance-Schriftsteller wie Carolo Sigonio¹⁶ mit seinem Werk *De Dialogo Lider* zum Vorbild zu nehmen, als dieser im Rahmen seiner Betrachtungen die Natur des Dialogs nicht nur auf die Rhetorik, sondern auf dramatische Werke bezog, um auf diese Weise zu zeigen – mehr noch –, zu reflektieren, was sich im Prozess der Aneignung von Wissen auf argumentativer Ebene ereignet¹⁷, mittels einer Art von *simulatio*, wie es der Foucault von *Le mots et le chose* sagte.

Wir haben uns dazu entschieden, ein argumentatives Schema zu wählen, das von der literarischen Rhetorik der Renaissance inspiriert ist, weil wir damit nicht nur die Teile, die diese Abhandlung konstituieren, in einen systematischen Zusammenhang bringen wollten, sondern zugleich –angeregt von Carolo Sigonio– einen Spannungsbogen schlagen wollten, der sein Vorbild im Spannungsgefüge des Dramas hat.

Die Existenz von argumentativen Schemata oder zumindest von bestimmten Rationalitäts-Kriterien in der Exposition eines Diskurses ist ein Gegenstand, der der Rhetorik zugehörig ist. Es gilt nun, eine argumentative Herangehensweise an diesen Gegenstand zu finden, welche dem Denken Gadammers gerecht wird, insofern dieses nicht nur als eine Kritik des methodologischen Geistes des Wissenschaften, sondern darüber hinaus als Neuauflage der Frage nach der Methode verstanden werden kann: „Vollends aber seit dem Aufgang des historischen Bewußtseins, das einen grundsätzlichen Abstand der Gegenwart gegenüber aller geschichtlichen Überlieferung einschliesst, ist das Verstehen eine Aufgabe und bedarf der methodischen Leitung“¹⁸.

Nun war diese „methodologische Richtung“ immer präsent in der Tradition der Geisteswissenschaften, nämlich durch diskursive und ebenso dramatische Schemata, wie hier verdeutlicht werden soll. Hier gebrauchen wir ein Renaissance-Schema. In ihm lässt sich ein Teil, der sich als Theorie begreifen lässt, von einem anderen unterscheiden, der mit der Praxis in Verbindung steht. Wir folgen hier also dem berühmten Motto *theoria cum praxi*, dem zufolge nicht nur „die Theorie eine aufklärende, orientierende und

¹⁶ Carolo Sigonio (1524-1584) war ein italienischer Historiker. S.a.: *Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*. Chicago, etc., 1768-1771/1982, vol. IX, S. 196

¹⁷ Eine historisch-philologische Studie, die sich auf diesen Aspekt bezieht, findet sich in: A. Rallo Gruss. *La escritura dialéctica. Estudios sobre el diálogo renacentista*, Málaga, 1996.

¹⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* I, Vorwort zur zweiten Ausgabe, S. 16. [GW 2, S. 443].

unverzichtbare Funktion im praktischen Leben innehat, sondern auch die *praxis* eine bereichernde, inspirierende und belehrende Kraftquelle für die Theorie ist“¹⁹.

Der vorbereitende Teil ist mehr theoretisch und präsentiert eine Interpretation der wichtigsten Aspekte von Gadammers Denken, und bezieht sich dabei auf das, was in den mehr dialektischen – und daher auch kontroverseren – Teilen (wie es der *Contentio*) ist, vertreten wird. Schließlich und endlich stellt das *Propositio* den praktischen Teil dar, d.h. es stellt eine Anwendung der Thesen dar, die hier analysiert werden, sowie der Interpretationshypothesen, die hier auf spezifischen Gebieten des politischen und juristischen Denkens einer Begründung zugeführt werden sollen. Diese Anwendung besitzt zugleich eine spekulative Dimension im Sinne der argumentativen Theorie der Interpretation, die hier entwickelt wird. Das heißt, es soll untersucht werden, bis zu welchem Punkt es möglich ist, die Hypothesen, die hier in Bezug auf die Form von Rationalität entwickelt werden, die plausiblen Interpretationsprozessen immanent ist, auf die Beweisführung anzuwenden, indem eine anwendungsorientierte, hermeneutische Perspektive eingenommen wird. Dies soll anhand von zwei Konfliktbeispielen erörtert werden: die rationale Möglichkeit, das zu definieren, was Gadamer selbst den Zustand der Gesundheit und rationalen Möglichkeit zu definieren nannte, und zweitens der Frage, was religiöse Autorität angesichts von Theorien der Normativität bedeutet, die der Theorie des Rechts zu eigen sind. Der Teil *Propositio* stellt in diesem Sinne eine praktische Übung der Beweisführung dar, in der die normativen und methodologischen Dimensionen jeder konsistenten Interpretation herausgestellt werden sollen.

In dem Teil, der *Resolutio* überschrieben ist, werden wir die Schlussfolgerungen, die sich hieraus ergeben vorstellen, die Grenze dieser Schlussfolgerungen, sowie auf zukünftige Forschungen verweisen, die sich aus den erarbeiteten Schlussfolgerung ableiten.

¹⁹ Peña, L., und Aramayo, R.R, «A propósito de *Theoria cum Praxis*», in: R. R. Aramayo; T. Ausín (Hg.). *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*. México/Madrid: Plaza y Valdés, 2006, S. 452. Dieses war die erste Nummer der Colección *Theoria cum praxi*, ein akademisches Publikationsprojekt des Departamento de Filosofía Teórica del Instituto de Filosofía des CSIC.

Ebenso, wie Gadamer mehrfach betonte, dass sich in jedweder Interpretation ein Verständnis aktualisiert, vertreten wir hier die These, dass jedwede Argumentation eine Interpretation verwirklicht.

§ 3. – Technische Fragen

Wir haben hier uns weiterhin an den Kriterien zum Erstellen von bibliographischen Zitaten, wie sie von der *International Organization of Standardization*²⁰ erstellt und in Anordnung 690 y 690-2 zusammengefasst sind. Diese Option zur Erstellung von bibliographischen Zitaten ist dem System A.P.A. – buchstabiert nach der *American Psychological Association*²¹ – vorzuziehen, und dies aus zwei Gründen: erstens, weil diese letzte System im Gegensatz zum ersteren keine internationale Gültigkeit hat, welches aus einem weltweiten Zusam-menschluss von nationalen Organisationen für Normatisierung hervorgegangen ist.

Und zweitens aus wissenschaftlichen Gründen. So wie das erste System (Anordnung ISO 690) für Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der Geschichte, der Philosophie, der Philologie und anderen Disziplinen auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften konzipiert wurde, so ist das zweite System – wenn auch von der *International Organization of Standardization* anerkannt – konzipiert worden für das Zitieren in der Biomedizin und erst später von Psychologen in ihren Forschungsarbeiten übernommen worden – so wie von anderen Disziplinen auf dem Gebiet der experimentellen Wissenschaft. Der eben genannten Organisation zur Folge, ist es ratsam, dieses System zu benutzen, wo die Notwendigkeit, zu zitieren, der Schnelligkeit und der Art und Weise der Wirkung auf bestimmte wissenschaftliche Kreise entspringt, die man mit den Resultaten von experimenteller Forschung konfrontieren will, seine Anwendung ist der ISO aber nicht ratsam eine der Erstellung von Doktorarbeiten bzw. Büchern.

Dem könnte man hinzufügen, dass die Einführung des Systems A.P.A. – wenn auch nicht beabsichtigt - mit einer qualitativen Veränderung dessen einhergeht, was man in der humanistischen Tradition den „wissenschaftlichen

²⁰ INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR STANDARDIZATION (ISO). *Transfert de l'Information*. Genève: ISO/UNESCO, 1982.

²¹ AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. *Publication Manual of the American Psychological Association*. 4th. Ed. Washington: APA.

Apparat“ nannte, in dem, unter guten Umständen, der Zusammenhang der Zitate und der Fußnoten oder Randbemerkungen in der Vielseitigkeit seiner Funktionen mit einer Nummerierung versehen ist.

Einige der bibliografischen Fonde, die für diese Untersuchung herangezogen worden sind, befinden sich in der Biblioteca Nacional (Madrid), des weiteren in der Bibliothek des Instituto de Filosofía des Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), im Zeitungsarchiv vom Centro de Información y Documentación Científica del CSIC, in der Biblioteca Central der Universidad Nacional de Educación a Distancia, in der Bibliothek der Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, der Bibliothek des Philosophischen Seminars der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, der Bibliothek des Philosophischen Seminars der Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg, der Bibliothek der Technischen Universität Berlin, etc. Ferner sind die Datenbasen ISI/ Web of Knowledge (WOK) welche von der Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FCYT) bereitgestellt sind, sowie die Datenbasis BIOSIS, zu der wir Dank des Dienstes für virtuelle, bibliographische Daten des CSIC Zugang hatten, sowie anderen Datenbasen (Political Science Abstracts, Sociological Abstract und Linguistics and Language Behavior Abstracts, etc.) herangezogen worden.

RESOLUTIO

§ 1. – Verzeichnis der errungenen Forschungsergebnisse

Im Folgenden werden wir Resultate der Forschungen anführen, zu denen wir gelangt sind. Diese Resultate werden hier in verschiedenen Schritten oder diskursiven Momenten vorgestellt. Es scheint uns ratsam, sie in vier Etappen zu unterteilen. Alle vier belegen m. E. die Notwendigkeit, eine argumentative Methodologie der Interpretation zu entwickeln, als ein Weg, einige fundamentale Aspekte einer, die in der linguistischen Ontologie Gadamer's sich vereinigen, zu vertiefen. Danach werden die Grenzen erreichten Schlussfolgerungen aufgezeigt, und, schließlich und endlich, die zukünftigen Entwicklungen aufgezeigt, die sich m. E. im Rahmen dieser Arbeit realisieren ließen, im Rahmen von anderen Forschungsprojekten, an denen sie teilhat.

I

Man geht in der Regel davon aus, dass bei dem Heidegger von Sein und Zeit eine Analyse der Grundlagen des Verstehens die Grundzüge einer Ontologie des humanen Daseins zu Tage fördert. Diesem Denkweg, der ihm von seinem Meister eröffnet wurde, weiter verfolgend, untersucht Gadamer eigentlich nicht das Verstehen als Phänomen. Aus meiner Sicht geht es in seiner Forschung um das Problem der Rationalität, d.h. über die Grenzen und Prinzipien, auf Grund derer, z. B., sich Kontroversen entfalten oder Konsens im Inneren der Traditionen einstellen kann.

Es ist eigentlich nicht ausdrücklich der Dialog, sondern argumentative Prozesse (unter denen sich man das dialektische Modell der platonischen Dialoge finden kann) jenes diskursive Vorbild, in dem die Tätigkeit des Interpretierens und daher ebenso die universelle Dimension der Sprache als linguistisches Medium sich vollkommen realisiert.

In meinen Augen existiert eine Ähnlichkeitsrelation zwischen Hermeneutik und Logik, insbesondere in Bezug auf den *corpus*, bei dem es sich in beiden Fällen um Kunst oder die Disposition zu anwendbaren Prozeduren in allen Formen von Überlegungen handelt.

Mit dem Prinzip der spekulativen Dimension der Sprache zeigt sich die Universalität des linguistischen Mediums; wodurch eins der Prinzipien der er linguistischen Ontologie etabliert wird. Zweifelsohne ist damit nicht schon im eigentlichen Sinne die Frage den Kriterien beantwortet, auf Grund derer eine Interpretation gültig ist, oder auf Grund derer es sich bei einer Interpretation mit Sicherheit um eine Interpretation handelt. Daher fragen wir uns, ob sich damit die basalen, spekulativen Bedingungen zu einer echten Disziplin des Fragen und Forschens eröffnen.

Zu Beginn der Geschichte der Hermeneutik sagte man, dass man diese auf alle Wissenschaften anwenden kann, da interpretative Vorgänge in allen gleichermaßen erforderlich sind, kann man sie als eigentliche Einführung in dieselben aufzufassen. Es war erforderlich, interpretative Prozeduren hervorzubringen, um dies in einem Maße – wie Grondin²² in Erinnerung ruft – dass in der Moderne, Autoren wie Bacon oder Descartes ihre Werke als *neologismos hermeutica* vorstellten.

Nun lässt sich diese Perspektive solchermaßen erweitern, das man dahin kommt sich zu fragen, ob es eine logische Form der Interpretation gibt. Gadamer spricht von einer Disziplin des Fragens, aber mit Sicherheit kann man sagen, dass er eine hermeneutische Methode in diesem Sinne nicht entwickelt, d.h. als Kunst oder die Disposition zu anwendbaren Prozeduren in allen Formen von Überlegungen.

Hier soll eine Untersuchung des begrenzten Charakters der Hermeneutik durchgeführt werden, indem von der Hypothese ausgegangen wird, das eine Verbindung zwischen unseren Interpretationen und argumentativen und rhetorischen Prozessen existiert, die in ihr statt-winden. Besagte Untersuchung basiert auf Gadamers Konzeption der Hermeneutik als Philosophie, die Prinzipien erforscht.

In der Tat kann man m. E. sagen, dass ebenso wie jedes Verstehens sich in der Form von irgendeiner Interpretation vollzieht, jede Interpretation irgendeine Form von Argument und/oder Begründung verwirklicht.

Ich vermute, dass diese These trotz ihrer Neuartigkeit tief mit mehr traditionellen Lesarten der Hermeneutik verbunden ist, denen zufolge die hermeneutische Philosophie (von einem dialektischen Standpunkt aus betrachtet), eine Frucht der spekulativen Philosophie ist. Natürlich widersetzt

²² Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica. Op. cit.*, S. 81.

sich die hermeneutische Philosophie jedweder Form von Dogmatismus – sei dies ein überkommener Zusammenhang von Wahrheiten oder, um es anders zu sagen, die Idee, dass der Zusammenhang von Subjekt und Prädikat eindeutig ist.

Als Konsequenz aus dem vorhergehenden, vertritt Gadamer die These, dass man die spekulative Dimension der Sprache nicht aus dem Inneren der Sprache heraus zum Ausdruck bringen kann – so z.B. durch die reine Form der Prädikation. Aber er akzeptiert auch nicht die These, dass die dogmatische Essenz der Metaphysik die Verwirklichung der spekulativen Untersuchung des Denkens mittels Interpretationen sei.

Die Idee, dass auf dem Grunde der Sprache eine spekulative Dimension angesiedelt ist, die sich durch den Dialog, das Verstehen und/oder die Möglichkeit des Interpretierens selbst hindurch zum Ausdruck bringt, ist von Gadamer immer wieder vertreten worden. Sie ist inspiriert vom dialektischen Modell der platonischen Dialoge, in denen sich eindeutig die Existenz von bemerkenswert überzeugenden Argumentationsstrategien aufzeigen lässt. Obwohl in ihnen nicht auf Verfahrensweisen rekurriert wird, die im logisch-mathematischen Beweisverfahren enthalten sind, ist es klar, dass dies nichts daran ändert, dass sich das Resultat hier als Entdeckung von etwas Unbedingttem verstehen lässt. M.E. macht dieses Problem wieder die Frage nach der logischen Form der Interpretation sinnfällig.

Die Möglichkeitsbedingungen der logischen Konsistenz von unseren Interpretationen kann man weder auf den verschlungenen Pfaden der romantischen Konzeption der Subjektivität finden (inspiriert durch die psychologische Hermeneutik), noch in der Hegel'schen Konzeption der Dialektik, sondern im Zusammenhang der Prinzipien, die unsere besten und stärksten Interpretationen regieren. Wenn dies zutreffend sein sollte, dann ist einsichtig, warum die Philosophie Gadamers eine Philosophie der Prinzipien ist. Eben davon wird hier ausgegangen.

