

Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty

1. INTRODUCCIÓN: HERMENÉUTICA Y TEORÍA POLÍTICA

Desde la muerte de Sócrates siempre ha sido difícil determinar la complicada relación que mantienen la búsqueda de la verdad y la ciudadanía política. Es esta una relación que ha marcado el *pathos* de la fenomenología y que sigue presente en la hermenéutica filosófica; sobre todo cuando ésta considera como tarea prioritaria de su programa la liberación de la verdad de la prisión científicista. Liberación que, evaluada de formas muy diversas, ha sido el resultado de una larga travesía en la que todavía nos encontramos. De las posibles lecturas de este proceso, hay una especialmente importante. Se trata de aquella que evalúa la hermenéutica en el ámbito de la teoría política.

A primera vista podría tratarse de un tema políticamente inofensivo. Sin embargo, en el debate actual sobre el estatuto de la teoría política, la vocación ética de la hermenéutica puede ser reivindicada, al menos, desde dos ángulos diferentes:

a) Como una filosofía «edificante», que aspira a mantener abiertas las discusiones, más que a descubrir la verdad. Para quienes así piensan, la nuestra ya no es una época metafísica o epistemológica y

por ello no tiene sentido reconstruir una teoría de la «naturaleza» humana, preguntarse por la «verdad» o guiarse por un «ideal de objetividad». La hermenéutica no sería la última metamorfosis de la teoría del conocimiento sino algo mucho más modesto, una forma más de arreglárselas; la forma propia de hacer filosofía sin hacer metarrelatos, la forma propia de hacer filosofía en sociedades que han alcanzado ciertos ideales morales y tienen que administrarlos; sociedades que además están conformadas por los medios de comunicación social y su poderosa opinión pública. Una interpretación que compartirían autores como R. Rorty, G. Vattimo o G. Lipovetsky y que se caracterizaría por ser una versión irónica, leve, frágil, indolora y poco exigente de la *filosofía* moral.

b) En el otro ángulo contaríamos con filósofos menos condescendientes con la opinión pública, menos edificantes, más trascendentalistas, naturalistas o positivistas. Filósofos dispuestos a sostener que la vocación ética de la hermenéutica está estrechamente ligada a la crítica del dogmatismo y del relativismo; a reconstruir una razón práctica moderna que ha ocultado dimensiones básicas de la realidad humana. Se encontraría aquí un grupo de pensadores para los que la hermenéutica filosófica puede actualizar planteamientos kantianos (K.O. Apel, P. Ricoeur), hegelianos (D. Henrich, J. Simon) o aristotélicos (E. Tugendhat, Ch. Taylor).

No se trata de un planteamiento inofensivo porque nos llevará a la adopción de posiciones distintas en los debates de teoría política contemporánea. Los primeros mantendrían una opción claramente anti-perfeccionista; es decir, considerarían prioritario para la teoría política la elaboración de una teoría de la justicia que articule normativamente el pluralismo, sin necesidad de vincularla a ningún ideal moral particular. La hermenéutica «edificante» sería el modelo que mejor se adapta a las sociedades liberales donde la función legitimadora que desempeñaba la *verdad científica* ha sido desplazada por la *verdad mediática*. Mientras los perfeccionistas se siguen planteando la naturaleza y estructura de la motivación del sujeto político, los anti-perfeccionistas dan por supuesta la motivación moral y tan sólo se plantean su gestión política.

Aunque en el segundo grupo no habría homogeneidad, sí habría un cierto «aire de familia» en la crítica, no al liberalismo en cuanto tal, sino a su legitimación pragmática y contextualista. Ello no significaría lo que con otra terminología podríamos llamar la sustitución de una *ética de la justicia* por una *ética de bienes*, sino la consideración de unas dimensiones antropológicas e históricas que condicionan la autonomía moral del sujeto político y que no siempre son consideradas en las teorías procedimentales de la justicia, sean éstas de naturaleza trascendental o de naturaleza contextual (cf. Domingo: 1994b).

También están en juego una epistemología y antropología diferentes. La lectura más contextualista de la hermenéutica se detendría en una antropología descriptiva, mientras que la perfeccionista la consideraría insuficiente. Algo parecido sucede en el ámbito epistemológico. Quienes defienden una interpretación «edificante» de la hermenéutica tienden a plantear una concepción voluntarista de la verdad. Esto significa dar prioridad a la autonomía moral del sujeto (o la *agregación* social de sujetos) en la determinación de la verdad. Por el contrario, quienes comparten un «aire de familia» perfeccionista tienden a defender una concepción intelectualista de la verdad; es decir, una concepción donde la autonomía moral del sujeto (o la *comunidad* histórica de sujetos) es una condición necesaria —pero no suficiente— en la pregunta por la verdad.

Con el fin de profundizar en estos planteamientos nos vamos a detener en Gadamer y Rorty. Esta elección la hemos hecho atendiendo a dos criterios. En primer lugar, porque la liberación de la verdad de la prisión científicista recibió un empujón definitivo con la publicación de *Verdad y Método*. Esta obra no aborda de forma específica la cuestión ética pero sería incomprensible sin el horizonte ético desde el que se elabora la crítica al científicismo. Un horizonte desde el que, además, se ha rehabilitado la filosofía práctica con unas dimensiones políticas hasta ahora inexploradas.

En segundo lugar, porque Rorty es uno de los representantes más destacados de la epistemología «liberal». La actualización del pragmatismo contextualista que realiza se ha convertido en una refe-

rencia básica para los teóricos que, en mayor o menor medida, se sienten herederos del liberalismo. Esta actualización se ha producido mediante una revisión de las tradiciones analítica y fenomenológica. A esta última dedicaremos las páginas que siguen para precisar en qué medida ha preferido mantenerse más fiel al pragmatismo que a la hermenéutica. Será esta fidelidad la que nos haga ver que no sólo son dos paradigmas antropológicos los que están en juego, sino dos modelos diferentes de teoría política.

2. VERDAD Y SUBJETIVIDAD EN LA PRAGMÁTICA Y LA HERMENÉUTICA

En la hermenéutica el problema de la verdad no se identifica con el problema de la verificación de los juicios. Hay una dimensión anterior al enunciado que constituye el horizonte de la verdad. Mientras la fenomenología más formalista se detiene en la verdad de los juicios, la fenomenología más existencial lo hace en la verdad anterior y posterior a los juicios. En este sentido, cuando la fenomenología hermenéutica de Gadamer habla de la «dialéctica de la pregunta y la respuesta» lo que hace es integrar ambos planteamientos en el marco irrebalsable del lenguaje natural.

Esta integración también se ha producido en la tradición analítica cuando la pragmática del lenguaje plantea el problema del significado en un contexto más amplio (lenguaje natural) que el de la semántica formal (lenguaje artificial). Contexto donde el sujeto —o sujetos— no son considerados meramente «pacientes» de un lenguaje que actúa en ellos. El sujeto también será protagonista no sólo como agente o actor, sino como autor y responsable del sentido. Algunos conocedores de ambas tradiciones como R. Bubner han llegado a decir que nos encontramos en los umbrales de convergencia de las dos tradiciones. Así es:

«Con el desarrollo de la pragmática, el análisis del lenguaje se ha liberado definitivamente de las constricciones

nominalistas y considera como punto de partida natural, en lugar de un sistema artificial de signos al que el lenguaje común deba adaptarse, a este mismo lenguaje común» (Bubner, 1992:248).

En la tradición fenomenológica, la crítica estaba motivada por varias razones. La primera de ellas fue la imposibilidad de pensar la objetividad atemporalmente. Si ya no es posible pensar el «Ser» sin el «Tiempo», tampoco será posible pensar la verdad sin la historia. Sólo aparentemente esta *temporalización de la verdad* supone una proximidad al relativismo histórico. Este *aparente* relativismo es el que Rorty ve en Gadamer cuando lo considera miembro de «una tradición humanística en la que hay un gran sentido de la relatividad de los vocabularios descriptivos para los períodos, las tradiciones y accidentes históricos» (1979:328).

Pero en realidad, el sentido de la relatividad no se identifica con el relativismo. La hermenéutica pretende sentar las bases para un nuevo «concepto» de verdad, donde no se suprima el carácter problemático que tiene la existencia, la facticidad histórica y la historicidad trágica de la libertad *humana*.

