

LAS MEDIAS VERDADES DE LA HISTORIA OFICIAL. LAS VIRTUALIDADES DE UNA ÉTICA HERMENÉUTICA CRÍTICA EN UN MUNDO PLURAL *

«Hemos visto cómo el problema de la verdad dividía a los hombres de las generaciones anteriores a la nuestra en dos tendencias antagónicas: relativismo y racionalismo. Cada una de ellas renuncia a lo que la otra retiene. El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones: cuando lo ensayamos, nos parece que sufrimos una mutilación. Vemos con plena claridad lo que hay de plausible en uno y otra, a la par que advertimos sus complementarias insuficiencias. El hecho de que en otro tiempo pudieran los hombres mejores acomodarse plácidamente, según su temperamento, en cualquiera de ellas, indica que poseían una sensibilidad distinta a la nuestra. Somos una época en la medida en que nos sentimos capaces de aceptar su dilema, y de combatir desde uno de los bordes en la trinchera que éste ha tajado».

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Uno de los debates estrella de la filosofía contemporánea ha sido, y continúa siendo, la crisis de la Modernidad. En el ámbito de la ética, creo que no es exagerado decir que semejante debate ha girado constantemente en torno a las posibilidades que la razón tiene de asentar sobre bases sólidas una moral con aspiraciones universales. En efecto, las polémicas en las que han intervenido Habermas, Apel, Rawls, Gadamer, Taylor, Vattimo, Rorty o Derrida, por citar sólo algunos de los actores más destacados de esta discusión, han tenido siempre como telón de fondo la viabilidad moral y política del programa moderno. Y en este punto, la historia más o menos oficial establece que aquellos autores cuya filosofía se ha alimentado en partes importantes del pensamiento de Heidegger, y que podríamos reunir bajo el vago rótulo de hermeneutas¹, han tendido a impugnar el mencionado programa moderno. El pensador de la Selva Negra, con su insistencia en la facticidad del *Dasein* y su hacer hincapié en la temporalidad e historicidad de la existencia humana y del ser en general, habría clausurado las posibilidades de la razón para hablar en nombre de la humanidad. Facticidad, se nos viene a decir, se contrapone a racionalidad. La razón es incapaz de horadar la opacidad de la experiencia que tenemos de nosotros mismos, de los otros y del mundo. Es más, en algunas de las lecturas más radicales de Heidegger o Gadamer, se llegaría a la conclusión de que

* Recensión del libro de JESÚS CONILL SANCHO, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

¹ Es verdad que Jesús Conill califica en su libro al pensamiento de Habermas y Apel de hermenéutico. No suele suceder así, sin embargo, en las historias oficiales al uso, que suelen incluir a Habermas fundamentalmente en tanto que crítico de Gadamer. En cuanto a Derrida, que muchos podrían ver con extrañeza dentro de este grupo, y al que el propio Conill también alude como crítico del pensador de Heidelberg, aparece tratado como *hermeneuta de la sospecha* en la reciente obra que Jean Grondin ha dedicado a esta corriente filosófica. Cf. J. GRONDIN, *L'herméneutique*, PUF, Paris, 2006, p. 93.

la razón moderna es una manifestación o acontecer en la historia del ser a la que no puede atribuírsele más pretensión de validez que cualquier otra que la excluya radicalmente.