Auf der anderen Seite wird hier eine weite Definition des Begriffes „Argumentation“ vertreten. Wir verstehen hier die Argumentation als diskursive Praxis, (was auch immer ihr Gegenstand oder ihre Vorgehensweise ist) die im Kontext der Dialektik und der Rhetorik verstanden werden soll. Das erklärt, warum ein gutes Argument allein ein solches ist, wenn es in sich selbst einen gewissen Grad an Widerspruch als Bedingung aufweist, um überzeugende Wirkungen und diskursive Ankündigungspunkte

hervorzubringen. Daher ist die kontroverse Dimension der Argumente tief verknüpft mit dem Problem der Begrifflichkeit, der Aussagekraft, ebenso wie mit dem Problem der Möglichkeitsbedingungen der Wirkungskraft der Interpretationen.

So kann es vorkommen – wie im Lehrgedicht des Parmenides z. B.: – dass, wie Aristoteles meint, hier eine interne Inkonsequenz auftritt, woran der Tatbestand schuld ist, das hier zusammen mit der Idee der Wahrheit des Seins ein Weltbild situiert wird, mit anderen Worten, ein Bild von den Meinungen der Menschen, die in permanente Widersprüche verwickelt sind. Das Eine ist hier ausgedrückt «nicht im Sinne von *byle*, sondern in Bezug auf das Eine nach dem *lógos*»²³. Auf dem Gebiet der Wissenschaft kann man beobachten, dass ein Argument nicht als gültig angenommen werden kann, das so erklärend wirkt, dass die Möglichkeit von einem anderen Argument begrenzt zu werden, unnötig oder sogar ungültig macht. Dieses Argument ist hier aus folgendem Grund ins Gespräch gebracht: Sowohl die Lehren, die das Wissen von dem Abhängig machen, was sich mit maximaler Gegenwärtigkeit in der Evidenz der Unmittelbarkeit der Sinneswahrnehmung und den Perzeptionen präsentiert (denen das Bewusstsein abstammen soll), als auch die, die diese ursprüngliche Instanz im Zusammenhang der geteilten Meinung sehen –der für sie das Bewusstsein erzeugt–, können aus Platons Sicht nicht das Sein dessen erklären, was wir unter falsch verstehen.

Aber wie kann man die Existenz des Falschen, der falschen Beurteilung einer Erscheinung oder Meinung erklären? Gadamer antwortet auf diese Aporie mit einem Gedanke, den man als Antriebskraft seiner eigenen Forschung begreifen kann: «Sie können nicht erklären, was Irrtum ist, denn der Irrtum und das Wissen werden in der Unmittelbarkeit des Inhalts nicht begründet, sondern gerade in der Interpretation [...]. Das *lógos* der Sache ist gerade eine Vielheit [...]»²⁴. Aber wie diese Vielheit einer Erklärung zuführen, ausgehend vom *logos* von dem, was einige als “Ära der Hermeneutik” verstanden haben?

²³ Gadamer. *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Argentina: Alición Editora, 1997, S. 25.

²⁴ Vgl. H.-G. Gadamer, «Hacia la prehistoria de (...)», *Íbid*, S. 48, S. 49.

II

Das Prinzip der Wirkungsgeschichte verleiht dem Begriff der Erfahrung wirklichen Sinn. Den Begriff der Erfahrung kann man gleichzeitig innerhalb der Grenzen denken, die der Dialektik als Methode des Denkens innewohnen. Natürlich wäre es ein großer Fehler, die Dialektik sich als diskursive Praxis zu denken, in der diese die überkommenen Grenzen des Erfahrungsbegriffes beibehalten würde, wenn nicht der Wert der Topik als unabdingbarer Raum aller rationalen, diskursiven Erfahrung anerkannt wird.

Wenn auch diese letzte Einschätzung von Gadamer nicht explizit zur Sprache gebracht wird, vermute ich hier, das sie möglicherweise sein Denken leitet, wenn er in seiner Suche nach einer „Grunddefinition“ der Wirkungsgeschichte daran erinnert, das es einem Sprichwort Aischylos zur Folge ein „Lernen aus dem Leiden“ gibt. Mit diesem Ausdruck wird angezeigt, dass es einen Gemeinplatz des Wissens gibt, auch wenn eine gemeinsame und kommunizierbare Erfahrung des Wissens in einer vorhergehenden verschlüsselt ist, auf die zurückgegangen werden muss, um das Rätsel des Allgemeinen zu entschlüsseln, nämlich: die Erfahrung, die um die Grenzen jeder Vorhersehbarkeit, jedes Unternehmens und Besitzens weiß. Es ist dies das Bewusstsein der Endlichkeit. Aus ihm geht die Notwendigkeit aller Macht und allem Selbstbewusstsein Grenzen zu setzen. Aus meiner Sicht ist damit die Entwicklung und Notwendigkeit einer Topik als Konsequenz des tragischen Bewusstseins aufzufassen, wie es sich bei Aischylos in ausgezeichneter Weise ausspricht.

Die Notwendigkeit einer Topik zu akzeptieren, beinhaltet auch, davon auszugehen, das die Korrektheit oder Inkorrektheit einer Schlussfolgerung sich nicht allein auf die Gültigkeit deduktiv aufeinander abfolgender Aussagen stützen kann, denn diese ist bereits geprägt von spezifischen Charakteristika des Schlussfolgerns, wie z.B. der interpretativen Dimension. Daher erscheint es auf ein Neues als nur konsequent, den Problembereich der traditionellen Hermeneutik zu erweitern, indem wir uns fragen, ob ggf. eine logische Form der Interpretation existiert oder ob sogar Interpretationen Formen der Begründung in sich tragen bzw. solche Begründungen ermöglichen.

Hier behaupten wir zugleich, dass wenn Rahmen oder Anwendungskontexte existieren, die die Rationalität des Schlusses erklären, indem sie verschiedene Interpretationen, die sich ergeben haben, mit Hilfe von

Argumenten (die sich ihrerseits auf gewissen Schlussfolgerungen stützen) in Interpretationen verwandeln, die mehr oder weniger richtig sein können als andere, eben dies der Fall ist, weil man von den Kategorien im Sinne der Konzeption Freges Gebrauch macht.

Der Gebrauch des Ausdrucks „Gleichung des Sinns im interpretativen Kalkül des Wahrscheinlichen“ suggeriert, dass das Problem der Aufklärung des Sinns von irgendeiner interpretierten Aussage sich nicht auf die Propositionen selbst bezieht, sondern auf die Effekte, die durch die Etablierung von Kalkulationsversuchen im Rahmen einer Vielheit von Kontexten und Faktoren, die in das Verstehen eingehen, hervorgerufen wird, und das natürlich mit dem Endzweck, eine semantische Leistungsfähigkeit hervorzubringen. Folglich bleibt nur noch zu sagen, dass das interpretative und pragmatische Ideal der Rationalität auf der Annahme besteht, dass man auf Grund bestimmter signifikanter Kontexte zu bestimmen Schlussfolgerungen kommt. Die hermeneutische Tradition ist tief verwandt mit den Entwicklungen, die den Argumentationstheorien zu eigen sind.

Normaler Weise geht man davon aus, dass es das Denken in sich kohärent ist, wenn die Conclusio, die sich darbietet, sich logisch aus den Prämissen ableitet, die man vorausgesetzt hat. Nun kann man sich eine Situation vorstellen, in der die Personen die logische Konsistenz des Schlusses nicht erkennen, das sie die benutzten Prämissen nicht akzeptieren oder weil sie sie einfach nicht kannten. Damit tritt die Frage auf, bis zu welchem Punkt in der Praxis sich der logische und der interpretative Prozess als eine Einheit begreifen lassen, bis zu welchem Punkt sie ununterscheidbar sind – treten sie doch immerhin in der Praxis des politischen Lebens als undifferenzierte und verschwommene Einheit auf.

III

Die interpretativen Prozesse fördern noch andere Dimensionen des diskursiven Denkens zu Tage, wie etwa die Situationseinschätzung, eine adäquate Bewertung der implizit und/oder explizit eingeführten Topoi, ebenso wie rhetorischen Techniken oder der dialektischen Grenzen, die argumentativ in den Diskurs eingeführt wurden, um die Wahrscheinlichkeit einer Argumentation gegenüber einer anderen zu beweisen.

Wovon wir somit ausgehen, das kann man z. B. in der Verteidigung beobachten, die durch die sogenannte Neue Rhetorik zu Ende geführt wurde, beobachten, nämlich um so genannten „Trägheitsprinzip“, demzufolge man nichts ohne Grund für irrational erklären kann, was vorher einmal für wahr gehalten wurde. Auf irgendeine Weise ist das Trägheitsprinzip eine Verteidigung der Rolle, welche die Topik in argumentativen Prozessen spielt. Denn ohne irgendetwas vorauszusetzen, kann man nicht anfangen zu argumentieren. Die Verteidigung der Idee des Vorurteils durch Gadamer beruht auf einem ähnlichen Grund.

Ausgehend von diesen Unterscheidungen zwischen Dialektik, Rhetorik und Topik gilt es herauszustellen, dass die hermeneutische Philosophie, gleichwohl sie die Konzepte der Gültigkeit und die Struktur der Argumente nicht analysiert, das Model einer linguistischen Ontologie nahe legt, in der die Theorien der Argumentation aufgehoben sind.

Die linguistische Ontologie ist das implizite Modell in den Entwicklungen der Argumentationstheorie und dies aus zwei Gründen: erstens ist die Sprache der Raum, in dem sich das Argumentieren abspielt; und zweitens ist es der Sprache zu verdanken, wenn es zu einer komplexen Manifestation des historischen *logos* kommt (eine Formel, die Denken Gadamers das griechische Konzept der Rationalität der Natur, ebenso wie das Hegel'sche der Vernunft in der Geschichte in sich aufnimmt, und doch zugleich mehr ist als das). Halten wir noch einmal fest, dass die allgemeine Ausformung des historischen *logos* sich in Prinzipien ausdrückt und das die Philosophie Gadamers deswegen eine Philosophie der Prinzipien ist.

Hieraus allein geht schon hervor, dass sie uns keine notwendigen normativen Bedingungen, die über irgendeinen Zeitpunkt hinausgehen oder völlig ahistorisch sind aufzwingt – wie der Hegel'sche absolute Geist, sondern uns Modelle nahe legt, deren Normativität abhängig ist von (Sein) der Sprache als Form der Vermittlung.

Wenn sich keine normativen Kriterien dafür anführen lassen, zu entscheiden, wann z.B. Theorien als gesichert gelten, sondern nur solche, bis zu welchem Punkt es möglich ist, sie zu widerlegen (da schon jede Theorie, insofern sie Theorie ist, mit Notwendigkeit widerlegbar ist), dann impliziert das, das dasjenige, aus dem die Theorie gemacht ist – ihre minimale Ausdruckseinheit: die Aussagen – Einschränkung leiden. Kurz gesagt: es sind

die Aussagen, die jene kontroversen Züge hervortreiben, die dafür verantwortlich sind, dass Theorien immerhin nicht widerlegbar sein können.

Dieser Konzeption zur Folge, besteht argumentieren – ebenso die das einfache Sprechen – darin, ein oder mehrere Topoi einzuführen, mit denen man niemals eine Welt beschreibt, sondern sich ein topisches Bild von ihr konstruiert.

Wenn nun aber das eigentliche Handlungsfeld der Topoi das der plausiblen Argumentation ist, dann macht es keinen Sinn, noch von einer Logik der Argumentation zu sprechen, wenn wir aus dieser topischen Schemata und das Repertoire an Strategien und schließlich und endlich die ureigenste Dynamik des problematischen Denkens ausschließen.

IV

Alle Interpretationen beziehen sich ganz grundlegend auf die logische Form der Schlussfolgerung. Hier vermittele ich eine Vorstellung von interpretativen Prozesse als Prozessen der Generierung von Hypothesen, d.h. von Fragestellungen, in denen etwas der Fall sein kann. Es scheint nur vernünftig zu sein, davon auszugehen, dass man das Schlussfolgern so häufig anwendet, da die intersubjektive Kommunikation, und - im Allgemeinen - epistemische Prozesse überhaupt, uns zwischen Zweifel und Glauben schwanken lassen. Eine These, die bereits von Peirce vertreten wurde. Die Interpretationen, die Überlegungen, die Argumentationen sind Resultat der Notwendigkeit, wahrscheinliche Hypothesen zu erstellen: der Zweifel regt die Forschung an, bis er sich selbst im Zustand des Glaubens zerstört.

Das Kalkül der Bedeutung der *topoi*, die sich in der hermeneutischen Philosophie als Inhalt jeder individuellen Vorstrukturierung des Verstehens deuten lassen, ist stets ein approximatives, d.h. nur wahrscheinlich. Dieser Begriff der Wahrscheinlichkeit bezieht sich nicht auf die moderne Mathematik²⁵, sondern wird im Sinne von Aristoteles verwandt, d.h. *doxológico*.

²⁵ Die breitangelegte Studie von Q. Racionero „La invención de Descartes. Sobre la génesis del cartesianismo en la cultura moderna,, (Manuskript) untersucht diesen Begriff angesichts jener komplexen historischen und politischer Prozesse, im Rahmen der die jesuitische Doktrin des *probabiliorismo* vertreten wurde, und der christlichen Religion, wo diese eine gewisse religiöse Pragmatik an den Tag legt, indem sie einigen Dogmen den Vorzug über andere gibt. (Lücke)

Er charakterisiert jene interpretativen Prozesse, die versuchen, ein Kriterium der Gültigkeit angesichts der *Topoi* an den Tag zu bringen.

Wenn das Wahrscheinliche zu definieren, sich nicht auf die prototypischen Züge der Modalität und der logischen Formen reduzieren lässt, im Sinne einer Konzeption des schlussfolgernden Denkens zur Hervorbringung einer Interpretation (...), und wenn sich ein solches Kalkül nicht unabhängig von den *Topoi*, ebenso wie von der rhetorischen und dialektischen Dimension, die in der Produktion des Diskurses präsent ist, entwickeln kann, dann kann man davon ausgehen, dass es solches Kalkül des Wahrscheinlichen in der Tat politisch ist.

Um an das Vorhergehende anzuknüpfen und mit der Intention, einige Aspekte die bereits in Gadammers Denken skizziert, aber nicht voll zu Entwicklung gebracht sind, aufzuzeigen, schlage ich eine argumentative Methodologie der Interpretation vor, in der der Einfluss des sozialen Umfeldes auf die Präferenzen (*proferencias*), und eine vorläufige Untersuchung der Interpretationen, -davon ausgehend dass diese als Überlegungen wirken – miteinander konvergieren sollen.

Hiermit werfe ich im Kommenden die Frage auf ob die Kontroversen von irgendeiner Methode bestimmt werden, oder ob es möglich ist, zwischen Standpunkten und gegensätzlichen Interpretationen ein Modell zu etablieren, das uns die Widerlegungskriterien aufzeigt, welche ihrerseits die Bedingungen an den Tag legen, denen jeder Standpunkt, jede Interpretation unterworfen ist. Es scheint mir offenkundig zu sein, dass die Beschreibung einer solchen Methode über die Anforderungen der modernen Idee der Methode hinausgeht, und sich auf die Kunst der Kontroverse, d.h. die *ars interpretandi* zubewegt.

In diesem Sinne gehe ich davon aus, dass es nicht abwegig ist, dass eine Topik die logisch-diskursive Funktion einnehmen kann, Formen oder Schemata der Argumentation zu vermitteln (weshalb ja die Topik mit Rhetorik und Logik verbunden ist), ebenso wie auch Inhalte, d.h. Argumente für das, was man unter bestimmten Umständen, implizit oder explizit, als gültiges Argument zu verstehen hat.

§ 2. - Grenzen der gezogenen Schlussfolgerungen

Die Gliederung, die benutzt wurde, um diese Abhandlung vorzustellen, stammt aus der Rhetorik-Tradition der Renaissance ab: *Introductio*, *Praeparatorio*, *Contentido*, *Propostio*, und *Resolutio*. Mit dieser Aufstellung der Teile geht zugleich eine Ordnung in der abschließenden Diskussion einher, die hier vorgestellt wird.

In einem ersten Schritt hatten wir den Stand der Problematik skizziert, indem wir in die Philosophie Gadamer einführen, und die Hypothese vertraten, dass einige seiner Formel Prinzipien zum Ausdruck bringen, die den gordischen Knoten seiner Philosophie ausmachen.