El segundo motivo no es difícil de averiguar. Nace al considerar el papel que el sujeto —o la comunidad de sujetos— puede desempeñar en la donación de sentido a un mundo lingüísticamente mediado. El sujeto, en tanto que intérprete, desempeña un papel activo y constituyente. Papel que era mantenido en la reflexión heideggeriana sobre el estar-ahí humano (*dasein*). La «apertura» al mundo no es una mera pasividad o receptividad interpretativa, por ello el estar-ahí humano es pensado también y necesariamente desde su estructura proyectiva. El intérprete no es un simple gestor del conocimiento objetivo. La verdad ya no podrá ser entendida como simple conformidad o adecuación entre enunciado y realidad. Deberá ser pensada en un marco más amplio que, por un lado recupere las preguntas que motivan los enunciados y, por otro, piense los hechos no como «hechos brutos» sino como hechos con un sentido ya siempre por determinar.

Completando este análisis, el papel del sujeto también puede ser visto desde dos ángulos. En primer lugar por aquel donde la verdad es *obra de la actividad del intérprete*, esto es, depende directamente de su libertad. En segundo lugar por aquel donde la verdad es obra del devenir histórico que condiciona el ejercicio de la libertad; *obra del entramado institucional e histórico* que condiciona la responsabilidad humana. De esta forma, la dialéctica «libertad-situación» tiene también la estructura de «pregunta-respuesta». Así, junto con el problema «epistemológico» de la verdad recuperamos el problema «histórico» de las condiciones de veracidad.

Este planteamiento va a suponer la introducción de cuestiones que en la semántica formal pueden ser consideradas como «especulativas». En la semántica y la pragmática de tradición analítica (Quine, Davidson), este acercamiento a la hermenéutica puede ser interpretado como una necesidad de plantearse cuestiones especulativas evitadas hasta entonces. Cuestiones como la necesidad de considerar la identidad de los sujetos, de las comunidades sociales o la posible unidad de la historia. En cierto sentido, la hermenéutica ha provocado un «giro especulativo» que pone a la semántica y la pragmática en guardia ante una interpretación simplificadora del «giro lingüístico» (1989b).

Esto ha sido posible porque la hermenéutica ha reaccionado a las teorías instrumentalistas del lenguaje y el conocimiento. En lo que respecta al trabajo de las ciencias humanas, el conocimiento siempre es autoconocimiento. Punto este donde la pragmática encuentra una base firme para sus planteamientos cuando considera que las ciencias humanas ratifican nuestra pertenencia a la sociedad, la cultura y la tradición en la que vivimos. Pero esta confirmación es tan sólo la mitad de la verdad que reivindica la hermenéutica. Gadamer da un paso más en el autoconocimiento al sostener que esta ratificación debe ser un estímulo para ir más allá de nosotros mismos (1986b:46). Con ello, la hermenéutica da un paso más que la pragmática cuando sostiene que debemos estar abiertos, *incluso contra* nosotros mismos (1986b:47) (Domingo: 1991).

Hay un texto de Gadamer anterior a la publicación de *Verdad y Método* en el que indica por qué el pragmatismo es un compañero de viaje que no recorre con la hermenéutica todo el trayecto en la desinstrumentalización del lenguaje, el conocimiento y la verdad. El pragmatismo —sostiene Gadamer— acierta cuando afirma que se supera la consideración puramente formal del lenguaje al reflexionar sobre *situaciones* específicas en las que los seres humanos se sienten llamados y se preguntan a sí mismos. Pero el juicio no es sólo una respuesta que remite a una pregunta, sino que ambos, situación y juicio, son *interpelación*. Y esto no significa que el contenido de nuestros juicios integre también el contenido de la situación en la que nos estamos. Significa que sólo hay verdad cuando hay *interpelación*; por ello «el horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con tal enunciado» (1986b:59).

Por otro lado, cuando el pragmatismo vincula «verdad» y «situación» reduce la verdad a la solución inmediata del problema. El pragmatismo pretende siempre «salir airoso de cada situación», «tener éxito» cuando se responde a las situaciones. Sin embargo, la primacía de la pregunta de la que habla la hermenéutica no es una primacía pragmática o contextual como si el preguntar fuera «externo» al sujeto y el responder «interno». Tampoco la respuesta verdadera es aquella que se guía por el único y exclusivo criterio de un cálculo de las consecuencias en la acción moral. De esta forma, la hermenéutica abre un horizonte de preguntas antropológicas, metafísicas o simplemente «filosóficas» que el pragmatismo pretende evitar: identidad de sujetos, conciencia moral, límites del consecuencialismo moral, etc.

En definitiva, el pragmatismo acierta al afirmar que se debe superar la relación formal en la que está el lenguaje con la realidad; pero se queda corto cuando limita la primacía del lenguaje sólo a la resolución exitosa de los problemas. Por el contrario, la hermenéutica se enfrenta a una serie de cuestiones que el pragmatismo deja al margen. Cuestiones «especulativas» como son la afectación personal de la situación, la primacía de lo existencial sobre lo convencional, el

carácter trascendental del lenguaje, la importancia del otro en el autoconocimiento, la universalidad del lenguaje, la relaciones entre la ley y la conciencia, etc. Cuestiones por las que conviene preguntarse con el fin de tomarse en serio no sólo el liberalismo, sino el alcance de la propia filosofía.

3. LA INTERPRETACIÓN DE GADAMER POR RORTY

3.1. VERDAD CIENTÍFICA Y VERDAD EXISTENCIAL

Gadamer y Rorty no sólo pertenecen a tradiciones filosóficas diferentes sino que además son de dos generaciones distintas. El primero pertenece a una generación de pensadores que, tras una formación neokantiana y fenomenológica asumieron tareas de responsabilidad en la reconstrucción de la Europa de la post-guerra. En este sentido, la obra de Gadamer se consolida cuando se comienza a conocer la de Rorty. También es importante señalar que mientras Gadamer desconoce la tradición analítica, Rorty pertenece a una generación de pensamiento anglosajón que han tendido el puente con la tradición continental. Por ello la comparación que deseamos realizar tiene sus limitaciones. Aunque también tiene sus posibilidades dado que en este final de siglo asistimos a una convergencia de tradiciones por estar llamados a responder a problemas comunes.

Nuestra comparación está realizada con la pretensión de mostrar que el alcance de los planteamientos de Gadamer va más allá de lo que Rorty nos hace creer. No porque éste último pretenda limitar explícitamente el alcance de la hermenéutica, sino porque desde un principio sus inquietudes son menos especulativas y más funcionales. Dicho en otros términos, el «nosotros» del que habla la hermenéutica está en curso de constitución. Sin embargo, el «nosotros» de Rorty aunque esté en expansión, es un nosotros del que se parte. El primero es un *nosotros constituyente*, el segundo es un *nosotros constituido*; éste último, aunque mejorable, es indiscutible. Para uno es el

consenso del lenguaje natural compartido, para otro es el consenso institucional de las democracias liberales.

Como decíamos que tiene sus posibilidades, nos permitirá descubrir que hay más de una forma de plantear el consenso que las democracias liberales precisan. Nos permitirá descubrir en qué medida la interpretación pragmática de la hermenéutica restringe su alcance especulativo. Comenzaremos por las cuestiones epistemológicas y concluiremos con las cuestiones políticas.

Rorty celebra con entusiasmo la llegada de la hermenéutica. Para él es un paso importante que la epistemología tradicional se haya convertido en hermenéutica; que la filosofía haya dejado de referirse a «espejos» mentales que «reflejen» una realidad idealizada y no la realidad misma. Platónicos, kantianos y positivistas han sido sustituidos por hermenéutas. Gadamer, a juicio de Rorty, nos ha recordado dos datos importantes: que la *forma* en que se dicen las cosas es más importante que lo dicho y que el deseo de autoconocimiento es *tan importante como* el deseo de verdad.

Además considera que no es un método ni una disciplina filosófica nueva, sino la esperanza de que el espacio cultural dejado por la epistemología no llegue a llenarse. La esperanza de que puedan convivir diferentes epistemologías sin necesidad de que una imponga su verdad a las demás. El actual momento cultural exige menos ideas brillantes y mayor capacidad para persuadir mediante argumentos. A su juicio, las aportaciones de la hermenéutica son básicamente dos.

a) Una concepción *existencialista* de la objetividad. Entendida no sólo en el sentido fenomenológico de temporalización de la existencia, sino como contraposición a una concepción *esencialista*. La concepción esencialista aspira a construir una idea de hombre, un fundamento o base con el que establecer el criterio para medir la verdad de las teorías. Sin embargo, la concepción existencialista coloca la objetividad, la racionalidad y la experiencia de verdad en un marco más amplio, no de origen epistemológico sino de origen cultural. Las teorías epistemológicas no tienen una fuerza autónoma, sino que se hallan vinculadas a los tipos de argumentación con los que se nos presentan culturalmente.

