

NOTAS Y COMENTARIOS

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza
Universidad Nacional de Cuyo

Notas sobre hermenéutica, historia y verdad **Consideraciones críticas a partir de las ideas de O.N. Derisi**

"el ser al que se puede entender, es lenguaje"

Hans Georg Gadamer

1. Sobre el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea

Es bien conocido el oportuno *dictum* de Richard Rorty acerca de que en la filosofía contemporánea, *i.e.*, la filosofía posterior a la Segunda Guerra Mundial, se ha producido un "giro lingüístico", semejante al "giro gnoseológico" propio de la Modernidad y del que Kant intentó apropiarse dándole el pomposo título de "giro copernicano"¹. Rorty, en el libro que lleva casualmente el título de *El giro lingüístico*, caracteriza a este último diciendo que consiste en la adopción de una entera concepción de la filosofía centrada en, y desarrollada a partir de, el fenómeno del lenguaje humano. "Entenderé por <filosofía lingüística> - escribe el pensador norteamericano - el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente. Esta perspectiva - concluye - es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo y, desde luego, de cualquier época"².

Ahora bien, no se trata simplemente, en el caso de la filosofía lingüística contemporánea, de que el objeto central o primordial de la especulación filosófica sea el lenguaje humano, sino que el "giro lingüístico" supone bastante más que eso. En efecto, "hay un cambio fundamental - afirma Alejandro Llano - en la actitud del pensamiento del pasado siglo (se refiere al siglo XX; CIMC) acerca del lenguaje, y es que éste ya no se

¹ Acerca de esta doctrina kantiana, vide HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Barcelona, Herder, 1986, pp. 51 ss. Vide, asimismo, WARTEMBERG, T. E., "Reason and the Practice of Science", en AA. VV., *The Cambridge Companion to Kant*, ed. P. Guyer, Cambridge, Cambridge U.P., 1998, pp. 228 ss.

² RORTY, R., *El giro lingüístico*, trad. G. Bello, Barcelona, Paidós, 1990, p. 50.

considera como objeto sino como condición de posibilidad de los objetos (...). En la filosofía del lenguaje contemporánea, de modo general, el lenguaje ya no se toma como *algo sobre lo que se piensa*, sino como algo *desde lo que se piensa*: como algo primario y anterior, *a priori*, como una dimensión constitutiva o constituyente de la realidad (...). En este sentido – concluye – el lenguaje aparece como una dimensión trascendental y la filosofía del lenguaje como una filosofía primera”³.

Dicho de otro modo, lo que sucede con la filosofía lingüística actual se reduce fundamentalmente a dos cosas: (i) que de los tres elementos centrales del fenómeno del lenguaje: las palabras, las ideas y las realidades⁴, esa filosofía se ha centrado casi exclusivamente en el lenguaje, dejando a un lado a las realidades, sobre las que se había volcado preferentemente la filosofía clásica, y a las ideas, que habían sido el objeto privilegiado de la filosofía moderna; y (ii) que ese lenguaje ha sido considerado, desde esa perspectiva, como la condición de posibilidad de todo conocimiento y, en definitiva, de toda realidad; se trata, en otras palabras, de una suerte de lingüismo trascendental. “Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados – afirma en este sentido Hans Georg Gadamer – se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del lenguaje, que coincide con el mundo”⁵.

Esta perspectiva estricta y radicalmente lingüística de la filosofía contemporánea, ha tomado en el siglo XX dos orientaciones fundamentales: la analítica y la hermenéutica. La primera cobró cuerpo en el área cultural anglosajona y Frederick Copleston la ha caracterizado como un movimiento filosófico en el que el énfasis ha sido colocado en el análisis del lenguaje, sea éste científico u ordinario, con una fuerte tendencia a desconfiar de las síntesis comprensivas y en larga escala e insistiendo en estructurar las cuestiones y problemas del modo más preciso posible, descomponiendo los problemas complejos en sus elementos distinguibles, para tratarlos después separadamente⁶. En el marco de este estilo de pensamiento se han dado las más diversas orientaciones, desde el neopositivismo lógico de Ayer, Carnap y Schlick⁷, hasta la filosofía del lenguaje ordinario del segundo Wittgenstein⁸ y G.E. Moore, pasando por la

³ LLANO, A., “Filosofía del lenguaje y comunicación”, en *Sueño y vigila de la razón*, Pamplona, EUNSA, 2002, pp. 84-85.

⁴ Vide CASAUBON, J.A., *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Buenos Aires, Cándil, 1984.