Folglich führen wir im *Praeparatio* eine Interpretationshypothese in die Philosophie Gadamers ein, während wir zugleich sein Denken als solches skizzieren. Aber was für ein Kriterium haben wir angelegt, um zu prüfen, ob unsere Interpretationshypothese gültig ist? Das Kriterium war ein zweifaches.

In der Tat haben wir einerseits die Beiträge anderer Forscher und Philosophen vorgestellt und analysiert, die sich entweder mit dieser Problematik beschäftigt hatten, oder zumindest mit ähnlichen Problemkreisen. Man könnte in diesem Sinne von einem externen Kriterium sprechen. Ein Kriterium also, das sich auf die Rezeptionsgeschichte von Gadamers Denken bezieht, soweit sie für unsere Fragestellung Relevanz besitzt.

Auf der anderen Seite haben wir uns aber mehr an einem internen Kriterium orientiert. Wir gehen nämlich davon aus, dass unsere eigene Forschung ihrer Hypothese in Bezug auf den Stellenwert der Prinzipien in Gadamers Denken, zugleich die Möglichkeit eröffnet, eine zweite Hypothese zu entwickeln, die von ersterer abhängig und mit ihr unauflöslich verbunden ist.

Diese zweite Hypothese, die wir im *Contentido* präsentieren, hat von einem theoretischen Standpunkt aus betrachtet konfliktiven Charakter: vorausgesetzt, dass die Gültigkeit der ersten Hypothese von der Konsistenz der zweiten abhängig ist. Diese zweite Hypothese ist keine andere als die Behauptung, dass eine konkrete Verbindung zwischen Gadamers linguistischer Ontologie und den Problemen, um die sich die Argumentationstheorie dreht, besteht. Es werden verschiedene Argumente entwickelt, um die Konsistenz besagter Hypothese zu prüfen. Jedes Kapitel macht für die Präsentation und kritische Analyse von diesen Argumenten Gebrauch.

Aus der Argumentation, die im *Praeparatio* und im *Contentio* durchgeführt wird, ergibt sich nun als Resultat, dass es notwendig ist, das zu entwickeln, was wir hier argumentative Methodologie der Interpretation genannt haben. Das kann man in gewisser Weise als eine Schlussfolgerung verstehen, denn diese Einsicht ist aus den vorangegangenen Erörterungen hervorgegangen, wie wir in dieser kurzen Zusammenfassung darzulegen versucht haben.

Der Nutzen einer solchen argumentativen Methodologie der Interpretation besteht darin, dass sie uns erlaubt, Gebrauch von Interpretationen zu machen, die in Überlegungen präsent sind, deren Bedeutungsdimensionen vom Umfeld des Diskurses abhängen. Es gibt ebenso ein politisches, wie ein juristisches Denken, es gibt moralisches und historisches Denken, ebenso wie es ein medizinisches, ästhetisches usw. gibt.

Wir wollten daher die argumentative Methodologie der Interpretation einmal in die Praxis umsetzen, in dem wir zwei konkrete Fälle analysierten: Das Problem der öffentlichen Definition von Gesundheit und Krankheit. Diesen Fall haben wir analysiert, indem wir von einem ethisch-hermeneutischen Denkansatz Gebrauch gemacht haben, den wir als Denkweise aufgefasst haben, die im Grenzgebiet von materialer und formaler Ethik angesiedelt ist.

Den zweiten konkreten Fall, den wir analysiert haben, war das Problem des Laizismus. Um es genauer zu sagen: den – von einem hermeneutischen Standpunkt betrachtet aus – falschen und inkorrekten Gebrauch des Begriffes der „Norm“ in der religiösen Konstruktion der Autorität, und seine Verbindung mit dem Problem politisch die Möglichkeiten zu entwickeln, die dem Konzept des Laizismus innewohnen.

Die Exposition der argumentativen Methodologie der Interpretation und die Präsentation dieser beiden Fälle begründen zusammen den *Propositio*, der daher einen innovativen Charakter hat, wobei festzuhalten ist, dass er zugleich auf den Hypothesen und Schlussfolgerungen aufbaut, die sich im *Praeparatio* und *Contentio* ergeben haben.

Diese Untersuchung präsentiert sich daher in einer riskanten Struktur, denn ihre Gliederung macht die Gültigkeit jedes einzelnen Teils von dem Ganzen abhängig, dem hier die Form verliehen wird.

§ 3. – Ausblick

Mit unseren Überlegungen haben wir uns zugleich implizit auf die altberühmte Kontroverse zwischen Habermas und Gadamer bezogen. Es wird oft behauptet, dass die hermeneutische Philosophie weder den Problemen, die in der Sphäre des Politischen auftreten, noch normativen Konflikten im Allgemeinen – seien diese von ethischer oder politischer Natur – Beachtung schenkt. Obgleich ich diese Kritik für nicht unberechtigt halte, ist es nicht weniger gewiss, dass das Projekt Gadamer eine Begründungsleistung erbringen will, die auf einer noch tiefer liegenderen Ebene angesiedelt ist: so kann man es als eine Philosophie verstehen, welche die Basis für ein Modell von Rationalität darstellt, das unverstänglich wäre ohne eine vorgängige und umfassende Aufarbeitung des Problems der Rhetorik, der Dialektik, der kontroversen Dimension der Topik, und schließlich der Existenz von ontologischen Denkprinzipien, die weder einer Transzendentalphilosophie entspringen, noch eine solche implizieren. Aus diesem Grunde stellt die philosophische Hermeneutik das philosophische Projekt einer Epoche dar, die durch das Rationalitätsmodell, das der Kultur der Moderne entspringt, auf profunde Weise transformiert wurde. Aber zugleich bringt sie die Notwendigkeit zum Ausdruck, zu solchen Konzepten zurückzuführen, welche die Basis für eine Rationalität abgeben, die flexibler ist als die, auf die Gadamer in der griechischen Philosophie stieß.

Die Schlussfolgerungen, zu denen wir gelangen, belegen schließlich auch eindeutig die Notwendigkeit, die Prinzipien und Konzepte zu eruieren, im Ausgang von denen man die Probleme von Politik und Moral reflektiert. Man hat immer wieder betont, dass das hermeneutische Problem in der juristischen Hermeneutik und in der Auslegung biblischer Texte tief verwurzelt ist. Aber Gadamer hielt es für angebracht, die juristische Hermeneutik zum Gegenstand seines Denkens zu machen, dass er in ihr einen paradigmatischen Fall sah, d.h.: er stieß in eben dieser Tradition auf die spekulativen Elemente, die notwendig waren, um das philosophische Problem als ein hermeneutisches aufzufassen.

Meiner Meinung nach besteht dieses Problem zu formulieren nichts anderes, als die Frage zu stellen, was die Rationalität als solche ist (nach dem Gemetzel des Zweiten Weltkrieges und dem Grauen von Auschwitz) und von hier aus die Frage aufzuwerfen, was das Interpretieren als solches ist. Es steht außer Frage, dass für Gadamer das Projekt einer linguistischen Ontologie den Bezugspunkt für diese Fragen abgibt. Hier ist versucht worden, diese

Hinterlassenschaft weiter zu vertiefen, obwohl ich herausstellen möchte, dass die Hinterlassenschaft einer Philosophie nicht immer eine Fortführung im Denken jener erfährt, die sich durch eine Affinität oder gewisse Nähe zu diesem Denken auszeichnen, d.h. der Geist einer Philosophie kann in einer philosophischen Tradition gegenwärtig sein, ohne dass, man im Grunde genommen darauf vorbereitet wäre, gewisse Kontinuität zu erzeugen.

Dies ist die Hypothese, die ich vorschlage: eine Lektüre von Gadammers Hermeneutik angesichts der Theorien der Argumentation. Beide Hinterlassenschaften liegt ein Dialog, der seit den fünfziger Jahren in unterschiedlichsten Kontexten seinen Ausgang nimmt, zugrunde, nämlich im Bereich der Ontologie, der Epistemologie, der Linguistik, der Logik (in ihrer nicht formalistischen Ausrichtung), der Theorie des Rechts, der Theorien der Argumentation, usw.

Diese Arbeit versucht zu zeigen, dass sich zwischen beiden Traditionen Brücken schlagen lassen, da beide einen gemeinsamen Problembestand haben, und vor allem, weil beide es erlauben, eine Kritik in Bezug auf ihre Voraussetzungen, die erreichten Schlussfolgerungen durchzuführen, die einerseits einen vollständigen Überblick über die eingeführten Konzepte und die beschriebenen Probleme darbietet, und andererseits im Falle ihrer Anwendung zu einer Analyse der Gesellschaft führt, in der wir leben.

Ein Zeugnis für die Aktualität der hier diskutierten Fragen ist m. E., dass die Forschungsprojekte, an denen ich teilnehme, aus meiner Sicht auf Voraussetzungen basieren, die ein markantes hermeneutisches Profil aufweisen. Nicht von ungefähr hat man gesagt, dass die Hermeneutik die neue *koiné* unserer Zeit wäre; und dieser Umstand erschüttert m. E. die Grenzen, die im Rahmen eines Forschungsgebietes auftreten, wenn dieses sich auf Fragen, Probleme und Problembereiche erstreckt wie etwa die Frage nach philosophisch-politische Konstruktion von Europa, der angewandten Ethik, oder auf Fragen in Bezug auf die Geschichtlichkeit, in Bezug auf die Tradition und die Werte, auf Fragen nach der Erscheinung er Philosophie im öffentlichen Raum und ihrer Verbreitung nach europäischer Aufklärung, ebenso wie das Problem der Etablierung einer Kultur einer Legalität, die auf der Aktualität von bestimmten Prinzipien beruht, die auf die politische Argumentation angewandt werden, und so dem politischen Leben zu mehr Ruhe und Gelassenheit verhelfen würden...

All diese Fragen werden in den Forschungsprojekten diskutiert, an denen ich teilnehme. Als Frucht meiner Teilnahme kann man das verstehen, was es an Wertvollem u.U. in dieser Arbeit gibt. Aus Gründen, die schon genannt wurden, kristallisieren sich in ihr die Lienen für zukünftige Forschungen heraus: die Frage nach der politischen Rationalität und die Frage nach ontologischen Prinzipien des Denkens, die in der Philosophie Gadamers präsent sind und mit derer Hilfe sich Probleme, die mit normativen Konflikten behaftet sind, lösen lassen.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Wenn das Problem der Interpretation in einer engen Relation zu dem der Argumentation steht, dann müssen wir es als unsere Aufgabe ansehen, die Modalitäten der Argumentation noch besser zu erforschen. Folgende sind die, die uns am meisten interessieren: die der historischen und die der politischen Argumentation. So, wie ich es sehe, erlaubt mir die Beschäftigung mit beiden Problemkreises, damit fortzufahren, dass zu vertiefen, was ich hier argumentative Methodologie der Interpretation genannt habe. Diese Aufgabe vollzieht sich im Zusammenhang mit einigen Forschungsprojekten, an denen ich glücklicher Weise teilnehmen darf, und welche vom Departamento de Filosofía Teorética del Instituto de Filosofía del CSIC in Madrid beantragt wurden.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. «“Historia de los conceptos” (Begriffsgeschichte) e historia social. A propósito del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*». En: Castillo, S. (coord.). *La historia social en España. Actualidad y perspectivas*. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- ACERO, J. J. ; NICOLÁS, J. A. ; TAPIAS, J. A. P. ; SÁEZ, L. ; ZÚÑIGA, J. F. (eds.). *El legado de Gadamer*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- ADORNO, T. W. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus Ediciones, 1970.
- AGIS VILLAVERDE, M. *Horizontes de la hermenéutica*. Universidad Santiago de Compostela, 1998.
- AGUILAR RIVERO, M. *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Distribuciones Fontamara, 1998.
- AGUIRRE-ORAA, J. M. *Raison critique ou raison hermeneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. France : Les éditions du Cerf, 1998.
- «Bibliografía de y sobre H.-G. Gadamer». *Scriptorium Victoréense*. 1992, vol. 39, pp. 300-345.
- AGUSTÍN, A. *De Doctrina cristiana*. En: *Corpus Christianorum*, Serie Latina. Turnholt: Ed. de I. Martin, 1954, Vol. 32.
- *De Trinitate*. En: *Obras Completas*. Madrid: Ed. bilingüe de L. Arias, 1985, vols. XIII y XIV.
- ALBALADEJO, T. «Retórica, tecnologías, receptores». *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*. 2001, Año I, 1. pp. 9-18.
- ALBERT, H. *Kritik der reinen Hermeneutik: der Antirealismus und das Problem des Verstehen*. Tübingen: Mohr, 1994.

- ALEXY, R. *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1989.
- ALMARZA-MEÑICA, J. M. (ed.). *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*. Salamanca: San Esteban, 1985.
- «La experiencia hermenéutica del arte según H.-G. Gadamer (Fundamentación filosófica de la Teoría Estética de la Recepción)». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1996, vol. 129.
- «La praxis de la hermenéutica filosófica según H.-G. Gadamer». *Estudios Filosóficos*. 128. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1996.
- «La destrucción de la tradición humanista. Crítica de H.-G. Gadamer a la filosofía del arte de E. Kant». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1996, vol. 128, pp. 7-53.
- ÁLVAREZ, J. F. «Recuperar la retórica: T. S. Kuhn y las ciencias sociales». *Éndoxa*. 1997, nº 9, pp. 167-186.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. «Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas». *Aporia*. 1982, vol. IV, nº 15-16.
- ÁLVAREZ, I. (ed.). *Hermenéutica y acción. Crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*. Junta de Castilla y León: Conserjería de Educación, 1999.
- *Hermenéutica y acción*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999.
- *Falsas esperanzas*. Valencia: Alfons el Magnanim, 2000.
- *Signos estéticos y teoría. Crítica de las ciencias del arte*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- AMBROSIO, F. J. «Gadamer and the Ontology of Language: What remains unsaid». *The Journal of the British Society for Phenomenology*. 1986, vol. 17, pp.124-142.
- AMSTRONG, P. G. *Lecturas en conflicto. Validez y variedad en la interpretación*. México: UNAM, 1992.

- ANDERSON, P. *Los orígenes de la postmodernidad*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- ANGULO RASCO, F. «Las posibilidades de la explicación interpretativa: un enfoque constitutivo». *Philosophica Malacitana*. Universidad de Málaga, 1990, nº 3.
- ANSCOMBRE, J.C.; DUCROT, O. *La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos, 1994.
- APEL, K-O. *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.
- «Fundamentación semiótico-trascendental de la filosofía pragmática del lenguaje». *Semiótica filosófica*. 1994. pp. 157-159.
- APOSTEL, L. «What is the force of an argument?». *Reveu Internationale de Philosophie*. 1979, nº 127-128.
- ARAMAYO, R. R.; AUSÍN, T. (eds.). *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*. México-Madrid: Plaza y Valdés Editores/CSIC, 2006
- ARANZUEQUE, G. «Ontología dialéctica del sentido. *Verbum y nomen* en Tomás de Aquino». *Studium. Revista Cuatrimestral de Filosofía y Teología*. Vol. XXXIX, Fascículo 1, 1999, pp. 35-56.
- ARMERO, J. C. «Los argumentos lingüísticos de Kuhn». *Éndoxa*. 1997, nº 9, pp. 125-137.
- ASHER, N.; GILLIES, A. «Common Ground, Corrections, and Coordination». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp. 481-512.
- AST, F. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Lanshut, 1801.
- ATIENZA, M. *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

- AUBENQUE, P. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Península, 1999.
- AUSÍN, T. *Entre la Lógica y el Derecho. Paradojas y conflictos normativos*. México: Plaza y Valdés, 2005.
- ; ROLDÁN, C. «Leibnizian basis for intercultural dialogue». En: F. TRIKI; T. AUSÍN; R. PARELLADA; V. SERRANO (eds.). *Formes de rationalité et dialogue interculturel*. Hildesheim: Georg Olms, 2006, pp. 83-102.
- AUSTIN, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Studio, 1998.
- AZAR, M. «Argumentative Text as Rhetorical Structure: An Application of Rhetorical Structure Theory». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 1999, vol. 13, pp. 97-114.
- BACHMAIER, P. «Entre relativismo y fundamentación última. Convergencias y divergencias en la orientación hermenéutico-pragmática en la filosofía». *Diálogo filosófico*. 1992, n° 23, pp. 148-164.
- BEARDSLEY, M. C. *Thinking Straight. Principles of Reasoning for Readers and Writers*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall, 1975.
- BAERT, P. «Richard Rorty's Pragmatism and the Social Sciences». *History of the Human Sciences*. 2001, vol. 15 n°1, pp. 139-149.
- «Pragmatism, Realism and Hermeneutics». *Foundation of Science*. 2002, vol. 8, n°1, pp. 89-106.
- «Pragmatism versus Sociological Hermeneutics». En: LEHMANN, Jennifer M. (ed.). *Critical Theory: Diverse Objects, Diverse Subjects*. Current Perspectives in Social Theory, An Imprint of Elsevier Science, 2003. vol. 22.
- BAR-HILLEL, Y. «Indexical expressions». *Mind*. 1954, vol. 63, pp. 359-379.
- «Can indexical sentences stand in logical relations?». *Philosophical Studies*. 1963, vol. 14, pp. 87-90.
- BARNES, A. *On interpretation. A critical analysis*. New York: Basil Blackwell, 1988.