Al plantear la objetividad en clave existencial, los aspectos lógicos y metafísicos de la verdad son desplazados por los éticos y antropológicos. De esta forma, la pragmática de Rorty comparte con Gadamer la recuperación de la retórica y el carácter interpretativo de la verdad.

b) Refuerzo del *conocimiento como actividad práctica*. Conocer es una actividad que no es individual y privada sino social y cooperativa. Sin embargo no toda cooperación tiene los mismos fines. Para Rorty hay dos tipos de cooperación; *constructiva* y *educativa*. La constructiva es aquella que se realiza con el fin de lograr una verdad objetiva, es la propia de la investigación científica y tiene en los científicos-intelectuales sus administradores más fieles. La educativa es aquella que se realiza con el fin de lograr una verdad edificante y formativa; que no consiste en la conformidad de un juicio a un hecho sino en el mejor conocimiento de *nosotros* mismos. Pero esta verdad no es patrimonio de los científicos sino de los ciudadanos.

Este reforzamiento no supondrá un desprecio de la reflexión sino el reconocimiento de que ésta abarca un ámbito más amplio que el de la «epistemología» neokantiana. Dicha epistemología es sólo parte de una tarea más compleja en la que nos reconocemos en un entorno social, cultural e histórico. La finalidad de este reconocimiento no es estrechar el espacio de nuestra libertad, sino ampliarlo. El giro de una cooperación constructiva a una cooperación educativa tiene como finalidad rectificar el estrecho horizonte de responsabilidad al que ha llegado una sociedad administrada por científicos y expertos. Esta sería una rectificación compartida por Rorty y Gadamer. A juicio de este último, la reflexión filosófica tiene ante sí una auténtica integración que consiste en:

«... vincular unitariamente la ciencia y el saber del hombre con respecto a sí mismo con el fin de lograr una nueva autocomprensión de la humanidad consigo misma. La necesitamos, pues vivimos en un permanente y creciente autoenajenamiento que hace rato que ya no se debe únicamente a las peculiaridades del orden económico capitalista, sino a la depen-

dencia de la humanidad de aquello que hemos construido alrededor nuestro como nuestra civilización... Esto puede ayudar a obtener libertad frente a todo aquello que se apodera de nosotros mismos sin consultarnos y frente a nuestra propia capacidad. Platón tenía razón. Sólo a través de la desmitologización de la ciencia que domina lo propio, pero que no se puede saber al servicio de quien está, el dominio del saber y del poder pueden convertirse en autodomínio» (1976:92).

Este interés por una verdad existencial tiene como finalidad integrar la verdad de la ciencia con la verdad del lenguaje. La ciencia se ha emancipado del lenguaje al haber desarrollado su propio sistema de designación y de formas simbólicas. Tal emancipación ha producido una fragmentación de la responsabilidad frente a la que la filosofía no puede permanecer impasible. Sin embargo, esta integración no es una mera absorción de la verdad científica en la verdad existencial. Se trata de una complementariedad enriquecedora ya que la verdad científica previene a la verdad existencial del subjetivismo apresurado y de la reflexión acrítica.

3.2. ETNOCENTRISMO SOLIDARIO Y UNIDAD DE SENTIDO

Aunque este planteamiento no era nuevo en tradición filosófica, sí desmitifica el ideal científicista que identifica verdad y objetividad. Rorty aprovecha esta desmitificación para contraponer al ideal elitista de *objetividad* el ideal ciudadano de *solidaridad*. Sin embargo, la crítica gadameriana a la objetividad científicista no tiene en su base tres supuestos que sí parece tener la de Rorty, a saber: (a) la indiferencia respecto a una *teoría* de la verdad, (b) la desestimación de un criterio de verdad, (c) una depreciación del ideal de objetividad.

a) Rorty se mantiene indiferente ante una «teoría» de la verdad pero no ante una «práctica» de la verdad. Comparte así la fórmula pragmática de que la verdad es aquello que nos resulta ventajoso creer (W. James) y lo verdadero es aplicado como un término gene-

ral de recomendación (1989a:39). La verdad es un complemento dirigido a reafirmar las creencias que ya se tienen, es un refuerzo de las propias creencias (Ibid.:40).

Sin embargo, Gadamer distingue una *teoría* de la verdad en el interior mismo de la práctica humana. Esta distinción no es una separación, sino una ordenación, clasificación y subordinación de la *techné* a la *phronesis*. La primacía de la razón práctica no es la primacía del cálculo vacilante e inseguro, no es la primacía del propio beneficio, ni la opción inmediata por lo conveniente. Supone la necesidad de plantear el rumbo de la práctica desde la práctica misma, y este planteamiento desempeña una *función perfectiva* de la actividad humana. La primacía pragmática de la razón práctica puede significar «ver lo que nos conviene», sin embargo, la primacía teórica de la razón práctica significa «ver lo que es» (1985:38).

El ver «teórico» de la hermenéutica no es un ver con el que nos apoderamos y nos servimos de la realidad. Es un ver con el que descubrimos nuestros límites, aprendemos a pensar el punto de vista del otro y a «buscar la comprensión sobre los asuntos comunes» (Ibid.:43). La teoría no es un instrumento para reafirmarnos en nosotros mismos, sino una posibilidad de completarnos y *romper* con la propia terquedad para aprender a reconocer no sólo lo que nos interesa, sino lo real (Ibid.:37). Hacer filosofía —afirma Gadamer— significa: «seguir intereses teóricos, significa una vida que formula las preguntas sobre la verdad y el bien de un modo que no refleja el beneficio propio ni el provecho público» (1989:23)

b) La tolerancia con la que Gadamer plantea la interpretación puede hacer que nos preguntemos ¿cómo alejar la sospecha del relativismo sin establecer unos márgenes para el pluralismo? La solución de Rorty, aunque discutible, es coherente. Su pragmatismo es profesadamente *etnocéntrico*. La acusación de relativismo es hecha por quienes se sienten capaces de separarse de toda comunidad particular y observarla desde un supuesto punto de vista universal. Esta *separación de la comunidad* es la que denuncia Rorty en la versión naturalista de la hermenéutica. El pragmatismo no es un relativismo por-

que está *dominado por un deseo de solidaridad* que le lleva a tomar en serio aquellos con quienes comparte ciertas creencias por las que una conversación fructuosa es posible.

Quienes le acusan de relativista aún están instalados en un cierto «confort metafísico» que les lleva a dar por evidente e incuestionable dos condicionamientos:

- la existencia de ciertos derechos por el hecho de pertenecer a cierta especie biológica,
- la convicción de que nuestra comunidad no puede perecer.

Ambos pueden ser un obstáculo para entregarse solidariamente a la propia comunidad de forma partisana; por ello es mejor trabajar sin ninguna «red» metafísica. Sólo precisan red los trapezistas que se desentienden de su comunidad. Quienes están a pie de obra no la precisan porque se atienen a la contingencia histórica de su comunidad.

La hermenéutica también denuncia cierto confort metafísico cuando se la tacha de relativista. Tener en cuenta los intereses y la situación del intérprete no es caer en un relativismo sino precisamente su puesta en cuestión dado que hay una referencia histórica con la que juzgar. La cuestión del relativismo sólo tiene sentido si se da por sentado un punto de vista absolutista, una reflexión metahistórica y atemporal desde la que juzgar la finitud humana y la contingencia. El problema del relativismo —sostiene Gadamer— es secundario respecto al ver la verdad y su fundamento que es la historicidad (1986a:626).

