

GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, Cali, Universidad del Valle, 2009.

«*Interim saepe ultro citroque cum
legati inter eos mitterentur*»¹.
(CÉSAR, *Bellum Gallicum*, I. 42, 4).

La hermenéutica es ya una sólida tradición filosófica. Ella misma ha señalado

1. «Mientras tanto, enviándose con frecuencia *legados* de una y otra parte». Traducción de V. García Yebra & H. Escolar Sobrino en CÉSAR, *Guerra de las Galias. Libros I-II-III*, Madrid, Gredos, 1964, p. 88.

la presencia ineludible de la «tradición» en toda comprensión, ya sea de los textos –en la perspectiva hermenéutica más clásica, que atiende a las reglas para interpretar correctamente los textos y que tiene en Schleiermacher un importante referente contemporáneo– ya sea de la vida –en la perspectiva hermenéutica inaugurada por Heidegger, aunque ya vislumbra por Dilthey: una «hermenéutica de la existencia», porque para Heidegger «no se trata de interpretar el sentido de un texto o del pensamiento de un autor, sino de elucidar la precomprensión de la existencia para determinar si depende de una aprehensión auténtica o no»²-. Toda tradición –como sabe bien la hermenéutica– importa en el presente porque entrega (*tradit*) a éste un «legado» (*legatum* y *legatio*) que es algo más que un mero residuo del pasado sino, antes bien, un fondo de comprensión y traducción para dicho presente: la tradición es traductora.

Según descubrimos en una ojeada a la semántica latina, la noción de *legatum*, que se traduce como «legado testamentario», contrasta con el término *legatio*, traducible como «legación, delegación o embajada». Los dos hacen referencia a una misma raíz verbal: *lego*, que contiene este mismo doble significado: «legar o dejar testamento» (acción que constituye el *legatum*) y «delegar o enviar en misión» (acción de la *legatio*). Ambos significados remiten también a un mismo agente o paciente: el *legatus*, quien será, o bien el «delegado y emisario», o bien el «legatario y sujeto pasivo testamentario». Esta aproximación semántica nos interesa para descubrir el doble papel que juega todo sujeto que actúa como «legado» de una tradición, es decir, en

tanto que «delegado» y como «legatario». Así pues, consideramos a Jean Grondin como delegado y como legatario –*legatus*, en definitiva– de la que hemos denominado «sólida tradición filosófica» de la hermenéutica, porque él mismo solo puede legar una tradición que previamente le ha sido legada, principalmente a través de Hans-Georg Gadamer. A este legado hermenéutico hace referencia el título de su último libro sobre la hermenéutica filosófica: *El legado de la hermenéutica*.

Jean Grondin se ha convertido en uno de los principales legados de la tradición de la hermenéutica filosófica, contribuyendo desde los años ochenta a la profundización y divulgación del pensamiento de los autores de referencia en esta tradición (Heidegger, Gadamer, Ricoeur...) ahondando también en una reflexión sobre los orígenes de la hermenéutica filosófica y sobre su actualidad. Pero lo que constituye a Grondin no solo en un excelente *legatario* sino, sobre todo, en un *delegado* de referencia para esta tradición filosófica es la hermenéutica misma que él desarrolla a lo largo de sus trabajos, patentemente reflejada en la serie de artículos recopilados por J. M. Cuartas R. y J. Moreno Blanco, de la Universidad del Valle (Cali, Colombia), en *El legado de la hermenéutica*. Los acentos con que Grondin transmite el legado hermenéutico-filosófico dan cuenta tanto de la comprensión como de la interpretación del mismo –acciones hermenéuticas indisolubles– en un sentido propio, según un diálogo exterior e interior único: acentos –que en este trabajo re-marcamos o volvemos a acentuar– en un diálogo que Grondin entabla con la hermenéutica en tanto que modo de filosofar.

El legado hermenéutico que Grondin ha recibido es fundamentalmente el que Gadamer le ha transmitido. Como

2. GRONDIN, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008, p. 58.

él dice, «el legado de Gadamer es que nos ha dado un sentido del legado, del legado en nosotros y que compartimos»³. Este sentido del legado de la hermenéutica que nuestro autor lee en Gadamer es el que remite a una universalidad de la experiencia de la comprensión y la interpretación, trascendente a las determinaciones históricas particulares. La cuestión de la interpretación no es un asunto filosófico más sino el tema filosófico más universal según Grondin, porque el hombre, por su finitud y facticidad constitutivas –decía Heidegger, en antítesis al olvido metafísico del tiempo y a «una huida frente a la finitud de nuestro ser “ahí”»⁴– es un ser de interpretación.

