

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: PERSPECTIVA HERMENEÚTICA Y CRÍTICA

Joaquín Esteban Ortega

1. LA SIGNIFICATIVA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO GADAMERIANO.

De forma general, creemos también que de forma objetiva, se puede afirmar que *Estudios Filosóficos* ha tenido una participación especial e importante en la recepción de la filosofía hermenéutica en nuestro país. El hecho de que, de un modo u otro, desde el año 1980 se le hayan dedicado al tema 25 artículos ayuda a confirmar lo que decimos desde un punto de vista cuantitativo. Ahora bien, desde una perspectiva más cualitativa hemos de precisar que lo que sobresale de forma especial es la dedicación concreta al pensamiento de H.G. Gadamer y sus extensiones. En este sentido es necesario destacar, en primer lugar, las aportaciones de Juan Manuel Almarza Meñica sobre las cuales nos detenemos a continuación para iniciar nuestros análisis.

En un atractivo clima renovador con respecto a las estructuras del catolicismo procedente del Concilio Vaticano II e influenciado por la revisión de nuevos presupuestos teológicos a partir del talante hermenéutico-ontológico y filosófico del joven Heidegger¹, el trabajo de licencia de J. M. Almarza en Roma *La historicidad como fundamento de una hermenéutica filosófica según Wahrheit und Methode de H.G. Gadamer*, de 1974 sienta las bases de una primera exposición del pensamiento de H.G. Gadamer en el contexto de la filosofía española.

¹ Sobre el tema *Estudios Filosóficos* publicó de Pablo Redondo Sánchez, "Heidegger y la fenomenología de la religión a principios de los años 20" [138, XLVIII (1999) 303-328]. En este trabajo el autor se esfuerza por mostrar cómo el hecho de que la fenomenología se convirtiera en la estrategia en la que en estos años Heidegger creía ver un nuevo camino para la teología, suponía también explicitar el planteamiento filosófico general de este período. Se rastrea minuciosamente, con acertada erudición científica, el proceso de elaboración del pensamiento religioso del Heidegger de esta época. De la conclusión se desprende que Heidegger entendió bien que sólo una comprensión adecuada del método fenomenológico esclarecería su renovada posición ante el fenómeno religioso desligándose de ataduras teológicas anteriores.

Después de la monografía de García Roca, producto de su tesis doctoral, y de algún trabajo complementario a ella², *Estudios Filosóficos* publicó en 1980 y en 1981 dos artículos de Almarza en los que se daba forma a su trabajo de licenciatura. Y con la que se inauguraba una línea coherente de pensamiento aún no abandonada en la actualidad tanto en su investigación como en su magisterio.

Obviamente sin excluir los demás textos de Gadamer, sobre hermenéutica y en general sobre la filosofía contemporánea, podríamos decir que la tarea de Almarza ha sido la de una permanente lectura dialogada con *Verdad y Método*. En sí mismo, el hecho de que la obra mayor de Gadamer cruce transversalmente el pensamiento contemporáneo ya invita a ser leído como estrategia de comprensión historiográfica. Sin embargo, probablemente además de esto, tal permanente relectura a la que aludimos se ha venido convirtiendo en el ejercicio mismo de aplicación hermenéutica del que habla el propio Gadamer al reconocerse en la relectura la efectualidad histórica deviniendo sobre sí misma. De este modo, Almarza ha sabido leer, mediante la lectura lenta de la que nos hablaba Nietzsche, los nexos filosóficos que estructuran el discurso de *Verdad y Método* y que acuden en ayuda del propio Gadamer para ratificarse explícitamente en el diálogo que somos³. Tal recepción ha tenido como centro neurálgico de comprensión el problema de la historicidad y a partir de él Almarza ha proyectado sus intereses sobre la cuestión de la filosofía práctica y el arte. Seis artículos en *Estudios Filosóficos* son los que atestiguan públicamente este ejercicio de experiencia hermenéutica. El primero de ellos, "La tradición: pertenencia y crítica" [80, XXIX, (1980) 65-104], realiza una primera exposición de los planteamientos centrales de Gadamer de la mano del concepto de tradición sobre el que se articulan las temáticas de la crítica a la Ilustración, el problema de la superación epistemológica del metodologismo, la configuración mediadora de la distancia temporal y de la efectividad histórica y el concepto de pertenencia. El trabajo, atendiendo a este hilo conductor expositivo, está presentado de forma dialéctica teniendo en cuenta la gran objeción que la filosofía crítica encuentra en el aparente inmovilismo conservador de la propuesta gadameriana. Almarza se sitúa en la polémica en alguna medida al ratificar la dimensión crítica de la memoria. "El hombre auténticamente crítico, nos dice, más que el utópico lo es el experimentado" [80, XXIX (1980) 103]. Sin embargo, reconoce la gran importancia que tiene la teoría crítica para hacer que el diálogo emancipador se abra a las instituciones en las que se ratifican los mecanismos opresivos de poder.

En esta misma línea expositiva, "El lenguaje como anámnesis. Fundamentación ontológica de la hermenéutica de H.G. Gadamer", [85, XXX (1981) 475-

² J. GARCÍA ROCA, *La ontología hermenéutica. Significación y límites. El pensamiento de H. G. Gadamer*, Valencia, 1979; Idem, "Ontología hermenéutica y teología de la palabra" en *Anales Valencinos* 9 (1979) 179-227.

³ J.M. ALMARZA, *El diálogo que somos*, Roma, Tesis Doctoral, 1996 (No editada).