Desde esta perspectiva, la hermenéutica estaría completamente en las antípodas de la Ilustración, sobre todo en uno de sus puntos esenciales, la capacidad crítica de la razón. Una parte sustancial del debate entre Habermas y Gadamer ha sido leído en esa clave. Pues bien, uno de los grandes méritos del libro de Jesús Conill es desmontar la mala prensa que la hermenéutica tiene entre los partidarios de la Modernidad y, más concretamente, entre los defensores de la razón moral de corte ilustrado. Con erudición y finura interpretativa, el autor va desarmando algunas de las reticencias más consolidadas que genera esta corriente filosófica. Pero esto, con ser mucho, no es el mayor logro del trabajo. Y es que imbricada en la propia crítica, Conill va desgranando pacientemente su propia propuesta filosófico-moral, cuya almendra será la «razón experiencial». Una razón que sigue manteniendo su dimensión crítica, pero, a la vez, es consciente de que su homónima moderna se ha dejado en el tintero partes sustanciales de aquello que nos constituye como humanos, por ejemplo, el cuerpo y la historicidad. Al haber hecho esto, el autor considera que sus herederas actuales, las éticas procedimentales, muestran importantes puntos ciegos que les impiden abordar con solvencia los numerosos problemas ético-políticos del siglo recién comenzado y que tienen que ver, en su gran mayoría, con la relación y posible mediación entre lo particular y lo universal. Estas insuficiencias sólo podrán subsanarse si insuflamos vida al escuálido sujeto moderno, si instilamos en su imprescindible alma crítica los sentimientos o la densidad histórica y social que también nos son propios. En suma, si asumimos nuestra propia facticidad. Hacerse cargo de ella sin renunciar, como ya indiqué, a la dimensión crítica es la gran apuesta de la «razón experiencial» de Conill. Una razón que tendría la virtualidad de abrirse a lo universal desde dentro de la misma facticidad.

Veamos ahora con algo de detalle el modo en que el ensayo articula su fecunda y desmitificadora relectura de la tradición hermenéutica con el alumbramiento de la «razón experiencial».

Líneas atrás he afirmado que el autor del libro quiere insuflar carne en la razón moderna, densificarla hermenéuticamente. En este sentido, es plenamente coherente con semejante intención que la primera de las tres secciones que forman la obra —¿Hay un Kant hermenéutico o hermeneutizable?— esté dedicada a hermeneutizar a Kant. Es sabido que el gran filósofo de Königsberg es el representante por excelencia de la ética moderna, una ética racional, crítica, que pretende, por el procedimiento del imperativo categórico, formular máximas de conducta universales. Pero si fuera posible que la facticidad ahormara la ética kantiana sin eliminar su instancia crítica, tendríamos un mojó en esencial en la constitución de la «razón experiencial». Ahora bien, ¿no es vana esta pretensión? ¿No es la filosofía de Kant ajena o incluso manifiestamente contraria a este planteamiento? ¿No impugna su carácter formal cualquier acercamiento a la facticidad, cualquier inclusión de los sentimientos, del *éthos* de la comunidad, de la historicidad de los sujetos y sus costumbres o de la ponderación de las acciones según la situación? ¿No se trata con ella de superar precisamente la facticidad, vinculada siempre a lo concreto, para alzarse a lo universal, a aquello que es común a todos, y poder desde ahí ejercer la crítica de la moral realmente existente? En efecto, las lecturas tradicionales de la ética kantiana han insistido en que su gran fuerza proviene de su carácter estrictamente racionalista, de su rechazo de los sentimientos y de las experiencias vitales concretas de los humanos como fuente posible a la hora de fundamentar la moral. Por eso el intento de Conill parecería a primera vista descabellado. Hermeneutizar a Kant sería algo así como querer mezclar agua con aceite. Sin embargo, el profesor valenciano, teniendo muy presentes, entre otros, los estudios de ese gran conocedor de la hermenéutica y del pensamiento de Kant que es Rudolf Makkreel², nos va mostrando en esta primera parte la unilateralidad de la lectura tradicional.

Es imposible en este comentario entrar con detalle en los argumentos minuciosos de Conill, pero al menos quiero indicar las líneas de fuerza más generales que los sustentan. Son dos. La primera aborda la posibilidad de hermeneutizar a Kant a partir de la *Crítica del juicio*. Para el autor del libro, la imaginación, «a través de sus funciones reflexionantes, contribuye a la interpretación

² Cf., sobre todo, R. A. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990.

