

El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ
UNED

RESUMEN

Frente a las concepciones reduccionistas de la historia de la filosofía, la filosofía hermenéutica respeta la tensión dialéctica entre la filosofía y su historia. De ahí que, en este artículo, analicemos algunas aplicaciones de la hermenéutica de Gadamer y de Ricoeur para la comprensión de la historia de la filosofía y la interpretación de textos. Ambos pensamientos subrayan la relación esencial, constante entre la filosofía y su historia; ahora bien, la hermenéutica de Gadamer tiene como objeto prioritario la apropiación de la tradición a la que pertenece el intérprete, mientras que la de Ricoeur completa esta tarea con una hermenéutica de la sospecha. De ahí que Ricoeur no se limite a la relación de la filosofía con su historia e intente completarla con el psicoanálisis, el análisis del lenguaje o la crítica de las ideologías. A pesar de que algunos filósofos se han propuesto deconstruir los conceptos claves de la filosofía hermenéutica, nosotros consideramos que ella nos ofrece un paradigma adecuado para la historia de la filosofía, cuyo objeto es interpretar la tradición dotándola de sentido y creando nuevos significados válidos para el presente.

PALABRAS CLAVE

HISTORIA—FILOSOFÍA—HERMENEUTICA

ABSTRACT

As contrasted with the reductionist ideas in the history of philosophy, hermeneutic philosophy respects the dialectical tension between philosophy and its history. This is the reason why in this article we analyse some applications of Gadamer's and Ricoeur's hermeneutics in order to understand the history of philosophy and the interpretation of texts. Both ideas emphasize the essential, constant relation between philosophy and its history. Now then, the prior aim of Gadamer's hermeneutics is the appropriation of the tradition the interpreter belongs to; on the other hand, Ricoeur's hermeneutics completes this task with a suspicion hermeneutics. From this, we deduce that Ricoeur doesn't limit himself to the relation of philosophy with its history and he tries to complete it with psychoanalysis, language analysis and the critique of ideologies. In spite of the fact that some philosophers have tried to deconstruct the key concepts of hermeneutic philosophy, we consider that it offers us a relevant paradigm for

the history of philosophy, whose aim is to interpret tradition, endowing it with sense and creating new useful meanings for the present.

KEYWORDS

HISTORY—PHILOSOPHY—HERMENEUTICS

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONJUGA DOS CONCEPTOS («historia» y «filosofía») polémicos, cuya relación ha sido explicada por teorías tan dispares como el historicismo o la concepción de la *philosophia perennis*, que apenas podían evitar el peligro de reducir uno de los términos en favor del otro.

La filosofía hermenéutica contemporánea se pregunta también por el sentido de la historia de la filosofía.

En el presente artículo, examinaremos algunas de sus premisas y nos serviremos de ellas para llegar a una conclusión personal acerca del significado actual de la historia de la filosofía.

I. H.-G. GADAMER: HISTORIA DE LA FILOSOFIA
COMO HERMENEUTICA DE LA TRADICION

H.-G. Gadamer desarrolla la hermenéutica ontológica de la facticidad que había iniciado Heidegger. Este había abierto la posibilidad de entender la historia de la filosofía como un texto, aunque en él aconteciera el olvido del ser.

Entendemos el texto como una estructura abierta que se niega a reconocer la existencia de un significado «originario», nos remite a buscar algo que otorgue coherencia al texto, que sea como un punto de referencia en torno al que se agrupe y en función del cual se pueda relacionar con otros textos. La interpretación ejerce esta labor y es «la que genera la Historia de la Filosofía»¹, entendida ésta no como la sucesión temporal de los textos filosóficos, sino como la disciplina que trata con esos textos.

El texto no tiene un único y exclusivo sentido, mas la interpretación tampoco nos ofrece ese supuesto significado originario como si existiese en realidad y se hubiera perdido siendo la interpretación la que nos lo restituyera. El texto no puede salir fuera de una pluralidad de sentidos en él inscritos. El texto muestra al mismo tiempo una «carencia» y un «exceso» del sentido. Lo primero porque «ningún

¹ F. Duque, *Los destinos de la tradición*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 34.

signo podrá sustituir nunca a la vivacidad de lo ante mí presente». Lo segundo porque los signos se nos presentan enriquecidos por su uso tradicional; también porque los signos aumentan la riqueza del objeto al que apuntan haciendo de él algo «universal, comunicable»; y exceso porque los signos empujan a su lectura a otros lectores que desconozco. Por consiguiente, interpretar no es determinar el significado originario —inexistente— del texto, sino completar el llamado círculo hermenéutico admitiendo que no hay un punto de partida absoluto ni una intelección libre de prejuicios. Interpretar significa asumir el lenguaje de la filosofía pretérita en nuestro lenguaje. El pasado se nos presenta en forma de signo que debemos descifrar. Pero la comprensión del lenguaje supone siempre una precomprensión desde la que accedemos a los textos y al pasado como signo; comprenderlo significa introducir esa precomprensión en la intelección misma. Sólo puedo comprender algo, en definitiva, si lo enmarco dentro de una estructura previa que es el resultado de otros pensadores, esto es, del esfuerzo de otros hombres. Sólo puedo conocer algo, pues, en el medio de la tradición.

Si tratamos de acceder a un texto debemos atender a las distintas interpretaciones que de él se han dado a lo largo de la historia, teniendo en cuenta que ellas son las que ordenan el escrito sin que exista algo fuera de las mismas a lo que hubiera de acceder, se nos plantea el problema de la multiplicidad de las interpretaciones, aunque, obviamente, si no queremos caer en un infructuoso relativismo, debemos considerar que no todas son igualmente válidas, que hay un conjunto limitado de interpretaciones que se han hecho valer en cada época.