En este sentido, tanto la hermenéutica como el pragmatismo comparten esa vinculación con la comunidad y la puesta en cuestión del confort metafísico (1986b:372). Pero ¿Cuál es el alcance de esta vinculación? ¿Es una vinculación incondicional y acrítica? ¿No tendrá detrás la añoranza de un criterio absoluto que puede llevar a olvidar la finitud? Este olvido no se produce en Gadamer cuando reivindica permanentemente la capacidad crítica que viene de la apertura a la experiencia. Una que desempeña una función doblemente crítica. En primer lugar, porque desde ella corregimos continuamente nuestros

prejuicios. En segundo lugar porque instituye un *horizonte de universalidad* desde el que hay esperanza para la diferencia y la supervivencia de la comunidad humana:

«... tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no sólo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos ante el Otro y su diferencia, así como ante la naturaleza y las culturas orgánicas de pueblos y estados, y a conocer a lo Otro y los Otros como a los Otros de Nosotros mismos, con el fin de lograr una participación recíproca» (1989:40).

c) La hermenéutica no ha renunciado al ideal de objetividad. Lo que ha hecho ha sido transformarlo histórica y críticamente. Históricamente porque la rehabilitación del prejuicio y la tradición cumple la función de recuperar la pérdida de objetividad en la que puede caer una interpretación en la que tenga un primado absoluto el futuro. La anticipación del sentido que guía nuestra comprensión no es una acción de la subjetividad sino que viene determinada por la comunidad que nos une con la tradición (1986a:360). Esta constitución de sentido no es fruto exclusivo de nuestra capacidad de proyectar; son las tradiciones mismas quienes confieren significación (*Bedeutung*) a los juicios que se expresan en una comunidad de Sentido (*Sinn*). Es en el interior de las tradiciones como los juicios significan algo y devienen objetivables.

El cientificismo rompe con los prejuicios que dan sentido a los juicios de modo que el ideal de verificabilidad de la ciencia se sostiene sobre la ignorancia de sus propios presupuestos (1986b:56 ss.). La objetividad de la hermenéutica no oculta sus presupuestos, se sabe objetividad *en y por* las tradiciones, por ello no aspira a una «objetividad eunuca» como la que ya denunciase Droysen (Ibid.:237). Así es pensada dentro de un horizonte histórico que no la coloca supra temporalmente. De esta forma se hace justicia a la historicidad de la comprensión puesto que el intérprete se hace cargo de su situación. Este ideal de objetividad es el que lleva a reelaborar las anti-

cipaciones de sentido y a contrastarlas desde las cosas mismas. Aunque no hay un principio regulativo del progreso cognoscitivo como quieren los partidarios de una hermenéutica normativa (E. Betti, K. O. Apel) tampoco hay un desentendimiento del valor cognitivo del saber histórico:

«Lo esencial de las ciencias del espíritu no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto... para esta esfera del saber, el ideal de conocimiento objetivo, implantado por el *ethos* de la cientificidad, con el ideal de la "participación"... en las ciencias del espíritu este es el verdadero criterio para conocer el contenido o la falta de contenido de las teorías» (1986b:313) (cf. Domingo: 1994a).

Por esta objetividad intrahistórica la hermenéutica fenomenológica de Gadamer se separa de la hermenéutica histórica de Dilthey. Junto a este *momento histórico*, el planteamiento de Gadamer se consolida con un *momento crítico*. Momento que consiste integra la objetividad científica con la objetividad del lenguaje. Hay un nivel básico de objetividad que tiene que actuar como referencia de la objetividad científica, un nivel donde las cosas pueden aparecer en su plenitud, en su coseidad esencial (Domingo: 1991a). Esta objetividad no remite a las tradiciones particulares sino al lenguaje como tal. Por ello lo importante en ellas no es sólo la capacidad que tienen para dotar de objetividad nuestra experiencia, sino la capacidad que tienen para abrirnos a esa objetividad más originaria. La objetividad hermenéutica no se queda aquí a la *altura de las tradiciones* sino que accede a la *altura de la razón*, por ello las interpretaciones pueden ser verdaderas.

Este momento crítico es propio de un comprender que no tiene un carácter psicológico. Comprender significa saber a qué atenerse sobre «la cosa» (1986a:362). Por ello la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la *comprensión real*, el *habérselas con la cosa misma*. Esto determina el sentido unitario, es decir, la anticipación de la perfección desde un horizonte de intersubjetividad ligüística. Así

es como se cumple el sentido de pertenencia. En palabras del propio Gadamer:

«El momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, en virtud de la comunidad de unos prejuicios fundamentales y subyacentes. La hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido. La conciencia hermenéutica sabe que no puede estar ligada a esa "cosa", al modo de una coincidencia obvia... Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, pero no entendida psicológicamente... sino hermenéuticamente, en dirección a algo dicho... El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición es, pues, el *inter*, entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica» (1986b:68) (1986a:365).

3.3. CONVERSACIÓN PRAGMÁTICA Y DIÁLOGO HERMENÉUTICO

Este momento crítico tiene como finalidad mantener la unidad de sentido que sirve de referencia a todas las determinaciones del pensamiento. Así son pensadas la pluralidad de las interpretaciones y la unidad de sentido; unidad que siempre tiene un carácter histórico y provisional. Por esta razón, la tarea de la hermenéutica no es la simple aceptación de una unidad o figura histórica, sino su continua y constante *reconstrucción*. Esta tarea reconstructiva es la que nos remite continuamente al diálogo. Un diálogo (Gadamer) que no se identifica con la simple «conversación» (Rorty) ni con el simple hecho de la «comunicación» (Habermas). Un diálogo que tiene un alcance filosófico mayor que la conversación social o que la comunicación científico-técnica. Estos planteamientos rompen con el paradigma del sujeto aislado situándonos ante *paradigmas de racionalidad compartida*; asistimos al paso de una racionalidad monológica a una racionalidad dialógica.

Esta lectura conjunta nos lleva a considerar que la verdad tiene más importancia para la hermenéutica de lo que Rorty piensa. El diálogo gadameriano no se identifica con la conversación pragmática. El primero se mueve en un horizonte de búsqueda de verdad y de investigación compartida. El segundo participa más en la gestión de las verdades ya existentes que en su búsqueda. El carácter universal de esta verdad es más firme en Gadamer que en Rorty, su ciudadano es también un «ciudadano del mundo» (1989:34) y su diálogo está más volcado a las cosas que a la opinión del otro (1986b:68).

Esta modestia y honradez en el reconocimiento de los propios límites es lo que más admiración provoca en Rorty. Sin embargo mientras la hermenéutica *busca la perfección con honradez*, el pragmatismo se *sitúa en la imperfección por honradez*. Las pretensiones de la conversación pragmática son más modestas, implican menos la dimensión personal de los investigadores y más las convenciones sociales que comparten, renuevan o superan: «más que a descubrir una verdad, el pragmatismo aspira a mantener una conversación» (1979:337). Según esta afirmación, deberíamos preguntarnos si el paradigma de la conversación en la que piensa Rorty no responde al *modelo de la negociación* del que también habla Gadamer.

Para éste último, la negociación es una forma de práctica social caracterizada como un intercambio por el que los interlocutores se aproximan unos a otros. Es el tipo de comunicación más habitual en un entorno comercial y político *orientado al equilibrio*. Sin embargo, las personas que en un intercambio mutuo llegan a un equilibrio:

«... No quedan afectadas ni concernidas como *personas*, sino como *administradores* de los intereses partidarios que representan...La condición decisiva es sin duda que se sepa ver al otro como otro. En este caso los intereses reales del otro que contrastan con los propios, percibidos correctamente, incluyen quizás unas posibilidades de convergencia. En este sentido, la propia conversación de negocio confirma la nota general del diálogo: para ser capaz de conversar hay que ser capaz de escu-

char. El encuentro con el otro se produce sobre la base de saber autolimitarse, incluso cuando se trata de dólares o de intereses de poder» (1986b:208, subrayado nuestro).

Esta es la conversación en la que está pensando Rorty, aquella orientada al equilibrio «reflexivo» del que también habla Rawls. Como vemos, entre la negociación y el diálogo hay un margen de actuación que está dependiendo del grado de comunicación entre los interlocutores. Cuando dos interlocutores negocian se sirven del lenguaje para entenderse, para lograr un acuerdo entre ellos. A la luz de la negociación, el lenguaje es un instrumento para lograr el entendimiento. Sin embargo, cuando dos interlocutores entran en diálogo acuden a un lugar común para entenderse no tanto sobre un asunto sino para entenderse ellos mismos. A la luz del diálogo, el lenguaje no es un instrumento para lograr el entendimiento sobre algo ajeno a los interlocutores, sino el lugar común que realiza el entendimiento.