de la experiencia... Y, por tanto, se abre a un espacio propicio para un proceso hermenéutico... En efecto, la tercera *Crítica* kantiana no se centra como las dos anteriores en la capacidad de juzgar determinante, sino en la reflexionante, cuya función es interpretadora y orientadora, más que legisladora. Mientras que los juicios determinantes van desde lo universal dado (los conceptos) a lo particular, los juicios reflexionantes intentan encontrar lo universal (ideas) para datos particulares... El juicio reflexionante... permite que la imaginación cree sus propias ideas para organizar la experiencia en un contexto interpretativo más amplio» (21). Teniendo esto presente, no es de extrañar que una pensadora como H. Arendt, más allá de las críticas que le hace Conill, haya desplazado el juicio reflexionante del ámbito estrictamente estético para situarlo como pieza clave en el dominio de lo que debería ser el juicio o discernimiento político. Y la misma operación podría hacerse en el caso de la ética. El juicio reflexionante, al no imponer de modo mecánico ninguna universalidad, al tratar de buscarla a partir del comercio con lo dado, parece abrir la razón a la pluralidad de la experiencia y sus contextos, quitándole algo de su pureza, pero transformándola en un órgano que recupera su medida humana y su potencial orientador en medio del mundo.

La segunda línea mediante la que sería posible hermeneutizar a Kant tiene que ver con lo que el profesor valenciano llama la «estética y pragmática de la libertad» elaboradas por el genio alemán. A pesar de la insistencia de la lectura tradicional en presentar a un Kant puramente racionalista, un Kant que habría cortado, por buenas razones, cualquier vinculación en positivo de su teoría moral con la naturaleza humana, a pesar de ello, repito, es innegable que este pensador ofreció en diversas obras o partes de las mismas un estudio de las raíces pragmáticas de la razón pura práctica³. En ellas se estudia al humano como ser sensible y social con el fin de que un mejor entendimiento de la naturaleza humana pueda ofrecer un correcto desarrollo y aplicación de los diferentes usos de la razón. Por eso Conill puede afirmar que «el estudio de la naturaleza humana no va en contra de la metafísica crítica, sino que completa a la filosofía trascendental desde otra perspectiva» (42). Dicho de otra manera, la estética y la pragmática de la libertad conformarían la parte empírica y aplicativa de la filosofía moral kantiana. Nos hablarían en positivo de eso que nunca parece estar presente en la lectura racionalista: de los sentimientos morales, del carácter, de las pasiones, de los afectos (estética), pero también del problema de la aplicación (pragmática). Y este segundo asunto es esencial si queremos hacer plausible una lectura hermenéutica de Kant. Porque una de las grandes acusaciones que se le ha hecho a su teoría moral es, precisamente, la de ser en muchos casos inaplicable y contraria al sentido común. Su formalidad, su pureza, el carácter irrestricto de la universalidad de las máximas emanadas del imperativo categórico, en fin, su no tener en cuenta la plurales y diversas situaciones de aplicabilidad, la habrían condenado a una falta de cintura para lidiar con la praxis real, volviéndola casi inservible. Creo que Conill muestra con solvencia el carácter sesgado de esta interpretación al poner de nuevo el foco en la *Crítica del juicio*. A través de un análisis pormenorizado de partes clave de esta obra, el autor nos va desvelando cómo conceptos fundamentales en el campo de la aplicación de las normas morales —*Bildung*, *sensus communis*, capacidad de juicio o gusto— están presentes y activos en la filosofía de Kant. Con ello debilita enormemente, además, la influyente lectura gadameriana de la tercera *Crítica*, al menos en su *opus magnum Verdad y método*. Según este gran referente de la hermenéutica contemporánea, los sentimientos morales y la capacidad práctica del juicio son ajenos a la filosofía moral kantiana⁴. Conill nos hace ver en esta parte de su libro que no es así y por eso, a pesar de Gadamer, es posible hermeneutizar a Kant; es posible, paradójicamente, buscar un precedente de las tesis her-

³ Alguno de los textos kantianos imprescindibles al respecto son: *Crítica del juicio* (trad. de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1977; *La metafísica de las costumbres* (trad. de Adela Cortina y Jesús Conill; estudio preliminar de Adela Cortina), Tecnos, Madrid, 1989; *Antropología en sentido pragmático* (trad. de José Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 1991.