505], se ocupa de ratificar la vocación ontológica de la filosofía hermenéutica gadameriana. Sin duda, el tema que consolida esta perspectiva es el lenguaje y Almarza lo concreta deteniéndose, en primer lugar, en la consideración del giro lingüístico que se obra en la filosofía alemana. El hecho de que sea el lenguaje lo que recualifica el problema de la subjetividad al ser la realidad mediante la que se obtiene un mundo hace que se reconozca, con los análisis gadamerianos, la vinculación estrecha entre éste y el pensamiento. Además se insiste en la dimensión especulativa y dialéctica tan esencial a los planteamientos de la hermenéutica. La dialéctica pregunta-respuesta viene sustentada por esa perspectiva platónica que entiende el pensamiento dialógicamente. Pero precisamente por eso y porque el pensamiento no puede sustraerse de su efectualidad Almarza señala que el lenguaje es una auténtica anámnisis del propio objeto en su productividad histórica. Este acontecer dinámico de la verdad en la experiencia hermenéutica es lo que soporta la perspectiva ontológico-lingüística con la que se concluye la reflexión.

En el mismo tono de abierto diálogo con *Verdad y Método*, "La praxis de la hermenéutica filosófica según H.G. Gadamer"⁴ [95, XXXIV (1985) 149-183], supone una síntesis de los conceptos esenciales que vertebran la citada obra. Haciéndose eco de la influencia que Gadamer recibe de las denominadas tres H, se considera tanto la particular rehabilitación de la *Bildung* y la experiencia hegeliana, como los conceptos husserlianos de horizonte y situación y los heideggerianos de comprensión y círculo hermenéutico. Ello, según Almarza, le lleva a Gadamer a configurar su propio concepto de historia efectual y de tradición a partir de la descripción fenomenológica del juego y del diálogo y de la fusión de horizontes como eje esencial de la experiencia hermenéutica.

El otro gran aspecto, el del arte, siempre presente en la reflexión gadameriana en general y de forma determinante en la consideración ontológica de la experiencia hermenéutica en el contexto particular de *Verdad y Método*, es tratado por Almarza en 1996 con dos trabajos aparecidos en los números 128 y 129 del volumen XLV. En el primero de ellos, "La destrucción de la tradición humanista. Crítica de H.G. Gadamer a la filosofía del arte de E. Kant", [128, XVL (1996) 7-53] se sigue, para el análisis, la propia estrategia hermenéutica de la historia de los conceptos para estudiar los entresijos de la primera parte de *Verdad y Método*. Tomando como hilo conductor la experiencia del arte se ratifica un proceso progresivo de desobjetivación estética que se radicaliza con Kant mediante el cual se endurece una tradición cualitativa, metafórica y retórico-humanística de la que se va excluyendo la propia experiencia de verdad.

De la reivindicación hermenéutica de la experiencia de verdad en el arte surgen los fundamentos para el movimiento crítico literario y estético deno-

⁴ Trabajo que se complementa con "H.G. GADAMER: La historicidad de la comprensión. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica", en J.M. ALMARZA y otros, *El pensamiento alemán contemporáneo*, Salamanca, San Esteban, 1985, pp. 13-55;

minado *Teoría de la Recepción*. En "La experiencia hermenéutica del arte según H.G. Gadamer (Fundamentación filosófica de la teoría estética de la recepción)" [129, XLV (1996) 319-378], Almarza rastrea las claves de la concepción del arte gadameriano tanto en la fenomenología como en la filosofía de Heidegger destacando su radicalidad ontológica. Además se insiste en la peculiaridad del carácter simbólico del arte y en el concepto de "representación", tan central para la concepción de la estética gadameriana. No es en la unidireccionalidad de la cosa bella o del sujeto que la contempla donde se produce la verdad del arte sino en el acontecer dialógico del representar. Se trata, por tanto, de un paradigma para comprender el alcance filosófico de la experiencia como experiencia hermenéutica. Ello es de vital importancia para una reinterpretación de la propia dinámica de la ciencia natural y desde luego de las ciencias humanas, tal es el caso de la literatura.

El último trabajo que Almarza ha publicado en *Estudios Filosóficos* sobre Gadamer, con motivo de su reciente fallecimiento, ha sido "Hans-Georg Gadamer. Una aportación esencial al pensamiento filosófico de nuestro tiempo. In memoriam 1900-2002", [147, LI (2002) 299-314]. En él, de forma muy sintética, se realiza un inteligente repaso sobre los elementos clave de la hermenéutica gadameriana sin abandonar la estrategia de la historia de los conceptos con objeto de manifestar claramente el carácter procesual del pensamiento. Apoyado de forma decidida en la dimensión práctica de la filosofía hermenéutica el estudio se centra en los dos conceptos más originales y vertebradores del maestro alemán sobre los que giran todos los demás: esto es, "historia efectual" y "aplicación". La lectura de esta semblanza intelectual es de gran interés ya que nos permite ver el alcance y la procedencia de la filosofía gadameriana destacándose cómo la fuerza semántica de tales conceptos, frente a los planteamientos heideggerianos, se encuentra precisamente en su dinamismo histórico.

Quien esto escribe, en continuidad con los planteamientos de Almarza, ha contribuido en esta recepción con tres trabajos en *Estudios Filosóficos*. En "Heráclito: Lingüística, olvido y hermenéutica del logos" [122, XLIII (1994) 120-144] se rastrean, en el dinamismo del *lógos* común heraclíteo, las raíces de los planteamientos de la hermenéutica filosófica. También se intentó destacar la presencia de Platón en la hermenéutica gadameriana en "La potencialidad del *metaxy* platónico en la filosofía hermenéutica de la memoria de H.G. Gadamer" [126 (1995) 307-338]. Y por último, en "La recepción de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer en España" [147, LI (2002) 315-327], se presentó noticia de la lectura general que nuestro país viene realizando en estos años de la obra del profesor alemán.