No sólo debemos atender al texto, sino, también, a los textos que lo circunscriben y rodean. Entonces, realizamos una decisión interpretativa a la hora de elegir los textos que vamos a tener en cuenta: ya estamos ante el círculo hermenéutico, «sin embargo el círculo es "vicioso" sólo si entendemos la acepción en su sentido antiguo: "abundante" [...] El círculo, en efecto, se prueba como abundoso, fecundo, cuando se comprueba que la interpretación surge de exigencias ínsitas en la tradición de la que ha surgido el texto que debe ser interpretado. Entonces, la interpretación misma es vista como un repliegue de la época sobre su propia tradición, para, asimilándosela, comprenderse mejor a sí misma [...] Repliegue, sin embargo, que nunca se cierra. Por el contrario: abre, en su resolución

[...] nuevas interpretaciones en las que la tradición misma queda modificada»².

Reproducimos este texto porque tomamos partido a favor de esta concepción de la historia de la filosofía como interpretación de los textos filosóficos del pasado, que exige volver la mirada a la tradición como elemento indispensable para realizar la tarea de la interpretación. Queda así justificada la historia de la filosofía como fecunda actividad filosófica, cuya tarea fundamental es incitar al presente al reconocimiento y estudio del pasado como labor indispensable para la propia autocomprensión del presente.

En una concepción tal de la historia de la filosofía es obligado hacer mención del pensamiento de H.-G. Gadamer, principal representante de la hermenéutica contemporánea, inspirada en Husserl y Heidegger tras el fracaso de la hermenéutica romántica que todavía seguía concibiéndose de manera puramente metodológica y psicologista.

Gadamer piensa que en el estudio de la historia todo está abierto a nuestra comprensión, porque se asemeja a un texto a descifrar. En todos los textos se puede descubrir una expresión y en ésta palpita la vida, el juego del espíritu. Ahora bien, se opone al historicismo de Dilthey, porque piensa que éste ha heredado los prejuicios dualistas de la gnoseología cartesiana (prioridad del método y del conocimiento objetivo) y no ha sido lo suficientemente radical como para cuestionar si el ideal de objetividad era apropiado para la comprensión de las ciencias humanas y hermenéuticas. Gadamer afirma claramente que no lo es, porque en éstas el sujeto y el objeto de estudio coinciden y la única forma de conocerlos es la comprensión crítica.

Gadamer aborda históricamente la noción de «comprensión»: comprender supone pensar el pasado en el presente, lo que implica pensar la tradición integrándola en los problemas actuales: «El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación»³. Por tanto, debemos participar en la experiencia de la tradición para realizar la tarea de la comprensión. En este sentido, es justo decir que Gadamer ha puesto suficientemente de relieve la necesaria presencia de la tradición o de las diversas tradiciones en el

² *Ibidem*, pp. 148-149.

³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1984, p. 360.

pensar. La historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*) es el modo como el pasado influye sobre el presente. Y para entender el propio presente es preciso atender al modo como el presente interpreta y actúa sobre el pasado, al acto histórico como mediatización del pasado y del presente. El concepto gadameriano de la conciencia del trabajo de la historia determina, además, ontológicamente la comprensión y convierte la interpretación en la forma explícita de la aplicación.

Gracias a él, Gadamer supera la interpretación histórica que sólo comprende el texto a la luz de la historia y propone otra que entiende además la historia a la luz del texto. Gadamer no se interesa por la historia de *res gestae*, sino por la relación entre la historia y el saber que tenemos de ella. *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, conciencia del trabajo de la historia es la proximidad de lo lejano, la eficacia en la distancia. No se confunde con la simple adopción del punto de vista del otro, ya que esto es una asimilación falaz; cuando tomamos esta actitud frente al texto lo convertimos en un objeto absoluto y deja de decirnos algo sobre la cosa; suspendemos la tensión de los puntos de vista y así arruinamos la tarea histórica y la pretensión de la tradición de transmitirnos algo verdadero. Sólo si se restablece la tensión entre el otro y lo propio se llega al concepto de la fusión de horizontes. Este concepto dialéctico procede del rechazo del objetivismo (según el cual la comprensión del otro se logra olvidándose de sí mismo) y de la negación del saber absoluto (según el cual la historia universal puede articularse en un horizonte único). Siempre que un horizonte presente se funde con el horizonte histórico del texto, surge un nuevo significado. Esto significa que la polisemia es un componente lingüístico esencial. Comprendemos una obra literaria cuando nos introducimos en una dialéctica hermenéutica destinada a la reconstrucción de los horizontes culturales que el intérprete pondrá en una relación con su mundo de la vida. Además, el diálogo entre la historia desde la perspectiva del presente y la historia desde la perspectiva del pasado descubre una tercera dimensión: la de lo virtual o lo que podía haber sucedido.

La noción de horizonte es de gran importancia en la hermenéutica gadameriana. Tanto el pasado como el presente son considerados no de un modo puntual, sino como horizontes o campos de posibilidades, de sentido. No se trata, pues, en la interpretación de rechazar nuestro propio horizonte, sino, antes bien, de fusionar los horizontes, el del pasado, el del presente y los propios del intérprete y de aquello que se pretende interpretar: «Comprender es siempre el proceso de

fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición»⁴. La eliminación completa de prejuicios equivaldría a la anulación del intérprete como sujeto y, por tanto, de la interpretación misma. Como en el caso de Heidegger, pues, en el pensamiento de Gadamer atender a la historia no supone ir en contra o atentar contra la filosofía, sino, antes bien, es el modo esencial de hacer filosofía. La interpretación, que exige la fusión de horizontes en el medio de la tradición, es la actividad fundamental de la vida y el elemento más esencial de la ontología gadameriana.

Gadamer restaura además la importancia de los prejuicios y las precomprensiones, como juicios previos de los que partimos o influencia de lo que los otros autores han dicho; el prejuicio no es necesariamente un impedimento para comprender, sino que sólo comprendemos algo cuando el mensaje nos habla con nuestro propio lenguaje, acuñado por nuestra propia historia (tradición) y por nuestros intereses.