⁴ Debido a esta interpretación, Gadamer no ve en *Verdad y método* las amplias conexiones que se podrían hacer entre la *phronesis* aristotélica, que va a funcionar para él como paradigma de la comprensión hermenéutica, y la filosofía kantiana. Creo que Conill insiste muy acertadamente en este punto cuando critica la lectura esteticista y subjetivista del juicio kantiano que hace el pensador de Heidelberg. Pero también me parece importante señalar que el propio Gadamer ha ido matizando posteriormente esta opinión, estableciendo cada vez más mediaciones entre Kant y Aristóteles. Conill reconoce este hecho en su presentación crítica de Gadamer en la segunda parte de la obra.

menéuticas gadamerianas en la filosofía de su antecesor, pero manteniendo, y esto es decisivo, la instancia crítica. El pensador germano sería, pues, el primer mojón de una ética hermenéutica crítica, en suma, de la razón experiencial que Conill trata de sacar a la luz. Hasta aquí la exposición de aquellos argumentos que me han parecido más relevantes en la primera parte del texto.

En la segunda —*Hermenéutica de la facticidad*—, una vez establecido el mojón kantiano, Conill se centrará en el estudio de dos autores esenciales para su proyecto: Heidegger y Gadamer. Y es que tanto uno como otro son, con Dilthey al fondo⁵, los verdaderos padres de la hermenéutica filosófica contemporánea. Pero si en la parte anterior de lo que se trataba era de armonizar crítica con facticidad, haciendo hincapié en esta última, es decir, haciendo ver que Kant no la había descuidado, lo que ahora querrá mostrarnos Conill es la posibilidad de compatibilizar la mejor razón crítica moderna con la filosofía de la facticidad de ambos pensadores. En otras palabras, si en la primera parte se trataba de hermenautizar a Kant, ahora se pretenderá «modernizar» a Heidegger y Gadamer. El reto es evidente porque a ambos filósofos se los comprende usualmente como agudos críticos de la Ilustración, y en el caso del primero, como francamente antimoderno y alérgico a cualquier tipo de ética⁶. Empecemos por Heidegger.

Para comprender el potencial del autor de *Ser y tiempo* de cara a una ética hermenéutica, Conill, en sintonía con algunos de los grandes intérpretes actuales de su obra⁷, se retrotrae a ese fantástico curso del semestre del verano de 1923 que llevó por título «Ontología (Hermenéutica de la facticidad)». Facticidad designa aquí el modo de ser de la existencia que es propia de los humanos, una existencia que siempre es histórica, concreta e individual y que, como ya sabemos por el título, Heidegger nos dice que necesita una hermenéutica. Pero por qué, y lo que es todavía más importante, ¿qué tiene todo esto que ver con la ética? ¿No se trata más bien de ontología o antropología? Como en las consideraciones hechas sobre la primera parte del libro, no puedo hacer ahora un análisis detallado de las intensas páginas que Conill le dedica a ello, pero intentaré en las líneas que siguen condensar del mejor modo posible la que creo es su tesis general. Para ello recurriré a dos textos del propio curso del 23, uno de los cuales es citado también en el ensayo: «La tarea de la hermenéutica es hacer accesible su ser a cada *Dasein*..., acorralando la alienación de sí mismo de la que está afectado». «El tema de esta investigación hermenéutica es el *Dasein* de cada uno interrogado de manera hermenéutica en cuanto a su carácter de ser con el objetivo de desarrollar en el *Dasein* un estado de radical vigilancia con respecto a sí mismo»⁸. Creo que un somero análisis de estos dos fragmentos apunta claramente a que lo que Heidegger pretende con su hermenéutica es que el humano, el *Dasein*, tenga acceso a la estructura de su propio ser. Es decir, se capte a sí mismo como existencia, como un ente cuya peculiaridad es preocuparse de su propia vida, dotándola de un sentido que sólo él puede conquistar. Ese carácter abierto de la existencia humana, ese estructural tener que decidir sobre la propia vida, nos desagrada profundamente, nos sume en el vértigo. La consecuencia es que tendemos a ignorarlo, asumiendo las perspectivas usuales que nuestra comunidad establece sobre lo que significa ser un humano. Por eso necesitamos la hermenéutica. Se trata de recordarnos constantemente nuestro modo peculiar de ser, de, como dice Heidegger, ir poniendo cerco a la «alienación de nosotros mismos», de «estar vigilantes» sobre nuestro propio ser. Sólo así, sostiene el gran genio alemán, podremos aspirar a una vida auténtica en una lucha que nunca cesa, pues la inautenticidad es, igualmente, una característica estructural y originaria de nuestra existencia, algo que nos constituye como humanos. Y es que frente a la tradición racionalista-idealista-