De Carlos Sarrate García y sobre el análisis de *Verdad y Método* habría que destacar "Verdad y Método, revisión desde la semiótica hermenéutica", [126, XLIV (1995) 243-268]. En este artículo, después de exponer los centros nodales de la obra central de Gadamer, se fuerza hasta el límite una lectura semiótica para preguntarse que pasaría si *Verdad y Método* obedeciera exclusiva-

mente a un tratamiento epistemológico. La posibilidad de que la aportación gadameriana quede circunscrita a un juego diferido de interpretaciones, a una "semiosis ilimitada", se va cerrando para el autor cuando se ratifica la ineludible vocación ontológica de la propuesta gadameriana y en especial la dimensión práctica que de ella se deduce en la que la *phrónesis* acaba configurando una referencia dinámica y siempre abierta para anclar efectualmente los textos y los acontecimientos. La dialéctica de Gadamer, por tanto, no quiere ser irresoluble.

La mucha y muy cualificada ocupación que A. Domingo Moratalla ha dedicado al pensamiento de Gadamer también ha tenido muestra en *Estudios Filosóficos*. El primero de los trabajos "Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica de H.G. Gadamer" [XL, 115 (1991) 503-524], muy en la órbita de su trabajo doctoral⁵, indaga, como el título indica, las claves sustentantes del pensamiento de Gadamer en la fenomenología de Husserl y en los planteamientos heideggerianos. Unos años más tarde, y en la actitud de poner a dialogar la dimensión ético-política de Gadamer con la filosofía actual, se publicó "Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty" [129, VL (1996) 261-296]. Se trata de un interesante artículo en el que se contraponen dos perspectivas políticas que se abren desde diseños hermenéuticos. Dos tipos de racionalidades, pragmática una, histórico-crítica la otra, que acaban confluyendo en un concepto distinto de solidaridad: uno, el de Rorty, que se orienta eficazmente hacia políticas de bienestar social, otra, la de Gadamer, que inspira pacientemente éticas de justicia social.

Junto con los de Almarza, los trabajos de Luis Enrique de Santiago Guervós son de los primeros que se hacen eco del pensamiento de Gadamer en España⁶. En *Estudios Filosóficos* su participación ha sido especialmente significativa como especialista en filosofía contemporánea. Específicamente, los artículos sobre Gadamer o sobre aspectos esenciales que ayudan a comprender su propuesta, son los publicados en el número monográfico sobre hermenéutica, "La hermenéutica metódica. Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti" [95, XXXIV (1985) 15-53] y "Filosofía práctica y hermenéutica. El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.G. Gadamer" [98, XXXV (1986) 7-20].

En el primero, de forma detallada, se exponen los planteamientos anteriores de una hermenéutica metódica contra los que reaccionarán la ontología filosófica de Heidegger y sobre todo Gadamer. La hermenéutica gadameriana no acabará siendo definida como la "*Kunstlehre*" de Schleiermacher, como exclusiva fundamentación metodológica de las "*Geisteswissenschaften*" en W. Dilthey, ni como una hermenéutica metódica universal tal y como pretende

⁵ *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1991.

⁶ *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.G. Gadamer*, Málaga, Universidad de Málaga, 1987.

E. Betti. El conflicto epistemológico que, según L.E. de Santiago Guervós, generan estas perspectivas ponía en evidencia la imposibilidad de neutralizar objetivamente el fenómeno de la comprensión haciendo de ella un instrumento. La interpretación heideggeriana del *Verstehen* abre nuevas vías a la hermenéutica que se ratifican con Gadamer al considerarse el asunto fácticamente como un modo de ser propio de los seres humanos y no tanto como una estrategia.

Un año más tarde Santiago Guervós publicó "Filosofía práctica y hermenéutica. El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.G. Gadamer", trabajo especialmente significativo para entender las prioridades de su lectura sobre Gadamer. Insistiendo sobre la rehabilitación del problema hermenéutico fundamental de la aplicación, se indaga en el artículo en búsqueda de un nuevo tipo de racionalidad práctica sustentada por la finitud e historicidad humana y que permita la superación entre teoría y praxis. Sin duda, esta perspectiva de la racionalidad práctica de raigambre aristotélica abierta por la hermenéutica gadameriana está siendo una de las vías más fructíferas en orden a introducir una perspectiva no exclusivamente trascendental para la ética y una mirada mucho más cualitativa para la ciencia.

2. HERMENÉUTICA Y POSTMODERNIDAD.

También Luis Enrique de Santiago Guervós en "G. Vattimo: el fin de la metafísica y la postmodernidad" [103, XXXVI (1987) 551-571] y en "J. Derrida: Hacia una transformación de la conceptualidad filosófica" [119, XLII (1993) 101-122] se ocupa, desde una perspectiva hermenéutica, de dos de los autores más representativos de la polémica postmoderna. En el primero, se especifica cómo las claves de la ontología débil con la que Vattimo interpreta el pensamiento de Heidegger se sustentan en la peculiar "*Verwindung*" de la metafísica y del humanismo mediante una estrategia rememorante y hermenéutica de pensamiento.

En el segundo, a través de la detallada exposición de la columna vertebral de la propuesta deconstructiva de Derrida, se nos hace ver que la pretensión de concebir críticamente la conceptualización filosófica para sustraerse de la tradición metafísica resulta ser una tremenda dificultad. Como antes Nietzsche y Heidegger, Derrida también se enfrenta al problema de la falta de lenguaje y por ello echa mano de una mirada estratégica, no metódica, sobre la conceptualización. En este sentido, incluso los indecibles, esas unidades de simulacro marginales con las que se quiere desplazar la pretensión dualista de la metafísica, quedan dentro del propio lenguaje metafísico. El autor, con el propio Derrida, constata con pesimismo la aspiración de querer establecer rupturas drásticas con las que escapar un día de la metafísica ya que ello en el fondo representa una intención metafísica de sentido. Lo que queda probablemente es una cierta condena a habitar en los márgenes.