Por tanto, el historiador de la filosofía debe poner en cuestión la idea de que el intérprete desarrollará mejor su trabajo si se desprende de toda idea preconcebida, de modo que así estará en condiciones de recibir, de manera «objetiva», los pensamientos del texto que analiza. Al historiador parece exigírsele una renuncia a sus propias ideas para que sea el texto el que hable por su boca. Por la influencia de la Ilustración, el prejuicio se ha considerado como un obstáculo para la comunciación, y se ha tendido a suprimirlo. Mas, hoy en día, constatamos que toda intelección requiere unas premisas y que todo acercamiento está motivado por unos intereses.

Dentro del campo de la filosofía, Gadamer ha insistido en que comprender no consiste en anular nuestro propio horizonte de significados y expectativas para identificarnos con los del texto o situación que analizamos: «La conciencia histórica se malentiende a sí misma cuando para comprender pretende desconectar lo único que hace posible la comprensión. *Pensar históricamente* quiere decir en realidad *realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar. Querer evitar los propios conceptos en la interpretación no sólo es imposible sino que es un absurdo evidente. Interpretar significa justamente aportar los propios

⁴ *Ibidem*, pp. 376-377.

conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros»⁵.

Siguiendo a Heidegger, Gadamer entiende la comprensión como un modo de ser más que de conocer y considera que el ser es comprensión y que la interpretación es inseparable de ésta, porque comprender (*Verstehen*) es siempre interpretar (*Auslegen*) e interpretar es una forma explícita de comprender. Defienden, pues, una hermenéutica ontológica que arranca de la facticidad del *Dasein* y subraya la importancia del lenguaje para alcanzar el ser y la verdad. La comprensión, así entendida, no la puede lograr ningún método, sino la participación, como decíamos, en la experiencia de la tradición. La historia debe ser escrita hermenéuticamente, sin la intervención de otros métodos, pues la hermenéutica no es un método junto a otros, sino la puesta en práctica del saber.

«Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la *forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad»⁶.

La referencia a las «cosas mismas» es una exigencia husserliana que heredará la hermenéutica gadameriana. El mundo es quien demarca las interpretaciones, y la atención al texto obedece a que es en él donde toma presencia la tradición y la guía de las interpretaciones.

Este contacto con el texto debe sacar a la luz los prejuicios ilegítimos o incompatibles con él. Así, pues, «objetividad» de la interpretación significa, en Gadamer, confirmación de una preconcepción en el curso de su elaboración y en la toma de conciencia de la misma. Gadamer nos recomienda, por tanto, asumir la posible verdad del texto que siempre tiene algo que decirnos. Si lo que el texto dice es lo que yo entiendo, mi comprensión es absoluta y cada época histórica tiene el mismo derecho a reclamar para sí la completa posesión de una verdad. Para evitar esto, Gadamer asegura que el texto tiene alteridad con respecto al sujeto y que la verdad es una tensión dialéctica entre la objetividad de la tradición y la apropiación

⁵ *Ibidem*, pp. 476-477.

⁶ *Ibidem*, pp. 324-325.

subjetiva que el individuo hace de ella. La hermenéutica ontológica no se interesa por la intelección correcta del texto, sino que se pregunta si éste revela una verdad subjetiva-objetiva y hasta qué punto lo hace. La comprensión pertenece al mismo significado del texto y ambos no son estados psicológicos, sino lingüísticos; su significado se realiza en y a través de la comprensión. Gadamer parece privilegiar, entonces, la cosa misma, la tradición, frente al intérprete. Sin embargo, puntualiza: «cuando se habla en *Verdad y método* de tradición y diálogo, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino de un nombre común para designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra texto, incluyendo una obra plástica, una construcción, hasta un proceso natural)»⁷.

La hermenéutica del texto ejemplifica que comprender es entenderse uno con otro sobre la cosa misma (*Verständnis* como *Einverständnis*) y que el resultado de la interpretación no es una mera reproducción sino *Andersverstehen* o una comprensión diferente en la que se produce una relación dialéctica entre el texto y la nueva situación. En otras palabras, un signo de la verdad de una interpretación es que el texto adquiera un sentido nuevo. De ahí la superioridad que Gadamer atribuye al *interpretandum*, la cual se funda en la anticipación heurística de la perfección⁸, es decir, en el principio de que sólo es comprensible aquello que representa una unidad perfecta de sentido. Presuponemos esta perfección cada vez que leemos un texto y cuando el texto no es comprensible, dudamos de la trasmisión e intentamos adivinar cómo remediarla. El lector-intérprete se guía por una anticipación del significado y el texto emerge de sus efectos (*Wirkungen*). Comprender no es tanto la correcta aserción de un punto de vista, cuanto una transformación en una comunión en la que no permanecemos como erámos.

Lo mismo ocurre cuando interpretamos un texto. Las ciencias humanas se ocupan de «textos», en sentido amplio y la concepción que la hermenéutica tiene de ellos nos ilustra sobre el método y la verdad de estas disciplinas. Toda realidad es resultado de una interpretación, porque, como dice Gadamer: «la interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprende-

⁷ *Ibidem*, p. 357.

⁸ Cf. H.-G. Gadamer, «Replik», *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main, 1971, pp. 301 ss.

mos algo como algo»⁹. Sólo a la luz de la interpretación, algo se convierte en hecho. Esto significa que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del ser-en-el-mundo y de todas sus operaciones. Toda comprensión es, según Gadamer, interpretación y aquélla no es, como ya hemos visto, un simple método, sino nuestra definición.

La fusión del mundo del texto y del mundo del intérprete la lleva a cabo la interpretación, que da origen a un mundo nuevo, al mundo de la interpretación que incide, modificándola, sobre la tradición, según un proceso abierto donde no hay una única interpretación verdadera, porque se trata siempre del texto mismo. «La vida histórica de la tradición consiste en su referencia a apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas. Una interpretación correcta en sí sería un ideal desideado, incapaz de conocer la esencia de la tradición. Toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece»¹⁰.

En esta concepción en la que el texto, en cuanto lenguaje, nos ofrece una visión del mundo, el tiempo, el discurrir temporal no es una dificultad que se haya de superar con miras a encontrar el pasado. Porque el pasado es «el terreno que sustenta el devenir y en el que arraiga el presente»¹¹. Entonces la toma de conciencia histórica no es el abandono de la tarea eterna de la filosofía, sino «el camino que nos ha sido dado para acceder a la verdad siempre buscada»¹².

