

LA HERMENÉUTICA

MAURIZIO FERRARIS



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MEXICO
BIBLIOTECA

121.68
F47cEs

I

¿QUÉ ES LA HERMENÉUTICA?

I. UNA HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA

A menudo (p.ej. Ferraris 1988) la historia de la hermenéutica se narra de la siguiente manera:

«En Grecia, el arte de la interpretación (*hermeneutike techne*) designaba la actividad de transmitir mensajes de los dioses a los hombres. En este sentido —según el cual la hermenéutica es un ángel, literalmente un mensajero—, del que da testimonio Platón, la hermenéutica aparece unida a la interpretación de los oráculos (*Política*, 260d-e; 290c) y, al menos en parte, a la poesía, ya que también los poetas son mensajeros de los dioses (*Ión*, 534e); a este ámbito se refiere la raíz tardía que hace remontar la hermenéutica a Hermes, el mensajero de los dioses correspondiente al Thot egipcio, inventor de la escritura, y al Mercurio romano, dios de los cambios, de los comercios, y protector de los ladrones.

»En el origen, la hermenéutica no ocupa pues una posición destacada. El racionalismo griego

clásico, que identifica el conocimiento con la visión teórica, enlaza la experiencia hermenéutica con el ámbito de los saberes inciertos, sibilinos como los dichos de los oráculos, y pertenecientes más bien al dominio de la opinión que al de la ciencia cierta. A esto hay que añadir que, durante largo tiempo, los griegos no elaboraron una reflexión sobre la distancia temporal, de manera que la necesidad de interpretar eventuales mensajes provenientes del pasado resultaba secundaria. Habrá que esperar al declive del mundo clásico para que la hermenéutica obtenga una consideración distinta.

»Después de las conquistas de Alejandro, la extensión de la cultura y de la lengua griega a poblaciones de estirpe diferente, como los semitas o los latinos, confiere a la interpretación un papel mucho más significativo del que tuvo en el universo cerrado de la *polis*. Al mismo tiempo, la lengua de Hesíodo y de los poemas homéricos que desempeñaban un papel importante en la *paideia* clásica, parece cada vez más oscura a los griegos de la *koiné*; se plantea, por tanto, la exigencia de corregir y glosar los textos alterados o lejanos, restableciendo su legibilidad: de la respuesta a esta necesidad surge la *filología helenística* que ha dado sus mejores pruebas en el método histórico-gramatical elaborado por el Museo de Alejandría entre los siglos III y II a. C. Será, por otra parte, la necesidad de hacer aceptable a una civilización

más desarrollada el comportamiento bárbaro e irascible de los dioses homéricos la que haga surgir —en los sofistas y posteriormente en el entorno de la Escuela de Pérgamo y en los estoicos— el hábito de interpretar alegóricamente los textos, distinguiendo del sentido literal la configuración de otro significado, más acorde con las creencias morales y con los conocimientos científicos de la nueva época. Surge de aquí, mediante el encuentro con una religión del libro como el hebraísmo, una *hermenéutica religiosa* que se une a la *hermenéutica filológica*. Elaborada ya por Filón de Alejandría, esta confluencia entre filología griega y tradición hebrea conocerá un desarrollo sistemático, a partir de Pablo, debido a la exigencia de reconocer en el Antiguo Testamento la prefiguración alegórica de la vida y de la predicación de Cristo, hasta unir las dos fases de la historia sagrada. Fruto posterior del helenismo, en referencia esta vez al encuentro con el estado romano, será la hermenéutica *jurídica*, que nace de la necesidad de facilitar una recta interpretación de los códigos, y que encontrará una sistematización explícita en el Código de Justiniano.

»En la antigüedad tardía, se establecen, por tanto, los tres ámbitos tradicionales de la exégesis, uno sagrado y dos profanos; pero, sobre todo, comienza a delinearse, a través del cristianismo, el primer esbozo de una *filosofía de la historia*, que ya no es concebida —y, en suma, negada— según el

modelo griego, como un círculo increado en el que las cosas están destinadas a repetirse eternamente, sino como una línea que comienza con el Génesis, pasa a través del sacrificio de Cristo y concluye en la resurrección. La distancia temporal, reconocida como problema pero no sistematizada por la filología helenística, adquiere ahora un valor diferente, porque confirma los caminos del progresivo acercamiento a la resurrección como cumplimiento de las profecías antiguas. Los cristianos, a la luz de la historia de la salvación, se consideran modernos en relación con los paganos, de tal forma que se sientan aquí las primeras bases de una *querelle des anciens et des modernes* que tendrá —en la edad moderna— una grandísima importancia hermenéutica, reivindicando la necesidad de salvar el pasado del olvido, y al mismo tiempo hacer valer en esta recuperación las exigencias y los derechos de los nuevos tiempos. Se trata, bien entendido, sólo de síntomas y de precedentes.

»El Medievo seguirá considerándose más bien como un epígono extremo de la época clásica, y proseguirá las orientaciones hermenéuticas presentes en la Patrística: y en particular la hipótesis de la coexistencia de un *sensus litteralis*, histórico, con un *sensus spiritualis*, místico, dividido a su vez en alegórico, moral y anagógico (concerniente al destino ultramundano del lector). Se trata, precisamente, de la extensión teológica de la experiencia

de la canonicidad de los textos registrada en la cultura clásica: en la medida en que cada una de las necesidades de la vida pide ser insertada dentro de un horizonte tradicional, será necesario preparar una metodología capaz de adecuar la letra del libro a un espíritu que se renueva cada vez.

»Contra esta perspectiva se moverá, a partir del siglo XIV, el *humanismo italiano*. A diferencia de los hombres del Medievo, los humanistas miran a la antigüedad como a una época acabada, pero, en cuanto tal, con la posibilidad de ser definitivamente objetivada; la voluntad de comprender los clásicos situándolos en la época y en la cultura propias sustituye al intento de conferir significados siempre nuevos a una tradición que el intérprete considera ininterrumpida. La fractura es muy grande y con muchas consecuencias hermenéuticas, porque lo que aquí aparece en primer plano es la distancia temporal; la interpretación es ahora el intento de trasladarse —con instrumentos técnicos y filológicos cada vez más desarrollados— a un mundo espiritual que obtiene el propio valor de ejemplo del contexto histórico que lo remite al pasado. Aquí se clarifica un elemento central del problema hermenéutico: el hecho de que las mayores innovaciones de la hermenéutica no surgen cuando una tradición parece clara y participada, sino cuando se advierte su lejanía, de modo que se trata de reemplazar una transmisión viva mediante un

renovado conocimiento filológico e histórico de los monumentos literarios del pasado.