- BARTHES, R. *Investigaciones retóricas*. Editorial Buenos Aires, 1996.
- BATEY, R.; GILL, J. H. «Fact, Language, and Hermeneutic. An Interdisciplinary Exploration». *Scottish Journal of Theology*. 1970, vol.23, pp. 13-26.
- BEARDSLEY, M-C. *Practical Logic*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall, 1950.
- BEETZ, M.; CACCIATORE, G. (Hg.) *Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*. Köln; Weimar; Wien; Böhlau: Colegium Hermeneuticum, 2000.
- BENGOA RUIZ DE AZUA, J. *Hermenéutica y fundamentación última en la obra de Paul Ricoeur*. Univ. Deusto, Tesis Doctoral, 1990.
- *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1992.
- BENVENISTE, E. *Problemas de Linguistique Generale*. Paris: Gallimard, 1966.
- BERNARD WEBER, T. «The Moral Dilemmas Debate, Deontic Logic, and the Impotence of Argument». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2002, vol. 16, pp. 459-472.
- BERTORELLO, A. «Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*». *Agora, Papeles de filosofía*. 2000, vol. 19, n° 1, pp. 167-181.
- BEUCHOT, M. «Retórica, diálogo y argumentación». *Diálogo Filosófico*. 1991, n° 20, pp. 193-199.
- «La función del filósofo en el siglo XXI: la postmodernidad como contexto del fin de este siglo y comienzos del siglo siguiente». *Logos*. 1994, vol. 64.
- «Filosofía y retórica en Chaim Perelman: el auditorio universal razonable». *Éndoxa*. 1994, n° 3, pp. 301-316.
- *Hermenéutica, posmodernidad y analogía*. México: Miguel Ángel Porrúa-UIC, 1995.
- «Sobre la analogía y la filosofía actual». *Analogía Filosófica*. 10/1. 1996.

- *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*. México: Universidad Intercontinental-Porrúa, 1996.
- *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Editorial Itaca, 2000
- «Perspectivas futuras de la retórica en su conexión con la hermenéutica». *Éndoxa*. 2000, n° 12, pp. 561-580.
- BETTENDORF, T. *Hermeneutik und Dialog. Eine Auseinandersetzung mit dem Denken Hans-Georg Gadamers*. Fráncfort: Herchen, 1984.
- BETTI, E. *Teoria generale della interpretazione*. Millano: A. Guffrè, 1995.
- BIANCO, F. (Hg.) *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*. Freiburg; München: Alber, 1993.
- BICKHARD, M. H.; CAMPBELL, R. L. «Some foundational questions concerning language studies». *Journal of Pragmatics*. 1992, vol. 17, pp. 401-433.
- BINABURO ITURBIDE, J. A. «Símbolo y hermenéutica (Las nuevas categorías ontológicas de la filosofía de Ricoeur)». *Paideía*. 1994, n° 25, pp. 103-119.
- BIRUS, H. (ed.). *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*. Göttingen: Vandenhoeck, 1982.
- BLAIR, J. A.; JOHNSON, R. H. *Informal logic*. Inverness: Edgepress, 1980.
- «Argumentation as Dialectical». *Argumentation*. 1987, vol. 1, n°1, pp. 41-56.
- BLEICHER, J. *Contemporary hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan, 1980.
- BLUMENBERG, H. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Minima Trotta, 2003.
- BOLLNOW, F. *Studien zur Hermeneutik*. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1983.

- BONEVAC, D. «Pragma-dialectics and Beyond». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, n° 17, pp. 451-459.
- BONTEKOE, R. «A fusión of Horizons. Gadamer und Schleiermacher». *International Philosophy Quarterly*. 1987, vol. 27, pp. 3-16.
- *Dimensions of the Hermeneutic Circle*. New Jersey: Humanities Press, 1996.
- BOREL, M.J.; GRIZE, J.B.; MIÉVILLE, D. *Essai de logique naturelle*. Berna: Lang, 1992.
- BORGHESI, M. *Postmodernidad y cristianismo*. Madrid: Encuentro, 1997
- BORSANI, M. E. «La Retórica en nuestros días desde una perspectiva hermenéutica». *Revista Chilena de semiótica*. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, 1997, n° 3.
- BOSCO, F. M.; BUCCIARELLI, M.; BARA BRUNO, G. «The fundamental context categories in understanding communicative intention». *Journal of Pragmatics*. 2004, vol. 36, pp. 467-488.
- BRAET, A. C. «On the Origin of Normative Argumentation Theory: the Paradoxical Case of the Rhetoric to Alexander». *Argumentation*. 1996, vol. 10, pp. 347-359.
- «The Oldest Typology of Argumentation Schemes». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2004, vol. 18, pp. 127-148.
- BROWNING, D. «Feminism, family, and women's rights: a hermeneutic realist perspective». *Zyon*. 2003, vol. 38, n° 2, pp. 317-332.
- BROWN, G. ; YUDE, G. *Análisis del discurso*. Madrid: Visor Libros, 1999.
- BRUNS L., G. *Hermeneutics Ancient & Modern*. Haven and London: Yale University Press, 1992.
- BRUCE WARE, R. «Freedom as justice: Hegel's interpretation of Plato's Republic». *Metaphilosophy*. 2000, vol. 31, n° 3, pp. 287-310.

- BUBNER, R., CRAMER, K; WIEHL, R. (eds.) *Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Mohr, 1970.
- BUBNER, R. *La filosofía contemporánea alemana*. Madrid: Cátedra, 1984.
- «Wohin tendiert die analytische Philosophie?». *Philosophische Rundschau*. 1987, vol. 34, pp. 257-281.
- «Acerca del fundamento del comprender». *Isegoría*. 1992, nº 5, pp. 5-16.
- BULTMAN, R. *Glauben und Verstehen*. Tübingen: 1952, vol. 2.
- BURKE, P. *La revolución historiográfica francesa: La escuela de los Annales*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- BUSTOS, E. *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*. México: FCE, 2000.
- *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1994.
- *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid: UNED, 1987.
- *Pragmática del español: negociación, cuantificación y modo*. Madrid: UNED, 1986.
- BUTLER, C. *Interpretation, Deconstruction and Ideology*. Oxford University Press, 1984.
- CALVO, M. *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*. Madrid: Tecnos, 1994.
- CALVO, T.; ÁVILA, R. (eds.). *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- CALLEJO HERNANZ, M^a J. «Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía». *Anales del Seminario de Metafísica*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1992, nº 26, pp. 135-165.

- CAMPBELL, G. *The Philosophy of Rhetoric*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1776/1991.
- CAMPS, V. *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona: Península, 1976.
- CAPARRÓS, J. D. (comp.) *Hermenéutica*. Madrid: Arco/Libros, 1997.
- CAPUTO, J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutical Projects*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- CARNAP, R. «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje». En: Ayer, A. J. (comp.). *El Positivismo Lógico*, México: FCE, 1978.
- CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE, 1971.
- CASTILLO, R. *Conocimiento y acción: el giro pragmático de la filosofía*. Madrid: UNED, 1995.
- CAUSEY, R. L. «Computational Dialogic Defeasible Reasoning». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp. 421-450.
- CEREZO, P. *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.
- CHILLÓN, A. «El 'giro lingüístico' y su incidencia en el estudio de la comunicación periodística». *Revista Anàlisi*. Barcelona: 1998, n°22.
- CHOMSKY, N. *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books, 1975.
- CHRISTOPHER, P. *Dialogue and Dialectic, eight hermeneutical studies on Plato*. London: Yale University Press, 1980.
- CLARK, H. H. *Arenas of Language Use*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- COLE, P.; MORGAN, J. L. (eds.). *Syntax and Semantics. vol III: speech Acts*. New York: Academic Press, 1975.
- COLTMAN, R. *The language of Hermeneutic. Gadamer and Heidegger in Dialogue*. Albany: State University of N.Y. Press, 1998.

- CONIL, J. *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.
- «Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft». *Zeitschrift für Philos. Forschung*. 1993, vol. 47, n° 3, pp. 422-433.
- «Las máscaras del demonio: Nietzsche y la hermenéutica». *Pensamiento*. 1994, vol. 50, n° 198, pp. 407-417.
- «La estructura hermenéutica de la razón práctica en Nietzsche». *Philosophica Malacitana Suplemento*. 1994, n° 2, pp. 39-46.
- «Concepciones de la experiencia». *Diálogo Filosófico*. 1998, vol. 41, pp. 148-170.
- «Pragmática, hermenéutica y noología. Pugna de analíticas más allá de la criptometafísica». *Endoxa*. 2000, n° 12, pp. 753-771.
- *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.
- CONNOLLY, J.M.; KEUTNER, T. (eds.). *Hermeneutics versus Science? Three German Views*. Notre Dame IN: University Press, 1988.
- CONNOR, S. *Cultura postmoderna, introducción a las teorías de la contemporaneidad*. Madrid: Akal, 1996.
- CONWAY, D. A. «On the Distinction between Convergent and Linked Arguments». *Informal Logic*. 1991, vol. 13, pp. 145-158.
- COOKE, M. «Argumentation and Transformation». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, vol. 16, pp. 79-108.
- CORCORAN, J. «Argumentaciones y lógica». *Agora*. 1994, vol. 13, n° 1, pp. 27-55.
- CORETH, E. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Barcelona: Editorial Herder, 1972.

- CORTINA ORTS, A. «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas». *Estudios filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1985, Volumen XXXIV, Enero-Abril.
- CRESPO, A. «Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada». *Anales del Seminario de Metafísica*. Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade. Ed. Complutense, 1992. pp. 407-422.
- CRISTIN, R. *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal, 2000.
- CRUZ FUENTES, M. *La primera hermenéutica. El origen de la filosofía y los orígenes en Grecia*. México: Herder, Universidad Iberoamericana, 2005.
- CRUZ RODRIGUEZ, M. (comp.). *Narratividad: la nueva síntesis*. Barcelona: Península, 1986.
- *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus, 2002.
- CUESTA ABAD, J. M. *Teoría hermenéutica y literatura*. Madrid: Tecnos, 1991.
- CULLER, J. *On Deconstruction*. London: Routledge, 1983.
- CUMMINGS, L. «Formal Dialectic in Fallacy Inquiry: An Unintelligible Circumscription of Argumentative Rationality?». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp.161-183.
- CURTIUS, E. R. *Literatura europea y Edad Media latina*. México: FCE, 2004/1948, vols. I, II.
- *Literatura europea y Edad Media latina*. México: FCE, 1955.
- D' AGOSTINI, F. *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra, 2000.

- DAMIANI, A. M. «Teoría de la argumentación y ética discursiva», *Revista de filosofía*. 3ª época. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1985, vol. X, nº 18.
- DA RE, A. *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia practica*. Roma: Maggioli Editores, 1982.
- DASCAL, M. «Conversational relevance». *Journal of Pragmatics*. 1977, vol. 1, pp. 399-327.
- «Interpretazione hermeneutica e interpretazione pragmatica». *Revista di Filosofia Neoscolastica*. 1987, vol. 79, nº 4, pp. 94-107.
- ; WRÓBLEWSKI, J. «Transparency and doubt, understanding and interpretation in pragmatics and in law». *Theoria* (Segunda Época). 1988, IV/11, pp. 427-450.
- «On the roles of context and literal meaning in understanding». *Cognitive Science*. 1989, vol. 13, nº 2, pp. 253-257.
- «La arrogancia de la Razón». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. Madrid: 1990, vol. 2, pp. 75-1003.
- ; BORGES NETO, J. «Do que trata a lingüística afinal?». *Histoire, Epistemologie, Langage*. 1991, vol. 13, nº 1, pp. 15-50.
- «Pragmatics and foundationalism». *Journal of Pragmatics*. 1992, vol. 17, pp. 455-460.
- «Models of Interpretation». En: STAMENOV, M. (ed.). *Current Advances in Semiotic Theory*. Amsterdam: John Benjamins, 1992. pp. 109-127.
- «Epistemología, controversias y pragmática». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. Madrid: 1995, nº 12, pp. 8-43.
- G. W. Leibniz. *The Art of Controversie*. The Netherlands: Springer, 2006.
- DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press. 1984.

- *Wahrheit und Interpretation*. Suhrkamp. 1986.
- *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra. Colección Teorema, 2003.
- DAMIANI, A. M. «Teoría de la argumentación y ética discursiva». *Revista de Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid, 1997, vol. X, n° 18, pp. 187-216.
- DELGADO, M. «Breve historia de la Lógica Fuzzy». *Arbor*. 1993, vol. CXLVI, n° 574-575, pp. 19-34.
- DELICATH, W. J. «The Public Sphere, and Argumentative Practice: the Case of Radial Environmental Groups». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp. 315-333.
- DEPPERMAN, A. «Semantic Shifts in Argumentative Processes: A Step Beyond the "Fallacy of Equivocation"». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2000, vol. 14, pp. 17-30.
- DERRIDA, J. «Las buenas voluntades de poder». *Revue Internationale de Philosophie*. 1984, n° 156, pp. 341-343.
- . J. Derrida. «Torres de Babel». *Hermenéutica y post-estructuralismo. De la traducción, Er, Revista de Filosofía*. n° 5, año III, pp. 35-68. Trad. de C. Olmedo; P. Peñalver.
- DILTHEY, W. *Obras completas*. México: FCE, 2ª reimpresión, 1978/1944, vols. 1-6.
- *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Ediciones Península, 1986.
- *El mundo histórico*. México: FCE, 1944.
- *Dos escritos sobre hermenéutica*. Tres Cantos: Istmo, 2000.
- DOMINGO MORATALLA, A. «De Aristóteles a Gadamer: la relevancia ética de la ontología hermenéutica». *Cuadernos Salamantinos de filosofía*. XVII. Universidad Pontificia de Salamanca, 1990. pp. 237-254.

- *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer.* Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- «Raíces fenomenológico-lingüísticas de la herencia de H.-G. Gadamer». *Estudios Filosóficos.* Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1991, XL, vol. 115, pp. 503-524.
- «Ontología hermenéutica y reflexión filológica: el acceso a la filosofía de H.-G. Gadamer». *Pensamiento.* Madrid: 1991, vol. 47, n° 186.
- «Hermenéutica y ciencias sociales. La acogida conflictiva de *Verdad y Método*». *Cuadernos Salamantinos de filosofía.* Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, vol. XVIII, pp. 119-151.
- «Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty». *Estudios filosóficos.* Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1996, vol. 126.
- DOMINGUEZ, J. *La Filosofía en la perspectiva hermenéutica. Lección Inaugural Semestre 88-1.* Medellín: Universidad de Antioquia, Departamento de Filosofía, 1988.
- DOSTAL, R. J. (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DREYFUS, L. H.; RABONOW, P. M. *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* México: UNAM, 1988.
- DUCROT, O. *Les échelles argumentatives.* Paris: Minuit, 1980.
- *El decir y lo dicho.* Buenos Aires: Edicial, 1994a.
- *El decir y lo dicho.* Barcelona: Paidós, 1987b. [Contiene diferentes trabajos]
- *Cursos y conferencias.* Buenos Aires: Eudeba, 1986.
- *Polifonía y Argumentación.* Cali: Universidad del Valle, 1990.
- DUQUE ESTRADA, P. C. *Gadamer's Rehabilitation of practical philosophy. An Overview.* Boston College: Department of Philosophy, 1993.