En contra de estas ideas, autores como Hirsch han creído resolver el problema de las relaciones entre los textos del pasado y la interpretación desde el presente distinguiendo *significado (meaning)* y *significación (significance)*¹³. El primer término se refiere a lo que está de acuerdo con las intenciones del autor en su época; el segundo se emplea para designar lo que se inserta en otro contexto. ¿Se podría decir, entonces, que la tarea del historiador es la de descubrir el significado, mientras que la del filósofo consiste en indagar la significación, la verdad intemporal? Creemos que no. Todo depende de lo que nos propongamos resolver: si buscamos consciencia,

⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 327.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 477.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*. Louvain: Université de Louvain, 1993, p. 80.

¹² *Ibidem*, p. 87.

¹³ Cf. E. D. Hirsch, *The Aims of Interpretation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976, pp. 2 ss.

procuraremos no caer en un excesivo anacronismo; si pretendemos autojustificarnos, seremos libres de entablar un diálogo con los filósofos precedentes siempre y cuando seamos conscientes de que estamos procediendo así. De lo contrario, la equivocidad será absoluta. El diálogo es la estructura originaria del pensar y, sin embargo, sus resultados se presentan generalmente en la forma de discurso o escrito. Para hacer posible su comprensión hemos de recuperar su forma dialogal. Todas las obras filosóficas se realizan como diálogo porque se forman en el intercambio con la tradición, e incluso las experiencias nuevas que hacen cambiar el modo de pensar de un filósofo están constituidas por la lectura de otros autores que son sus interlocutores.

La aplicación no es, para Gadamer, un resultado, sino un momento más junto con la comprensión y la interpretación. En la comprensión gadameriana siempre tiene lugar la aplicación, porque comprender es encontrar en lo que debe ser comprendido algo que responda a nuestras preguntas y el éxito de la interpretación depende de su aplicación a nuestra situación concreta.

De ese modo, el lector comprende el sentido del texto y se descubre a sí mismo a partir de las nuevas formas de estar en el mundo que el texto le brinda; esto supone lo contrario de una simple proyección de los prejuicios en el texto. Las variaciones que constituyen todas las lecturas y relecturas posibles no son anárquicas, sino que se esfuerzan por aprehender un tema fundamental que se halla en el texto y define la interpretación correcta, su sentido. Por tanto, objetividad y subjetividad del sentido son inseparables: lo subjetivo sólo es un momento de la tradición y, por tanto, no es el sustrato último de la comprensión, sino un simple momento histórico del ser que se nos desvela. Este ser histórico es la unidad subyacente a las múltiples interpretaciones, el horizonte de verdad del texto que perdura a través del tiempo. ¿Cuál es la esencia de dicho sentido? Lo único que podemos decir es que no es ningún absoluto y, como tal, debe ser medido por las normas de la razón y de lo verdadero, porque se construye en función de determinado referente, por tanto, no es algo que de suyo sea objetivo, no es el objeto de la pregunta, sino la dirección en la que debemos seguir preguntando. Si autor y lector pueden comunicarse en la búsqueda del sentido es en virtud de una reciprocidad de inteligencias y de una condición común de dependencia de la verdad.

Digamos finalmente que interpretación es, en Gadamer, autointerpretación de la historia y que la historia equivale a historia

de la interpretación del texto. Para comprender un texto, hay que entender la pregunta motivante que hay tras él y, para ello, debemos recuperar la forma dialogal de su extrañamiento, ya que toda comprensión verdadera es autocomprensión. Por tanto, la verdad de un texto es de hecho nuestra verdad, la apropiación del mundo desplegado por él.

Vale la pena que nos hagamos eco aquí de las siguientes palabras que pronuncia Paul Ricoeur haciendo referencia a Gadamer: «Si el pensamiento es, como dice Platón, un diálogo del ama consigo misma, o, con palabras de Collingwood y Gadamer, la estructura del pensamiento es la de la pregunta y de la respuesta, de ello resulta que no existe historia de la filosofía que no esté implicada en un acto filosófico del presente; una historia de la filosofía escrita desde *ninguna parte* puede, si acaso, concernir a una historia de las ideas, concebida como una franja de la sociología del conocimiento; pero, aun entonces, la neutralidad axiológica —el carácter *Wertfrei*— de esta sociología es discutible de derecho e improbable de hecho. Queda, pues, el “cara a cara” del presente y del pasado, a través de la distancia temporal»¹⁴.

II. RICOEUR O LA DIALECTICA DE LA EXPLICACION Y LA COMPRESION

Después de Gadamer, Paul Ricoeur, entre otros, ha continuado por el camino de la hermenéutica ofreciéndonos interesantes reflexiones sobre la historia y su relación con la filosofía. El objeto de su hermenéutica oscila entre la desmitificación y la restauración del sentido, entre la hermenéutica de la sospecha y la de la apropiación. La interpretación, según él, atiende al texto que considera dissociado del autor, del acontecimiento subjetivo, y del tiempo, del acontecimiento histórico. Esto supone que a las circunstancias originales y al autor debe accederse por mediación del texto, y no a la inversa. En su opinión, «explicación» y «comprensión» son elementos, ambos, de la interpretación. El significado primario de la hermenéutica se relaciona con la interpretación de documentos escritos imprescindibles para nuestra cultura. De ahí que todas las ciencias humanas puedan

¹⁴ P. Ricoeur, «Prólogo» a la obra de M. Maceiras, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Cincel, 1989, p. 13.

llamarse también ciencias hermenéuticas: su objeto son los textos y su metodología la interpretación¹⁵.