»En esta perspectiva se inserta el giro de la *reforma protestante*, que introduce las adquisiciones de la filología humanística, ahora ya europea, dentro de la problemática religiosa: contra el intento de la iglesia romana de integrar las escrituras en la transmisión viva del rito, Lutero afirma el principio, de base filológica, de la *sola Scriptura* (este axioma, relativamente tardío, es afirmado por Lutero en 1520, tres años después de las tesis de Wittenberg: sólo la Biblia, y no la Iglesia y su jerarquía, es la depositaria de las verdades de la fe; y a la Escritura —que es por sí misma «muy cierta, muy clara e intérprete de sí misma»— deberá dirigir su mirada el creyente. El monumento mayor de este esfuerzo es la *Claves de las Sagradas Escrituras* (1567) de Matías Flacio Ilírico, que —filológicamente— reafirma el primado del sentido literal por encima de la selva de alegorías sedimentadas por la tradición: «Sea dichoso el lector al captar el sentido simple y genuino de la Sagrada Escritura [...]: no busque sombras ni se convierta en esclavo de sueños alegóricos o anagógicos, cuando no haya una alegoría clara y el sentido literal sea inútil o absurdo».

Sería erróneo, sin embargo, querer hacer del protestantismo el causante único de una hermenéutica secularizadora. En el Concilio de Trento,

efectivamente, se restringió el valor canónico de la Escritura a las materias morales y religiosas solamente (*De la edición y el uso de los textos sagrados*, 8 de abril de 1546). El catolicismo se revela en este sentido plenamente racionalista, según una posición personificada por el cardenal Roberto Belarmino, que opondrá a la pretensión protestante de un contacto inmediato con los textos la consideración —historicista y escéptica— según la cual nosotros los modernos estamos desprovistos de la competencia que en otro tiempo tuvieron Orígenes y Jerónimo y, por tanto, no estamos en disposición de entender el texto sagrado sin el auxilio de la tradición (*Discusión de los puntos controvertidos de la fe cristiana contra los herejes del tiempo*, 1593-96). La otra cara, objetiva, del racionalismo es la reafirmación del primado del método histórico-gramatical; esta actitud, ilustrada por el capítulo séptimo del *Tratado teológico-político* (1670) de Spinoza, incrementa los instrumentos técnicos y filológicos de la hermenéutica, y culmina finalmente la idea según la cual la Biblia ha de ser interpretada como el resto de la literatura antigua, es decir sin prejuicios religiosos. Si la idea (Geldsetzer, 1983), según la cual con el siglo XVII se asiste al renacimiento del término «hermenéutica» (como ha observado Bianchi, 1993, en 1492 Lefèvre d'Étaples tituló *Hermeneus* un diálogo como apéndice de su comentario a la *Física* de Aristóteles), es

'pues infundada, se da el caso de que el florecimiento de los tratados sobre la materia es ahora particularmente ingente, y a menudo finalizado con el proyecto de una hermenéutica universal. Así, J. C. Dannhauser, que en 1654 publicará *Hermenéutica sacra o método para explicar los textos sagrados*, había propuesto, desde 1630 (*Idea del buen intérprete y del calumniador malicioso*), el proyecto de una hermenéutica general, según una actitud ahora compartida (Grosch, 1656).

»En suma, si no se comprende ya la Sagrada Escritura dentro de un horizonte de fe, desaparece también la canonicidad y el interés específico de una exégesis bíblica; esta actitud, característica del *iluminismo* como época del pensamiento autónomo, representa a escala más amplia toda la relación con el pasado: en la medida en que la *querelle* entre antiguos y modernos aparece ahora incontestablemente superada por aquellos que la habían promovido, lo antiguo aparece como el residuo de creencias inadecuadas. Ocurre así que el siglo XVIII desarrolla más que ninguna otra época una erudición y una filología preparadas para la comprensión de lo antiguo y, al mismo tiempo, reduce los conocimientos antiguos al rango de fábulas. Correlativamente, en esta época se formulan proyectos de hermenéutica universal —o sea, aplicada a cualquier ámbito— que sin embargo relegan el problema de la interpretación a un nivel subordinado

respecto al poder de la razón que, en cuanto tal, es tanto más cierta cuanto menos confía en los presupuestos (Chladenius, 1742; Pfeiffer, 1743; Meier, 1757).

»Será el *romanticismo*, con un renovado interés por la tradición, el que haga fructificar la erudición del siglo XVIII y ponga al mismo tiempo las bases para señalar la nueva importancia clave del problema hermenéutico. Esto es muy evidente en los *Líneas básicas de gramática, hermenéutica y crítica* (1808) del filólogo G.A.F. Ast, lo mismo que en la esfera de la hermenéutica jurídica (Thibaut, 1799). Sin embargo, no es ante todo a la distancia temporal, sino a la alteridad personal, a lo que hace referencia la universalización de la hermenéutica en *Schleiermacher*, que elaboró el problema en varios esbozos y discursos académicos, desde 1805 a 1833 (*Hermenéutica y crítica*, 1819). La hermenéutica, hasta el iluminismo, había observado el principio según el cual *in claris non fit interpretatio*: los textos son normalmente comprensibles, y la interpretación interviene solamente cuando se dan oscuridades específicas. Contra esta perspectiva, Schleiermacher parte de un concepto antropológico según el cual los otros son esencialmente un concepto para mí, de modo que todas sus expresiones, no sólo la consignada en lo escrito, sino también toda comunicación oral dotada de significado, pueden ser mal entendidas; pero el

que cualquier palabra de otro resulte expuesta a un malentendido requiere que la hermenéutica intervenga en toda comunicación interpersonal, y que todo comprender sea interpretar. Dilthey (léase, en lo que concierne a la reconstrucción histórica, su ensayo *Los orígenes de la hermenéutica*, 1900) trasladará esta adquisición capital de la experiencia psicológica de la oscuridad del «tú» al ámbito filológico de la oscuridad de la historia, haciendo de la hermenéutica la base de las ciencias del espíritu, es decir, de aquellos saberes que, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, no se ocupan de objetos, sino de objetivaciones lingüísticas del espíritu, que se deposita en textos y documentos, y que el intérprete está llamado a reproducir en vida superando su estado inicial de ajenos, para reconocerlos finalmente como propios. En Dilthey se da todavía un positivismo encubierto. El intérprete que se remite al pasado reconoce en estas huellas del espíritu viviente la expresión de una edad histórica pasada; pero no pone en juego su historicidad propia, es decir, el hecho de que él, al comprender los acontecimientos, es parte del devenir histórico y no puede esperar alcanzar una absoluta objetividad del juicio. Lo que reaparece en Dilthey es en resumen —como ha subrayado sobre todo Hans-Georg Gadamer (1960)— un *iluminismo historiográfico*: a diferencia de los iluministas, él confiere un papel central a la historicidad y al

conocimiento del pasado: no descalifica las fábulas de los antiguos; sin embargo, se ve obligado a afirmar que un método científico seguro es capaz de liberar al intérprete del peso del prejuicio y de la cara oscura de la vida, que le desasosiegan como hombre, pero no como estudioso.