Más tarde, en clara consonancia con la preparación de la edición de los escritos nietzscheanos sobre retórica⁷ y, en general, con una perspectiva amplia de lectura hermenéutica de Nietzsche, Santiago Guervós nos propone "Metáfora versus concepto. La generalización de la metáfora en F. Nietzsche" [141, XLIX (2000) 261-286]. La tesis que se mantiene es que en la medida en que para Nietzsche el lenguaje es retórica y que la metáfora es sustento de ella, dicha metáfora no habría de ser considerada como un mero ornato poético o literario, sino como la praxis misma de la transvaloración nietzscheana. No cabe duda que detrás de este presupuesto anida necesariamente la exigencia de una renovada mirada hermenéutica no formalista para seguirle la pista al juego del devenir en su dinamismo vital.

En esta misma perspectiva, y de los trabajos que *Estudios Filosóficos* ha dedicado a Nietzsche, nos gustaría resaltar dos especialmente. En primer lugar, el de Jesús Conill "La actual contribución de Nietzsche a la racionalidad hermenéutica y política", [119, XLII (1993) 37-72]⁸. El propósito general de Conill de reivindicar una racionalidad experiencial a través de su antropología de la experiencia es lo que le lleva a considerar una perspectiva hermenéutica en Nietzsche totalmente desmarcada de los anhelos objetivistas de las hermenéuticas de la conciencia y de las excesivamente soportadas por presupuestos ontológicos (Heidegger) con derivaciones. Para Conill, la voluntad de poder ha de ser entendida como interpretación desde una hermenéutica genealógica de la corporalidad. El cuerpo permite integrar las experiencias marginadas de la valoración, el sufrimiento y la propia realidad en una experiencia agonal de la vida. Son nuestras necesidades, en su radicalidad orgánica, las que generan nuestra interpretación del mundo y no al contrario. Ahora bien, los procesos de transvaloración que requiere la hermenéutica genealógica de la corporalidad tras el envenenamiento de la cultura, implican una transformación en la concepción de la política. Conill dice: "Se requiere el paso a la "gran política" como consecuencia y prolongación complementaria de la peculiar razón hermenéutica nietzscheana de la transvaloración (interpretación valoradora y creadora), ya que ésta exige superación soberana (dominadora). Un sentido real de la voluntad de poder" (p. 55).

De igual modo, José Luis Prieto Santos en "Voluntad de poder e interpretación (Una aproximación hermenéutica al pensamiento del eterno retorno)" [115, XL (1991) 487-501]⁹ pretende hacer ver cómo la perforación que el pensamiento de Nietzsche lleva a cabo sobre las pretensiones teleológicas del pensamiento metafísico pone expresamente en evidencia el carácter herme-

⁷ F. NIETZSCHE, *Escritos sobre retórica*, edición de L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.

⁸ Este trabajo se encuentra enmarcado dentro de la investigación que años más tarde dio como resultado *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁹ Otro trabajo del mismo autor, "Pensar, ser, acontecer (Nietzsche y el fin de la metafísica según Heidegger)", en [118, XLI (1992) 523-540]

néutico de la voluntad de poder. Sin finalidad, sometido al permanente flujo del devenir, el mundo y la vida quedan sometidos al permanente juego de interpretación. "Carácter hermenéutico y voluntad de poder, nos dice, van estrechamente unidos. El desplazamiento de sentidos, de interpretaciones (*Auslegungen*) forma parte de lo que en esencia es la voluntad de poder" (p. 490). Así, interpretación es creación, invención (*erdichten*) que "recrea". Transvaloración y hermenéutica se manifiestan históricamente en la genealogía, en la revelación de los elementos que constituyen la voluntad de poder. Sólo un pensamiento trágico así capaz de enfrentarse a lo que acontece es la transvaloración genealógica; sólo el pensamiento del retorno problemático de lo que no deja de ser creado garantiza la creación interpretada de la voluntad de poder.

La mención a esta perspectiva hermenéutica del pensamiento de Nietzsche señala con claridad cómo la crítica a los paradigmas de la filosofía moderna tienen en él uno de los mentores más sobresalientes y reconocidos. Arsenio Ginzó en "Nietzsche, Rousseau y el mundo moderno" [140, XLIX (2000) 7-60] pretende esclarecer la postura crítica de Nietzsche con respecto a la modernidad a través de las diferencias y la confrontación con otro crítico, pero del siglo XVIII, como fue Rousseau. El trabajo nos ayuda a entender que las grandes transformaciones obradas en la época contemporánea no obedecen a una intuición genial o coyuntural sino a transformaciones profundas en el discurrir del pensamiento. Rousseau acierta a dar expresión del malestar del hombre moderno como nadie antes había intuido.

Algunos trabajos han dado cuenta en la revista de la polémica postmoderna desde diferentes puntos de vista. Cabría hacer mención de los siguientes:

María José Navarro en "Lecturas deconstructivas. Una posibilidad abierta a la literatura" [115, XL (1991) 541-554] no cree que las diferencias entre deconstrucción y hermenéutica en lo referido a la diseminación y reconstrucción comprensiva del sentido sean tan definitivas como para no poder extraer de ellas una opción rica para la perspectiva de la lectura. Sin embargo, el trabajo no insiste en estas pretensiones iniciales sino que se centra de forma general en la aportación de la deconstrucción a la crítica literaria (Derrida, Culler, Paul de Man...) sin obviar, por ello, algunas de las críticas que ha recibido desde diferentes puntos de vista.

Desde perspectiva hermenéutica, M^a Carmen López Sáenz en "Roland Barthes a la luz de la filosofía hermenéutica" [131, XLVI (1997) 39-64], contrapone con pericia interpretativa la "otra forma de hacer hermenéutica de Barthes" a la de Gadamer y en esa tarea también somos capaces de adivinar los intereses postmodernos del postestructuralismo. Quizás la diferencia más significativa o representativa, según la autora, sería que mientras la hermenéutica reduce el texto al significado, Barthes y los postestructuralistas reducen el significado al texto (p. 63).