⁵ GADAMER, H.G., *Verdad y Método (VM)*, trad. A. Agud Aparicio y R. Agapito, Salamanca, Sígueme, 1877, p. 515.

⁶ COPLESTON, F., “Reflections on Analytic Philosophy”, en *On the History of Philosophy*, London, Search Press, 1979, p. 100. Vide AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, ed. P. Engel, Paris, PUF, 2000.

⁷ Vide INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974.

⁸ Vide. ROSSI, J.-G., *La philosophie analytique*, Paris, PUF, 1989, pp. 55 ss.

analítica de matriz aristotélica, representada por I. Bochenski, P. Geach y E. Anscombe⁹.

La segunda de las orientaciones, que es la que ahora interesa, es la representada por la filosofía hermenéutica: según esta perspectiva filosófica, la hermenéutica no debe ser reducida a un simple método cognoscitivo propio de las ciencias del espíritu¹⁰, a una teoría de la interpretación (*ars interpretandi*) o a una metodología de la exégesis textual¹¹, sino que ha de ser pensada como una completa filosofía, que comprende principalmente una antropología y hasta una ontología: "Heidegger – escribe Jean Grondin – ubicaría el planteamiento hermenéutico en el suelo más fundamental de la facticidad humana; la hermenéutica universal derivada de ésta habría sido elaborada finalmente por Gadamer en la forma de una teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia"¹². Y más adelante concluye que "lo que otorga a la hermenéutica el estatuto de una *prima philosophia* de nuestro tiempo es probablemente la virtual omnipresencia del fenómeno interpretativo, que está en el orden del día de la filosofía a más tardar desde que Nietzsche se percató del perspectivismo universal ("no hay hechos, sino interpretaciones"). Nietzsche – concluye – es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo"¹³.

2. Las notas centrales de la filosofía hermenéutica

Las notas propias de esta filosofía hermenéutica, al menos tal como aparecen en el más notable de sus cultores, Hans Georg Gadamer, pueden ser reducidas a las siguientes:

1. Se trata de una filosofía esencialmente lingüística, cuyo objeto de estudio y elaboración es el lenguaje humano, considerado desde una perspectiva principalmente pragmática, *i.e.*, que deja de lado tanto la dimensión sintáctica como el aspecto semántico del lenguaje¹⁴, para centrarse en las consideraciones referidas a las relaciones entre los signos y sus usuarios, fundamentalmente entre las palabras y sus intérpretes; en este punto, reviste

⁹ Sobre esta última corriente, vide POUIVET, R., *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, PUF, 1997.

¹⁰ Esta era la concepción de W. DILTEY; vide BRIE, R.J., *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de las categorías diltheyanas*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000.

¹¹ Vide FERRARIS, F., *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988.

¹² GRONDIN, J., *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, trad. A. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 1999, p. 21.

¹³ *Idem*, p. 35.

¹⁴ Vide MORRIS, C., *Fundamentos de la teoría de los signos*, trad. R. Grasa, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 31 ss.

especial importancia la preterición de la dimensión semántica del lenguaje, que es la que vincula los signos con la realidad extralingüística, la que queda prácticamente cerrada para la filosofía hermenéutica;

2. En esta consideración del mundo como un texto a interpretar, la verdad es concebida principalmente como manifestación, apertura o desocultación¹⁵, pero no, o al menos no principalmente, como adecuación a la realidad. Por otra parte, esta manifestación de la verdad se capta sólo en la interpretación del lenguaje, pero no puede decirse nunca de una interpretación que sea verdadera o que sea más verdadera que otras posibles; sólo puede decirse que se interpreta de otra manera o de un modo diferente¹⁶, pero nunca atribuir la verdad como tal a una interpretación; está claro que esto, aún en contra de las protestas de Gadamer y sus discípulos, conduce al relativismo y aún al escepticismo, al menos a un relativismo y escepticismo “relativos”;
3. además, el sujeto que comprende está, de un modo radical, históricamente situado, y enmarcado por un “horizonte de comprensión” que depende constitutivamente de su situación en el mundo y de sus prejuicios; el conjunto de estos prejuicios forma una tradición, fuera de la cual resulta imposible el pensamiento: “la conciencia formada hermenéuticamente – afirma Gadamer – incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como manera de pensar”¹⁷; dicho de otro modo, según Gadamer, todo conocimiento – interpretación está condicionado históricamente de un modo radical y determinado por los prejuicios que integran una tradición de comprensión; en definitiva, toda comprensión es histórico – tradicional y existencialmente situada y depende en su verdad de esas coordenadas temporales y existenciales¹⁸; nuevamente, parece evidente que, a pesar de las críticas del filósofo de Marburgo al historicismo, se está en presencia de una visión decididamente historicista del pensamiento;
4. Por otra parte, toda la construcción de Gadamer se levanta sobre el supuesto indiscutido de la imposibilidad de la metafísica; “Sin duda – escribe Gadamer – la correspondencia en la que

¹⁵ GADAMER, H.G., “¿Qué es la verdad?”, en *Verdad y Método II (VM II)*, trad. M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 62. Vide, BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 72 ss.