- «The Double Move of Philosophical Hermeneutics». *Études Phénoménologiques*. 1997, n. ° 26, pp. 19-31.
- DUQUE PAJUELO, F. *Gadamer y la decisión de pensar*. En: H.-G. Gadamer. *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*. Valencia: 1980.
- «Sentido de la verdad como desvelamiento». *Er, Revista de filosofía*. 1987, n° 5, pp. 7-32.
- (ed.) *Los confines de la modernidad*. Barcelona: Granica, 1988.
- *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- *La especulación de la indigencia*. Barcelona: Granica, 1990.
- *Lo santo y lo sagrado*. Madrid: Trotta, 1993.
- *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*. Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo, 1994.
- «Aquí y ahora, desde la hermenéutica». *Δαίμων. Revista de filosofía*. 1994, n° 8, pp. 55-61.
- *El sitio de la historia*. Madrid: Akal, 1995.
- «Que no es verdad que diez años no es nada ni es febril (sino textil) la mirada: hermenéutica en la España de hoy». *Er, Revista de filosofía*. 1996, n° 20, Año X, pp. 11-40
- *La estrella errante*. Madrid: Akal, 1996.
- ECO, U. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Ed. Lumen, 1992.
- *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press, 1995.
- EDEN, K. *Hermeneutics and the Rhetorical tradition. Chapters in the Ancient Legacy & Its Humanist Reception*. New Haven and London: Yale University, 1997.

- EEMEREN, F. H. van; GROOTENDORST, R. *Speech Acts in Argumentative Discussions. A Theoretical Model for the Analysis of Discussions Directed towards Solving Conflicts of Opinion*, Foris, New York, 1984.
- ; KRUIGER, T. *Handbook of Argumentation Theory*. Dordrecht: Foris, 1987.
- EEMEREN, F. H. van; GROOTENDORST, R. (eds.). *Argumentation Illuminated*, Amsterdam: Sic Sat, 1992. pp. 85-103.
- ; GROOTENDORST, R. «A Pragma-dialectical Procedure for a Critical Discussion». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp. 365-386.
- ; GROOTENDORST, R.; HENKEMANS, F. S. *Argumentación. Análisis, evaluación, presentación*. Buenos Aires: Editorial Biblos, Ciencias del lenguaje, 2006.
- EGIDO SERRANO, J. «Acerca de la tradición metafísica y la pertinencia de su recuperación metafísica». *Paideia*. 1999, vol. 48, pp. 153-167.
- *Argumentation, Communication and Fallacies. A Pragma-Dialectical Perspective*. Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum, 1992.
- ESCANDELL VIDAL, V. *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel, 1999.
- ESPINOSA RUBIO, L. «Los sofistas y el artificio del saber». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1995, vol. 126, pp. 339-357.
- ESSER, J. *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*. Tübingen: Mohr, 1956.
- ESTEBAN ORTEGA, J. «Memoria hermenéutica y des-subjetivación estética». *Studium. Revista cuatrimestral de filosofía y teología*. Madrid: Institutos Pontificios de Teología y filosofía, 1986, vol. XXXVI, Fascículo 1.
- «La potencialidad del $\mu\tau\alpha\zeta\beta$ platónico en la filosofía hermenéutica de la memoria de H.-G. Gadamer». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1995, vol. 126, pp. 307-338.

- «La revitalización hermenéutico-lingüística de la memoria en H.-G. Gadamer y E. Lledó». *Pensamiento*. Madrid: 1996, Vol. 52, n° 204, pp. 403-428.
- *Emilio Lledó: Una filosofía de la memoria*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1997.
- *Memoria, hermenéutica y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- FABRIS, A. *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Madrid: Akal, 2001.
- FERGUSON, K. G. «Monotonicity in Practical Reasoning». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp. 335-346.
- FERRARIS, M. *La ontología hermenéutica. Significación y límites. El pensamiento de H.-G. Gadamer*. Univ. Valencia. 1979.
- *Storia dell'Ermeneutica*. Milano: Bompiani, 1988. (Trad. cast. *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal 2000).
- «Notas sobre deconstrucción y método». *Anthropos*. 1989, vol. 93, pp. 37-39.
- «Fenomenología y ocultismo». *Er, Revista de filosofía*. 1991, n° 11, pp. 31-70.
- FETERIS, E. T. «A Survey of 25 years of Research on Legal Argumentation». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 1997, vol. 11, pp. 355-376.
- FETERIS, E.T.; HOUTLOSSER, P. «Bibliografy Argumentation Studies». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp. 537-560.
- FIGAL, G. «The region of being in word and concept». *Continental Philosophy Review*. 2000, vol. 35, pp 301-308.
- FISCHER, D. H. ; GROOTENDORST, R. (ed.) *Studies in Pragma-dialectics*. Newport News, Vale Press, 1994.

FLEMING, V.; GAIDYS, U.; ROBB, Y. «Hermeneutic research in nursing: developing a Gadamerian-based research method». *Nursing Inquiry*. 2003, vol. 10, n° 2, pp. 113-120.

FLÓREZ, R. *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid: Gredos, 1983.

FLÓREZ, M. C. «Hans Blumenberg: Los márgenes de la hermenéutica». *Azafea. Revista de filosofía*. Salamanca: 2003, n° 5, pp. 263-270.

—— «La actualidad de la hermenéutica». *Azafea. Revista de filosofía*. n° 5, 2003.

FONTAINE-DE WISSCHER, L. «La role du sujet dans l'interpretation. Une nouvelle lecture de Schleiermacher avec M. Frank». *Révue philosophique de Louvain*. 1991, n° 84, pp. 606-633.

FRANK, M. *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und interpretation nach Schleiermacher*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977.

—— «L' herméneutique de Schleiermacher. Relectura autour du debat herméneutique-néostructuralisme». *Révue de Philosophie*. 1984, vol. 91, pp. 357-376.

FRÁPOLLI, M^a J. (ed.). *Filosofía de la Lógica*. Madrid: Tecnos, 2007.

—— (ed.). *Saying, Meaning and Referring. Essays on François Recanati's Philosophy of Language*. Palgrave-McMillan. 2007.

FREEMAN, J. B. *Thinking Logically. Basic Concepts for Reasoning*. Englewood Cliffs NJ.:Prentice Hall, 1988.

—— *Dialectics and the Macrostructure of Arguments. A Theory of Argument Structure*. Berlin; New York: Foris, 1991.

FROMMEL, M. *Die Rezeption der Hermeneutik bei Karl Larenz und Josef Esser*. Ebelsbach: Rolf Gremmer, 1981.

GABILONDO, A. «El final de la escritura y el final de la modernidad». *Er, Revista de filosofía*. 1986, n° 4, pp. 143-163.

- GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985. y ss.
- vol. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* 1960; [trad. cast.: *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica* 1984, vol. I, Salamanca: Sígueme].
 - vol. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register* 1986. [Trad. cast.: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1994, vol. II.]
 - vol. 3: *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*. 1987.
 - vol. 4: *Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten*. 1987.
 - vol. 5: *Griechische Philosophie I*. 1985.
 - vol. 6: *Griechische Philosophie II*. 1985.
 - vol. 7: *Griechische Philosophie III*. 1990.
 - vol. 8 : *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. 1993.
 - vol. 9: *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*. 1993.
 - vol. 10: *Hermeneutik im Rückblick*. 1995.
- «La dialéctica de la autoconciencia en Hegel». Universidad de Valencia, Servicio de Publicaciones, Cuadernos Teorema, 1980.
- *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa, 1981.
- «Fenomenología, hermenéutica, metafísica». *Teorema*. Universidad Complutense de Madrid, 1985, Vol. XV/1-2.
- *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1988.
- *La herencia de Europa*. Barcelona: Edicions 62-Península, 1990.
- «Sobre la posibilidad de una ética filosófica» (“Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”). Introducción, traducción y notas de Luis Enrique de Santiago Guervós. *Philosophica Malacitana*. 1992, vol. V, pp. 173-187.
- *Elogio de la teoría*. Barcelona: Edicions 62-Península, Discursos y artículos, 1993.
- *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993

- «Ser Espíritu Dios». *Diálogo filosófico*. 1993/1976, n° 26, pp. 164-175.
- *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.
- *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- *Hermenéutica*. Madrid: Arco/ Libros, 1997.
- *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder, 1997.
- *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.
- *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós, 1998.
- *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1998.
- «Historia de efectos y aplicación». En Warning, R. (ed.). *Estética de la recepción*. Madrid: Visor, La balsa de la Medusa, 1989.
- «Ich bin ein lebender Anachronismus». *Focus*. 1999, n° 37, pp. 153-154.
- *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2000.
- «Plato as portraitist». *Continental Philosophy Review*. 2000, vol. 33, pp. 245-274.
- *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós, 2000.
- «Subjectivity and intersubjectivity, subject and person». *Continental Philosophy Review* 33. 2000. pp. 275-287.
- *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a "Cristal de aliento" de Paul Celan*. Barcelona: Herder, 2001.
- *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002.

- GANDER, H.-H. *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*. Frankfurt a. M: Klostermann, 2005.
- GARAGALZA ARRIZBALAGA, J. L. *Hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer, K.-G. Gadamer y G. Durand*. Universidad de Deusto, Departamento de Publicaciones, 1990.
- «Andrés Ortiz-Osés: Hermenéutica en Vico». *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. 1999. pp. 85-91.
- *Introducción a la hermenéutica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.
- GARCÍA AMADO, J. A. «Tópica, derecho y método jurídico». *Doxa*. 1987, vol. 4, pp. 161 y ss.
- *Teorías de la tópica jurídica*. Madrid: Editorial Civitas, 1988.
- «Filosofía hermenéutica y derecho». *Azafea. Revista de filosofía*. Salamanca: 2003, vol. 5, pp. 191-211.
- GARCÍA CASTRO, P. «Emilio Lledó: el espejo líquido de las palabras». *Azafea. Revista de filosofía*. 2003, vol. 5, pp. 135-160.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a. «Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana». *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*. 1987, n^o 14, pp. 5-36.
- «Comprender el mundo. La valencia hermenéutica del binomio “Lebenswelt” (Husserl) e “In-der-Welt-Sein” (Heidegger)». *Anales del Seminario de Metafísica*. N^o Extra. Homenaje a S. Rábade. Ed. Complutense, 1992. pp. 287-319.
- «En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: F. D. E. Schleiermacher». *Azafea. Revista de filosofía*. 2003, vol. 5, pp. 29-52.
- GARCÍA MATEO, R. «Hans Georg Gadamer, filósofo de la hermenéutica». *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*. Madrid: 1980, Tomo CVI, n^o 414.

- GARCÍA NEGRONI, M^a M.; TORDESILLAS COLADO, M. *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*. Madrid: Gredos, 2001.
- GARCÍA PRADA, J. M. «De la hermenéutica semiológica a la semántica». *Estudios filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1985, Volumen XXXIV.
- GAZDAR, G. *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*. N.Y. :Academic Press, 1979.
- GÉNY, F. *Método de interpretación y fuentes en derecho privado positivo*. Granada: Comares, 2000.
- GERIK, H.-J. *Unterwegs zur Interpretation*. Stuttgart: Pressler Verlag, 1989.
- GIL MARTÍN, F. J. «El giro pragmático de Habermas. Tres momentos de su aleación de las concepciones del lenguaje de la hermenéutica y la analítica». *Azafea. Revista de filosofía*. Salamanca: 2003, vol. 5, pp. 215-235.
- GIL, F. (ed.). *Controversias Científicas e Filosóficas*. Lisboa: Fragmentos, 1990.
- GILBERT, M. A. «Effing the Ineffable: The Logocentric Fallacy in Argumentation». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publischer, 2002, vol. 16, pp. 21-32.
- GILSON, E. *Linguística y filosofía*. Madrid: 1978.
- GINEV, D. «On the Hermeneutic Fore-structure of Scientific Research». *Continental Philosophy Review*. 1999, vol. 32, pp. 143-168.
- GINZO FERNANDEZ, A. *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Universidad Alcalá, Servicio publicaciones, 2000.
- GIVONE, S. *Ermeneutica e romanticismo*. Milano: Mursia editore, 1983.
- *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Madrid: Visor, 1991.
- GÓMEZ, J. *El diálogo renacentista*. Madrid: Laberinto, 2000.

- GÓMEZ RAMOS, A. «Cuando la conversación tropieza. Los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida». *La Balsa de la Medusa*. 1997, vol. 43, pp. 39-54.
- (ed.). *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid: Cuaderno Gris, 1998.
- «El acuerdo originario: Algunos paralelos entre Gadamer y Arendt sobre política e historia, con un corolario (I)». *Volubilis. Revista de pensamiento*. 2000, n° 8.
- *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Madrid: Visor Dis., 2000.
- *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal, 2003.
- GONZÁLEZ, F. «Dialectic as “Philosophical Embarrassment”: Heidegger’s Critique of Plato’s Method». *Journal of History of Philosophy*. 2002, vol. 40, n° 3, pp. 361-389.
- GOVIER, T. *A Practical Study of Argument*. Belmont CA: Wadsworth, 1992.
- GRASS, W. «Die Entdeckung der Universalität des hermeneutischen Problems». *Archivio di filosofia*. Roma: n° 52, pp. 161-180.
- GREEN, G. M. *Pragmatic and Natural Language Understanding*. Hillsdale NJ.: Lawrence Erlbaum Associates, 1989.
- GREISCH, J. *L`âge hermèutique de la raison*. Paris : Les éditions du Cerf, 1985.
- «Bulletins de philosophie herméneutique». *Revue des sciences philosophique et théologiques*. 1991, vol. 75, pp. 97-128. 1992, vol. 76, pp. 281-310. 1993, vol. 77, pp. 255-288.
- GRICE, H.-P. *Lógica y conversación*. En: Valdés Villanueva, L. M. (ed.). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, 2005, pp. 511-530.
- GRIZE, J.-B. *Logique et langage*. Ophrys. 1990.

—— «Lógica». Vol. II de *Tratado de lógica y conocimiento científico*. Buenos Aires :
Pidós, 1979.

GRODIN, J. *Hermeneutische Wahrheit?* Meisenheim: Hain, 1982.

—— *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991.

—— *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris : Vrin, 1993.

—— *Der Sinn für Hermeneutik*. Wiss. Buchges, Darmstadt. 1994.

—— *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999.

—— *Una biografía*. Barcelona: Herder, 2000.

GUSDORF, G. *Storia dell'ermeneutica*. Editori Laterza, 1989.

GUTIÉRREZ, C. B. «¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a
Gadamer». *Areté. Revista de Filosofía*. 2000, Vol. XII, n. ° 1, pp. 133-143.

—— *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Universidad de Colombia,
Ediciones Uniandes, 2002.

—— *No hay hechos, sólo interpretaciones. Razón en situación*. Bogotá: Universidad de
los Andes, 2004, vol. I.

HABERMAS, J. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1982.

HAHN, E. (ed.) *The Philosophy of Hans-George Gadamer*. Chicago: Open Court,
1997.

HACKING, I. *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge: Cambridge
University Press, 1975.

HALLER, S. «A Prudential Argument for Precaution under Uncertainty and High
Risk». *Ethics and the Environment*. 2000, vol. 5, n° 2. pp. 175-189.

HAMELIN, O. *Le système d'Aristote*. Paris: Vrin, 1976.