Aunque la pragmática y la hermenéutica reivindican este lugar común, es importante observar cómo el diálogo del que nos habla la hermenéutica implica la transformación de los interlocutores. Mientras que una conversación no cambia sustancialmente a los interlocutores, el diálogo sí. En la conversación se ponen en juego aspectos más «externos» de la persona, mientras que en el diálogo es la persona misma la que se pone en juego. En palabras de Gadamer:

«El diálogo deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea un diálogo no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. Lo que movió a los filósofos en su crítica al pensamiento monológico lo siente el individuo en sí mismo. El diálogo posee una fuerza transformadora. Cuando un diálogo se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso el diálogo ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en el diálogo pueden encontrarse los amigos y

crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro» (1986b:206-207).

La hermenéutica es éticamente más exigente que la pragmática, requiere valorar al otro en su *diferencia*, capacidad de escucha, capacidad de sacrificio, autolimitación y entrega. El propio Rorty reconoce que la hermenéutica no está del todo de su parte cuando se plantea en los términos de una filosofía trascendental renovada (1979:342) (cf. Domingo: 1994a). Podríamos decir que mientras que la conversación pragmática tiene como finalidad administrar la imperfección, el diálogo hermenéutico tiene como finalidad la perfectibilidad dialógica de los interlocutores.

4. DE LA UNIVERSALIDAD HERMENÉUTICA A LA URBANIDAD PRAGMÁTICA

4.1. SUBJETIVIDAD Y LIBERTAD

El sujeto que ha recuperado la hermenéutica es el sujeto histórico, un sujeto que no es puramente racional o puramente empírico. Con ello, nos ha permitido tomar distancias de los planteamientos cientificistas donde el sujeto era considerado como «objeto». Esta es, a juicio de Rorty, la gran laguna del paradigma naturalista, la consideración de una subjetividad «esencial», «abstracta» y «objetiva».

Mientras que en Gadamer esta consideración de la historicidad del sujeto no supone un abandono de la pregunta por la verdad, en Rorty sí. Para éste, quienes han pensado que la meta de la filosofía es la verdad ven a los seres humanos *más como objetos que como sujetos* (1979:341). Por ello, para pensar en serio a los sujetos históricos es preciso adoptar un criterio de verdad funcional que no goce de ningún privilegio metafísico, que no se ampare en ningún «yo nuclear». Los partidarios de este «yo nuclear» participan de una filosofía universalista que puede tener formas religiosas o seculares.

Mientras la hermenéutica comparte este universalismo, el pragmatismo no. La defensa del pragmatismo de Rorty, «... es incompatible con la idea de que existe un «corte natural» en el espectro de similitudes y diferencias, comprendido por la diferencia existente entre, por ejemplo, un lector y un perro... un corte que señale el final de los seres racionales y el comienzo de los no racionales, el final de la obligación moral y el comienzo de la benevolencia» (1989a:210).

Rorty no se pregunta por ningún tipo de diferenciación que permita fundar el universalismo. Puesto que no vamos a llegar a un acuerdo sobre dónde y cómo fundarlo, es mejor que seamos más sinceros y nos dediquemos a administrar el modesto universalismo que ya está a nuestra disposición. Esto es lo que él hace y a ello se dedica con un espíritu nominalista y partisano, dispuesto a entregar sus energías en la noble causa de la administración de la solidaridad existente.

Este planteamiento no nos puede sorprender dado su enfrentamiento con la tradición filosófica que —a su juicio— ha identificado tácitamente al *agente moral* con el *yo trascendental*. Una tradición que pretendía reducir la libertad a la naturaleza y la elección al conocimiento; una tradición que quiso colocar a la filosofía en el seguro sendero de la ciencia y la convirtió en una aburrida especialidad académica.

Sin embargo, cuando la hermenéutica plantea la libertad no sólo está marcando los límites de la causalidad científica, sino que la está integrando en el orden de la causalidad histórica. Con ello rompe con un posible escepticismo histórico que despoja a la historia de cualquier tipo de racionalidad. Sienta las bases para plantear, de algún modo, una causalidad por libertad y, con ello, salvar la excepcionalidad del sujeto (que en la hermenéutica siempre es sujeto moral). Para Gadamer, la conciencia humana de libertad no se basa tanto en el libre albedrío como en la responsabilidad de las propias acciones y con ello en la autonomía de la razón moral. De ahí que suene extraño definir la libertad como la capacidad para iniciar una serie de causas: «la libertad no puede considerarse

como una causalidad ni siquiera en el mundo de los fenómenos» (1989:57).

Para Gadamer, esta libertad tiene su raíz en el lenguaje, en él se halla la última raíz de la libertad que nos hace seres humanos: la elección. Estos:

«Tienen que elegir y saben —y saben *decir*— a qué se comprometen con ello: elegir lo mejor y, como tal, el bien, la razón y la justicia. Un compromiso desmentido... y al final sobrehumano. El hombre, sin embargo, tiene que aceptarlo porque debe elegir... La elección presupone distancia, visión de las posibilidades, valoración de las posibilidades derivadas del esquema de acción de impulso y deseo, en el cual se mueven los animales y que los retiene en las trayectorias fijas de las reacciones desencadenadas por el estímulo momentáneo. Donde hay seres humanos, hay distancia. Hay tiempo, sentido del tiempo, apertura al futuro... la sociedad humana se eleva sobre la ley del momento y la concentración del individuo en sí mismo a través de la lengua y del acuerdo que es y que instituye» (1989:124).

La libertad tiene una dimensión colectiva incuestionable. Dimensión que incumbe a toda la humanidad, al menos con la aceptación del mensaje cristiano según el cual se pasó en la historia de una *libertad restringida* a una *libertad universal*. De hecho, según Gadamer, este dato significará tomar conciencia de una libertad no realizada:

«La historia de la esclavitud y de la servidumbre que acompaña a muchos siglos de la historia del Occidente cristiano, es sólo la drástica manifestación de la lejanía de esta meta, que significa la libertad de todos» (1989:119).

4.2. DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO A LA FUSIÓN DE HORIZONTES

4.2.1. *Consenso político y equilibrio mecánico*

Aunque Rorty piense que la administración del universalismo actual no requiere un programa trascendental, sí necesita un proyecto democrático con vocación ética. Dicho proyecto está en función de nuestra *capacidad para advertir el dolor y la humillación*. Es esta capacidad la que nos lleva a considerar a personas diferentes incluidas en la categoría de «nosotros» como «semejantes». La extensión del nosotros no se produce desde un ámbito filosófico-especulativo sino cultural y emotivo. La obligación se funda en una responsabilidad inmediata hacia el prójimo, en la benevolencia y el sufrimiento común. La vocación ética nace de esta similitud, de las semejanzas con los otros en el terreno del dolor y la humillación.

Para Rorty las democracias liberales están en condiciones de desprenderse de los andamios filosóficos que se utilizaron en su construcción. El auténtico problema moral está en el mantenimiento del «equilibrio reflexivo», el mantenimiento de un horizonte de moralidad compartida que realice una doble regulación: la de nuestras reacciones instintivas, y la de los principios generales en los que nos hemos asentado (1989a:215).

En este sentido, la democracia tiene una prioridad indudable sobre la filosofía. La política democrática no puede estar sujeta a la jurisdicción de un tribunal filosófico, como si la tribu de los filósofos hubiese alcanzado el conocimiento de algo menos dudoso que el valor de las libertades democráticas y la relativa igualdad social. De ahí que Rorty salga en defensa de Rawls sacando a la luz los aspectos más hegelianos y deweyanos que las primeras lecturas kantianas de la *Teoría de la Justicia* habían marginado. Unas lecturas que deben ir acompañadas de una interpretación política y no metafísica de conceptos centrales de la tradición moral como el de persona (cf. Domingo: 1985).

Según Rorty, cuando Rawls dice que el «yo» está antes que los fines que persigue no quiere decir que exista una entidad llamada

«yo» (yo metafísico) que es diferente de la trama de deseos y creencias que posee. El «debemos» de Rawls «no puede ser interpretado como un «a causa de la naturaleza intrínseca de la moralidad», ni tampoco como «a causa del hecho de que la capacidad de elección constituye la esencia de la personalidad», sino más bien como un «a causa del hecho de que *nosotros* —los modernos herederos de las tradiciones de tolerancia religiosa y de gobierno constitucional— ponemos a la libertad por encima de la perfección» (1992:42).