Silvana Filippi en "Acerca de la postmodernidad y sus supuestos" [138, XLVIII (1999) 329-346] caracteriza el mundo postmoderno como un mundo humano donde la naturaleza y lo divino tienen poco que ver. Lo real ha sido reducido a lenguaje, a comunicación, a mensajes transmitidos e interpretados. Así, la postmodernidad filosófica acaba siendo caracterizada como descentramiento, acentuación de lo histórico-social, desequilibrio del ser y la verdad. Como pensar de crisis y desesperanza, y de descarga moral a causa de los enfrentamientos con el fundamento, la autora se enfrenta críticamente a los presupuestos analizados de la época actual postmoderna como movimiento.

Gilbert Laroche, en "De Kant a Foucault: ¿qué queda del derecho de autor?" [143, L (2001) 119-136] realiza a través de la noción de autor un interesante recorrido analítico mediante el cual se pone en evidencia la crisis de un determinado discurso sobre la subjetividad. El que la muerte anunciada del sujeto conlleve de repente, como señala Laroche, el final de una metafísica de la firma, nos hace preguntarnos ¿a quién pertenecen las ideas? Aunque Kant no inventó la noción de autor, sí que la modernizó al acentuar la dependencia entre éste y su obra. Kant y Fichte espiritualizan el libro, piensa Laroche, y sitúan su origen en la realización del autor. Ahora bien, con Foucault la escritura escapará a la designación de un individuo responsable. ¿Quién es el propietario del texto? El postmodernismo envía a la escritura a un proceso de recomposición perpetua. Se nos habla de la deconstrucción radical de la autorreferencia, de la utopía del anonimato. ¿Qué queda del autor después de esta disociación entre la historia y el texto? El autor será componente del contexto con lo que el plagio ahora tendrá que ver, no con la identidad, sino con las circunstancias.

3. HERMENÉUTICA Y NARRATIVIDAD.

Por su parte, y en un principio, nada tendría que ver con la polémica postmoderna la significativa aportación de José María García Prada a la reflexión hermenéutica en *Estudios Filosóficos*. Y decimos en un principio porque todos sus trabajos adolecen de un claro enfrentamiento con estructuras epistemológicas rígidas propias de una concepción metafísica y trascendental del conocimiento, si bien su apuesta decidida por una renovación integradora de la racionalidad filosófica parece clara.

Desde el sustento de una fenomenología hermenéutica de corte ricoeuriano, el sujeto del que nos habla García Prada es un sujeto descentrado y estallado por la posibilidad. Es decir, que se podría sostener que todos sus escritos se encuentran entrelazados vertebralmente por el problema de la subjetividad, si bien siempre distante de su dimensión exclusivamente neutralizadora y objetivante.

Desde "Comprender y explicar en psicología" [93, XXXIII (1984) 289-330], inscrito en el amplio marco de *Retorno a la experiencia en psicología. Hacia una*

*nueva heurística*¹⁰, trabajo en el que se reivindica el ámbito experiencial de la comprensión para las ciencias humanas y de forma especial para la psicología frente a una tradición cientifista para la cual ha prevalecido la exclusivización de la experiencia metodológica, G. Prada se ha ocupado de ofrecer una mirada más amplia para la experiencia de lo real. En este sentido, en "Los símbolos y las múltiples realidades" [97, XXXIV (1985) 471-511], al reivindicarse la imaginación como forma de pensamiento, se hace imprescindible también una adecuada estrategia epistemológica. Una hermenéutica simbólica que permita esclarecer la multidimensionalidad de una realidad no sometida a criterios únicos de conocimiento. Años más tarde, como clara extensión coherente de esta exigencia y en contacto con el problema textual, se ratifica en "La producción del sentido en los textos" [120, XLII (1993) 215-239] la necesidad de una teoría del discurso. Enfrentándose a las tesis del sentido único, sustentada en buena medida por el viejo hilemorfismo y también contra las insuficiencias formales de la semiología, se apuesta por una recuperación de las dimensiones olvidadas de la perspectiva del habla: lo social, expresivo y personal, referencial y extralingüístico, etc. Para esta tarea de revitalización del discurso se necesita un tipo de lingüística temporal que dé cuenta de lo que los sujetos "hacen" en el ámbito de la frase. Esta subjetividad histórica que se traduce temporalmente en el discurso vivo es reivindicada por G. Prada mediante la fenomenológica intencionalidad del "querer decir" que se abre a los riesgos semánticos de la polisemia. Tras ello, el siguiente paso es el estudio de la fijación del sentido en el discurso escrito. Lo que se fija solamente es el significado intencional en dos variables: la del hablante (del decir) y de lo dicho. Bien es cierto que con la inscripción perdemos un entorno (*Umwelt*), pero ganamos un mundo (*Welt*), el del texto. Con lo cual G. Prada nos habla de la autonomía semántica como consecuencia de la textualidad, del poder de la escritura y de la lectura. Entre ambos poderes se genera el proceso de apropiación de sentido en el espacio intencional y en el tiempo. Esta es la tarea hermenéutica fundamental y para su consolidación el autor echa mano de conceptos gadamerianos como el de pertenencia y el de distancia.

Consecuencia de todo esto es la explicitación de una hermenéutica de lo posible que en buena medida se consolida en sus dos trabajos siguientes. En "Poética de lo posible en los textos: Una aproximación ontológica y hermenéutica" [135, XLVII (1998) 187-214], después de consolidar el asunto desde un punto de vista ontológico, se sirve de los planteamientos de E. Bloch para caracterizar lo posible. Distanciándose críticamente de presupuestos nihilistas y relativistas en los que han devenido otras apuestas retóricas debilitantes y postmodernas, G. Prada apunta decididamente por el concepto de identidad narrativa de corte ricoeuriano en el cual se consolida la intencionalidad

¹⁰ Salamanca, San Esteban, 1985.

fenomenológica del sujeto biográfica y experiencialmente condicionado al mismo tiempo que se hace viable el dinamismo narrativo de lo posible.