Frente a Heidegger, Ricoeur piensa que es preciso sustituir la vía corta de la analítica del *Dasein* por la vía larga del análisis del lenguaje. De este modo, toda comprensión de sí deberá ir mediatizada por el análisis de los signos, símbolos y textos; es decir, la comprensión ontológica requiere interpretación hermenéutica. La dialéctica de la interpretación culmina, en Ricoeur, en un acto de comprensión mediado por los procedimientos explicativos del análisis estructuralista. El objeto de esa comprensión es el mundo posible revelado por el texto. Este es, además, la mediación por la que nos comprendemos a nosotros mismos¹⁶. El texto juega en Ricoeur el mismo papel que la tradición gadameriana: a través de él se logra la comprensión de lo otro y de sí mismo; además la teoría del texto muestra que el acto de la subjetividad es menos lo que inaugura la comprensión que lo que le pone el broche final.

Comprender es lograr que lo extraño se convierta en propio sin eliminarlo, es decir, la apropiación de la cosa del texto exige que me desapropie de mí mismo para dejar ser a aquélla; así sustituyo al yo, maestro de sí mismo, por el sí discípulo del texto.

La comprensión no es una constitución cuya clave esté en el sujeto. Leyendo nos irrealizamos, nos introducimos en las variaciones imaginativas del ego y la apropiación no es sino el complemento dialéctico de esta distanciación. La explicación estructural de Ricoeur se apoya en esta distanciación que supone el texto para posibilitar un momento crítico en la hermenéutica y exponer al sujeto a las técnicas del psicoanálisis y a la crítica de las ideologías.

Como Gadamer, Ricoeur comprende que el abandono de la tradición nos conduce a un pensamiento sin memoria, aunque Ricoeur subraya también el aspecto creativo de la reflexión. A la prioridad gadameriana de la pregunta, Ricoeur replica con el privilegio del ser, entendido como acto que funda la posibilidad de cuestionar. Ricoeur participa, pues, de la esperanza ontológica que es el medio vital de la comunicación.

Su concepción dialéctica rechaza la oposición entre la aproximación sistemática y singularista a la historia de la filosofía. Según Ricoeur, la dualidad historia e interpretación produce un

¹⁵ Cf. P. Ricoeur, «Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen», AA.VV., *Seminar: die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, p. 83.

¹⁶ Cf. P. Ricoeur, *Du Texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986, p. 115.

sentido sobreañadido o un significado emergente que está más allá del de los dos elementos tomados por separado. Así pues, la historia y la filosofía reenvían la una a la otra: la filosofía esclarece los trazos de la historicidad, porque es un campo de interrogaciones que deben ser reactivadas, en el sentido de la *Rückfrage* husserliana y lo que suscita toda cuestión es el ser que funda toda posibilidad de cuestionar. Ricoeur se propone estudiar el ser como acto y, para ello, dialoga con otros discursos; critica, no obstante, la reducción heideggeriana de la historia de la filosofía a una metafísica de la presencia y piensa que aquélla es más rica; para demostrarlo, se propone reactivar temas secundarios y practicar una ontología no sustancialista que estudie el ser como acto. Ricoeur ve en Heidegger al padre de una ontología de la comprensión. Es cierto que Heidegger no abordó los problemas particulares de la comprensión de determinados entes; por eso, Ricoeur desea superarlo y buscar en el lenguaje la indicación de que la comprensión es, en efecto, un modo de ser. Esto es lo que Ricoeur llama la sustitución de la vía corta de la analítica del *Dasein* por la vía larga iniciada por los análisis del lenguaje.

III. ¿DESCONSTRUIR LA HERMENEUTICA?

Aunque Ricoeur intenta hacer compatibles la hermenéutica y el estructuralismo, los postestructuralistas no han continuado en esta línea.

Así, Jacques Derrida critica el «logocentrismo» de la cultura occidental y considera el pensamiento formulado en signos como la única manera de pensar. Su propuesta es la «deconstrucción» de la metafísica tradicional con objeto de buscar el «suceso» originario del que ésta ha surgido y que ha quedado encubierto por el predominio del signo textual. «Deconstrucción» significa desestructuración de la arquitectura conceptual de un determinado sistema y aspira a inquietar la herencia no-pensada de la tradición metafísica. No equivale tanto a «demoler» como a desmontar las piezas. La deconstrucción no es, no obstante, un método, porque cada una de sus intervenciones tiene un carácter singular, al igual que el texto y su coyuntura; y además porque el responsable de la deconstrucción no es el sujeto, sino el acontecimiento histórico.

Este criticismo deconstructivista va más allá de la hermenéutica comprensiva y considera que en todo texto hay una intrusión de intertextualidad que constantemente lo disemina y abre a múltiples significados; es decir, el texto presenta una textualidad distinta a su

movimiento temporal continuo o a la lectura página a página, una textualidad construida por la relación que entabla con otros textos. Esta segunda textualidad muestra los textos como pensamientos cuyo hilo conductor se está rompiendo constantemente y nos conduce al pasado o al futuro o a otros textos.

La desconstrucción no aspira a la comprensión hermenéutica del sentido de un discurso o una filosofía, sino que se adentra en la cara oculta de éstos, en su fondo de ilegibilidad, en las fuerzas no intencionales inscritas en ellos. Define el texto como algo que, por su propia naturaleza, se resiste a ser comprendido como expresión de un sentido, ya que éste es un producto de la tradición logocéntrica que hay que desconstruir y el texto somete el discurso a la ley de la no-plenitud y a la ley de la insaturabilidad del contexto.

Derrida adopta una hipótesis gramatológica consistente en un cuestionamiento de todo concepto del lenguaje dominado por el significado y una desconstrucción del sistema de oposiciones conceptuales (sensible-inteligible, cuerpo-alma, etc.) de la metafísica que ha subordinado, desde Platón, la escritura al habla al mismo tiempo que ha asignado al *logos* el origen del sentido y la verdad.