- HASSEMER, W. (ed.). *Dimensionen der Hermeneutik*. Heidelberg: R.v. Decker & C. F. Müller, 1984.
- HEALY, P. *Rationality, Hermeneutics and Dialogue. Toward a Viable Postfoundationalist Account of Rationality*. Ashgate New Critical Thinking in Philosophy, 2005.
- HEELAN, P. A.; SCHULKIN, J. «Hermeneutical philosophy and pragmatism: a philosophy of science». *Synthese*. 1998, vol. 115, pp.269-302.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. México: FCE, 1944, § 29, p. 156. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927.
- HELLER, A.; FEHÉR, F. *Políticas de la postmodernidad*. Barcelona: Península, 1989.
- HELMER, C. «Luther's Trinitarian hermeneutic and the old Testament». *Modern Theologie*. 2002, vol. 18, n° 1, pp.49-73.
- HEMPEL, C. «The Function of General Laws in History». *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press, 1965.
- HERICHTS, N. *Bibliographie der Hermeneutik: und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*. Düsseldorf: Philosophia Verlag, 1997.
- HERNÁNDEZ GUERRERO, J. A.; GARCÍA TEJERA, M^a del C. *Historia breve de la Retórica*. Madrid: Editorial Síntesis, 1994.
- HERRERA CORDUENTE, M. «El enigma trágico y la filosofía. La dialéctica y el diálogo trágico». *Anales del Seminario de Metafísica*. 1995, n° 29, pp.193.
- HERRERA, J. M ; LASAG, J. «G. Vattimo, filósofo de la secularización». *Revista de Occidente*. n° 104, pp. 115-132.
- HINMAN, L. «Quid Facti or Quid Juris: The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics». *Philosophy and Phenomenological Research*. 1980, vol. 40, pp. 512-535.
- HIRSCH, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven; London: Yale University, 1967.

- HOHMANN, H. «Rhetoric and Dialectic: Some Historical and Legal Perspectives». *Argumentation*. 2000, vol. 14, pp. 223-234.
- HOPENHAYN, M. *Después del nihilismo (de Nietzsche a Foucault)*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1997.
- HORSTOMANN, R.-P. «What is Hegel's Legacy and what should we do with it?». *European Journal of Philosophy*. 1999, vol. 7, n° 2, pp.275-287.
- HOY, D. *The Critical Circle. Literature, History and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- HUANG Y., «The father of modern hermeneutics in a postmodern Age. A reinterpretation of Schleiermachers hermeneutics». *Philosophy today*. 1996, vol. 40, n° 2, pp. 251-262.
- HÜDE, M. J. «Philosophical Hermeneutics and the Communicative Experience: the Paradigm of Oral History». *Man and World*. 1980, vol. 13, pp. 81-98.
- HUDSON G. R. «Perceiving empirical Objects Directly». *Erkenntnis*. 2000, vol. 52.
- HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. 1991.
- HYPPOLITE, J. *Lógica y existencia*. Barcelona: Herder, 1996.
- INEICHEN, H. *Philosophische Hermeneutik*. Friburgo; Munich: Alber, 1991.
- INNOCENTI MANOLESCU, B. «Propriety as Rhetorical Norm». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2004, vol. 18, pp.113-125.
- IZUZQUIZA, I. *Armonía y razón. La filosofía de F. D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitarias, 1998.
- JACQUES, F. *L'espace logique de l'interlocution*. Paris: PUF, 1985.
- JACOBS, S. «Rhetoric and Dialectic from the Standpoint of Normative Pragmatics». *Argumentation*. 2000, vol. 14, pp. 261-286.

- JAMESON, K. H. *Eloquence in an Electronic Age: The Transformation of Political Speechmaking*. New York: Oxford University Press, 1988.
- JAMESON, F. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.
- J AUS, H. R. *Experiencia estética y hermenéutica*. Barcelona: Taurus, 1986.
- JOVICIC, T. «Authority-based Argumentative Strategies: A Model for their Evaluation». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2004, vol. 18, pp. 1-24.
- JOY, M. «Rhetoric and Hermeneutics». *Philosophy Today*. 32 (4-4). 1988. pp. 273-285.
- KAHN, C. H. «Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón». *Areté. Revista de Filosofía*. 2000, vol. XII, n.º 1, pp. 29-42.
- KAPLAN, A. E. *Postmodernismo, feminismo y subjetividad femenina*. Eutopías 2ª época, Documentos de trabajo, 1994.
- KASHER, A. (ed.). *Language in Focus: Foundations, Methods and Systems. Essays in Memory of Y. Bar-Hillel*. Dordrecht: Reidel, 1976.
- KAUFMANN, A. «Entre iusnaturalismo y positivismo hacia la hermenéutica jurídica». *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*. 1977, n.º 17, pp. 351-362.
- *Hermenéutica y Derecho*. Granada: Editorial Comares, 2006.
- ; HASSEMER, W. *El pensamiento jurídico contemporáneo*. Madrid: Debate, 1992.
- KAUFMAN, W. *Hegel*. Madrid: Alianza Universidad, 1982.
- KEARNEY, R. «Strangers and the Others: From Deconstruction to Hermeneutics». *Critical Horizons*. 2002, vol. 3, n.º 1, pp. 7-36.
- KELLEY, D. *The Art of Reasoning*. London: Norton, 1988.

- KENNEDY, G. A. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1994.
- KIMMERLE, H. «Metahermeneutik. Applikation. Hermeneutische Sprachbildung». *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1964, vol. 61, pp. 221-235.
- «Das Verhältnis Schleiermacher zum transzendentalen Idealismus». *Kant-Studien*. 1959, vol. 51, pp. 410-425.
- KLOCKER, E. y D. «Sobre el postulado heideggeriano de la universalidad de la hermenéutica: génesis y alcance». *Thémata, Universalismos, Relativismos y Pluralismos*. 2001, n° 27, pp. 173-179.
- KOPYTKO, R. «The affective context in non-Cartesian pragmatics: a theoretical grounding». *Journal of Pragmatics*. 2004, vol. 36, pp. 521-548.
- KOSELLECK, R. *Crítica y crisis. Estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Barcelona: Rialp, 1965.
- *Hermeneutik und Historik*. Carl Winters Universitätsbuschhandlung, 1987.
- *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.
- *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- KRAJEWSKI, B. *Gadamer's Repercussions. Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004.
- LABOV, W. *Modelos Sociolingüísticos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.
- LACROIX, A. «The mathematical infinite in Hegel». *The philosophical forum*. 2000, vol. XXXI, n° 3-4, pp. 298-327.
- LAFONT, C. «Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios sintéticos *a priori* tras el giro lingüístico». *Azafra. Revista de filosofía*. 2003, vol. 5, pp. 53-74.

- LAKE, R. A.; PICKERING, B. A. «Argumentation, The Visual, and the Possibility of Refutation: An Exploration». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 1998, vol. 12, pp. 79-93.
- LANGSDORF, L. «Argument as Inquiry in a Postmodern Context». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 1997, vol. 11, n° 3. pp. 315-327.
- LARENZ, K. *Derecho justo. Fundamentos de una ética jurídica*. Madrid: Civitas, 1993.
- *Metodología de la Ciencia del Derecho*. Barcelona: Ariel, 1994.
- LAUSBERG, H. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos, 1983-1984, 3 vols.
- LAWN, C. «Gadamer on poetic and everyday language». *Philosophy and literature*. 2001, vol. 25, pp. 113-126.
- LÉCRIVAIN, A. «Actuality and objectivity in Hegel's philosophy». *The philosophical forum*. 2000, vol. XXXI n° 3-4, pp. 328-348.
- LEVINSON, S. C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- LEYTE COELLO, A. «O Camiño á hermenéutica como filosofía». *Grial* XXX. 1992, n° 113, pp. 111-130
- LINGE, D. (ed.) *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: Berkeley University of California Press, 1977.
- LO CASCIO, V. *Gramática de la argumentación*. Madrid: Alianza Universidad, 1998.
- LÓPEZ de la VIEJA, M^a T. *Ética. Procedimientos razonables*. Iria Flavio: Novo Seculo, 1994.
- (ed.). *Figuras del logos*. Madrid: FCE, 1994
- *Principios morales y casos prácticos*. Madrid: Tecnos, 2000
- LÓPEZ EIRE, A. *Actualidad de la retórica*. Salamanca: 1995.

—— «Retórica y oralidad». *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*. 2001. Año I, 1. pp. 109-124.

LÓPEZ SÁENZ, M^a C. «Filosofía hermenéutica y reconstrucción». *Revista de filosofía*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Univ. Complutense de Madrid, 1985, 3^a época, volumen X, n^o 18.

—— «El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Universidad de Málaga, 1996, vol. I, pp. 151-172.

—— «Filosofía hermenéutica y reconstrucción». *Revista de filosofía*. 1997, n^o 18, pp. 57-82.

—— «El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica». *Pensamiento*. Madrid: 1997, Vol. 53, n^o 206, pp. 215-242.

—— «Arte como conocimiento en la estética hermenéutica». *Éndoxa*. 1998, n^o 10, pp. 325-350.

—— «Interpretar o reconstruir. Gadamer o Derrida». *Analogía Filosófica*. 2000, n^o 2. pp. 101-131.

LORITE, MENA J. «Objetividad, deseo de verdad y hermenéutica». *Pensamiento*. Madrid: 1984, Vol. 40, pp. 3-32.

LÖWTH, K. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1973.

LUMER, C. «Practical Arguments for theoretical Theses». *Argumentation*. Holand: Kluwer Academic Publischer, 1997, vol. 11, pp. 329-340.

—— «Reductionism in Fallacy Theory». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publischer, 2000, vol. 14, pp. 405-423.

LUMSDEN, S. «Deleuze, Hegel and the transformation of subjectivity». *The philosophical forum*. 2002, vol. XXXIII, n^o 2, pp. 143-158.

LLEDÓ, E. *Filosofía y lenguaje*. Barcelona: Ariel, 1974.

- *Lenguaje e historia*. Barcelona: Ariel, 1978.
- *El silencio de la escritura*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- MABILE, B. «Is Hegel dogmatic?». *The philosophical forum*. 2000, vol. XXXI n° 3-4, pp. 261-297.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. *Desconocida raíz común*. Madrid: Visor, 1987.
- MAS, S. *Un estudio sobre la concepción de la técnica en la Grecia clásica*. Madrid: Aula Abierta, UNED, 1995.
- *Hölderlin y los griegos*. Madrid: Visor, 1999.
- *Del pensar y su memoria: ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*. Madrid: Aula Abierta: UNED 2001.
- MATE, R. *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- MACCORMICK, N. *Smashing the two May Mirror*. Academic Printing & Publishing Edmonton, 1987.
- MACEIRAS FABIÁN, M. «Hermenéutica y reflexión». *Aporia*. 1982, n° 15-16, volumen IV.
- «Hermenéutica del simbolismo religioso». *Paideía. Rev. de Filosofía y didáctica filosófica*. 1994, n° 25, 2ª época, Año XIV, enero-marzo, pp. 63-77.
- MACEIRAS, M.; TREBOLLE, J. *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Cincel, 1990.
- MACOUBRIE, J. «Logical Argument Structures in Decision-making». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp. 291-313.
- MADISON, G. Br. *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1988.

- MAILLARD, Ch.; DE SANTIAGO, L. E. (eds.). «Estética y hermenéutica». *Contrastes, Suplemento n° 4*, 1998.
- MAJONE, G. *Evidencia, argumento y persuasión en la formulación de políticas*. México: Colegio Oficial de Ciencias Políticas y Administración Pública, A. C. F.C.E., 2000.
- MALABOU, C. «The future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectic». *Hypatia*. 15. 2000, n° 4.
- MALIANDI, R. *Transformación y Síntesis. Reflexiones sobre la filosofía de Karl Otto Apel*. Buenos Aires: Almagesto, 1991.
- *Dejar la posmodernidad: la ética frente al irracionalismo*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.
- MARLÉ, R. *El problema teológico de la hermenéutica*. Madrid: Editorial Razón y fe, 1965.
- MARZÁN, T. «El significado de la poesía en la hermenéutica filosófica». *Revista la Laguna*. 2002. vol. 11, pp. 137-151.
- MARRADES, J. *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid: Mínimo Tránsito, 2001.
- MAKITA, E. *Gadamer Bibliographie (1992-1994)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995.
- MALBON, E. S. «Structuralism, Hermeneutics, and Contextual Meaning». *Journal of the American Academy of Religion*. 1983, 51, pp. 207-230.
- MANFRED, F. *Die Grenze der Verständigung: ein Geistesgespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- MARAFIOTI, R. *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

- MARTÍNEZ M. J. «Metodología y experiencia hermenéutica». *Dáimon*. Universidad de Murcia. Departamento de filosofía y Lógica. 1992, nº 4. pp. 139-151.
- MARZÁN TRUJILLO, C. «El significado de la poesía en la hermenéutica filosófica». *Revista Laguna*. 11. 2002. pp. 137-151.
- MAYES, G. R. «Resisting Explanation». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2000, vol. 14, pp. 361-380.
- McEVOY, S. «The Construction of Issues. Pleading Theory and Practice, Relevance in Pragmatics, and the Confrontation Stage in the Pragmatic-Dialectical Theory of Argumentation». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 1999, vol. 13, pp. 43-52.
- MENGONI, L. «La polemica di Betti con Gadamer». *Quaderni fiorentini*. 1978, vol. 7, pp. 125-142.
- MERINO CASTRILLO, J. «El fundamento de la interpretación de textos en el mito platónico del origen de la escritura». *Volúbilis, Revista de pensamiento*. nº 7, pp. 75-100.
- MICHON, P. *Poétique d'une anti-anthropologie l' herméneutique de Gadamer*. France: Librairie Philosophique J.Vrin, 2000.
- MILLER, G. A.; NILSEN, T. R. (eds.). *Perspectives on Argumentation*. Chicago: Scott, Foresman and Company, 1966.
- MILLS, G. E. *Reason in Controversy*. Boston: Allyn and Bacon, 1968.
- MIRANDA ALONSO, T. «Razonamiento y lenguaje cotidiano». *Paideía*. 1999, nº 48, pp. 181-196.
- MITCHELL, W. J. T. (ed.). *The Politics of Interpretation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983.
- MOESCHLER, J. *Argumentation et conversation*. Hatier-Crédif, 1985.
- *Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle*. Paris: Colin, 1996.

- MONSALVE, A. *Teoría de la argumentación. Un tratado sobre el pensamiento de Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1992.
- MONTEAGUDO, C. «“Mundo de la vida” en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer». *Areté. Revista de Filosofía*. 2001, vol. XIII, n.º 1, p. 37-57.
- MORITO, B. «Language, Sustainable Development, and Indigenous Peoples: An Ethical Perspective». *Ethics and the Environment*. 2000, vol. 5, n.º 1. pp. 47-60.
- MOULINES, U. «La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. 1995, n.º 12, p. 110.
- MUELLER-VOLLMER, K. *The Hermeneutics Reader: Texts of the German tradition from the enlightenment to the present*. New York: Continuum, 1990.
- MUGUERZA, J. *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza Universidad, 1974.
- MUÑOZ GARCÍA, J. J. «Hermenéutica, juego y realismo». *Thémata, Universalismos, Relativismos y Pluralismos*. 2001, n.º 27, pp. 261-268.
- MUÑOZ, J.; FAERNA, A. M. *Caminos de hermenéutica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- NATANSON, M.; JOHSTONE, HENRY W. *Philosophy, rhetoric and argumentation*. Pennsylvania: University Press, 1965.
- NAVARRO GONZÁLEZ, A. «¿Es la filosofía de Dilthey hermenéutica?». *Thémata, Universalismos, Relativismos, Pluralismos*. 2001, n.º 27, pp. 269-276.
- NICOLACI, G. (ed. y comp.) *La controversia ermeneutica*. Editoriale Jaca Book, 1989.
- NICOLÁS, J. A.; FRÁPOLI, M. J. (eds.). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos, 1997.