»Contra esta concepción se moverá Heidegger en *Ser y tiempo* (1927): no sólo todo conocimiento es histórico-hermenéutico, sino que toda nuestra existencia es hermenéutica, en cuanto que nosotros mismos formamos parte de la tradición histórica y lingüística que sistematizamos en las ciencias del espíritu. El carácter circular por el que no podemos objetivar la tradición que nos constituye como sujetos no debe ser entendido, sin embargo, como un círculo vicioso. El círculo hermenéutico constituido de esta forma no aparece como un límite, sino como un recurso, en cuanto reconoce —en contra de las pretensiones de un pensamiento que no tiene presupuestos— el condicionamiento histórico y existencial de todo nuestro conocimiento, que es, siempre y de cualquier modo, una interpretación que no alcanzará nunca una objetividad final. Así es como la hermenéutica lleva a cabo el proceso de universalización que, de una técnica regional unida a las disciplinas específicas del espíritu, la había conducido a hacerse órgano de las ciencias del espíritu y a reconocerse finalmente como el centro de todo tipo de conocimiento (si bien es problemá-

tico el papel de la hermenéutica en el conocimiento de la naturaleza).

»Pero los gérmenes de esta universalización —como ha dejado claro Gadamer— estaban ya puestos en el nacimiento de la filosofía alejandrina: la crucial importancia de restituir la comprensibilidad de los poemas homéricos nacía del hecho de que estos no eran, para el hombre griego, simples documentos de archivo de una época antigua, sino la estilización de formas de vida y de modelos de comportamiento considerados vinculantes para una comunidad actual. Por una parte, pues, y principalmente gracias a la mediación del existencialismo, la hermenéutica adquiere una dimensión totalmente filosófica (Pareyson, 1971). Por otra parte, por medio de la hermenéutica unida a la propia universalidad, se reintroducen en el saber contemporáneo los cánones propios de la cultura humanista que el cientifismo de la edad moderna había rechazado; y se hace valer la hermenéutica no sólo en los ámbitos tradicionales del estudio de la literatura (Hirsch, 1967; Szondi, 1975; Jauss, 1982), de la teología protestante (Bultmann, 1933-65; Fuchs, 1954; Ebeling, 1971) y del derecho (Betti, que por lo demás elaboró una amplia *Teoría general de la interpretación*, 1955, siendo fiel a una perspectiva diltheyana de la que todavía se da testimonio en la monumental reconstrucción histórica de Wach, 1926-32), sino también en relación

con la epistemología y con la crítica de la ideología (Ricoeur, 1965; Habermas, 1968; Apel, 1973; Rorty, 1982). En este marco, como ha observado Gianni Vattimo (1989), la hermenéutica constituye la nueva *koné*, y en resumen la lengua franca, de la filosofía contemporánea, caracterizada por la consideración según la cual la objetividad no constituye una instancia de referencia última, ya que resulta determinada por la tradición y por la historia. En este sentido, la crítica de la ciencia (como pretensión de conocimiento cierto de los objetos (Nietzsche), la crítica del conocimiento como pretensión del sujeto de ser transparente a sí mismo (Freud), y la crítica de la ideología, como automisificación de la sociedad (Marx) encontrarían su común denominador en la hermenéutica, cuyo significado global se puede reasumir en la tesis nietzscheana según la cual no existen hechos, sino sólo interpretaciones».

2. ¿QUÉ ES LO QUE NO CUADRA EN ESTE RELATO ?

La historia avanza. ¿Será también verdadera? No está claro, y no contentarse con aproximaciones más o menos seductoras nos parece, ahora, el único modo de reconocer un sentido no retórico de los problemas planteados por la hermenéutica. Pero examinemos mientras tanto los defectos de esta historia.

«Interpretar» significa de ordinario —para nosotros, hoy— entender el sentido, y no ya expresarlo, al menos si seguimos la versión que prevalece en el lenguaje corriente. Poco importa que en la tradición estén amplísimamente atestiguados —cuando no considerados preponderantes— los usos de la hermenéutica como *expresión* más que como *interpretación*: a Pablo le llaman Mercurio precisamente porque predica (Hechos 14, 12), el Pseudo Demetrio Falereo escribe un *Peri hermeneias* traducido al latín como *De elocutione* (es decir, en concreto, «de la expresión»), Luciano (*Cómo se debe escribir la historia*, 34) llama *hermeneutike dynamis* (fuerza hermenéutica) a la fuerza expresiva de lo histórico según un planteamiento todavía ampliamente atestiguado en la edad moderna (Goclenius, 1613-15; Micraelius, 1653, término *Enunciatio*; Chauvin, 1692; Vico, 1711: 49). Sin embargo, estamos habituados de tal manera a considerar la hermenéutica como un ejercicio receptivo que la formulación expresiva parece fuera de lugar: de modo que, bajo el título general de «historia de la hermenéutica», se cuentan al menos dos cosas, quizá especulares, pero no ciertamente idénticas.

Sea grande o pequeña, esta circunstancia señala un problema más serio o general: lo que más llamativamente no funciona en la descripción histórica hasta aquí propuesta es un marcado juicio de

futuro, corroborado por algunas certezas más bien dogmáticas. La hermenéutica es algo bueno y, sobre todo, es un gran descubrimiento modernísimo. En primer lugar, durante milenios, todos interpretaban, pero sin darse cuenta de la importancia del significado de su acto y, en suma, hablaban en prosa sin saberlo. Como por otra parte ignoraban que en la interpretación no se trata de la comprensión de un hecho, de un dicho o de un escrito, sino de la existencia histórica del hombre y, más en conjunto, de la historia universal, habían limitado la interpretación a la praxis o, como máximo, cuando habían teorizado reglas y ámbitos, la habían restringido a la disciplina que les interesaba (por ejemplo, la jurisprudencia), o a una esfera más amplia que, sin embargo, al no coincidir con lo que el historiógrafo asume como «hermenéutica», parece fatalmente inadecuada; en cualquier caso se habían limitado, por ingeniosos que fuesen, a puros «adelantos», es decir, a esbozos inacabados que sólo a la luz de una trayectoria que, sin embargo, el lector contemporáneo considera como perfecta, pueden encontrar su verdadero sentido.