⁵ No puedo entrar ahora a comentar las lúcidas páginas que el presente ensayo dedica a la «Aportación de Dilthey a la ética hermenéutica» (80-90). Pero su rescate es del todo justo y de la mayor importancia.

⁶ Para un ejemplo reciente de este diagnóstico, cf., por ejemplo, R. WOLIN, *The Seduction of Unreason*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004, pp. 1-23, 89-128 y 278-314.

⁷ Tal es el caso, por ejemplo, de Jean Grondin, con quien Conill dialoga abundantemente sobre este tema. Cf. «The ethical and Young Hegelian Sources of Heidegger's Hermeneutics of Facticity», en J. GRONDIN, *Sources of Hermeneutics*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 47-60. Para una excelente exposición de las posibilidades éticas del concepto Heideggeriano de *Eigentlichkeit* en *Ser y tiempo*, cf. A. LUCKNER, «Wie es ist, selbs zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)», en T. RENTSCH (hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 147-168.

⁸ M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Fakticität)*, Hg. Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1988 (*Gesamtausgabe*, 63), pp. 15-16.

ta, para el autor de *Ser y tiempo* la vida no puede nunca operar un pleno esclarecimiento de sí misma en la autoconciencia. Su finitud hace que la opacidad para con nosotros mismos permanezca como un dato irrebalsable. Por eso, entre otras razones, la labor hermenéutica es inextinguible.