La filosofía misma busca lo universal –la universalidad del ser– en la particularidad del acontecimiento; de aquí que tal pretensión acabe siendo siempre frustrada, aunque no frustrante ni paralizante. Saber de sus límites permite al filósofo –como se lo permitió al primero de ellos: Sócrates⁵– no sólo ser *pez torpedo* que paraliza el saber absoluto, sino también *tábano* que aguijonea un saber absuelto, consciente, libre, pero no por ello relativo sino universal. «Es esta dimensión universal de la filosofía, pero también de la comprensión y de sus límites, la que permite pensar la universalidad de la hermenéutica»⁶, lejos de un saber absoluto o de uno relativo.

3. GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, Cali, Universidad del Valle, 2009, p. 65.

4. GRONDIN, J., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 316.

5. Tres son los símiles que definen a Sócrates: el *torpedo*, el *tábano* y la *comadrona*, como describe Hannah Arendt, en ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Madrid, Paidós, 2002, pp. 195-196.

6. GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, o. c., p. 26.

El filósofo que se pregunta por la universalidad es, ahora en tanto que hermenéuta, *comadrona* –al igual también que Sócrates– porque busca ayudar a nacer de las palabras aquello que quieren decir pero sin decirlo, porque «las palabras permanecen siempre más acá de lo que ellas quieren decir»⁷. La universalidad de la hermenéutica filosófica atiende a este *verbum interius* que permanece no dicho pero decible para ser comprendido mejor. Esta noción agustiniana implica que existe una interioridad en todo discurso, una intención de sentido, a modo de lugar de partida para toda palabra que se diga. Lo que se dice no llega nunca a recoger todo lo que se quiere o puede decirse. Esta brecha es el espacio abismal que queda abierto para la interpretación del «buen entendedor», porque como decía Gracián: «las verdades que más nos importan vienen siempre a medio decir»⁸; y es que las «verdades transparentes», que no necesitan de la comprensión de las preguntas que las hacen emerger, que carecen de palabra interior, no importan en un diálogo: o son explícitamente parte de un lenguaje particular y privado, o son evidencias que buscan, de un modo u otro, ser reconocidas como acontecimientos sin lenguaje y, en consecuencia, tan privadas como las primeras, en una visión cientificista «probablemente deficiente del lenguaje y del pensamiento»⁹, como dice Grondin.

En efecto, la lectura que Grondin hace del *verbum interius* agustiniano (tal y como él mismo lo recoge de Gadamer)

7. *Ibid.*, p. 29.

8. GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, 25, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 115-116.

9. GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, o. c., p. 35.

no es la de Wittgenstein, en la crítica de éste último a los «lenguajes privados». Si para Wittgenstein «las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas –de modo que– otro no puede, por tanto, entender este lenguaje»¹⁰, en la visión de Grondin, y de la hermenéutica, la palabra interior es la posibilidad misma de la universalidad del lenguaje porque, si bien un lenguaje compartido excluye la existencia de lenguajes particulares e incomprensibles entre sí (como bien demostró Wittgenstein), el intento por comprender «lo que cada cual dice» (en referencia a la palabra interior agustiniana) es la posibilidad misma de un lenguaje que se comparte en su ejercicio, esto es, en el diálogo entre los hablantes. «Por palabra interior –afirma Grondin– no hay que entender un mundo trasero privado o psicológico, que ya estaría determinado antes de la expresión verbal. Al contrario, se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado [...] que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo»¹¹. Desde esta perspectiva es posible el malentendido y su disolución dialógica, nunca total, puesto que la palabra interior es –no solo en un primer instante sino también en último término– ininteligible, escondida, inaparente como dice Grondin. He aquí la raíz de la universalidad hermenéutica de la comprensión, del diálogo, del lenguaje.