Esta clase de relación es la que ordinariamente está vigente de forma característica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: los hebreos habían visto algo que sólo los cristianos comprendieron verdaderamente. Se deja de lado, obviamente, la mera hipótesis de que los hebreos puedan no estar

enteramente de acuerdo con la consideración de que sus profecías se hayan cumplido en *aquel* Mesías. Si quisiéramos extender a objetos de uso cotidiano semejante lógica, se podría sostener que la radio es el precedente de la televisión. Pero, aun dando por buena esta forma de hacer historia — es decir, si se quisiese releer, como en la caja negra de los aviones, todo el pasado a la luz de los últimos diez segundos—, no salen las cuentas a propósito de muchos hechos que no admiten ser considerados solamente como interpretaciones.

Reabramos el *dossier*, y planteemos algún interrogante.

Los griegos, que de ordinario son considerados los inventores de todo, desmerecen en relación con la hermenéutica, al haberla marginado, esencialmente por dos motivos. El primero es que creían principalmente en lo que veían, de manera que no podían dar demasiada importancia a un arte que se limita a la trasmisión de lo que se ha oído decir. El segundo es que, al no creer en el dios de los hebreos, no pensaban ni siquiera que la historia tuviera un comienzo, con la creación, y un final, con la resurrección; por ello, no daban tanto peso a la historia, que no constituía para ellos un horizonte de sentido, sino, como máximo, un repertorio de ejemplos (Plutarco, Polibio).

Sin embargo, si seguimos esta hipótesis, la hermenéutica resulta fuertemente condicionada, des-

de el origen, por un dogma religioso y, por añadidura, compartido sólo por una de las tres religiones abrahámicas. Es verdad que se podrá objetar que los juristas y los literatos no necesariamente eran cristianos, sin embargo valoraban la hermenéutica. Es cierto que no se les hubiera pasado nunca por la cabeza construir una filosofía de la historia para la que todo lo positivo se reduce a la espera de la redención.

Hay además otro problema. ¿Estamos seguros de que la universalización moderna es la justa? * Aristóteles no creía del todo que Dios hubiera creado el mundo mediante la palabra, y que leyendo la Biblia se pudiera encontrar el sentido del universo; menos que nunca hubiera podido compartir la tesis, que tiene su origen en un recorrido no demasiado tortuoso, según la cual no existen hechos sino sólo interpretaciones (es decir, que lo que parece estar frente a nosotros, sólido y consistente, ha sido creado por Dios y por nosotros). Por tanto, en este sentido, no podía en modo alguno hablar de una hermenéutica universal. Y sin embargo, restringiendo la *hermeneia* a la expresión de las impresiones que las cosas dejan en el alma, había pensado que tal proceso no haría referencia sólo a los hombres (quizá unidos en comunidad por una cultura homogénea, o hasta por la fe en cosas que no se ven) sino a todos los seres capaces de recordar y de comunicarse los unos con los

otros. Las danzas de las abejas que anuncian a las compañeras la presencia de polen a cualquier distancia de la colmena serían «hermenéutica» en el sentido de Aristóteles que, por lo demás, dice explícitamente que los pájaros utilizan el canto para comunicarse unos con otros. De este modo, en lugar de contraponer la naturaleza a la historia, o comprender la primera dentro de la segunda, una hermenéutica de este tipo sería capaz de una universalidad que no se limita a la esfera (totalmente exigua) de lo humano.

En conexión con la relación entre hechos e interpretaciones existe todavía un obstáculo posterior. Que Chladenius pudiera sostener que las cosas claras no necesitan interpretación, no parece del todo una afirmación tan peregrina, aunque ciertamente hostil a la universalización de la hermenéutica (o, más exactamente, a la *necesidad* hermenéutica). Ahora bien, justamente una opción por lo oscuro constituye el móvil de la universalización de la hermenéutica, que no proviene de adquisiciones positivas, sino de derrotas, renunciadas y problemas, que no se han querido o podido resolver.

Hay una última cuestión aun más relevante. Si no es cierto que se pueda establecer una continuidad entre la práctica cotidiana de la interpretación y su eventual codificación en ámbitos especiales, parece bien poco verosímil que cada una de las

disciplinas dotadas de técnicas interpretativas peculiares pueda reconocerse en cualquier proyecto de hermenéutica universal. En otros términos, todos interpretamos sin que por ello seamos hermeneutas ni tengamos necesidad de leer tratados de hermenéutica para recibir luz acerca de nuestra praxis. Además, un jurista, un teólogo o un filólogo encuentran ciertamente momentos hermenéuticos en su actividad, que lo es, sin embargo, no en tanto que hermenéutica, sino en cuanto que jurídica, teológica o filológica; en resumen, que yo sepa poco o mucho de hermenéutica no me garantiza todavía conocimiento alguno en cuanto al derecho, a la teología o a la literatura, del mismo modo que los conocimientos de semiótica no me aseguran del todo un dominio de la sintomatología médica.

Así, entre la praxis interpretativa natural y las codificaciones de las hermenéuticas especiales no existe relación especial alguna (no más de la que existe entre quien habla una lengua y un gramático); además, entre las hermenéuticas especiales y el proyecto de una hermenéutica general no hay, de nuevo, una correlación vinculante (no más de la que hay, por ejemplo, entre un médico y un historiador de la medicina); finalmente, las hermenéuticas generales tienen bien poco que compartir con la hermenéutica entendida como una corriente filosófica, de la que se habla hoy del mismo modo

que se habla, por ejemplo, de «existencialismo» (los existencialistas, por lo demás, no contaban más que cualquier otro).

Podemos verificarlo a través de una fenomenología elemental.