La consecuencia de esta muy somera e inexacta descripción de la facticidad de la existencia según Heidegger es, como muy bien ve Conill, que el filósofo de la Selva Negra —lo termino de señalar— se desmarca de los planteamientos racionalistas más canónicos. Pero no es menos cierto que su insistencia en la historicidad, la finitud o el resto ineliminable de opacidad en la existencia, no sólo se ajustan mejor a una descripción de la vida humana, sino que no renuncian en ningún caso a la crítica. Todo lo contrario. En la intensa lectura del profesor valenciano, lo que el proyecto heideggeriano hace es poner énfasis en la necesidad de la crítica desde la facticidad. Una crítica que, a pesar de las expresas indicaciones en contra del filósofo, sí cabe leer en clave moral. Precisamente por eso, y más allá de las legítimas objeciones que el propio Conill le hace, Heidegger es otro mojón imprescindible en su articulación de la razón experiencial, en la ética hermenéutica en la que está empeñado⁹. Y si Heidegger es fundamental, probablemente todavía lo sea más su gran discípulo Gadamer. El porqué de esta relevancia quizá pueda entresacarse de la afirmación habermasiana según la cual el filósofo de Heidelberg habría urbanizado la provincia heideggeriana. En efecto, Gadamer parece haber reconducido aspectos sustanciales de la obra de su maestro —en concreto, el tema de la comprensión— hacia una dirección diferente a la de la ontología y más en consonancia con la ética. Como ha señalado con acierto Conill, «lo peculiar de Gadamer ha sido... fomentar una *versión ética*, más que ontológica, de la conexión entre la filosofía práctica aristotélica y la hermenéutica de la facticidad de Heidegger» (150). Eso se ve claramente cuando uno mira los temas que se tejen en torno a su idea de la comprensión y los debates que han generado. En efecto, la rehabilitación del prejuicio y la tradición, la historia efectual, la fusión de horizontes, etc., suscitan y están complicados con problemas de índole moral que desembocan en última instancia en cómo es posible conjugar lo universal y lo particular. En este sentido, vemos que la ligazón entre ética y hermenéutica es explícita en este filósofo y que ambos registros se entreveran continuamente. De ahí que, según Conill, sea posible hablar de una ética gadameriana a la que él buscará cinco fuentes de inspiración: la ética aristotélica, la estética entendida como acceso a la verdad práctica, la hermenéutica de las ciencias del espíritu, la teología de Bultmann y la tradición humanista. Pero, ¿cuál sería el meollo de esa ética? No cabe duda que la mayoría de las fuentes señaladas tienen como punto nodal la antedicha mediación entre lo universal y lo particular¹⁰. Por eso no es de extrañar que el autor fundamental de Gadamer, por lo que a la ética se refiere, sea Aristóteles y su teoría de la prudencia, que, a su vez, coherentemente, también había ejercido como paradigma fundamental en su teoría de la comprensión. La *phronesis* se ocupa del buen obrar en las situaciones concretas, de la *aplicación* de lo que tenemos por bueno a un contexto determinado, de discernir lo correcto en medio del mundo. En definitiva, el humano prudente es el que tiene bien definida su capacidad de juzgar, el que delibera y detecta la mejor acción en el tránsito de la existencia concreta, el que sabe aunar lo racional con la costumbre, *logos* y *êthos*. Ese ejercicio de la razón moral brotando en medio de la experiencia es lo que Gadamer valora en Aristóteles y lo que en algunos de sus textos parece reprocharle a Kant. No es, como muy bien ve Conill, que rechace el momento absoluto del imperativo categórico, sino que tal momento ha de ser leído siempre a la luz del carácter condicionado de la acción humana. La razón práctica gadameriana es impura. La ejerce un ser finito e histórico que nunca tiene acceso a la totalidad. Buen discípulo de Heidegger, Gadamer insiste una y otra vez en que no somos dioses, en que no podemos esclarecer completamente nuestra existencia. La facticidad que nos constituye es irrebalsable y se solidifica colectivamente en forma de tradiciones. Pero eso no significa que estemos encerrados en ellas. La hermenéutica trata precisamente

⁹ A pesar de las restricciones de este trabajo, en las que sólo puedo ceñirme a entresacar las ideas esenciales del texto que estoy comentando, no quisiera dejar de enumerar algunas de las importantes críticas que Conill le hace al gran maestro alemán: supeditación progresiva a lo largo de su obra de la ética a la ontología; formalidad excesiva de la autenticidad; excesiva grecolatría a la hora de describir las estructuras básicas de la facticidad.

¹⁰ Para una interesante lectura ética y política de las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur, a las que se califica de «teorías de la praxis democrática», cf. G. B. MADISON, «Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur», en RICHARD H. POPKIN (ed.), *Columbia History of Western Philosophy*, MJF Books, New York, 1999, pp. 705-711.

de abrirlas, de ponerlas en diálogo hacia dentro y hacia fuera, de iluminar los prejuicios en las que están asentadas para ver hasta dónde llega la solidez de los mismos. El *logos* que la anima trabaja desde la espesura de la vida individual y colectiva reconociendo sus limitaciones, pero no renunciado nunca a su condición de tal. El objetivo último es una aspiración a lo universal que se sabe siempre en camino.