La obligación moral está fundada en este «nosotros», un nosotros que está a medio camino entre el relativismo cultural y el absolutismo moral. Se trata de un terreno intermedio constituido por esa clase de hábitos sociales sedimentados que dejan amplio margen para la elección de opciones posteriores. Se trata de la eticidad del «nosotros» determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica. Gracias a él podemos abandonar la sugerencia kantiana de que nuestro sentido de «lo justo» brota de una zona del alma distinta, más central, respecto de nuestro sentido de «lo bueno».

Rorty recuerda que Rawls no *requiere* una «visión deontológica completa», «susceptible de explicar por qué debemos dar a la justicia la prioridad sobre nuestra concepción del bien. Examina las consecuencias de la afirmación de que aquella tiene la prioridad, no los presupuestos de esa afirmación. Rawls no está interesado en las condiciones de la identidad del yo, sino solamente en las condiciones para formar parte de una sociedad liberal» (1992:44, subr. nuestro).

Esta perspectiva funda *la obligación moral en un terreno común* para el que debe haber un consenso. Pero el problema no consiste sólo en determinar la necesidad de este terreno común, sino que es preciso decir dónde está. Del talante liberal de Rawls podemos aprender mucho porque:

«Preserva la enseñanza socrática respecto del libre intercambio de opiniones, sin la enseñanza platónica respecto de la posibilidad de un acuerdo universal; una posibilidad asegurada por doctrinas epistemológicas como la teoría platónica de la

reminiscencia, o la kantiana de la relación entre conceptos puros y empíricos. Rawls desvincula el problema de saber si debemos ser tolerantes y socráticos del de saber si esta estrategia nos conducirá o no a la verdad. Y se contenta con el hecho de que ella debería conducirnos a cualquier equilibrio reflexivo interobjetivo alcanzable, dada la contingente adaptación entre los sujetos en cuestión. La verdad, entendida en un sentido platónico como la comprensión de lo que Rawls llama un orden que nos antecede y nos ha sido dado», sencillamente es irrelevante para la teoría política. Y así, tampoco la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana, llega a su vez a ser relevante. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene precedencia sobre la filosofía» (1992:47).

Para quien se mueve en el horizonte convencional de la eticidad y el marco de una teoría de la sociedad liberal puede prescindirse del perfeccionismo «filosófico». El equilibrio reflexivo se convierte entonces en un equilibrio mecánico orientado por categorías como las de orden y contrato. El problema que entonces se nos plantea es si basta con el sentido común y la ciencia social para explicar la naturaleza del consenso y del *dominium* político. Un consenso que también puede orientarse por las categorías de conflicto, de solidaridad y de sociedad justa. ¿Debe ser un consenso en valores compartidos? ¿Debe ser en procedimientos para no interferir en los valores de cada tradición? ¿Es suficiente entender el consenso como equilibrio para motivar la participación política?

4.2.2. *Consenso filosófico y equilibrio dinámico*

Dada la complejidad de las modernas democracias liberales el problema del consenso es menos simple de lo que parece. Quizá sea necesario limitarlo técnicamente a lograr y gestionar el «equilibrio reflexivo». Pero como filósofos no podemos dejar de preguntarnos el

grado de naturalidad de tal equilibrio, es decir, si es el resultado mecánico de la ingeniería sociológica, de unas convicciones socialmente compartidas, o de las circunstancias históricas. Rorty ha visto la hermenéutica sólo como una filosofía del equilibrio, la mediación y la armonización de las convicciones políticas que ya se tienen. Dado que el equilibrio no tiene por qué ser filosófico sino político, la acción ciudadana estará más guiada por los problemas de orden y buena educación que de justicia e integración, más por *la urbanidad social* que por *la realidad social*.

A diferencia de la pragmática, la hermenéutica no se desentien- de de la realidad social, ni prescinde del diálogo, de una teoría del yo, ni de la conciencia moral. Y lo que es más importante, tampoco de la realidad efectiva para dar razones de la acción moral. El pragmatismo liberal de Rorty parece que sí necesita prescindir de la verdad objetiva: «la idea misma de una «realidad efectiva» es un concepto del cual conviene prescindir» (1992:49).

No es muy coherente reivindicar la hermenéutica y querer prescindir de la realidad. La realidad efectiva de la hermenéutica no es la del reismo, el naturalismo o el positivismo. Se trata de una realidad histórica que Gadamer plantea como historia efectual (*wirkungsgeschichte*). Con ello la preocupación «científica» por la objetividad se desplaza a la preocupación «ética» por la *objetividad histórica*. Es decir, nuestro acceso a la realidad se halla mediado por una tradición. Esta mediación da sentido a la intencionalidad de los actos morales, pero también conserva una pluralidad de sentidos no intentados (cf. Apel, 1971:151ss). Estos remiten al proceso abierto de apropiación de la verdad que sostiene, ante todo, la libertad de la reflexión frente a lo transmitido y se manifiesta en el reconocimiento de la verdad que cada tradición es susceptible de transmitir.

Desde este sentido no intentado y no desde una razón a-histórica es como la reflexión puede ser crítica, estando orientada a lo real. Desde este planteamiento, sólo la verdad de *todas* las tradiciones puede presentarse como verdad desde el punto de vista de las cosas mismas. La verdad adquiere así un carácter regulativo que orienta la

libertad de los investigadores y que, para algunos intérpretes de Gadamer (Habermas), puede exigir una trascendencia de la razón sobre la historia. Sin embargo, la regulación gadameriana es el resultado de un proceso de *aproximación gradual* de las tradiciones donde se ponen en juego continuamente los prejuicios. Se produce así una suspensión y eliminación de aquellos prejuicios que no se fundan en una información objetiva. Este continuo ajustamiento y aproximación prepara una verdad futura que *no es criterio epistemológico pero sí estímulo eurístico*.

Esta aproximación y ajustamiento continuo recibe el nombre de *fusión de horizontes*. Se trata de un proceso productivo en el que se actualiza un proyecto común. Se aproximan las interpretaciones y se genera un horizonte donde el intérprete queda, a la vez, vinculado a y libre respecto de la tradición. No se supera la historicidad constitutiva de objetividad pero se evita el subjetivismo y el relativismo para situarse tendencialmente en la óptica de las cosas mismas. La fusión de horizontes sitúa la verdad en el diálogo de las interpretaciones sobre la base de una teoría del lenguaje que pone en la competencia comunicativa la condición de posibilidad de todo comprender objetivo desde las cosas mismas.

En algún momento Rorty se acerca a estos planteamientos de la fusión de horizontes cuando apela a una racionalidad transcultural, una «llamada a la razón, concebida como una capacidad transcultural de correspondencia con la realidad» (1991a:28). Sin embargo, esto no supone ningún tipo de concesión antropológica. La necesidad de prescindir de la realidad efectiva está unida a la necesidad de prescindir de un yo nuclear.

5. LA EMERGENCIA DE LA SOLIDARIDAD POLÍTICA

5.1. PARTISANOS DE LA SOLIDARIDAD

La solidaridad no es un sentimiento al que se llega después de una sesuda reflexión epistemológica. Al contrario, la solidaridad

de las sociedades liberales es la condición de posibilidad de la reflexión, por ello el pragmatismo no es un punto de partida sino la consecuencia de un proyecto moral. La solidaridad no es ningún un soporte metafísico, sino la *única posibilidad para la supervivencia*. Precisa de un acto de fe como al que nos invita una concepción nietzscheana de la verdad (1991a:33). No se trata de una solidaridad imaginativa que existe con anterioridad al reconocimiento que hacemos de ella. No necesitamos recuperar sus fundamentos filosóficos o teológicos, basta con reconocerle *una función* importante en el ensanchamiento y consolidación del nosotros.

El conjunto de personas que conviven en las democracias liberales no se hallan unidas voluntariamente por ningún «bien común» como proyecto voluntariamente pretendido. A juicio de Rorty —y también de Rawls—, a medida que una sociedad llega a considerar la justicia como la primera virtud, siente menos la necesidad de acudir a principios normativos (deberes) y más a principios educativos (urbanidad); menos a la naturaleza y más a unas creencias compartidas. A medida que eso se produce se crea un terreno intermedio, un terreno común y casualmente compartido. Un terreno en el que hay una historia y en el que han arraigado una serie de tradiciones morales. Este terreno es la base del consenso. Se logra compartiendo una historia porque sólo contando historias se es capaz de compartir un sentido (1991a:35).