3. LA INTERPRETACIÓN SE CONSIDERA DE MUCHOS MODOS

«Interpretación» es una palabra que se adapta a muchas operaciones no necesariamente conectadas. En primer lugar (es el sentido de la *hermeneia* en el *Peri hermeneias* aristotélico, traducido al latín como *De interpretatione*), la interpretación es la expresión lingüística —propia de los hombres, pero, según el *De anima*, también de los animales— de los símbolos que parecen universales, que provienen de impresiones presentes en el alma, a través de sonidos particulares (es decir, variables con el cambio de las lenguas). En segundo lugar, encontramos una función especular, la interpretación lingüística, llamada a reconducir las expresiones, diferentes en las diferentes lenguas, a los *symbola* universales, de tal manera que se asegure la comprensión. En tercer lugar, está (y se trata de un fósil del sentido aristotélico y generalmente antiguo que, como hemos visto, resulta obsoleto excepto en frases hechas como «hacerse intérprete

del sentimiento nacional», etc.) la interpretación como expresión, en música o en recitación, de notas musicales o de palabras escritas: Glenn Gould interpreta a Bach, Lawrence Olivier a Shakespeare, etc. En cuarto lugar, tenemos la explicación de un sentido oscuro o no suficientemente determinado: un manuscrito corrompido no nos da un sentido coherente, y debemos interpretar (al límite, sin embargo, sólo como *extrema ratio, divinitatio* filológica, es decir, conjetura); una poesía es elíptica y podemos intentar explicitarla; un cuadro sugiere alusiones que podemos notificar a quien ve; una ley vale para muchos casos y hay que hacerla cuadrar en el caso específico. En quinto lugar, está la interpretación como comprensión, según el eje Schleiermacher-Dilthey-Gadamer: la naturaleza, otro hombre, otra época, nos resultan extraños, tal vez nos hablan, pero no nos «dicen» nada; hay que tender un puente (por ejemplo, decir que la naturaleza es un libro, el otro hombre es nuestro hermano en Adán, la otra época tiene problemas, en parte iguales, en parte distintos de los nuestros), y entonces quizá nos «hablen». En sexto lugar, está la interpretación como desenmascaramiento (Nietzsche, Freud, Marx). La naturaleza, el hombre, la época, nos solicitan y nos interesan, pero tenemos motivos para creer que nos engañan: a la naturaleza le gusta esconderse, el hombre es un mentiroso (o quizá se autoengaña),

no se ha comprendido la época por falta de distancia histórica; por tanto, debemos llegar hasta las verdaderas intenciones que están debajo de las expresiones falaces. En séptimo lugar, tenemos la tesis (Nietzsche-Heidegger) según la cual no hay hechos sino sólo interpretaciones: el mundo está constituido por nuestras necesidades vitales, y éstas, a su vez, aparecen cargadas de historia y de lenguaje, de tal forma que lo que parece un objeto es el resultado de interpretaciones de las que sólo en mínima parte somos conscientes.

Como en un *cadavre exquis*, el parentesco que se establece entre estos múltiples sentidos es, frecuentemente, de contigüidad metonímica: ya que existe lengua en la expresión (sentido 1: los símbolos de la voz expresan las impresiones y las intenciones que tienen lugar en el alma), entonces la interpretación es válida también para quien traduce diversas lenguas (sentido 2) o para quien se expresa de forma no lingüística o no sólo lingüística, por ejemplo con el rostro, torciendo la boca (o como se dice, en el fondo curiosamente, la nariz) y con las manos (indicaciones, gestos injuriosos, etc.), y tal vez sin quererlo, por ejemplo ruborizándose (sentido 3). Desde el momento en que ciertas expresiones no resultan inteligibles, por ser oscuras o, más frecuentemente, ignoradas por muchos (no todo el mundo sabe que «asimismo» no significa «aunque» sino «también», o que «de hecho» es

afirmativo, y esto puede comprometer la comprensión de un texto escrito en español o, inversamente, de un texto escrito por quien crea que «asimismo» o «de hecho» son adversativos, etc.), «interpretación» será su clarificación (sentido 4). Y ya que semejantes cosas también claras pueden dejarnos indiferentes, «interpretación» será también la obra de implicación por la que, por ejemplo, se explicará que la conquista romana de la Galia no es simplemente un acontecimiento pasado, sino que prolonga sus efectos hasta nosotros, por ejemplo en la tradición vinícola (sentido 5). Pero, si tenemos en cuenta que, a menudo, no es la casualidad, sino la mala voluntad, la que no nos ayuda a entender las cosas, «interpretación» será también el desenmascaramiento de quien nos quiere engañar, o —como en el psicoanálisis— de quien se autoengaña (sentido 6). Finalmente, ya que la mala voluntad no nace de la nada, sino de la situación histórica y vital en que nos encontramos (en calidad de víctimas de la sociedad, de la técnica, del sistema escolar o sanitario, de los medios de comunicación de masas, tal vez de nuestras mismas pasiones, que —según esta hipótesis— son inferidas cabalmente de la historia), no existe nada, salvo las «interpretaciones» (que en este punto constituyen un marco verdaderamente muy poco determinado, y vienen a cubrir todo el ámbito —por lo demás no menos ubicuo e indeterminado— de los «hechos»).

El escaso significado común de estos usos lingüísticos se puede ilustrar mediante un ejemplo. Pongamos por caso que Khol y Chirac se encuentren. Se les pregunta (en alemán a uno, en francés a otro) si tienen necesidad de un intérprete. Los dos, según el sentido 1 (interpretación como expresión), deberían responder que no tienen necesidad de él, porque el solo hecho de hablar demuestra que saben interpretar. El equívoco se corregiría mediante una interpretación en el sentido 4 (interpretación como aclaración), y vendría un intérprete en el sentido 2 (interpretación como interpretación de lenguas), que sabe tanto el francés como el alemán. Si éste creyese ser un intérprete también en el sentido 3 (interpretación como ejecución), debería exigir un aplauso al final de su prestación y, quizá, para hacerlo ejercitaría —con celo inoportuno— la interpretación en el sentido 5 (interpretación como identificación), por ejemplo diciendo a Chirac: «sé que usted no tiene mucha estima por este hombre, pero debe comprenderlo porque hace su trabajo, que no es además muy diferente del que usted hace», o directamente en el sentido 6 (interpretación como desenmascaramiento), por ejemplo, diciendo a Kohl: «no crea una palabra de lo que le está diciendo este hombre; y, además, son asuntos de ustedes y a mí no me importan». Si después rigiese verdaderamente la interpretación en el sentido 7 («no existen

hechos sino sólo interpretaciones»), no se entiende para qué se habrían encontrado los dos, ni de qué hablarían.

4. LA UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

Aunque no sea un argumento contra la riqueza histórica y conceptual que la hermenéutica ha sabido desarrollar en el tiempo, hay que preguntarse si parte de su pretensión de universalidad * depende de la variedad (y ambigüedad) de sentidos que hemos enumerado.