- NIELSEN, K. *Wide Reflective Equilibrium and the Hermeneutical Circle*. Academic Printing & Publishing Edmonton, 1987.
- NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Ed. Tiempo contemporáneo: Buenos Aires, 1970. Especialmente: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia 1980; *De la utilidad y la desventaja del historicismo para la vida*; *Segunda Consideración Intempestiva*; *Humano, demasiado humano*; *La genealogía de la moral*.
- NUTTING, K. «Legal Practices and the Reason of the Law». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2002, vol.16, pp. 109-131.
- NUYTS, J. «The intentional and the socio-cultural in language use». *Pragmatics & Cognition*. 1994. vol. 2, pp. 237-268.
- ON-CHO NG «Chinese philosophy, hermeneutics, and onto-hermeneutics». *Journal of Chinese Philosophy*. 2003, vol. 30, n° 3 & 4, pp. 373-385.
- ONCINA COVES, F. «Historia conceptual y hermenéutica». *Azafea. Revista de filosofía*. 5. 2003. pp. 161-190.
- ONG, W.J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*. Londres: Methuen, 1982.
- ORMISTON, G. L. ; SCHRIFT, A. D. *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*. N. Y.: Suny Press, 1989.
- OROZ RETA, A. J. «La intención perfeccionista de Rawls: ¿un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo». *Revista Agustiniiana*. Madrid: 1996, Vol. XXXVII. Núm. 114.
- ÓRTIZ de LANDÁZURI, C. «La verdad de la cultura mediática. El impacto de Gadamer en la Teoría Crítica (A través de Karl-Otto Apel)». *Thémata, Universalismos, Relativismos, Pluralismos*. 2001, n° 27, pp. 295-304.
- ORTIZ-OSÉS, A. «La hermenéutica como problema filosófico-lingüístico». *Pensamiento*. 1970, vol. 26, n° 104, pp. 427-434.
- *Mundo, hombre, lenguaje y lenguaje crítico*. Salamanca: Estudios de filosofía hermenéutica, Sígueme, 1976.

- «Hermenéutica filosófica». *Estudios filosóficos*. Instituto Superior de Filosofía, 1985, Volumen XXXIV, Enero-Abril.
- *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989.
- «La recepción de la hermenéutica en España». *Isegoría*. 1992, n° 5, pp. 154-160.
- «Hermenéutica filosófica». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1996, vol. 128, pp. 161-184.
- ; LANCEROS, P. (coords.). *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica. Una obra disciplinar para las ciencias humanas*. Universidad de Deusto, 1997.
- OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A. *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- *Hermenéutica jurídica: en torno a la hermenéutica de Hans-George Gadamer*. Univ. Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1992.
- *El debate filosófico sobre la hermenéutica jurídica*. Univ. Valladolid, 1995.
- OÑATE, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid: Aldebarán Ediciones, 2000.
- «La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX». *Azafra. Revista de filosofía*. 2003, n° 5, pp. 99-134.
- *Hans-Georg Gadamer: el lógos de la era hermenéutica. Éndoxa. Series Filosóficas*. 2005, n° 20, UNED. Edición de Teresa Oñate, Miguel Ángel Quintana Paz, Cristina García Santos.
- PALAZÓN, M^a R. «Hermenéutica e historicismo». *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*. UNAM, 1998, n. ° 7., pp. 67-77.
- PALMER, R. E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

- «Gadamer's recent work on language and philosophy: *On Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*». *Continental Philosophy Review*. 2000 vol. 33, pp. 381-393.
- PALTI, E. J. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmas, 1998.
- PARDO, J. L. *Las formas de la exterioridad*. Valencia: 1992.
- PAREDES MARTÍN, M^a del C. *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel (1792-1801)*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.
- PARMEGGIANI RUEDA, M. «F. Nietzsche: teoría hermenéutica de la experiencia interior». *Philophica Malacitana Suplemento*. 1994, n^o 2, pp. 83-96.
- PARRET, H., SBISÀ, M. y VERSCHUEREN, J. (comps.). *Possibilities and Limitations of Pragmatics*. Amsterdam: 1982.
- PARSONS, T.; SHILS, E. A. (ed.). *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper & Row, 1969.
- PATILLON, M. *Éléments de rhétorique classique*. París: Nathan, 1989.
- PLANTIN, CH. *La argumentación*. Barcelona: Ariel Practicum, 1998.
- PEGUEROLES, J. «Presencia y representación. (Hermenéutica y metafísica, en Gadamer)». *Espíritu*. 1993, Año XLII, pp. 5-24.
- «El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer». *Espíritu*. Barcelona: 1994, Año XLIII, n^o 109, 6- 20.
- «La revolución hermenéutica de H.-G. Gadamer». *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*. Barcelona: 1996, año XLV, n^o 114.
- «Tres notas sobre Gadamer y una reseña». *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*. Barcelona: 1999, año XLVIII, n^o 120.
- «La hermenéutica de Gadamer y la deconstrucción de Derrida». *Pensamiento*. 1999, vol. 55, n^o 213, pp. 483-490.

- PENAS, B. (edra.). *The Pragmatic of Understanding and Misunderstanding*. Zaragoza: PUF, 1998.
- PEÑA, L. «Dialéctica, lógica y formalización: de Hegel a la filosofía analítica». *Cuadernos Salamantinos de filosofía*. XIV, 1987, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 149-171.
- ; T. AUSÍN (eds.). «¿Cabe un abuso de los derechos positivos?». En: *Los derechos positivos. Las demandas justas de acciones y prestaciones*. Colección *Theoria cum Praxi*. Madrid-México: Editorial CSIC/ Plaza & Valdés, 2006, pp. 389-403.
- ; R. R. ARAMAYO. «A propósito de *Theoria cum Praxi*». En: ARAMAYO, R. R.; AUSÍN T. (eds.). *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*. México; Madrid: Plaza y Valdés, 2006.
- ; «Imperativos, preceptos y normas». *Logos. Anales del Seminario de Filosofía*. vol. 39, 2006, pp. 111-142.
- PEÑALVER, M. *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1978.
- «Gadamer y Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad». *Er, Revista de filosofía*. 1986, nº 3, pp. 7-20.
- *Los disfraces del tiempo en la escena del presente*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1991.
- PEÑALVER, P. *Desconstrucción, escritura y filosofía*. Barcelona: Montesinos, 1990.
- PETIT, J.-C. *Répertoire bibliographique sur l'herméneutique. Avec une section consacrée à Gadamer*. Montreal, 1984.
- PEREDA, C. *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- «Sobre la retórica». *Éndoxa*. 2000, nº 12, pp. 607-626.

- PERELMAN, Ch.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1989.
- PÉREZ DE TUDELA, J. «Hermenéutica y Totalidad. Las razones del círculo». *Anales del Seminario de Metafísica*. Universidad Complutense de Madrid. 1992, nº 26, pp. 11-48.
- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. «El diálogo como lectura en Gadamer». *Diálogo Filosófico*. 2002, nº 52, pp. 117-137.
- PÉREZ LLEDÓ, J. A. *El movimiento "Critical Legal Studies"*. Madrid: Tecnos, 1996.
- PERONA, Á. J. «Comprensión, objetividad y universalidad». *Anales del Seminario de Metafísica*. 1996, vol. 30, pp. 93-105.
- «Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense, 2000, vol. 2, pp. 253-75.
- PETIT, G. C. *Répertoire Bibliographique sur L'Herménétique: avec une section consacrée a H.-G. Gadamer*. University of Quebec at Montreal, 1984.
- PHILLIPS, J. «Key concepts: Hermeneutics». *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 1996, vol. 3, nº1, pp. 61-69.
- PICONTO NOVALES, P. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Madrid: Editorial Dykinson, 2005.
- PINEDA, V. M., «Hermenéutica y pluralismo subjetivo. El fundamento de la libertad en el pensamiento de Spinoza». *Devenires*. 2003, nº IV, pp. 28-47.
- PIAGET, J. *Las formas elementales de la dialéctica*. Barcelona: Gedisa, 1982.
- PLANELLS PUCHADES, J. «En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión». *Anales del Seminario de Metafísica*. Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1992, nº 26, pp. 107-134.

- PLETT, H. F. «Modernizing Classical Rhetoric». *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*. 2001, Año I, 1. pp. 125-132.
- PÖGGELER, O. *Philosophische Hermeneutik*. Múgen: Verlagshandlung, 1972.
- *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1970.
- *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg: Alber, 1983.
- «Destrucción e instante». *Er, Revista de filosofía*. 1994, n° 16, pp. 109-138.
- «Obituary. Hans-George Gadamer (1900-2002)». *Journal for General Philosophy of Science*. 2003, vol. 34, pp. 1-13.
- POMPA, L. «Hermenéutica metafísica y metafísica hermenéutica». *Cuadernos de Vico*. 1997, n° 7/8, pp. 141-165.
- POSER, H. *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz. Studia Leibnitiana, Supplementa*. VI, Wiesbaden, 1969.
- POWELL, L. J. «An Enlightened Madness». *Human Studies*. 2002, vol. 25, pp. 311-316.
- PRIETO SANTOS, J. L. «Voluntad de poder e interpretación (Una aproximación hermenéutica al pensamiento del eterno retorno)». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1991, vol. 40.
- PROVIS, C. «Negotiation, Persuasion and Argument». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2004, vol. 18, pp. 95-112.
- PRYOR, S. B. «Foucault's Enlightened Reaction». *Human Studies*. 2002, vol. 25, pp. 317-321.
- QUESADA, J. «Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense, 2000, vol. 2, pp. 55-89.

- QUINTANA PAZ, M. Á. «¿Qué idea de “nación” cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?». *Revista Laguna*. 2001, nº 8, pp. 145-158.
- «Los dioses han cambiando. (De modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna». *Azafea. Revista de filosofía*. Salamanca: 2003, vol.5, pp. 237-259.
- RACIONERO, Q. «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)». *Revista de filosofía*. Editorial Complutense de Madrid, 1991, 3ª época, vol. IV, nº 5, pp. 65-131.
- ; ROLDÁN, C. G. W. *Leibniz. Analogía y expresión*. Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1994.
- «Postmodernidad e historia. (Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria)». *Anales del Seminario de Metafísica*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. 1997, nº 31, pp. 185-216.
- «Pragmátique, ontologie et politique». *Rev. De Philosophie et du langage*. Ginebra: 1997. pp. 32-56.
- «No después, sino distinto». *Revista de filosofía*. XII/21. 1999.
- Entrevista a Quintín Racionero, *Cuaderno de Materiales. Monográfico filosofía del lenguaje*. Madrid: 2000, nº 12.
- ; ROYO, S. (eds.) *El fin de la filosofía de la historia*. Madrid: Dykinson, 2005.
- RAJCHMAN, J.; WEST, C. (comps.). *Post-analytic Philosophy*. New Cork: 1985.
- RALLO GRUSS, A. *La escritura dialéctica. Estudios sobre el diálogo renacentista*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga. 1996.
- RAVERA, M. *Le confict des interpretations. Essai d'herméneutique*. Paris: Senil, 1965.
- *Il pensiero ermeneutico*. Genova: Marietti, 1986.

RECAS BAYÓN, J. «El concepto gadameriano de verdad». *Anales del Seminario de Metafísica*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. 1992, nº 26, pp. 93-106.

— *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2006.

REDONDO, P. «Heidegger ante la fenomenología de Husserl». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Universidad de Málaga, 1999, vol. IV, pp. 113-131.

REID, J. «Dilthey's Epistemology of the *Geisteswissenschaften*: Between *Lebensphilosophie* and *Wissenschaftstheorie*». *Journal of the history of philosophy*. 2001., vol. 39, nº 3, pp. 407-436.

RICOEUR, P. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Docencia, 1985.

ROBRIEUX, J. J. *Elements de rhétorique et d'argumentation*. París: Dunod, 1993.

RODRÍGUEZ, R. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 1993.

— «La Hermenéutica, entre la defensa y la superación del escepticismo». *Thémata, Universalismos, Relativismos, Pluralismos*. 1995, nº 27, pp. 83-99.

— «La hermenéutica del sí mismo en *Ser y tiempo*». *Er, Revista de Filosofía*. Barcelona: 2000, nº29, III.

— «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto», *Cuestiones metafísicas*. Barcelona: Editorial Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003. pp. 272-294.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. L. «Historia e interpretación: sobre la dimensión filosófica de la noción de posmodernidad». *Anales del Seminario de Metafísica*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1992, nº 26. pp. 73-92.

RODRÍGUEZ-GRANDJEAN, P. «Hacia una comprensión hermenéutica de la verdad». *Thémata, Universalismos, Relativismos, Pluralismos*. 2001, nº 27, pp. 327-323.

ROMERO, J. M. «La idea de una hermenéutica de lo concreto en Benjamin y Adorno: ¿más allá de Gadamer?». *Thémata, Revista de filosofía*. 2004, n°32, pp. 152-171.

——— *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2005.

RINGMA, C. R. *Gadamer's Dialogical Hermeneutic. The Hermeneutics of Bultmann of the New Testament Sociologists and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's hermeneutic*. Heidelberg: Universitätsverlag C.Winter, 1999.

RISSER, J. «In the Shadow of Hegel: Infinitive Dialogue in Gadamer's Hermeneutics». *Research in Phenomenology*. 2002, vol. 32, n° 1. pp. 86-102.

——— «From concept to word: On the radicality of philosophical hermeneutics». *Continental Philosophy Review*. Holland: 2000.

ROLDÁN, C. *Del concepto de mónada al análisis de las proposiciones*, Madrid, 1981 (Universidad Complutense de Madrid, Memoria de Licenciatura, inédito).

——— *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la Historia*. Madrid: Ediciones Akal, 1997 (2ª ed. 2005).

——— «*Theoria cum Praxi: la vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)*». *Isegoría*. 17, 1997, pp. 85-105.

——— «Pluralité des langues et éthique universelle». En: BERILOZ, D.; NEF, F. (eds.). *Leibniz et les puissances du langage*. Paris : Vrin, Col. Age Classique, 2005, pp. 325-339.

RORTY, R. «Norteamericanismo y pragmatismo». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. Madrid: 1993, n° 8, pp. 5-25.

——— «La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense, 2001, n° 3, pp. 45-65.

RUBIO MARTÍNEZ, J. C. *Las subordinadas adverbiales en español (La argumentación lingüística)*. Publicaciones de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1992.

- RÜHLE, V. «Experiencia de la historia y experiencia histórica (Sobre el concepto de conciencia histórico-efectual en Gadamer)». *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*. 1991, n° 4, pp. 74-87.
- RUIZ OJEDA, A. «Hermenéutica y narrativismo jurídico: una aproximación al problema del control de la discrecionalidad de los poderes públicos». *Thémata, Universalismo, Relativismo, Pluralismos*. 2001, n° 27, pp. 101-121.
- RYAN, E. *Aristotle's Theory of Rhetorical Invention*. Montréal: Bellarmin, 1984.
- SÁENZ-BADILLOS, A. «Fe, razón y hermenéutica en el pensamiento de los judíos hispanos». *Revista Española de Filosofía Medieval*. 1996, n° 3, pp. 7-29.
- SAMPATH, R. «Re-Spiritizing Hegel and the Pasaje of Deconstruction: Jean Hyppolite and the General Theory of Epochal Transformation». *The Journal of Speculative Philosophy*. 2000, vol. 14, n° 1.
- SÁNCHEZ MECA, D. «La crítica hermenéutica al fundacionismo moderno». *Anales del Seminario de Metafísica*. Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1992, n° 26. pp. 49-72.
- «Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense, 2000, vol. 2, pp. 31-53.
- SANSONETTI, G. *Il pensiero di Gadamer*. Brescia: Morcelliana, 1988.
- SANTIAGO-GUERVÓS, L. E. de «La hermenéutica metódica. Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de Schleiermacher, Dilthey y Betti». *Estudios filosóficos*. 1985, vol. 34, pp. 15-53.
- «Hermenéutica y ciencia en el pensamiento de H.-G. Gadamer». *Studium. Revista cuatrimestral de filosofía y teología*. Madrid: Institutos pontíficos de Teología y filosofía, 1986, Vol. XXVI, Fascículo 3..
- *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Universidad de Málaga, Servicio de Publicaciones, 1987.