La pretensión gadameriana de vincular *êthos* y *logos*, de, como apunta el profesor de Valencia, poner en funcionamiento «una razón experiencial de carácter hermenéutico en el ámbito moral» (155), es un elemento imprescindible en la reconstrucción de la ética hermenéutica que reivindica este ensayo. Pero eso no significa que, a pesar de la relevancia de su contribución, el modelo gadameriano no presente problemas. Por eso, no quisiera terminar estas consideraciones sobre la segunda parte del libro sin mencionar muy a vuelapluma algunas —en concreto seis— de las atinadas críticas que Conill recoge. La primera tiene que ver con la valoración de Kant. Gadamer, como ya sabemos, no cree posible hermeneutizar a Kant. De hecho, su lectura de la *Crítica del juicio* no ve las evidentes concomitancias que cabe establecer entre el juicio reflexionante y la *phronesis* aristotélica, proponiendo en ocasiones una falsa alternativa entre ambos. La segunda incide en un cierto abuso de la lingüística. No todo es lenguaje ni se puede reducir a él. Experiencialidad no equivale a lingüística y a veces Gadamer es poco claro al respecto. La tercera apunta a la excesiva idealización del diálogo, idealización que no tiene en cuenta suficientemente el carácter distorsionado la comunicación. La cuarta señala la ambigüedad de la rehabilitación del prejuicio y la, a veces, escasa contraposición entre autoridad y razón. Este fue precisamente uno de los elementos centrales en las sucesivas discusiones con Habermas. La quinta alude a una escasa justificación del deber del diálogo y, ligado a ella, a si es necesario un momento contrafáctico, crítico o emancipador que lo avale, tal y como también apunta el autor de la *Teoría de la razón comunicativa*. La sexta comenta, por fin, la insuficiente diferenciación gadameriana entre sentido y verdad.

Tras este sucinto repaso a algunas de las críticas que cabe hacer a la hermenéutica de Gadamer, llegamos a la tercera y última parte del libro: *Ética hermenéutica crítica*. En ella se pretende asentar definitivamente el elemento crítico en la tradición hermenéutica, superando las posibles ambigüedades que todavía anidan en los dos grandes maestros tratados en la sección anterior. Al hilo de ello, Conill desgranará las virtualidades morales de su razón experiencial, de su ética hermenéutica crítica. Veamos brevemente ambas cosas en el tramo final del comentario.

La estrategia que sigue el autor del ensayo para consolidar el sentido crítico en la tradición hermenéutica es doble. Primero tratará de ver la posibilidad de compaginar la ética de Kant con la de Aristóteles. Porque si el pensador alemán es la encarnación por excelencia de una moral crítica, el griego lo es de una asentada en el *êthos*. Pero a estas alturas del desarrollo de su libro, Conill lo tiene fácil. Después de haber hermeneutizado a Kant, de haberle otorgado el protagonismo merecido a la facultad de juzgar de la tercera *Crítica* y a lo que en la primera parte denominó la «estética de la libertad», no resulta complicado vincular sus reflexiones morales a la *phronesis* aristotélica. Así, por un lado, la razón kantiana no se da al margen de la experiencia y delibera en medio del mundo. Por otro, la filosofía moral aristotélica, como muy bien se ha señalado anteriormente de la mano de Gadamer, no es una pura defensa de un *êthos* particular, sino que su característica esencial es la combinación de *êthos* y *logos*. No es posible el uno sin el otro. Ambos se coimplican y se exigen mutuamente. Bajo estas premisas, la posibilidad de compatibilizar el pensamiento de Kant y Aristóteles, de aunar facticidad y crítica, es bastante evidente. Por eso, el profesor valenciano podrá concluir que «la razón práctica surge de —y se ejerce en— un *êthos*, pero puede adquirir un grado de autonomía porque la razón crítica misma es parte de ese *êthos*... Aunque el *êthos* restrinja la libertad, no la elimina; el *êthos* contiene también la posibilidad de la libertad. La libertad es inseparable del *êthos*: ahí está la facticidad histórica de la libertad, como demuestra el hecho hermenéutico de los disidentes en todas las culturas» (207-208)¹¹.