¹⁶ VM, pp. 366-367. Vide LABORDE, L.P., “La noción de verdad en H-G. Gadamer”, en *Studium*, N° V-IX, Tucumán-Argentina, 2002, pp. 103 ss.

¹⁷ VM II, p. 69.

¹⁸ Vide VM, p. 379.

descansa el concepto de verdad de la metafísica clásica, la adecuación del conocimiento a la cosa, es de carácter teológico. Porque el alma y la cosa se conjuntan en su condición creatural (...). Ahora bien, la filosofía no puede utilizar ya esa fundamentación teológica y tampoco querrá repetir formas seculares de la misma, presentes en el idealismo especulativo con su mediación dialéctica de finitud e infinitud¹⁹; aquí Gadamer excluye a la metafísica como conocimiento válido a raíz de su dependencia necesaria – que da por supuesta sin mayores precisiones – de la teología de la creación, que también supone no puede ser presentada de un modo admisible en el siglo XX;

5. finalmente, cabe consignar que todas estas afirmaciones de la filosofía gadameriana aparecen combinadas y entremezcladas con aseveraciones en las que se sostienen proposiciones difícilmente compatibles con las que se han transcritto hasta ahora: así *v.gr.* se critica acerbamente al historicismo; se defiende la necesidad de salvar algo de la verdad como correspondencia; se impugnan duramente aspectos del relativismo; se defiende la filosofía práctica aristotélica y la doctrina del derecho natural²⁰; se busca la objetividad del conocimiento, pero luego se la disuelve en el lenguaje compartido, etc.; esto puede deberse, ya sea a la oscuridad del estilo expositivo gadameriano, reconocido por el propio filósofo en sus *Memorias*²¹, ya sea a simples marchas y contramarchas de su pensamiento, pero en cualquier caso debe ser consignado expresamente para aventar cualquier posible crítica basada en su desconocimiento.

3. Un texto de Derisi sobre la hermenéutica contemporánea

Llegado el momento de efectuar algunas consideraciones críticas acerca de las propuestas centrales de la filosofía hermenéutica, conviene recurrir a un artículo publicado hace ya más de veinticinco años en la revista *Sapientia* por Octavio Nicolás Derisi, en el que este notable filósofo resume las impugnaciones más relevantes a las ideas defendidas por esa filosofía. Derisi comienza su exposición destacando el carácter radicalmente histórico del hombre. “La existencia – afirma – que es *temporal* por su carácter material, llega a ser histórica por el carácter espiritual del hombre que, con la inteligencia y la libertad, le confiere un do-

¹⁹ VM II, pp. 75-76.

²⁰ Vide MASSINI CORREAS, C.I., “La filosofía hermenéutica y la indisponibilidad del derecho”, en *Persona y Derecho*, N° 47, Pamplona, 2002, pp. 257-278.

²¹ GADAMER, H-G., *Mis años de aprendizaje*, trad. R. Fernández de Maruri Duque, Barcelona, Herder, 1996, pp. 53-54.

ble dominio de sí. La dispersión de la *duración temporal* es adunada bajo la acción del espíritu y convertida en *historia*"²².

Pero el paso de la historicidad al historicismo que ha tenido lugar en la hermenéutica contemporánea significa una mutación radical en la perspectiva filosófica; en efecto, Derisi destaca cómo las observaciones de Dilthey y otros pensadores acerca de la historicidad del hombre y su cultura fueron "llevadas hasta el historicismo, hasta la disolución total del hombre en un puro devenir histórico, en el que toda nota esencial desaparece y nada queda de permanente o estable en él"²³. Pero sucede que si el hombre no sólo *tiene* una esencia histórica "sino que además no es tal esencia y sólo *ex-siste* o es pura *temporalidad* o *historicidad* (...)" queda inmerso en una inmanencia sin sentido, irracionalista, desde la cual es impotente para alcanzar el ser o la verdad trascendente o absoluta, ni siquiera en algunos de sus aspectos"²⁴.