La tradición —al menos hasta Schleiermacher—, colocaba el *ars interpretandi* en la filosofía orgánica, es decir instrumental (es el significado del *Organon* de Aristóteles como instrumento para el saber), en cuanto *subordinada a la ontología* (o sea a la ciencia del ente en cuanto ente, o «metafísica general»: el saber que se ocupa, por ejemplo, de lo que en un lápiz no es la forma o el fin específico, sino lo que comparte con el papel, los árboles, los escritores). Por una parte, la hermenéutica resultaba *más amplia* que en el siglo XX, porque hablaba de tantas pequeñas cosas (cómo se comprende un texto, cómo se descifran las intenciones de quien nos habla, etc.) y no de lo que todas las cosas tienen en común (el ser); por otra parte, sin embargo, la ampliación ha costado alguna amputación. La

hermenéutica hasta Schleiermacher no abordaba el solo dominio de los conocimientos históricos, sino todo el saber, tratándose de interpretar no sólo los signos producidos por los hombres (que por lo demás traspasan las expresiones lingüísticas, a las que es transferida la *interpretatio scriptorum*), sino también los producidos por Dios, es decir, lo creado (*interpretatio naturae*). Como sierva genérica de la metafísica, la hermenéutica se salía por ello de la esfera de lo que modernamente entra en el ámbito de las ciencias humanas (los tradicionales *studia humanitatis*, rebautizados posteriormente de varias maneras como *Moral sciences*, *Sciences morales et politiques*, *Geisteswissenschaften* —esta última *expresión*, «ciencias del espíritu», es un calco de *Moral sciences* que se impone con la primera traducción alemana de la *Logic* de J. S. Mill); pero no era tan urgente, ya que no se suponía que en todo acto cognoscitivo tuviera lugar una interpretación.

¿Qué es lo que ha ocurrido después? No ha habido adquisiciones positivas. Los cánones hermenéuticos (las reglas de la interpretación) parecen bien pocos, y permanecen relativamente invariados desde los filólogos helenistas hasta el siglo XX. Esquematisando hasta el extremo, no se encontrará más que una gran opción, la que se da entre alegoría y método histórico-gramatical: se puede interrogar un texto (o una expresión) como

la anticipación o el revestimiento de un sentido diverso, o bien se puede intentar reconstruir qué significa en la mente de su autor y en la época en que fue escrito. La alternativa entre el espíritu y la letra, así como entre intención del lector e intención del autor (que no engloba exactamente la primera, ya que la intención del autor puede no expresarse felizmente en la letra), se refiere a tal horizonte. Los subcánones que guían la interpretación se insertan todos en este marco: el presupuesto de la perfección, por el que la comprensión requiere que se atribuya a la expresión un sentido completo, mientras no se pruebe lo contrario; o bien la generosidad interpretativa o equidad hermenéutica, por lo que no es necesario contradecir con determinación al autor, ni atribuirle intenciones manifiestamente improbables. Y sin embargo, si estamos en el horizonte de la alegoría, se podrá hacer tranquilamente lo contrario y ejercitar una hermenéutica de la sospecha por la que se postula que el texto es imperfecto, o bien que el autor resulta desinformado o malintencionado; así también, se podrá desear entender al autor mejor de cuanto se haya entendido él mismo, abandonando la subordinación del intérprete respecto al texto, cuando no sistematizar abiertamente la productividad de la tergiversación. En el aspecto ontológico, nuestro siglo ha propuesto una serie de tareas comprometedoras, como la equivalencia entre

pensamiento y lenguaje, cuando no entre ser y lenguaje, y al mismo tiempo una filosofía de la historia que hace de la hermenéutica la expresión del destino nihilista de Occidente (o sea de la determinación del ser en valor y en voluntad de poder).

Si las cosas están así, no se tratará —al menos aquí— de reconstruir una trayectoria antigua y tortuosa, sino más bien de considerar que lo que hoy llamamos «hermenéutica», por ejemplo como *koiné* de la filosofía contemporánea, no es más viejo que *Ser y tiempo*, o más exactamente que *Verdad y método*. Y, si queremos buscar los antecedentes más remotos, difícilmente se podrá remontar a antes de Schleiermacher. Leibniz había escrito que el individuo es *inefable*: nosotros podemos describir exhaustivamente las especies y los géneros, pero no se logrará nunca reconocer plenamente (es decir, precisamente individuar en los mínimos detalles) las miríadas de moléculas, peculiaridades, recuerdos y expectativas que duermen en el cuerpo o en el alma no sólo de un hombre, sino de un ser cualquiera. Para Schleiermacher, esta consideración hace referencia sobre todo a nuestra relación con otras personas: ¿quiénes son verdaderamente?, ¿podremos saber alguna vez si piensan verdaderamente lo que dicen? De ahí el problema de la alteridad psíquica (que se acrecienta a través de la alteridad temporal: ¿Tarquino el Soberbio era realmente soberbio?). Para la hermenéutica,

entonces, el problema no es tanto ver lo que hay, sino más bien señalar que, detrás de lo que aparece como evidente, hay algo oscuro o, al menos, oculto; diferente de nosotros en el tiempo y en el alma: de manera que una comprensión inmediata está excluida, y se debe más bien postular el primado de la tergiversación (es decir, que el malinterpretar es una condición más difusa y normal que el entender). Si bien el problema de la alteridad puede ser resuelto de formas diversas (y esencialmente o a través de una trasposición psíquica —ponerse en el lugar del otro, como sugiere Schleiermacher— o bien mediante la reconstrucción de estructuras —encontrar reglas válidas tanto para mí como para los demás, como afirma Dilthey—, o tipos, como propone Max Weber), se trata de un presupuesto importante para la universalización de la hermenéutica.