Por su parte, en "Los mundos posibles en relación con otros mundos discursivos" [144, L (2001) 227-260] se intentan describir varios modos discursivos (conceptual-dialéctico, retórico, ideológico, descriptivo) con la vista puesta en el imaginativo, emergente hoy desde la perspectiva hermenéutica y la crítica literaria, y único viable para pensar los "mundos posibles" o ficcionales. Un discurso imaginativo entendido como necesidad de un modo de comunicación verbal más inclusivo y más humano que no se detiene en las reticencias sobre lo ficcional (falso=ficción) para destacar el carácter imprescindible de la ficción imaginativa. En un discurso tal el más allá del yo queda contextualizado. El yo es pero no se tiene y en ese más allá de sí mismo nos convertimos en inaccesibles. La razón, ahora, no puede ser autosuficiente. Por ello, el discurso hermenéutico-ficcional y la apertura de mundos posibles permite salvar barreras hacia realidades impenetrables.

La hermenéutica de la experiencia y de lo posible de J. M^a García Prada es, por tanto, una reivindicación de la identidad desde la inspiración de la ontología de la subjetividad de P. Ricoeur. No en vano, el mismo autor realizó una muy acertada síntesis de los tránsitos por los que ha venido discurriendo el pensamiento del filósofo francés en "De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de Paul Ricoeur" [95, XXXIV (1985) 115-147], como guía de sus propios intereses.

4. HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL Y TEORÍA CRÍTICA.

Por lo que respecta a la perspectiva hermenéutica semiótico-trascendental de K.O. Apel, *Estudios Filosóficos* ha recogido dos de sus trabajos inéditos en castellano. En el primero, "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje. Ensayo de una metacrítica del 'racionalismo crítico'" [102, XXXVI (1987) 251-299], Apel discute en profundidad las reticencias del racionalismo crítico (Bartley, Albert) sobre las pretensiones de una fundamentación filosófica última. Especialmente significativo es el párrafo con el que concluye su investigación: "El resultado de mi intento de una metacrítica del "racionalismo crítico" puede resumirse así: el "racionalismo crítico" no puede tener éxito al poner el principio de la crítica en cuanto tal en el *principio de fundamentación filosófica última*, porque su crítica a este principio –como toda crítica con sentido– precisa de justificación. Tal justificación del principio de crítica es posible, precisamente, cuando y sólo cuando no se pone el principio en modo absoluto, sino que se restringe a sí mismo mediante el principio de autofundamentación de la razón crítica por medio de *reflexión trascendental* sobre sus condiciones de posibilidad. Lo más importante de la fundamentación filosófica última se encuentra en el argumento reflexivo –pragmático-trascendental y no deductivo– de que no se puede decidir prácticamente o argumentar ni a

favor ni en contra de las reglas del juego lingüístico trascendental sin presuponerlas previamente" (pp. 298-299). Jesús Conill, en su colaboración en este mismo monográfico, "Hermenéutica y crítica del sentido" [102, XXXVI (1987) 229-248], no es tan reticente como Apel a encontrar puntos de encuentro entre la hermenéutica y el racionalismo crítico, si bien para ello cree imprescindible habilitar una oportuna teoría de la experiencia que nos permita transitar desde el paradigma de la razón al paradigma de la experiencia.

El otro trabajo de Apel, "¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado? (¿Existencialismo, platonismo, pragmática trascendental del lenguaje?)" [117, XLI (1992) 199-213] reformula la pregunta eje de su propuesta filosófica sobre las condiciones transcendentales del significado entrando en diálogo abierto con la implicación existencial de la finitud y de la muerte. La tarea de profundizar en los fundamentos de la validez intersubjetiva y atemporal del significado tendrá, según Apel, que realizarse más allá de los condicionamientos particulares a los que somete el sentido-de-la-vida (ontología existencial de Heidegger) y la falacia abstractiva que presupone la dimensión trascendental de la verdad al margen de la propia existencia (Platón, Santo Tomás). Con objeto de superar estos dos límites, Apel ve en el lenguaje humano esa instancia unitaria radicalizada en cada existencia particular que al mismo tiempo trasciende como condición de posibilidad y de forma necesaria toda particularización subjetiva. De este modo, el principio trascendental del lenguaje de Apel intenta no quedar sometido a una suerte de frialdad formal en la medida en que se quiere afirmar el no desarraigo de las condiciones constitutivas propias de la finitud existencial. No obstante el principio en sí mismo especificará que la validez intersubjetiva de significado no podrá estar ratificada por sujeto, individuo o condición determinada alguna sino por una ilimitada y atemporal comunidad de seres finitos.

Expresamente sobre la filosofía de Apel caben destacar dos artículos de interés: Gabriel Amengual, en "El sujeto en la transformación de la filosofía de K.-O. Apel" [116, XLI (1992) 85-111], piensa que es verdaderamente la categoría de sujeto la que ayuda a explicar en toda su extensión la denominada "transformación filosófica" que se nos propone. Ello, asimismo, le sirve a Amengual para ofrecer una detallada exposición de las cuestiones fundamentales en las que se detiene Apel; Jesús Conill, en "La semiótica trascendental como filosofía primera en K.-O. Apel" [91, XXXII (1983) 493-518], en el marco de una preocupación amplia por reivindicar el pensamiento metafísico desde una antropología de la experiencia, presenta este trabajo en el que desde la propia exposición y análisis de los planteamientos semántico-hermenéuticos y transcendentales de Apel se consigue vislumbrar un tipo de filosofía fundamentadora sin miedos al carácter normativo de la razón y del pensamiento.