Dado que la verdad que está en juego es *una verdad moral* y no una verdad metafísica o epistemológica, en la democracia liberal pueden convivir personas de diferentes culturas. La identidad de sentido es compatible con la diversidad de referencias y de procedimientos de atribución. La verdad se plantea así en términos emotivos según los cuales decir que algo es verdadero es decir que es recomendable. El partisano de la solidaridad se caracterizaría por ser:

a) Defensor de una verdad moral que no depende de un nosotros metafísico sino de un nosotros histórico, narrativo e imaginativo. Las convicciones tienen una naturaleza imaginativa y por ello la verdad moral se plantea como una cuestión de fe y de imagen,

de la imagen que nuestra sociedad debería tener de ella misma (1991a:28). El partisano de la solidaridad espera más de la persuasión que de la conversión. Su verdad está basada en un «acto de fe» moral.

b) Dinamizador de la solidaridad, extendiendo y ampliando el «nosotros». Un nosotros que a pesar de no abarcar al conjunto de la humanidad sea capaz de lograr un acuerdo intersubjetivo tan extenso como sea posible y tan lejos como podamos (1991a:23).

c) Un mediador entre la ciencia normal y la ciencia revolucionaria. La ciencia normal es la práctica de resolver problemas teniendo el trasfondo de un consenso sobre el que se tiene por buena una explicación de los fenómenos. La ciencia revolucionaria supone la introducción de un nuevo paradigma. La hermenéutica es el estudio de la ciencia anormal desde el punto de vista del discurso normal; el instrumento del que disponemos para dinamizar el consenso.

d) Un experto en conversación (negociación) y no en investigación. Si se refugiasen en la investigación, los partisanos de la solidaridad no podrían traer continuamente a la memoria el grado de tolerancia y libertad que han alcanzado las sociedades liberales.

e) Un incentivador de la cooperación social. La incentivación de la cooperación es un trabajo difícil en sociedades desencantadas, pero quizá sea éste el precio que haya que pagar para vivir en una democracia liberal. Es el compromiso por hacer que nuestras instituciones y prácticas sean más justas y menos crueles (1989a:15).

5.2. UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA PÚBLICA

La reivindicación de la solidaridad es común a Gadamer y Rorty. Tanto el pragmatismo como la hermenéutica han incidido en la importancia de los problemas comunes y la necesidad de respuestas solidarias. Eso les ha llevado a preguntarse por el tipo de identidad moral que las democracias liberales precisan. Sin embargo, mientras la defensa de una filosofía para la solidaridad es en Rorty una

defensa irónica y frívola, la de Gadamer es dialógica y responsabilizante.

Rorty cree que la defensa del liberalismo puede ser también una defensa de lo comunitario. Sin embargo, no cree que deba realizarse desmontando los principios filosóficos de la sociedad liberal. Esto es lo que a su juicio hacen los comunitaristas y en ello radica la debilidad de su crítica. Aunque Gadamer no estaría entre ellos sí estarían sus planteamientos detrás de la crítica comunitarista. Los comunitaristas siguen reivindicando argumentos «filosóficos» y no argumentos «empíricos» o «morales». No se dan cuenta de que disponemos de instituciones democráticas sin necesidad de compartir un fin común; no se dan cuenta de que los éxitos de la sociedad liberal compensan los fracasos de una sociedad bien ordenada (1992:50).

Un liberalismo solidario como el de Rorty no comparte los tonos melancólicos y nostálgicos de los comunitaristas. La fascinación que éstos sienten por una visión del mundo les impide estar *fascinados por la tolerancia*. Esta es la fascinación que mueve al partisano de la solidaridad a confiar y ensanchar el nosotros de las sociedades liberales. Sin embargo, en Gadamer también encontramos una fascinación por la tolerancia sin que el suyo sea un planteamiento nostálgico. Ello se debe a que sus argumentos «filosóficos» son los de una filosofía práctica que no se autolimita al ámbito «empírico-moral» y que no necesita tirar a la basura la escalera «metafísica» o «epistemológica» (Ibid.:49).

5.2.1. *Solidarios desde la ironía y la frivolidad*

Las características de la solidaridad en la filosofía de Rorty serían:

a) No es un valor abstracto o ideal sino una *capacidad humana* para ver a los extraños como semejantes y compañeros en el sufrimiento. Tal capacidad no es natural sino que depende de cómo se educa la voluntad y la sensibilidad para *percibir el sufrimiento* (1989a:18).

b) Da forma a una *utopía liberal* basada en la realización incesante de la libertad.

c) No se expresa en teorías o formulaciones científicas sino en *narraciones* culturales a las que accedemos en novelas, cine o televisión. El cambio y el progreso moral de la sociedades liberales pasa por estos medios narrativos (Ibid.).

d) El recurso central de estas narraciones es la *ironía*. Utilizada socráticamente desempeña una función moral porque permite tomar distancia con respecto a nosotros mismos, porque pone en cuestión las verdades adquiridas e introduce la idea de que no hay que tomarse demasiado en serio las propias creencias.

e) Rorty enlaza con una tradición que tiene sus antecedentes más inmediatos en Lessing, Schiller y Kierkegaard. Acude a ellos para *reaccionar ante una filosofía sistemática* mediante un *pensamiento de la individualidad*. Ante las alternativas sistema-subjetividad, razón-sensibilidad, verdad-duda siempre optan por el segundo de los términos.

f) Precisa de una *estética de la frivolidad* y una *ética de la levedad*. El liberal solidario debe descargar el mundo de visiones naturalistas que aumenten la gravedad de los problemas. Debe quitarle importancia a los asuntos. Se trata de una labor que no sólo es terapéutica o estética, sino moral. Este texto puede sintetizar bien esta reacción al «espíritu de seriedad» de los filósofos «profesionales», sean de la tribu comunitarista o de la perfeccionista:

«La actitud de alentar la frivolidad en relación con los temas filosóficos tradicionales sirve para lo mismo que serviría la de alentar la frivolidad respecto de los temas teológicos tradicionales. Del mismo modo que el surgimiento de la economía de mercado, la alfabetización, la proliferación de géneros artísticos y el irreductible pluralismo de la cultura contemporánea, también esta frivolidad y superficialidad filosófica ayuda a cargar con el desencanto del mundo. Ayuda a hacer más pragmáticos a los habitantes del mundo, más tolerantes, más

liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental... El compromiso moral puede requerir que se procure liberar a los ciudadanos de la costumbre de tomarse demasiado en serio los argumentos de este tipo. Puede que existan serias razones para liberarse de ellos. Más genéricamente, deberíamos presumir que no siempre la estética es enemiga de la moral... en la historia reciente de las sociedades liberales la voluntad de ver las cosas estéticamente, el querer admitir aquello que Schiller llamaba "juego" y descartar lo que Nietzsche definía como "espíritu de seriedad", ha sido un importante medio de progreso moral» (1992:50).

5.2.2. *Solidarios desde el diálogo y la responsabilidad*

A diferencia de Rorty, Gadamer no ha realizado una reflexión explícita sobre la solidaridad. Sus planteamientos aparecen dispersos y están vinculados a la crítica de la razón instrumental. Una crítica que no es nostálgica ni melancólica y que tiene mucho de *histórico-educativa*. A diferencia de otros planteamientos perfeccionistas que han recurrido a Heidegger para realizar esta crítica a la razón instrumental, Gadamer es aquí donde nos demuestra que ha «urbanizado» a Heidegger. Primero porque la nostalgia de Heidegger hacia los griegos no le enseña a Gadamer nada nuevo; en él los griegos siempre son una referencia básica. Segundo porque no siente añoranza por una civilización tosca, rural y pre-moderna. Y tercero porque la vocación ética de la hermenéutica tiene la finalidad de favorecer y fortalecer la dimensión comunicativa de la razón social. En este sentido, la erudición gadameriana está puesta al servicio de la tolerancia y la responsabilidad.

Si la tolerancia para la diversidad sigue siendo una tarea común, conviene dejar claro que *no se identifica con la indiferencia*. Ser tolerante no es renunciar a lo propio y defender lo ajeno. La tolerancia requiere la firmeza y la fuerza porque «tolerar al otro no significa en absoluto perder la plena conciencia de la irrenunciable esencia pro-

pia. Es más bien la propia fuerza, ante todo la fuerza de la propia certeza de existir, lo que da capacidad para la tolerancia» (1989: 61) (cf. Domingo: 1993).