El motivo es obvio. Si se asume que generalmente se comprende qué es lo que nos dicen los demás, y que la hermenéutica debe intervenir en casos dudosos («nos vemos en el almuerzo»: ¿querrá decir a las ocho o a mediodía?), difícilmente se podrá sostener que todo nuestro comprender es también interpretar. Ahora bien, sería raro e improbable sostener que verdaderamente toda expresión requiere una interpretación. Si uno me pregunta qué hora es, y yo le respondo que son las cinco, hay poco que interpretar, puesto que real-

mente son las cinco (la duda sobre si son las cinco de la mañana o de la tarde no parece tan difícil de dirimir y, salvo que se esté en una caverna o en pleno invierno, una mirada por la ventana disipará toda equivocación). Pero si yo hubiese contestado que son las cinco, y son las seis, mi interlocutor habría estado autorizado a plantearse preguntas más o menos psicológicas («¿se habrá equivocado?», «¿lo habrá hecho aposta y, entonces, por qué?»; y, por lo que se refiere a mí, podría haberme preguntado si me había preguntado la hora porque quería saberla verdaderamente o sólo para entablar diálogo (curiosamente, cuando en el ascensor uno mira el reloj no es casi nunca para saber qué hora es, sino sólo para hacer un ademán). Ahora bien, es propiamente esta problemática de penetrar, no en el sentido de las expresiones, sino en el de las intenciones de quien habla, la que se valora con la doctrina de la tergiversación universal. Las personas engañan y se engañan, a menudo «no saben lo que se dicen» o utilizan las palabras (por ejemplo, hablando de nociones abstractas o de sentimientos) de formas diferentes a las nuestras; por tanto, pueden ser (y consecuentemente, por la lógica del argumento, *son*) secretos absolutos, o nebulosas respecto de las cuales no se alcanzará nunca una verdad definitiva, sino sólo una aproximación creciente. Además, todo intérprete mira el mundo desde la propia perspectiva

irreducible; cada rostro es una máscara, detrás de la que se esconde otra, como sucede —según el ejemplo de Leibniz— cuando se pela una cebolla.

El problema, enraizado en la psicología, sale fuera de su lugar de origen, englobando aspectos propiamente cognoscitivos. No se logrará nunca agotar todo lo que ha sido (por ejemplo) Aristóteles. No es sólo el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno, el autor de la *Metafísica*, el fundador del Liceo, etc.; es tantas otras cosas que quizá no sabremos nunca, y a las que sólo nos podremos aproximar, y no —como en las ciencias de la naturaleza— reducir a regularidades, es decir, a leyes. En este sentido, las ciencias del espíritu —o sea, esencialmente los saberes históricos, que para Dilthey encuentran su órgano en la hermenéutica, se pueden definir metodológicamente, según la propuesta avanzada a finales del siglo XIX por Wilhelm Windelband, como conocimientos «ideográficos», es decir, trasferidos al estudio de la individualidad (*idios*: aquí el modelo es la biografía, que encuentra su perfección en la autobiografía, según una perspectiva retomada en el existencialismo), de forma diferente a aquellos otros saberes que van a la búsqueda de una regularidad, es decir de una ley (*nomos*), y que por esto se configuran como ciencias «nomotéticas».

En esta distinción aparece implícita la contraposición entre el comprender, característico de la

hermenéutica (que consistiría esencialmente en revivir la individualidad estudiada transponiendo en ella la propia: «volver a dar vida a las sombras exangües del pasado», según el lema de Dilthey para la filología), y el explicar, propio de las ciencias de la naturaleza, que a través de las leyes intentan aislar objetos distintos de la subjetividad del estudioso. Si el comprender es menos cierto que el explicar, el argumento hermenéutico a favor del primero está en el hecho de que no se limita a constatar, sino que proporciona una apertura de posibilidad, o sea (más realmente) una creación de visiones del mundo, según una experiencia característica, más que de las ciencias naturales, del arte, de la religión, de la filosofía y de la política, donde se registraría la persistente eficacia de conceptos guía humanistas como la cultura, el *sensus communis*, el juicio y el gusto, que sirven no tanto para conocer las cosas, cuanto para regular nuestro comportamiento práctico en el mundo.

Puesto que todavía cada uno es libre de interpretar muchas cosas a su modo, el problema de la validez de la interpretación constituye el obvio contrapunto de una interpretación potencialmente exenta de cualquier límite. Para responder a tal exigencia, la hermenéutica recurre a argumentos circulares, como la simpatía del intérprete hacia el interpretado, o bien a la búsqueda de un término medio entre alteridad y afinidad (a menudo en

consideración al carácter agresivo de una comprensión que remita enteramente el otro al sí mismo), o bien también con la referencia a la autoridad y a la tradición (de donde se deriva un tendencial primado de lo clásico que, sin embargo, en lo postmoderno ha sido ampliado a la vanguardia). Se trata, pues —y la hermenéutica es plenamente consciente de ello— de criterios bien problemáticos. De forma característica, la *Wirkungsgeschichte*, la «historia de los efectos», atestigua la eficacia de una obra, pero no es la medida de la verdad contenida en ella, ni suministra necesariamente un criterio absoluto, no pudiéndose excluir que toda una tradición resulte falaz. Es, pues, claro que la apelación a la tradición contrasta con el impulso que ve en la hermenéutica una fuente de emancipación (por ejemplo, en la exigencia heideggeriana de una superación de la metafísica).

Así, el círculo hermenéutico es la respuesta que de ordinario se ofrece a la doble exigencia de reconocernos en una tradición, de tal forma que no nos quedemos paralizados por ella. Debemos ser conscientes de que somos historia, y de que cada uno de todos nuestros juicios, aunque sea aparentemente objetivo, resulta guiado por condicionamientos y prejuicios de los que no podrá deshacerse nunca totalmente, puesto que suministran el ámbito de sensatez del análisis. En esta formulación, es fácil reconocer una referencia a la llamada

✓ de Husserl al mundo de la vida (*Lebenswelt*), o sea, al ámbito no expresado en el que también el científico preocupado por la objetividad enraíza las propias opciones y los propios fines. Hablar de círculo hermenéutico significa por tanto asumir, por hipótesis, que no pueda haber un entendimiento objetivo, sino sólo un asintótico acercamiento a la objetividad, a pesar de que en Heidegger el subjetivismo sea —al menos en las intenciones— moderado por la apelación a la exigencia de hacerse sugerir la precomprensión de las cosas mismas.