Sin duda, dentro de nuestro país, Jesús Conill y Adela Cortina, han sido dos de los profesores que más han contribuido a recibir y enriquecer creativamente la derivación pragmático-universal y trascendental de la hermenéu-

tica. Ambos vinculados de forma estrecha con *Estudios Filosóficos* y con el contexto general del Instituto Superior de Filosofía, han contribuido a potenciar dentro de la revista esta extensión contemporánea de pensamiento tanto con sus participaciones concretas como con sus iniciativas y oportunas mediaciones en la edición y publicación de textos.

De forma específica, Adela Cortina ha firmado cuatro artículos en *Estudios Filosóficos* situados dentro del marco de reflexión en el que se han inscrito y se siguen inscribiendo sus diferentes publicaciones. En el primero de ellos de 1982, "Pragmática trascendental y responsabilidad solidaria en Apel" [87, XXXI (1982) 321-336], uno de los primeros en los que se presenta esta perspectiva filosófica en nuestro país, trata de demostrar, de la mano de K.-O. Apel, cómo la dimensión ética de la pragmática trascendental fundamenta una moral universal de responsabilidad solidaria. Frente a una racionalidad estratégica se reivindica la racionalidad argumentativa en la cual los seres humanos se reconocen como tales.

Su participación en el monográfico sobre hermenéutica de 1985, "La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?" [95, XXXIV (1985) 83-114] concentra toda la argumentación en la tarea rigurosa de fundamentación que soporta esta perspectiva filosófica.

Por su parte, Jesús Conill, aparte de los trabajos ya mencionados sobre Nietzsche y sobre Apel, nos ofrece en "Hacia una antropología de la experiencia" [106, XXXVII (1988) 459-494] una reivindicación de la experiencia como elemento fundamentador enfrentándose al destino nihilista en el que parece quedar la cultura postmoderna. Sin duda, se trata de un concepto de experiencia marcado por la renuncia dogmática a la neutralidad científica y más bien enraizada en las pretensiones de la fenomenología de la filosofía de la vida, en la perspectiva crítica, en la noología zubiriana y en la dimensión no nihilista de la hermenéutica. No se persigue únicamente una teoría del conocimiento, antes bien, consolidar la experiencia desde la historicidad y la lingüisticidad de la pertenencia, para lo cual el autor echa mano de argumentos gadamerianos, sustrayendo la cuestión de los debates epistemológicos más clásicos. Además autores como Nietzsche, en lo que de sugerente y oportuno tiene la genealogía para desepistemologizar la experiencia, y Zubiri, para acceder a lo real sin tener que prescindir de un pensamiento fuerte y fundamentador, le ayudan a Conill a establecer estos presupuestos implícitos también en su libro.

Tanto este artículo comentado como "Fenomenología y metafísica (Husserl, Ortega, Zubiri)" [108, XXXVIII (1989) 375-390] se inscriben en el amplio dominio de sus libros *El crepúsculo de la metafísica*¹¹ y *El enigma del animal fan-*

¹¹ Barcelona, *Ánthropos*, 1988.

tástico¹². En "Fenomenología y metafísica...." se nos ofrece sintéticamente la guía de una reconsideración fenomenológica de la metafísica.

Expresamente sobre *El crepúsculo de la metafísica* se ocupa José A. Martínez Martínez en "De la crisis a la transformación de la filosofía primera (Nota sobre un texto de metafísica)", [108, XXXVIII (1989) 391-402]. En él se destaca la importancia que para Conill tiene la recuperación del carácter normativo de la razón tanto desde la fenomenología como desde la filosofía lingüístico trascendental y comunicativa, para elaborar una propuesta de antropología del conocimiento y de la experiencia.

Otros trabajos de Conill en *Estudios Filosóficos* son "¿Verdad como libertad sin responsabilidad? Concepción hegeliana de la autoconciencia según E. Tugendhat" [96, XXXIV (1985) 273-302] y "Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión" [128, XLV (1996) 55-73]. En este último Conill sostiene que la temática religiosa se encuentra en el fondo de los grandes problemas centro de atención de la teoría de la acción comunicativa habermasiana, esto es, la racionalidad, la sociedad y la modernidad. Igual que con la metafísica Habermas no quiere contaminarse de religión, sin embargo en opinión de Conill se recurre a lo religioso para comprender momentos cruciales de sus planteamientos como los procesos de racionalización o de comprensión del sustento del mundo de la vida desde la lingüistización de lo sacro. La consecuencia de los análisis resulta ser que a pesar de este uso de la religión Habermas acaba realizando una cierta profanación secularizante, ya que resulta complejo pensar que lo religioso se disuelva en el mundo de la acción comunicativa. El autor apuesta más bien, como ya nos hizo ver en otros trabajos¹³, por ampliar el ámbito de la experiencia humana mediante la propuesta de una razón experiencial donde verdaderamente se ratifique la necesidad de comprender lo religioso sin sometimientos metodológicos y sin tener que plantear el problema por medio de intermediarios.

De Jürgen Habermas *Estudios Filosóficos* ha publicado también un texto inédito en castellano. Se trata de "Max Horkheimer: acerca de la evolución histórica de su obra" [XLIV, (1995) 219-241]. Escrito en su característico estilo expositivo en el que Habermas no oculta nunca un conocimiento exhaustivo de lo que está hablando para establecer el posterior y fructífero diálogo con sus propias ideas, *Estudios Filosóficos* publicó en 1995 este trabajo sobre Horkheimer que originalmente se encontraba incluido en su libro *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 91-109. En este caso, nos presenta además a un autor cuya implicación personal fue grande y sobre el cual ha escrito en diversas ocasiones. En el tono inteligente de una breve reseña de biografía intelectual, Habermas nos hacer ver la rica peculiaridad personal de

¹² *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

¹³ *Ibid.*

Horkheimer, la vinculación con Adorno, la transformación de su pensamiento y algunas de sus contradicciones internas.