El nosotros de Gadamer no es exactamente el nosotros «liberal». Es el nosotros «europeo» como referencia de responsabilidades compartidas y ejercicio de vecindad; como identidad que se logra desde la diferencia. No se trata de la unidad de Europa en el sentido de una alianza de poder, sino de una referencia para construir una *identidad común*. Desde la diferencia «nuestra misión europea es el futuro de la humanidad en general, para el que todos debemos trabajar juntos... es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro... el que nos permite formar verdaderas comunidades» (1989:38-39).

¿Hasta dónde tiene que llegar este respeto al otro? ¿Hasta donde esa firmeza en lo propio? Para responder a estas preguntas Gadamer también acude a Kierkegaard, no tanto para mostrar su desacuerdo con el pensamiento sistemático y recuperar un pensamiento existencial. Acude al *Kierkegaard creyente* que se lamenta al pensar que ante Dios nunca tenemos razón. Esta es una idea poco «liberal» que exige un yo y un nosotros siempre en proceso de constitución, siempre dispuesto a ceder la propia palabra. No se trata aquí de ampliar o ensanchar el nosotros sino de mantenerlo abierto, educarlo permanentemente para que el otro no permanezca invisible. En este sentido «tenemos que aprender a no tener razón... a perder en juego... quien no lo aprende pronto, nunca resolverá los problemas mayores de su vida posterior» (1989:37).

¿Cómo se concreta esta solidaridad desde la identidad común? ¿Cuáles son sus características?. A nuestro juicio serían las siguientes:

a) Es un valor común que *condiciona* la acción social, personal y comunitariamente. Un valor que orienta la libertad y le da un sentido que supera la acción intencional de los sujetos. Un valor que vertebra y ordena lo que es común a todos los hombres.

b) El condicionamiento del orden común se plantea como un *equilibrio dinámico*. Este dinamismo tiene dos direcciones; por un

lado como reacción a los procesos de homogeneidad social y, por otro, como aspiración a una identidad diferenciada. Hay una serie de factores que han provocado la homogeneidad de los sujetos y un olvido de la identidad común: el estado burocrático, la sociedad industrializada, la uniformidad de los medios de comunicación social, la desaparición de los lazos comunitarios por la elevada movilidad, etc. El resultado ha sido un sujeto sin tradiciones y sin raíces, desprovisto de equipaje solidario para la supervivencia como especie. Por otro lado, el sujeto ha buscado nuevas formas de obtener una identidad que le es necesaria, que evite la fragmentación de su libertad y que oriente su poder-hacer (1985:121).

Este equilibrio es un imperativo de supervivencia de todo el planeta. Éste no debe ser instrumentalizado como un mundo de posibilidades ilimitadas. La urgencia de una *conciencia solidaria* se articula mediante:

- un horizonte universal: los problemas de la humanidad en su conjunto;
- una actividad racional que combine la esperanza y la paciencia;
- una ilustración permanente que promueva e incentive la responsabilidad frente a la flexibilidad, la acomodación y el ajustamiento (Ibid.:89).

c) Al igual que la noción de solidaridad de Rorty, la de Gadamer tiene un indudable alcance político. Ambos son partidarios de mayores niveles de compromiso y concienciación ciudadana. Sin embargo, el equipaje motivacional con el que realizarlo es distinto en uno y otro. Sin ofrecer un programa detallado, Gadamer apunta hacia un tipo de racionalidad histórica, crítica y comunicativa que recupera sin temor preguntas especulativas, metafísicas o antropológicas. Rorty por el contrario restringe su racionalidad solidaria a la disminución del sufrimiento; se desentiende de los aspectos culturales, científicos y antropológicos. Quizá pudiéramos decir que la solidaridad de Rorty puede orientar eficazmente «políticas de bienestar social» y la de Gadamer inspirar pacientemente «éticas de justicia social».

d) Mientras en Rorty podemos hablar de una *solidaridad por urbanidad*, en Gadamer se trata de una *solidaridad por fragilidad*. Rorty no entra a considerar aspectos antropológicos clave que sí están en Gadamer: identidad moral, responsabilidad personal, unidad de la razón, etc. Cuestiones éstas en las que se dejan notar la herencia de Aristóteles o Kant cuando comparte con ellos la convicción de que existen ciertos límites absolutos en la persecución de nuestros fines. Límites que todavía fundan solidaridades activas basadas en la idea «metafísica» de que la persona es un fin en sí y nunca un medio (1989:139) (1986c:47).

e) Por último, no podemos dejar de indicar que Gadamer apuntaría a una estética distinta a la de Rorty. La levedad y la ironía son transformadas por la responsabilidad y la dialéctica. A pesar de coincidan en algunas de sus referencias (Lessing, Kierkegaard), la hermenéutica no se orienta exactamente por la levedad y la frivolidad. Aunque no es este el momento de profundizar en estas estéticas basta que analicemos el *concepto de juego* que comparten. Rorty lo plantea como un ejercicio de ficción, como una posibilidad de romper con la monotonía de la vida cotidiana; el juego como des-carga y aligeramiento de la vida.

Gadamer, por el contrario, lo identifica con el vivir mismo, con una «función elemental de la vida humana». El juego es una de las metáforas más productivas para describir la vida humana, no para olvidarse de ella. No sólo para describir la solidaridad propia de quienes comparten reglas comunes, tareas comunes y fines comunes. También para describir la solidaridad propia de quienes aprovechando el margen de libertad que las reglas consienten, responden con riesgo e incertidumbre. Por ello, perfeccionistas y liberales no comparten la misma noción de libertad. Mientras que para estos últimos consiste en «*poder jugar*», para los primeros es «*ponerse en juego*». Pero con ello comenzamos otra historia que deberá ser contada en otra ocasión.

BIBLIOGRAFÍA

Siempre que la hay, citamos por la traducción española.

- Apel, K. O. (ed.) (1971), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Bubner, R. (1992), ver Rorty, 1992, 243-258.
- Domingo, A. (1985), *Un humanismo del siglo XX. El personalismo*, Madrid, Cincel.
- (1991a), *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*, Salamanca, Ed. Univ. Pontificia.
- (1991b), 'Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica de H. G. Gadamer', en: *Estudios Filosóficos*, 115, 503-524.
- (1991c), 'Ontología hermenéutica y reflexión filológica. El acceso a la filosofía de H. G. Gadamer', en: *Pensamiento*, 47:186, 195-218.
- (1991d), 'Hermenéutica y ciencias sociales. La acogida conflictiva de *Verdad y Método*', en: *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, XVIII, 119-151.
- (1993), 'Memoria y responsabilidad. La identidad de Europa en Patocka, Gadamer y Levinas', en: V. D. García-Marzá (ed.), *Teoría de Europa*, Valencia, Nau LLibres, 85-101.
- (1994a), 'La herencia de Gadamer en K. O. Apel: ¿Hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?', en: *Pensamiento*, 50:197, 253-266.
- (1994b), 'Felicidad', en: A. Cortina, ed., *Diez palabras clave de Ética*, Pamplona, Verbo divino.
- Gadamer, H. G. (1976), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, trad. esp.: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.
- (1985), *Lob der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., trad. esp.: *Elogio de la Teoría*, Barcelona, Península, trad. A. Poca 1993.
- (1986a), *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, trad. esp.: *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1975.

- Gadamer, H. G. (1986b), *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr 1986, trad. esp.: *Verdad y Método II*, Salamanca 1992.
- (1986c), 'Entretien avec H. G. Gadamer', en: *Notes et Documents pour un recherche personaliste*, 14, Avril-Juni, 45-48.
- (1989), *Das Erbe Europas*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, trad.: P. Giralt.
- (1991), *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós/ICE U.A.B., trad.: A. Gómez.
- (1993), *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, trad.: A. Domingo.
- Rorty, R. (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, trad.: J. F. Zulaica.
- (1982), *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*, Minneapolis, Univ. Of Minnesota Press.
- (1989a), *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, trad.: A. Eduardo.
- (1989b), *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós/ICE U.A.B.
- (1990), 'La historiografía de la filosofía: cuatro géneros', en: VV.AA., *La filosofía en su historia*, Barcelona, Paidós, trad.: E. Sinnot, 69-98.
- (1991a), *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press.
- (1991b), *Essays on Heideggers and others*, Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press.
- (1992), 'La prioridad de la democracia sobre la filosofía', en: Vattimo (comp.), G., *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, trad.: C. Cattropi, 63-88.