Ahora bien, desde esta posición historicista, antiesencialista e irracionalista, resulta claro que el hombre queda encerrado en una completa inmanencia y entonces, como lo afirma Derisi, "lo único que le queda es la elaboración de conceptos – aparecer sin ser – con que *interpretar* en la inmanencia una realidad trascendente a la que no tiene acceso. La pura historicidad del hombre es incapaz de franquear la subjetividad irracionalista, y entonces se intenta elaborar para sí mismo una imagen o interpretación subjetiva de una realidad inalcanzable"²⁵. "En mayor o menor grado – continúa Derisi – la hermenéutica, que se enraiza en el historicismo existencialista, es un modo por el que el hombre quiere darse respuesta de lo que la realidad es y, al no poder llegar hasta ella con una auténtica aprehensión, la dibuja, le da expresión en su interior, la interpreta. Pero nunca sabremos si tal interpretación o imagen conceptual responde o no a la realidad como nosotros la vemos"²⁶. Y el filósofo argentino concluye su análisis afirmando que "se ve entonces el alcance de la hermenéutica actual. Bajo la influencia historicista de Dilthey y sobre todo del existencialismo de nuestro tiempo, y siempre bajo la sombra del inmanentismo trascendental de Kant, el hombre sólo puede intentar construir una imagen con la que interpretar en su interioridad bloqueada, una realidad inaccesible, inexorablemente colocada más allá de sus posibilidades de auténtica aprehensión, una vez que se ha destituido a la inteligencia de su valor intencional para captar el ser trascendente"²⁷.

²² DERISI, O.N., "Verdad, historia y hermenéutica" (VHH), en *Sapientia*, N° 122, Buenos Aires, 1976, p. 243.

²³ VHH, p. 244.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ VHH, P. 245.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ VHH, p. 246.

A partir de estas afirmaciones, Derisi reelabora cuidadosamente la doctrina realista de la intencionalidad y trascendencia del conocimiento humano, poniendo en evidencia cómo la misma inmaterialidad del conocimiento es la que hace posible su referencia constitutiva a la realidad trascendente. Afirma a este respecto Derisi, que es de aquí de donde se sigue que “el conocimiento se presente como opuesto a la posesión o unión material y, por eso mismo, se constituya por la *inmaterialidad*. En el caso de la intelección, este acto es totalmente inmaterial o *espiritual*, por el modo perfectamente consciente con que se realiza en él la identidad intencional de sujeto y objeto, realmente distintos y en cuanto distintos (...). De hecho – concluye a este respecto – así se manifiesta el conocimiento en nuestra conciencia: como la identidad intencional o presencia inmaterial en el acto de entender de un ser realmente distinto y que es o puede ser fuera y más allá del acto de entender”²⁸.

Pero sucede que, como pone también de relieve Derisi, esta transubjetividad de la intelección tiene límites: es un conocimiento inmediato pero no intuitivo, ya que no aprehende la realidad misma existente concreta del mismo modo en que ella existe, sino sólo alguno de sus aspectos esenciales. “Las notas esenciales aprehendidas –escribe Derisi– son reales, son una faceta de la realidad trascendente, presente intencionalmente como *objeto* en el acto conceptual. Pero el *modo* con que esta faceta o aspecto real es aprehendido por la mente no es *real*: es abstracto y universal, posee una existencia distinta de la existencia real. No hay identidad entre el modo conceptual, abstracto y universal, y el modo real existente concreto del aspecto esencial aprehendido”²⁹. Es por ello que –concluye Derisi– “la realidad transubjetiva no está totalmente presente en el acto de entender, sino sólo en aquellas notas inmediatamente dadas o desde ellas desarrolladas por la mente”³⁰.

De esta doctrina se sigue que si bien las notas esenciales de las cosas son en sí mismas una realidad natural y, en ese sentido, absolutas e independientes de las condiciones individuales, del modo de conocer del sujeto y de su situación histórica, por el contrario, el modo de conocerlas “sí es subjetivo y, como tal, impregnado por los caracteres individuales e históricos del mismo (...). Un tomista actual –afirma Derisi– puede formular las mismas tesis que Santo Tomás, pero el modo de pensar –en el que se ha acumulado la propia experiencia individual, social, cultural y, en general, histórica– no es el mismo. Otro tanto sucede con pensadores de diversos pueblos, regiones y culturas: aun pensando lo mismo,

²⁸ VHH, pp. 246-247. En este punto, vide MOYA CAÑAS, P., *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología de Aquinate*; Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000.