- «La radicalización ontológica de la hermenéutica». *Pensamiento*. 1988, vol.44, pp. 49-66.
- «Aplicaciones de la hermenéutica a la historiografía filosófica». *Philosophica Malacitana*. Universidad de Málaga, 1989, vol. II.
- «G. Vattimo: el fin de la metafísica y la posmodernidad». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1996 vol. 128.
- «Filosofía Práctica y Hermenéutica. El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.-G. Gadamer». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1996, vol. 128.
- «La filosofía hermenéutica de la memoria en la obra de Emilio Lledó». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* Universidad de Málaga, 1998, vol. III, pp. 232-333.
- «H.-G. Gadamer: sobre la posibilidad de una ética filosófica. (“Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”). Introducción, traducción y notas». *Philosophica Malacitana*. 1992, vol. V, pp. 173-187.
- «Informe bibliográfico. La obra de H.-G. Gadamer». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Universidad de Málaga, 1997, vol. II, pp. 383-424.
- «Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación». *Thémata, Universalismos, Relativismos, Pluralismos*. 2001, nº 27, pp. 123-139.
- *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Universidad de Málaga, Servicio de Publicaciones, 1987.
- «Filosofía práctica y Hermenéutica. El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.-G. Gadamer». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1996, vol. 128.
- «Hans-Georg Gadamer, in memoriam. La conciencia de un siglo: herencia y futuro». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. 2002, vol. VII, pp. 5-14.

- SARRATE GARCÍA, C. «*Verdad y Método*, revisión desde la semiótica». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1995, Vol. 126, pp. 243-268,
- SARTRE, J. P. *Crítica de la razón dialéctica y Cuestión del método*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1980.
- SCHARAG, C. O. *The Resources of Rationality*. Indiana University Press, 1992.
- SCARFE, A. «The Role of Scepticism in Hegle´s “Doctrine of the Concept”». *The Journal of Speculative Philosophy*. 2003, Vol. 17, nº 2.
- SCHAFF, P. Kory «Foucault and the Critical Tradition». *Human Studies*. 2002, Vol. 25, pp. 252-332.
- SCHEIBLER, I. *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC, 2000.
- SHELLING, F. W. F. *Lecciones sobre el método de los estudios analíticos*. Buenos Aires: Losada, 1965.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutik*. Heidelberg: ed. de H. Kimmerle, 1959.
- *Hermeneutique*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1987.
- «The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10». En: G. L. Ormiston-A.D Schrift (eds.). *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- SCHMIDT, J. D. «On the dark side of the moon: Voice and the Event of the word». *Continental Philosophy Review*. 2000, Vol. 33, pp. 289-299.
- SCHMIDT, L. K. «Respecting others: The hermeneutic virtue». *Continental Philosophy Review*. 2000, vol. 33, pp. 359-379.
- SCHMIDT, S. J. «Comprender textos-interpretar textos». En *Estudios de Lingüística*. 1983, nº 4, pp.: 9-32.

- SCHNÄDELBACH, H. «Tipos de racionalidad». *Éndoxa*. 2000, n° 12, pp. 397-422.
- SCHÖKEL, L. A. «Hermeneutics in the Light of Language and Literature». *Catholic Biblical Quarterly*. 1963, Vol.24, pp. 371-386.
- *Hermenéutica de la palabra*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- SCHOPENHAUER, A. *El arte de tener razón. Expuesto en 38 estratagemas*. Madrid: Editorial Edad, 1996.
- SCOTT ROBERT, J. «Wild Ontology: Elaborating Environment Pragmatism». *Ethics and the Environment*. 2000, vol. 5, n° 2, pp. 191-209.
- SCRIVEN, M. «The Limits of Explication». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2002, vol.16, pp. 47-57.
- SEARLE, J. *Actos de habla*. Madrid: Editorial Cátedra, 1994.
- SEEBOHN, T. M. *Zur Kritik der hermeneutischer Vernunft*. Bonn: Bouvier, 1972.
- SEE HIRSCH, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- SERNA, P. (dir.). *De la argumentación jurídica a la hermenéutica. Revisión crítica de algunas teorías contemporáneas*. Granada: Editorial Comares, 2003.
- SERRES, M. *Hermès I. La communication. Hermès II. L'interférence. Hermès III. La traduction*. París: 1969.
- SEUNG, T. K. *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*. New York: 1982.
- *Structuralism and Hermeneutics*. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1982.
- SIEGEL, H. «Epistemic Normativity, Argumentation, and Fallacies». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 1997, vol.11, pp. 277-292.
- SIGONIO, C. *De dialogo liber*. Venecia: Ziletium, 1562.

- SILVERMAN, H. J. *Hermeneutics and Deconstruction*. N. Y.: Suny Press, 1985.
- (ed y comp.). *Gadamer and hermeneutics*. London: Routledge, 1991.
- *Textualities. Between Hermeneutics and deconstruction*. London: Routledge, 1994.
- SIM, S. (ed.). *The icon critical dictionary of Postmodern Thought*. Duxford, Cambridge: Icon Books Ltd., 1998.
- SIMPSON, E. (edra.). *Anti-Foundationalism and practical Reasoning*. Edmonton: Published by Academic Printing, 1987.
- SIMPSON, J. «Faith and Hermeneutics: Pragmatism versus Pragmatism». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 2003, vol. 33, n° 2, pp. 215- 239.
- SINI, C. *El pragmatismo*. Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- SYMPOSIUM. «Hermeneutics, post-structuralism and objective Interpretation». *Papers on Language and Literature*. 1981, n° 17, pp. 48-87.
- SLADE, C. «Seeing Reasons: Visual Argumentation in Advertisements». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publischer, 2003, vol.17, pp, 145-160.
- SLOOB, WOUTER H. «How to Distinguish Good and Bad Arguments: Dialogico-Rhetorical Normativity». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publischer, 2002, vol 16, pp. 179-196.
- SMITH, C. P. «Re-reading Plato's *Theaetetus* after Gadamer». *Continental Philosophy Review*. 2000, Vol. 33, pp. 327-344.
- SNOECK HENKEMANS, A. F. «State-of-the-Art: The Structure of Argumentation». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publishers, 2000, vol. 14, pp. 447-473.
- «Complex Argumentation in a Critical Discussion». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publischer, 2003, vol. 17, pp. 405-419.

- SOLA, L. «Algunas perspectivas actuales en torno al problema del relativismo epistemológico: Winch, Gadamer, Kuhn, Feyerabend, Rorty». *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*. Madrid: 1992, n° 108.
- SOUDER, L. «What Are We to think about Thought Experiments?». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publischer, 2003, vol.17, pp. 203-217.
- SULLIVAN R. R. *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. The Pennsylvania State University, 1989.
- SUPPEE, F. *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Editora Nacional, 1979.
- SPERBER, D.; WILSON, D. *Relevance: Communication and cognition*. Cambridge MA: Harward University Press, 1986.
- *Relevancia*. Madrid: Visor, 1994.
- STERBA, J. P. «Biocentrism and Human Health». *Ethics and the Environment*. 2000, Vol. 5, n° 2, pp. 271-284.
- STIEHLER, G. *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1964.
- STREETTER, R. «Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time». *Man and World*. 1997, vol. 30, pp. 413-430.
- SULLIVAN, W. M. (ed y comp.). *Anti-Foundationalism*. Academic Printing & Publishing Edmonton, 1987.
- SVENAEUS, F. «Hermeneutics of Clinical Practice: The Question of Textuality». *Theoretical Medicine and Bioethics*. 2000, vol.21, n° 2, pp. 171-189.
- SZLEZÁK, T. A. «¿Qué significa “acudir en ayuda del logos»?». *Areté. Revista de Filosofía*. 2000, vol. XII, n. ° 1, pp. 91-114.
- TERRICABRAS, J.-M. «¿Una nueva perspectiva en lógica?». *Arbor*. 1993, Vol. CXLVI, pp. 49-56.

- THOMAS, S. N. *Practical Reasoning in Natural Language*. Englewood Cliffs NJ.: Prentice-Hall, 1986.
- THOMPSON, B. J. *Hermeneutics and the Human Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- TIETZ, U. *Hans-Georg Gadamer*. Hamburg: Junius Verlag, 1999.
- TINDALE, C. W. «Fallacies, Blunders, and Dialogue Shifts: Walton's Contribution to the Fallacy Debate». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 1997, vol. 11, pp. 341-353.
- TOPPER, K. «In defense of disunity. Pragmatism, Hermeneutics, and the Social Sciences». *Political Theory*. 2000, vol.28, n°4, pp. 509-539.
- TOULMIN, S. E. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- *La comprensión humana*. Madrid: Alianza Universidad, 1979.
- TRIAS, E. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 1991.
- *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino, 1994.
- TUDELA VELASCO, J. P. «Las razones del círculo». *Anales del Seminario de Metafísica*. Editorial Complutense de Madrid, 1992, n° 26. pp. 11-48.
- TUGENDHAT, E. *Interpretation*. Francfort am Main: 1979.
- ; U. Wolf. *Propedéutica lógico-semántica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.
- VALDÉS VILLANUEVA, L. *La búsqueda del significado*. Murcia: Tecnos, 1995.
- VALS PLANA, R. *Del yo al nosotros. La lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Editorial Estela, 1971.

- VAN REES, M. A. «Pragma-Dialectical Analysis and Evaluation of Problem-Solving Discussion». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 2003, vol. 17, pp. 465-479.
- VATTIMO, G. *Schleiermacher, filosofo della interpretazione*. Milán: Mursia, 1978.
- *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.
- *Filosofía, política, religión, Ediciones Nobel, Oviedo*. 1996.
- «Hermenéutica, democracia y emancipación». *Leviatán*. 1996, n° 63.
- «Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología». *Azafea. Revista de filosofía*. Salamanca: 2003, vol. 5, pp. 19-27.
- VÁZQUEZ, J. *Lenguaje, verdad y mundo*. Barcelona: 1986.
- VEDDER, B. «Schleiermacher's idea of hermeneutics and the feeling of absolute dependence». *Epoché*. 1994, n°1, pp. 91-111.
- VEGA A. «La tumba vacía: en torno a una hermenéutica de la experiencia religiosa moderna». *Cátedra Ramon Llull, Anuario de la Càtedra Ramon Llull, Blanquerna*. 1999, pp. 319-340.
- VEGA RENÓN, L. «Inferencia, argumentación y lógica». *Contextos*. III/ 6, 1985, pp. 47-72.
- «Aristotle's Endoxa and Plausible Argumentation». *Argumentation*. Holland: Kluwer Academic Publisher, 1998, vol. 12, pp. 95-113.
- «Tà Éndoxa: argumentación y plausibilidad». *Endoxa: Series Filosóficas*. UNED, 1993, n. ° 1.

- «Del cristal de la lógica al discurso sin espejo. (Una perspectiva de la lógica del s. XX)». *Éndoxa: Series Filosóficas*. 2000, n° 12, pp. 495-524.
- *Artes de la razón: una historia de la demostración en la Edad Media*. Madrid: UNED, 1999.
- *Del pensar y su memoria: ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*. Madrid: Aula Abierta, UNED, 2001
- *Si de argumentar se trata*. Madrid: Montesinos, 2007.
- VELASCO GÓMEZ, A. «La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad». *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, n. ° 7 de diciembre, pp. 55-66.
- «La hermeneutización de la filosofía de la ciencia». *Diánoia*. México: UNAM-FCE 1995.
- *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Acatlan, 2000.
- VERCELLONE, F. *Apparenza e interpretazione*. Milano: Guerini, 1989.
- VIEHWEG, T. *Tópica y jurisprudencia*. Madrid: Taurus, Civitas, 1988.
- VIGNAUX, G. *La Argumentación. Ensayo de Lógica Discursiva*. Buenos Aires: Hachette, 1976.
- VILARNOVO, A. «Objetivismo y subjetivismo: hermenéutica de la ciencia». *Anuario Filosófico*. 1993, vol. XXVI, n° 3.
- VILLACANÑAS, J. L. «Del espacio: Acerca de cierta problemática trascendental de la razón histórica». En: J. Apalategui; X. Palacios (comp.). *Símbolos y mitos (II)*. Vitoria: Instituto de Estudios sobre Nacionalismos comparados, 1994, pp. 115-134.
- VIOLA, F. «Herméneutique et droit». *Archives de Philosophie du droit*. 1992, vol. 37.

- VITIELLO, V. *Dialettica ed ermeneutica*. Nápoles: 1979.
- VON WRIGHT, G. H. *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Universidad, 1979.
- VOROBJEJ, M. «Irreducible Arguments». *Informal Logic*. 1995, vol. 17, pp. 289-296.
- VV. AA. *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- VV. AA. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Madrid: Síntesis, 2003.
- WACHTERHAUSER, B. R. *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- WALTON, D. *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge: University Press, 1988.
- *Argument Structure: A Pragmatic Theory*. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- «The interrogation as a type of dialogue». *Journal of Pragmatics*. 2003, vol. 35, pp. 1771-1802.
- WARNKE, G. *Gadamer. Hermeneutics, tradition and reason*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- WARNACH, V. (comp.). *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Ein Forschungsgespräch*. Salzburg: 1971.
- *Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford: Univ. Press, 1987.
- WEINBERGER, C.; WEINBERGER, O. *Logik, Semantik, Hermeneutik*. Munich: 1979.
- WEINSHEIMER, J. *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of truth and method*. N. Y.: Yale Univ. Press, 1985.
- WESTON, A. *Las claves de la argumentación*. Madrid: Ariel, 1994.

- WHATELY, R. *Elements of Rhetoric: Comprising an Analysis of the Laws of Moral Evidence and of Persuasion, with Rules for Argumentative Composition and Elocution*. Carbondale: Southern Illinois Press, D. Ehninger, 1963/1846.
- WIEHL, R. (ed.) *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer*. Univ. Heidelberg, 1981.
- «Hermenéutica, Metafísica, Ética. La filosofía en lengua alemana durante las últimas décadas del siglo XX». *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*. 1992, n° 5.
- WILLARD, C. A. *Argumentation and the Social Grounds of Knowledge*. Tuscalosa; London: University of Alabama Press, 1993.
- WOLF, M. *Sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1988.
- WRIGHT, G. H. *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza, 1979.
- WRIGHT, K. (ed.). *Festivals of Interpretation*. N. Y.: Univ. N. Y. Press, 1990.
- «The fusion of horizons: Hans-Georg Gadamer and Wang Fu-Chih». *Continental Philosophy Review*. Holland: Kluwer Academic Publishers, 2000, vol. 33, pp. 345-358.
- YOL JUNG, H. «Enlightenment and the Question of the Other: A Postmodern Audition». *Human Studies*. Holland: Kluwer Academic Publishers, 2002, vol. 25, pp. 297-306.
- ZACCARIA, G. *Ermeneutica e giurisprudenza. I fondamenti filosofici nella teoria di Hans George Gadamer*. Milano: Giuffrè, 1984.
- *Questioni di interpretazione*. Padova: Cedam, 1996.
- ZAMMITO, J. «Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History». *History and Theory*. 2004, vol. 43, pp.124-135.
- ZAMORA BAÑO, F. «La recepción de T. S. Kuhn en España». *Éndoxa*. 1997, n° 9, pp. 187-210.

ZIMMERMAN, J. *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*. Francfort am Main: 1975.

ZIFF, P. *Understanding Understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

ZUBIRÍA, M. «La crítica de la *Física* aristotélica a las paradojas zenonianas del movimiento». *Estudios Filosóficos*. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, 1991, vol. 40.

ZÚÑIGA, J. F. *Interpretación de la hermenéutica filosófica de H. G. Gadamer a la luz del problema del diálogo*. Universidad de Granada, 1993.

ZUCK, J. E. «The New Hermeneutic of Language. A Critical Appraisal». *The Journal of Religion*. 1972, vol.52, pp. 397-416.