Gadamer y los postestructuralistas coinciden en que la lectura no es sólo reproducción, sino producción. Barthes considera además que la lectura es un movimiento subversivo compuesto por dos momentos interrelacionados: el primero va del autor al lector y el segundo de la obra al texto. Esta dinámica le conduce a proclamar la muerte del autor, el cual sólo es un producto social del descubrimiento del prestigio de lo individual y de la filosofía reflexiva de la conciencia. Barthes no niega que el texto pertenezca siempre a alguien y que exprese al autor; lo que dice es que no es éste quien habla en el texto, sino el lenguaje. El autor es sólo la instancia que escribe. La muerte del autor abre el camino al nacimiento del lector y el texto exige su activa colaboración; claro que no se trata de un lector personal, sino de una pura potencialidad abstracta. En definitiva, el texto es una pluralidad de significados irreductibles que no depende de la ambigüedad de su contenido, sino de la diversidad que forma la red de éste. La intención de descifrar un texto es, en consecuencia, futil; lo único que podemos hacer con él es desenredarlo.

Frente a Derrida, Gadamer no desea hacer una filosofía postmetafísica, sino vencer el olvido metafísico del ser y de su finitud; su meta es la reapropiación de los textos de la tradición, no su desconstrucción. Gadamer cree que la comprensión auténtica de un

texto revela una verdad histórica; Derrida rechaza la idea de que la lectura ofrezca una verdad: no entiende la significación de la «buena voluntad» de la comprensión que presupone la hermenéutica y que se sitúa en la base de todo diálogo y acuerdo. Se pregunta si no será una suposición metafísica, un intento de restaurar la voluntad de dominación total del ente que caracteriza a la filosofía occidental. Recordemos, sin embargo, que Gadamer afirma que no comprendemos mejor, sino siempre de otra manera y, en este sentido, reivindica claramente la inevitabilidad de la comprensión solamente otra. Por otra parte, Gadamer nos aconseja que tratemos al texto como un Otro inteligible, ya que de otro modo el diálogo sería imposible. Derrida considera que incluso la noción de Otredad ha de ser desconstruida.

Derrida y Barthes consideran que la temporalidad del lenguaje impide la comprensión auténtica; Gadamer y Ricoeur piensan que es justamente lo que la posibilita. Aunque hermenéutica y postestructuralismo ven en el tiempo el fundamento de la lectura, el último ha divorciado al tiempo de la subjetividad y de la comprensión verdadera. En cambio, el privilegio hermenéutico de la simultaneidad o la presencia eterna de un significado sometido a la temporalidad del texto está lejos de anunciar el eclipse del sujeto y el del autor. La hermenéutica de Gadamer afirma que aquél que comprende un texto se autocomprende mejor a sí mismo; Derrida y Barthes desconfían de la fuerza de la reflexión y sustituyen la autocomprensión por la crítica. Nosotros pensamos, como Gadamer, que ésta no puede ejercerse sin aquélla.

La hermenéutica reduce el texto a su significado y busca lo que ocultan las palabras; el postestructuralismo reduce el significado al texto y absolutiza el lenguaje, porque está convencido de que tras él no se esconde nada. El desconstruccionismo supera la antinomia pensamiento-lenguaje declarándose a favor del primero y así se convierte en textualismo, en una nueva forma de escepticismo nominalista. Sin embargo, la reducción de los conceptos a estructuras lingüísticas carecerá de legitimidad si olvida que todo sentido tiene una referencia, aunque ésta se halle inevitablemente situada en el mundo de los actos y del lenguaje.

Derrida y Gadamer presuponen que lo escrito excede la intención significativa del autor, que el significado es inseparable de la aplicación. La desconstrucción, sin embargo, tiende al relativismo, porque afirma que no hay significado intrínseco, sino juego de signos. La hermenéutica, en cambio, cree que el diálogo siempre entraña posibilidades de significación, aunque el significado sea inexhaustible

y el diálogo infinito y no podamos obtener una significación final o un fundamento de la interpretación: «[...] el diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores de una humanidad de dimensiones planetarias, debería buscar siempre a su interlocutor [...] especialmente si este interlocutor es radicalmente distinto. El que desconstruye e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final»¹⁷.

Derrida propone un modelo de análisis crítico que afecta también a la historia de la filosofía. Este modelo ha sido descrito así por Jarauta: «Este remitir el discurso a su historia efectiva exige, además de un análisis de las relaciones discursivas en cada coyuntura y período particulares, y de las formas cómo aquéllas epistemológicamente se articulan, otro más fundamental, cual es el de los supuestos de los que parte y en los que legitima toda práctica filosófica. La historia de la filosofía, de acuerdo con esta perspectiva, se presenta como el espacio de lucha en el que los supuestos, los puntos de partida del filosofar intentan ser afirmados, negados, repensados»¹⁸.

En coherencia con esto, desconstruir la filosofía consistiría, dicho con palabras de Bello, «[...] en pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable para ella, innumerable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte»¹⁹. El historiador de la filosofía, pues, debe atender también a aquello que la historia de la filosofía ha disimulado, ocultado, reprimido.

IV. CONCLUSION

La reflexión sobre estos autores pone al descubierto el carácter eminentemente hermenéutico de la filosofía. Con esto queremos decir que la filosofía no puede desentenderse de la tradición, que el filósofo ha de ser un buen conocedor de la historia de la filosofía. Naturalmente esto no basta; además, el filósofo realiza siempre una selección,

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 359.

¹⁸ F. Jarauta, *La filosofía y su otro*. Valencia: Pre-textos, 1979, p. 10.

¹⁹ E. Bello, «Historiador de la filosofía: ¿historiador o filósofo?», *Anales de Filosofía*, I (1983), p. 27.

una interpretación y una aplicación de las filosofías precedentes o, lo que es lo mismo, éstas le sugieren preguntas y respuestas acerca de su presente. El concepto gadameriano de «fusión de horizontes» nos parece muy adecuado para describir esta situación dialéctica que no tolera reduccionismos o sumplificaciones. Es evidente que el filósofo ha de practicar la reflexión junto a la crítica. Nosotros pensamos que ambas no pueden disociarse y que toda crítica consciente lo es «de» una tradición y «desde» la misma.