²⁹ VHH, p. 248. Debe precisarse que cuando DERISI afirma, en este texto, que el modo de conocer no es *real*, está tomando la palabra “real” en el sentido de *realidad natural*, no en el sentido de *realidad intencional*; vide KALINOWSKI, G., *Querelle de la science normative*, Paris, LGDJ, 1969, pp. 126 ss.

³⁰ VHH, pp. 248-249.

el mismo objeto y con las mismas razones, el modo subjetivo puede ser distinto. A este carácter individual histórico del modo de pensar, se lo podría llamar el carácter histórico o historicidad del pensamiento³¹.

Luego de estas afirmaciones, el notable pensador argentino concluye su exposición acerca de la concepción hermenéutica de la filosofía recalcando que "cuando se pretende hacer depender de la historia también *lo que se piensa*, de modo que todo sea cambiante y diverso, se cae en el historicismo, en un relativismo histórico, donde no cabe un objeto trascendente, una verdad absoluta, conocida, sino *puros modos* de conocer, que surgen determinados por el momento, la situación y la cultura, y donde los objetos sólo pueden ser puras expresiones o interpretaciones subjetivas"³². Y termina afirmando que, "en síntesis, lo histórico en el conocimiento sólo puede afectar al modo de conocer, pero nunca al objeto o realidad trascendente conocida"³³.

4. La reposición de la gnoseología y la semántica realistas

De lo expuesto hasta ahora, es posible extraer algunas conclusiones referidas a la pertinencia de la filosofía hermenéutica actual y de las posibilidades de su superación a través de una reposición o recuperación de la teoría del conocimiento y de la filosofía del lenguaje de impronta realista. Estas conclusiones pueden reducirse a las siguientes:

1. En primer lugar, queda en evidencia que a pesar de sus aspectos positivos: crítica del monismo metodológico positivista, revalorización de las tradiciones de pensamiento, impugnación del reduccionismo objetivista del pensamiento moderno³⁴, la filosofía hermenéutica ha adquirido una impronta situacionista, historicista y, en consecuencia, inmanentista y negadora de la trascendencia, tanto gnoseológica como metafísica, que la inhabilita para dar una solución realista y completa, *i.e.*, verdadera, a las principales aporías filosóficas de nuestro tiempo;
2. tanto la gnoseología realista, por su apertura al ser trascendente, como la semántica y la teoría de la interpretación que se siguen de ella, garantizan un reconocimiento equilibrado tanto de la historicidad y relatividad del conocer, del obrar y de la cultura humanas, cuanto de los aspectos objetivos, permanentes y, en última instancia, absolutos, de esas dimensiones de la

³¹ VHH, p. 249.

³² *Ibidem*.

³³ VHH, p. 250.

³⁴ Vide BERTI, E., "¿Cómo argumentan los hermeneutas?", en AA.VV., *Hermenéutica y racionalidad*, ed. G. Vattimo, trad. S. Perea Latorre, Bogotá, Norma, 1994, pp. 31 ss.; y GRIESCH, J., "Herméneutique et Métaphysique", en AA.VV., *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, ed. J. Griesch, Paris, Beauchesne-Institut Catholique de Paris, 1993, pp. 403-433.

existencia humana; en especial, en el campo de la teoría de la interpretación, se hace posible una relación articulada y fructífera entre interpretación y verdad, con la consiguiente posibilidad de establecer un criterio de valoración y ponderación entre las diversas interpretaciones³⁵;

3. finalmente, en el ámbito de la filosofía del lenguaje es posible, desde los supuestos de la filosofía defendida por Derisi, emprender la tarea de lo que Alejandro Llano ha llamado la "reposición de la semántica realista", según la cual las palabras designan las realidades y significan los conceptos abstraídos, directa o indirectamente, de las cosas reales; "la tríada – afirma este autor– *signo, sentido y referencia*, viene a ser como una nueva versión de la distinción clásica entre *lenguaje, conocimiento y ser*, que no habían sido suficientemente discernidos por los autores modernos"³⁶; en esta tarea imprescindible de reposición o rehabilitación, las ideas defendidas por Derisi en el trabajo que hemos analizado, habrán de cumplir una inestimable función de esclarecimiento, apertura a la realidad y fundamentación rigurosa.-

³⁵ Vide MOORE, M.S., "A Natural Law Theory of Interpretation", en *Southern California Law Review*, N° 58, pp. 279 ss.

³⁶ LLANO, A., "Filosofía del lenguaje...", cit., p.100.