He aquí un punto central, por lo demás implícito en la apelación de la hermenéutica del siglo XX al problema del ser, que se ha concebido como algo esencialmente diverso del ente (o sea, de aquello que es concretamente una pluma, un ánade, un ángel), y como empeñado prioritariamente en una concepción de la filosofía como ética, y en particular como responsabilidad en relación con el ser (como es sabido, para Heidegger el hombre es «el pastor del ser»). Pero éste es propiamente
 ✗ el problema: ¿se puede pensar realmente el ser sin el ente? ¿De qué *cosa* se habla cuando se hace referencia a tal ser? ¿Y de qué rebaño es responsable el pastor ontológico? El ser, efectivamente (y esto es claro en toda la tradición anterior a Heidegger), es, ante todo, las *cosas* que son o no son; y difícilmente ser morales o responsables puede prescindir de la referencia a ellas. Si me compro-

meto con alguien, aunque sea en la forma hiperbólica «yo te salvaré», le estoy prometiéndolo algo. Así también, si establezco que la humanidad se reconoce por la capacidad de reducir la violencia, por ejemplo utilizando buenos argumentos en lugar de misiles inteligentes, esos argumentos serán válidos sólo si corresponden a algo. Y, todavía, si sostengo que la historia es un río del que es difícil salir, o una pesadilla de la que no es posible despertarse, no pronunciaré palabras al viento sólo si conozco la historia, que es una gran masa de *cosas* ocurridas en el pasado y que habrá que reconocer como tales, con un cuidado que será siempre positivo y positivista. La moralidad del moralista, del argumentador y del historiador se define en una relación con un universo de hechos que no pueden disolverse simplemente en interpretaciones.

5. HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA

En este marco se dibujan los contornos de nuestro problema, y —reducido a sus términos más extremos o elementales— consistiría en preguntarse si entre ontología y hermenéutica es realmente posible la convergencia y, mejor, la identidad de fondo que es reclamada por la ontología hermenéutica. Al menos en una primera aproximación,

nada es menos cierto, y entre los dos términos de la expresión no es difícil reconocer una antítesis o, al menos, una alegoría: si al pie de la letra, el primado de la interpretación sobre los hechos lleva consigo la destrucción de la ontología o la pérdida del mundo. Es, en resumidas cuentas (si se puede decir así), la propuesta de Rorty (1982), para quién la hermenéutica sería una versión del siglo XX del inmaterialismo de Berkeley (dejamos aparte Kant y Hegel, que Rorty incluye arbitrariamente en el grupo). Si este último sostenía que las cosas no existen fuera de las mentes, en nuestro siglo se ha afirmado la doctrina según la cual las cosas no existen fuera del lenguaje o, más propiamente (y aquí Rorty apela, de nuevo arbitrariamente, a Derrida), fuera de los textos. En realidad, visto que resulta difícil sostener que las cosas no existen, Rorty se limita a decir que no son demasiado importantes, y que lo que cuenta es conversar, es decir, entenderse entre personas, con la ayuda de poesías, novelas, películas y, justamente, interpretaciones. Así, la hermenéutica sería un inmaterialismo tímido; pero entonces, en estos términos, la expresión «ontología hermenéutica» parece como hierro leñoso: cuando se pasa a la interpretación como «conversación del género humano», estamos en una esfera en la que no existe ya el ser, sino sólo (eventualmente) las palabras para decirlo. Éste sin embargo no es del todo el sentido de la tesis de

Derrida (1972), para quien «no existe nada fuera del texto» no significa que existen sólo los escritos (y no, por ejemplo, el papel, las neuronas, la tinta) sino que, con el fin de que se perciba algo (revelándose como ser) es necesario que esté escrito en cualquier parte, en la carne o en la mente. Un miembro fantasma será siempre tal, no será nunca una pierna verdadera y propia, aunque doliente; sin embargo el hecho de que también cuando nos cortan una pierna nos pueda ocurrir que confundamos la presencia demuestra cuánto intervienen nuestros sentidos y nuestra mente en la constitución de la experiencia. Del mismo modo, el hecho de que para Kant las cosas puedan resultar cognoscibles sólo como fenómenos, es decir, como entes presentes a los sentidos, en un espacio y en un tiempo que no se adhieren a las cosas, sino que son formas también de nuestra intuición, no significa en modo alguno que los fenómenos sean quiméricos, que la realidad resulte indistinguible de la alucinación, y que pensar una cosa equivalga a tener una cierta experiencia efectiva de ella.

Pero ¿está la hermenéutica verdaderamente destinada, desde su nacimiento, a este ajuste del mundo? Abramos de nuevo el *Peri hermeneias*, intentando notar una circunstancia no siempre puesta de relieve. Las pocas tesis realmente ontológicas presentes en la apertura del tratado aristotélico (el imprimirse de la sensación en el alma y su expre-

sarse en palabras y letras) son mera recapitulación; inmediatamente después, Aristóteles escribe: «Ahora bien, de estos argumentos se ha hablado en los libros sobre el alma; *en efecto son objeto de otro tratamiento*» (16a 8-9).

La moral parece clara: a menos que se quiera realmente sostener que existe Madame Bovary, no la copia que tengo sobre la mesa, la ontología hermenéutica (lo que se ha convenido en llamar así en una tradición que, de ordinario, habrá que respetar pero no venerar) está *fuera* de la hermenéutica. Está en los libros sobre el alma, o sea, en los tratados que (del *Filebo* platónico al *De anima* aristotélico, de las *Meditationes* de Descartes a la *Crítica de la razón pura* de Kant, de la doctrina del espíritu subjetivo de la *Enciclopedia* de Hegel a *Experiencia y juicio* de Husserl hasta precisamente la *De la gramatología* de Derrida, comprendiendo ciertamente *Ser y tiempo* pero no necesariamente *Verdad y método*) han sistematizado la relación entre la *tabula* que es el alma y la tabla diferente que es el mundo con sus objetos.

El alma, en efecto, escribe Aristóteles (*De anima*, 421b 21), es como la mano, ya que aferró los entes sin identificarse con ellos; sólo en esta medida ella es en cierto modo (*pos*) todos los entes. En otras palabras —que serán siempre las esencialmente inadecuadas de una analogía, que no explica las cosas, pero al menos pone a cubierto de

milagros y de espejismos—, el alma suministra el *software*, pero el *hardware*, el ser, no se lo puede dar ella sola; y si se quiere enriquecer una ontología hermenéutica no se puede negar ciertamente el mundo sino, quizás, reforzar el nexo que lo liga al alma y a sus impresiones.

En suma, el *sentido* del ser precede, por una circularidad obvia y puesta de relieve, al *concepto* de ser; *al menos en su forma, la ontología es siempre una fenomenología, que a su vez, lo quiera o no, es siempre una fenomenología de la percepción*. En su génesis, no hay ser sin experiencia, y no hay experiencia sino como experiencia presente, como presencia cercana de algo para alguien; la ontología podrá por supuesto hablar legítimamente de Dios, de los ángeles o del ser que no es el ser del ente, pero su sentido no podrá nunca prescindir de la experiencia presente de la cosa, o sea, de un hecho que precede *de derecho* toda interpretación. Éste y no otro será nuestro problema (como probablemente es el problema de muchos).