Desde este nuestro punto de vista, nos parecen igualmente insuficientes, tanto las consideraciones de la filosofía *perennis*, como las concepciones puramente historicistas. Ambas interpretan dogmáticamente la filosofía y la reducen a una sola de sus dimensiones. El absolutismo y el relativismo que caracterizan respectivamente a ambas perspectivas tienen idénticos defectos.

Aunque, siguiendo a Husserl, pensamos que la auténtica historia de la filosofía es la «interna» y que a ésta es a la que debemos dedicar la mayor parte de nuestros esfuerzos, esto no impide que también podamos acudir a la historia externa para contextualizar y ordenar las distintas filosofías de las que nos ocupemos.

Nuestra postura no implica que aceptemos todas las interpretaciones de la historia de la filosofía; la pluralidad de éstas no nos autoriza a tacharla de relativista. Toda interpretación lo es de una tradición, de unos textos, de unas obras y será tanto más válida cuanto mejor los haya aprehendido (incluso si ha sido para rechazarlos) y aplicado a nuestras inquietudes actuales. Lo que ponemos en duda es el ideal hegeliano de un saber (científico o filosófico) absoluto y de uno de sus correlatos: la convicción de que sólo hay una interpretación verdadera; en definitiva, dudamos del objetivismo, a pesar de que estamos convencidos de que hay que intentar ser objetivos, aún sabiendo que nuestra condición nos impide serlo por completo.

La historia de la filosofía interpreta el pasado para comprenderlo y entender nuestro tiempo. «Interpretar» no es reproducir, sino dar sentido a la tradición y crear un nuevo significado que arranque de las obras y del intérprete. Este no es un espectador desinteresado de su historia, sino un actor de la misma.

El objeto del historiador de la filosofía es la búsqueda de la verdad que se traduce en un progresivo acercamiento temporal a ella. Esta historicidad de la verdad y de la filosofía es la condición de la persecución humana de lo universal. Nuestra historicidad determina,

asimismo, nuestras interpretaciones: comprendemos la historia precisamente porque nuestro ser es histórico.

La hermenéutica heideggeriana de la facticidad desarrollará una ontología de nuestra temporalidad y, para ello, se propondrá desenmascarar la tradición y buscar en ella la diferencia y no la identidad. Por tanto, lejos de obstaculizar la labor filosófica, la historia de la filosofía se convierte en una condición ineliminable que, además, puede ser fuente de creación filosófica. Si la metafísica tradicional entendía el ser como estaticidad atemporal, como pura presencia o imagen de la eternidad, Heidegger quiere encontrar el tiempo originario y lo halla en el advenir (*Zukunft*). En definitiva, Heidegger reconduce lo ontológico a lo histórico: el ser se reconoce en su historia, a pesar de que ésta sea la historia del olvido del ser.

Como el hombre, la filosofía no podrá ser un suceso cumplido, sino un proceso abierto, pero esto no significa que haya que identificarla completamente con su historia; en otras palabras, la historia es una condición necesaria, pero no suficiente de la filosofía.

Hemos visto que la filosofía es constitutivamente histórica y debemos preguntarnos también si es filosofía la historia de la filosofía. Nosotros respondemos afirmativamente, porque la historia de la filosofía no es una simple descripción de ideas, sino una interpretación comprensiva de ellas. La historia nos enseña a no absolutizar cada una de esas filosofías. Ahora bien, hay que evitar el peligro de reducir la racionalidad al proceso histórico mismo o proclamar el fin de la historia. De este modo, nuestra concepción de la historia de la filosofía quiere huir, tanto del rechazo de la historia en nombre de la razón, como de la concepción de la filosofía como simple elemento de la historia. Ni la filosofía se agota en su historia, aunque no puede prescindir de ella, ni la historia de la filosofía se identifica con la historia sin más.

La filosofía pasada inspira a la filosofía presente, aunque, además de ser un buen conocedor de su historia, el filósofo debe pensar por sí mismo y servirse, justamente por eso, del pasado filosófico. A decir verdad, la única manera de comprender lo que dijeron los filósofos es ejercitando el pensamiento autónomo y buscando en aquéllos nuestro punto de partida.

Entendemos la historia de la filosofía como una constante dialéctica entre pregunta y respuesta, como una dinámica que supera conservando y esto sólo es posible si el filósofo ejercita constantemente su dimensión interrogativa-reflexiva.

La dificultad de acotar el objeto de la filosofía es paralela a la de encontrar un único método apto para ella. En todo caso, la filosofía empleará métodos comprensivos porque las realidades de las que se ocupa así lo requieren. Ahora bien, la comprensión es, para nosotros, algo más que una simple técnica, es nuestra condición. Participamos, por tanto, de la hermenéutica ontológica de Heidegger y Gadamer y como éste pensamos que el método es algo derivado. Asimismo, la fenomenología nos enseña que la conciencia es siempre donadora de sentido e intencional. Lo mismo ocurre con todo lo humano y con los objetos de los que se ocupa la filosofía. Por tanto, lo importante es comprender el sentido que los actores otorgan a sus acciones y el significado sedimentado en nuestra tradición y, para ello, no sirve establecer relaciones causa-efecto. Del mismo modo, la historia de la filosofía no se reducirá a una yuxtaposición de hechos o datos, sino que se construirá desde la conciencia actual de una experiencia que se pregunta por el sentido, que concibe el mundo como unidad de significados y que lo re-piensa constantemente. Ahora bien, la actividad teórica de la filosofía, la reflexión tiene como objeto orientar la praxis.

Hemos insistido en que la historia de la filosofía ha de ser, evidentemente, filosófica, del mismo modo que sus textos lo son. Ellos nos ofrecen modos posibles de ser y pensar; son las fuentes claves de la filosofía y la plasmación de la tradición a la que pertenecemos, incluso cuando nos proponemos refutarla. Ahora bien, la filosofía no ha de limitarse a reproducir textos, sino que ha de interpretarlos y buscar respuestas a las preguntas que le formula el presente. Estamos pensando, pues, en una filosofía académica y conocedora de su historia que, al mismo tiempo, sea inevitablemente creativa y enriquecedora de nuestra comprensión. El recurso constante de los filósofos a la historia de la filosofía no es accidental. Habrá de ser, por tanto, legítimo y riguroso, pero no acabará ahí, porque las distintas filosofías no son meras obras de museo. El filósofo tiene que prestarles nueva vida y movimiento. En el fondo, su difícil misión consiste en practicar la dialéctica entre lo mismo y lo otro, identidad y diferencia sin anular ningún elemento.