Hasta aquí la primera parte de la estrategia que usa Conill para asentar definitivamente la hermenéutica sobre parámetros críticos. La segunda se centra en la exposición del pensamiento de tres

¹¹ Este planteamiento llevará a su autor a defender la necesidad de «hermeneutizar la ética discursiva de Apel y Habermas para superar su procedimentalismo restrictivo» (213).

autores que desde dentro de la propia tradición hermenéutica han pretendido incorporar o intensificar la dimensión crítica. Estos pensadores son Paul Ricoeur, Charles Taylor y Gianni Vattimo. Creo que no sería exagerado afirmar que Conill los ve como compañeros de viaje empeñados, desde perspectivas diferentes, en proyectos filosóficos solidarios con el suyo. Tanto la ética de la alteridad de Ricoeur como la de la autenticidad de Taylor o la de la *pietas* de Vattimo son interpretadas en el ensayo como filosofías morales postracionalistas que tratan de lidiar con la complejidad moral de nuestro mundo. Se ha acabado la posibilidad, si es que en algún momento fue real, de apelar a la pureza de la razón para dirimir nuestros conflictos de valores y orientarnos en la vida. La multiculturalidad *de facto* de nuestras sociedades, la carencia creciente de solidaridades compartidas o las paradojas a las que nos enfrenta el individualismo acerca de quién soy realmente, han puesto en primer plano ese elemento opaco e irrebable que es la facticidad humana. Pero eso no significa que, ligada a semejante facticidad, no sea posible una razón impura que desde la espesura de la propia vida trate de establecer mediaciones, puentes, diálogos con los otros y con nosotros mismos. Así, Ricoeur reivindicará una moral universal con base en lo concreto utilizando a Kant, Aristóteles y Hegel. Taylor tratará de descubrir las fuentes del yo con el fin de impulsar una vida auténtica que vincule individuo y comunidad, y Vattimo, radicalizando la hermenéutica gadameriana y haciendo de la necesidad virtud, aprovechará el nihilismo que cree detectar en nuestras sociedades y una peculiar versión del cristianismo para hacer de la falta de fundamento, de la debilidad de la vida, una exigencia de piedad y caridad que sirva para arrumbar la violencia. En resumen, cada uno a su manera, estos tres filósofos nos mostrarían, según Conill, que es posible y fructífero compaginar facticidad y crítica, experiencia y razón; que hablar de hermenéutica crítica, y más concretamente de ética hermenéutica crítica, no es un sinsentido¹². Es más, el profesor valenciano sostendrá que esta ética es la filosofía moral de nuestro tiempo. Y lo es porque en un mundo plural y crecientemente globalizado con un sinnúmero de tradiciones diferentes acuñando el sentido de las comunidades humanas, es imprescindible comprender y criticar o, mejor dicho, comprender críticamente. Pero como se insiste una y otra vez a lo largo de este ensayo, para realizar esta tarea no nos sirve el viejo concepto idealista de razón. Es demasiado unilateral y dogmático. Por eso necesitamos densificarlo con la experiencia, con la vida real de los humanos. Precisamos convertir la razón pura en razón experiencial o, por decirlo en términos orteguianos caros a Conill, en razón histórica. Desde ella sí cabe intentar una mediación entre lo particular y lo universal, entre *ethos* y *logos*. Las éticas aplicadas, como muy bien señala el autor del libro, serían una muestra clara de esta ética hermenéutica crítica en acción. Una ética a la que este libro realiza una contribución mayor.

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia

¹² Entre los autores elegidos como «compañeros de viaje», llama la atención que Conill incluya al padre del pensamiento débil. Ricoeur o Taylor, aunque este último no suele aparecer en las listas al uso de los filósofos hermenéuticos, parecen compartir, en efecto, muchos motivos filosóficos con el profesor valenciano. Pero Vattimo, con su rechazo de cualquier referencia a la idea de fundamento, parecería más difícil del compatibilizar con las aspiraciones profundas del autor del ensayo. Creo que en su caso es la reivindicación de una religión renovada, una religión «débil», en tanto que fuente de sentido, lo que más aprecia Conill. Pero no deja de resultar complicado pensar que Vattimo, con su cierta propensión al relativismo, está verdaderamente del mismo lado que Conill. En cualquier caso, las páginas que se le dedican al pensador italiano son del máximo interés.