Sobre temática similar Juan A. Estrada en "La crítica al marxismo de M. Horkheimer" [106, XXXVII (1988) 545-562], expone el pensamiento de Horkheimer desde sus orígenes hasta sus influencias en la teoría de la acción comunicativa habermasiana a través del nervio central de la filosofía marxista que sustentó los presupuestos teóricos de la Escuela de Frankfurt. Se constata cómo la evolución del pensamiento de Horkheimer sufrió una gran transformación que fue de una inicial defensa explícita del materialismo histórico a posturas cercanas al humanismo filosófico tras constatar las aporías de la teoría crítica. También Juan A. Estrada en "Crítica a la sociedad tecnocrática" [101, XXXVI (1987) 109-140], de la mano del planteamiento crítico de Horkheimer, incide en los procesos de alienación de la sociedad científico-tecnológica.

Sobre Habermas y el contexto crítico son destacables algunos trabajos: José M^a Mardones, desde siempre especialmente interesado en el pensamiento del autor alemán, publicó "La teoría del conocimiento como teoría de la sociedad. En la edición castellana de *Conocimiento e Interés*" [94, XXXIII (1984) 485-504]. La exposición y comentario de *Conocimiento e Interés* con motivo de su publicación en castellano le permite a Mardones ratificar su apuesta decidida por una tradición que defiende la razón en su perspectiva teórica y práctica e inserta en la vida. Para Mardones el hallazgo de los intereses de la razón de Habermas excluye los fantasmas de la absolutización del saber y ofrece criterios estables para enfrentarse a los escepticismos cientifistas y a los relativismos desesperanzados.

L. Beriain, en "La reconstrucción del discurso filosófico de la modernidad según Habermas" [108, XXXVIII (1989) 319-340], glosa con su análisis la importancia que también está teniendo en el debate sobre la comprensión del pensamiento presente. En concreto se centra en el estudio de *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), obra emblemática del autor por su incisivo análisis del concepto de racionalidad como estructura sustentante de la época moderna. Beriain, después de contextualizar la conciencia de la modernidad, sabe apreciar bien cómo para Habermas aún en Hegel e incluso en Marx la subjetividad sigue siendo la vértebra filosófica y cómo Nietzsche, Heidegger, Derrida, Bataille y Foucault despliegan su enfoque crítico. También el comentario se detiene a considerar la crítica que Habermas realiza a estos autores de la sospecha contra la ilustración. No obstante se echa en falta referencia al interesante debate con Luhmann.

Por otra parte y frente a una común lectura dialéctica en la que fácilmente se supone que la propuesta de Habermas es una asimilación, integración, discusión y superación de los elementos más significativos de la primera generación frankfurtiana, Mateu Cabot en "De Habermas a Adorno: sentido de un 'retroceso'" [121, XLII (1993) 451-478], nos propone una relectura de los caminos no trazados por Habermas y dispuestos críticamente por Adorno con res-

pecto a una tarea crítica de la racionalidad y de la modernidad. Para ello se analizan las reticencias que Habermas presenta con respecto al problema de la filosofía de la conciencia planteado por Adorno y a la estructura misma de los presupuestos ilustrados puestos en cuestión por Adorno llegando a la conclusión de que aquellas intuiciones han sido transformadas a favor de una teoría crítica de la acción comunicativa. El autor al final nos hace ver que recuperar las intuiciones críticas de Adorno reabre mucho más la capacidad emancipatoria y beligerante contra la injusticia. Sobre esta misma temática incide Vicente Gómez Ibáñez en "Skoteinos o "Cómo debería leerse". Para una crítica de la irracionalización de la filosofía de Adorno en los actuales círculos frankfurtianos" [135, XLVII (1988) 271-298].

Algunos otros trabajos han incidido sobre otros autores también representativos de la teoría crítica de la denominada Escuela de Frankfurt. Con dos trabajos "Pautas hermenéuticas para la comprensión de Fromm y Marcuse" [84, XXX (1981) 249-281] y "Discrepancias de Fromm y Marcuse" [90, XXXII (1983) 281-308], Diego Sabiote Navarro da cuenta de la perspectiva freudomarxista de la Escuela. En el primero se sitúa la procedencia intelectual y su vinculación con los pensadores de Frankfurt, tanto a Fromm como a Marcuse, y en el segundo se estudia la postura de cada uno con respecto a Freud y el psicoanálisis, las respuestas divergentes con respecto al hombre y la historia y las dos alternativas revolucionarias hacia el cambio social.

Ricardo de Luis Carballada en "El concepto de historia de Walter Benjamin y la crisis de la modernidad" [125, XLIV (1995) 87-99] incide sobre la emblemática postura crítica que representa el planteamiento de la historia de Benjamin. En abierta oposición al determinismo histórico que presenta la filosofía hegeliana, la exposición del tema de la historia en Benjamin le sirve al autor del artículo para reivindicar la capacidad del hombre para adueñarse subjetivamente de su propio presente. La propuesta secularizada que desteeologiza la historia en Benjamín no quiere decir que se pierda la esperanza. Antes bien, al contrario, en la aceptación de la finitud y en las implicaciones de lo humano, la salvación se encuentra en la esperanza siempre por cumplir. Esta lectura de las tesis de la historia benjaminianas de Carballada apuesta abiertamente por la actualización permanente del compromiso del pensamiento tal y como ocurrió en la vida del propio Benjamin.

Al terminar este repaso por la perspectiva hermenéutica y crítica presente en *Estudios Filosóficos* en el marco de las corrientes actuales de pensamiento no nos parece difícil seguir ratificando nuestras afirmaciones iniciales sobre la importancia que la revista, a través de sus colaboraciones, ha tenido en la recepción en España de estas perspectivas aún abiertas de la filosofía contemporánea.