Consideramos que la historia de la filosofía es un momento esencial de la filosofía y, por tanto, el filósofo no puede prescindir de ella. Ahora bien, para historiar la filosofía hay que introducirse en el universo filosófico y eso significa ser filósofo y hacer filosofía.

Hermenéuticamente hablando, el filósofo es un intérprete; está llamado a completar el círculo hermenéutico de la comprensión, que

no es un círculo vicioso, sino la condición de la misma. El intérprete funde el horizonte del pasado con el del presente y, para ello, ha de conocer el lenguaje de la filosofía que le ha precedido e incorporarlo al suyo propio.

En nuestra concepción de la historia de la filosofía participamos de la rehabilitación gadameriana del prejuicio y afirmamos que toda comprensión está guiada por una pre-comprensión. El filósofo honesto ha de tomar conciencia de sus inevitables presupuestos y de la inevitable historicidad de sus interpretaciones, aunque también ha de poseer conciencia de la distancia temporal; ha de entender que la reflexión filosófica tiene mucho que aprender de la exégesis de su propia historia y que la interpretación tiene un alcance universal y es una de las competencias esenciales de cualquier tipo de saber.

Pensamos, como Ricoeur, que es preciso practicar una hermenéutica restauradora del sentido o hermenéutica de la apropiación, aunque, en ocasiones, también sea necesaria una hermenéutica desenmascaradora. Esta dialéctica típicamente hermenéutica nos parece adecuada, pero pensamos que la filosofía hermenéutica ha de completarse también con la crítica de las ideologías e incluso con una filosofía fenomenológica trascendental.

Creemos en la posibilidad de una comunicación fructífera entre las filosofías, porque todo diálogo es posible *a priori*: la historia nos muestra que los filósofos más creadores han sido aquéllos que han comprendido y superado a otros pensadores, pero también los que han sabido penetrar en profundidad en otras disciplinas.

Como Gadamer, pensamos que la apropiación de la tradición ha de ser previa a cualquier intento destructivo y que es necesario que permanezcamos abiertos a la pretensión de verdad de nuestra tradición filosófica, aunque sin exagerar esta actitud de infinita comprensión del hermenauta para no caer en lo que Apel ha llamado «paralización del juicio moral y del compromiso político-moral»²⁰.

La dialéctica de la historia de la filosofía toma la forma de una circularidad hermenéutica que, en realidad, supone un avance real en el que nunca se regresa al mismo punto de partida: vamos constantemente de Scila a Caribdis y a la inversa, pero avanzamos porque Scila y Caribdis no son meras ideas persistentes en la abstracción, sino manifestaciones concretas de una realidad que materialmente no es

²⁰ K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, vol. II, p. 367.

nunca la misma. Ya decía Hegel que la filosofía era un viaje de exploración que emprendía el pensamiento para descubrirse mejor. Por tanto, hay un diacronismo internamente generado en la reflexión filosófica que demuestra que la filosofía es inseparable de su historia y, en definitiva, de la historia, ya que nada hay en ésta ajeno a la filosofía. Ese ápice de intemporalidad que caracteriza al filosofar como búsqueda de la verdad (histórica pero también verdadera en su lugar y en su tiempo) es justamente lo que le permite penetrar en cualquier época y circunstancia. Ahora bien, es tan ilícito que la razón imponga una finalidad a la historia, como que la historia le imponga un final a la filosofía.

Filosofamos desde el fondo de una tradición, pero también contra ella. La tradición no es un pasado muerto; no le obedecemos unívocamente, sino que tomamos conciencia de nosotros mismos merced a ella, en el acto de encontrar en su origen nuestro propio comienzo.

Este círculo hermenéutico —tan cercano a la esencia misma de la dialéctica— refleja el carácter del historiador de la filosofía, el cual, a diferencia del historiador de la política o del arte que no tiene necesidad de ser él mismo político o artista, no puede evitar ser filósofo, re-hacer el filosofar originario, juzgar el pasado y otorgarle así sentidos.

Hemos insistido en que esta donación de sentido se produce merced al diálogo; gracias a él, la historia de la filosofía no se reduce a un desfile irracional de monografías dispersas, sino que revela el sentido para mí de ese caos histórico. Esa historia no es ya el *Museo imaginario* de las obras filosóficas, sino el camino del filósofo desde sí hacia sí mismo pasando por el otro: «La historia de la filosofía es obra de filosofía como rodeo para la clarificación de uno mismo»²¹.

Está claro que no compartimos la idea rortiana de que la filosofía no tiene una esencia, sino tan sólo una historia. Lo que identifica a un filósofo no es, como él dice, los libros que lee y discute, sino los problemas que se plantea. Curiosamente, los filósofos que han intentado desvincularse de la tradición filosófica han acabado haciendo historia de la filosofía, conversando y dialogando con el pasado negado.

Creemos que no hay hermenéutica sin epistemología y que la continuidad de la historia de la filosofía no es algo meramente arbitrario. Pensamos que hay que seguir haciendo filosofía, buena

²¹ P. Ricoeur, *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro, 1990, p. 50.

filosofía y ésta sólo puede encontrar su cumplimiento en contacto con la historia de la filosofía. Estamos persuadidos de que la tradición filosófica es aquello que hace posible toda futura toma de postura, aun la más pretendidamente renovadora.

M^a CARMEN LOPEZ SAENZ es Profesora Titular de Filosofía en la UNED. Autora de *La concepción de la dialéctica en M. Merleau-Ponty* (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1989) y de *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1994). Desarrolla desde 1993 una investigación sobre la filosofía hermenéutica financiada por la DGICYT.

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Edificio de Humanidades, Senda del Rey s/n, E-28040 Madrid.