La universalidad de la hermenéutica, según Grondin y siguiendo a Gadamer,

hace referencia entonces al «carácter dialógico de todo discurso que nace en respuesta a la interpelación de las cosas mismas»¹², es decir, al diálogo socrático que atiende al ser de las cosas, antes que a un perspectivismo que rechaza que haya algo del ser aparte de nuestras interpretaciones de él. Grondin se opone explícitamente a las interpretaciones relativistas e historicistas de la hermenéutica de Gadamer, al estilo de Vattimo o Rorty, quienes –siguiendo la intuición nietzscheana de que no hay hechos sino solo interpretaciones– piensan que la conocida expresión de *Verdad y método*: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» significa que el ser y el lenguaje se confunden, que son lo mismo, ya que «es ilusorio pretender que nuestra comprensión se apoye en una realidad objetiva que pudiera ser alcanzada por nuestro lenguaje»¹³. El lenguaje abarca así toda la realidad, carente por sí misma de sentido. En tal caso, el ser es una construcción de los sujetos que hablan.

Sin embargo, para Grondin la hermenéutica de Gadamer ha marcado un límite al imperio de la subjetividad y el pensamiento sobre el ser, reconociendo que es el ser mismo el que se despliega en nuestro lenguaje: «es el ser mismo el que viene a decirse en el lenguaje y es su lenguaje el que nos permite corregir las descripciones inadecuadas que proponemos de él»¹⁴. Las múltiples interpretaciones de las cosas devienen de la pluralidad de facetas que ellas poseen, infinitas e inabarcables hasta el punto de que parece que

10. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 219.

11. GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002, p. 16.

12. GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, o. c., p. 30.

13. GRONDIN, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, o. c., p. 148.

14. GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, o. c., p. 60.

somos nosotros los que creamos y definimos su indefinible realidad. Por el contrario, lo que nosotros hacemos es dar cuenta del vínculo existente entre el ser y el lenguaje, que no se confunden porque es el ser el que habla. «Hay entonces –dice Grondin– un lenguaje de las cosas, del ser, que intentamos entender cuando nos esforzamos en comprender y abrimos nuestros oídos»¹⁵.

La tarea de la comprensión, como dice Grondin, no es la «confusión» de horizontes o perspectivas subjetivas, sino la gadameriana «fusión de horizontes», a modo de experiencia de encuentro y fusión con el sentido que acontece en las cosas; una experiencia que se da en el lenguaje. Como afirmaba Gadamer, las palabras del que habla «no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser»¹⁶, dejando aparecer así el ser de las cosas que nosotros podemos comprender y nunca aprehender. Según sugiere Grondin, habría aquí una adecuación del pensamiento y de la cosa (*adaequatio rei et intellectus*) que se realiza en el lenguaje y gracias a él, no como instrumento sino como constituyente de la adecuación: «es en nuestro lenguaje, y únicamente en él –dice Grondin– donde se despliega el sentido del ser, su esencia y su inteligibilidad»¹⁷. Se trata entonces de una noción de verdad hermenéutica, según la cual el sentido y verdad de las cosas se despliega en la interpretación que los busca: «entendemos y aspiramos a la verdad porque en ello nos guían expectativas de

encontrar sentido»¹⁸. De ello no deriva ningún tipo de subjetivismo o perspectivismo, ni tampoco de objetivismo, como si hubiera una comprensión objetiva del sentido que fuera luego aplicada por cada uno a su situación.

Así es como Grondin señala los dos polos de toda teoría hermenéutica, que son los márgenes de tensión de toda interpretación: su carácter activo y subjetivo, o bien su pasividad y objetividad; señalar que el sentido del *interpretandum* es creado o definir su sentido como dado. Afirmar que todo es interpretación no equivale a decir que todo es creación de sentido, puesto que «se olvida tal vez la apertura ontológica de la interpretación, su relación con el ser que la precede y la hace posible»¹⁹. El ser tiene hermenéuticamente un carácter epifánico por cuanto las cosas se nos automanifiestan en el lenguaje, que presenta o revela su sentido ontológico a nuestra comprensión, dice Grondin²⁰. Al igual que ocurre con la experiencia estética, «no es la obra la que debe plegarse a mi perspectiva, sino, al contrario, es mi perspectiva la que debe ensancharse, incluso metamorfosearse, en presencia de la obra»²¹.

La hermenéutica es universal por cuanto el hombre es un ser de sentido y, al mismo tiempo, este sentido se halla antes en las cosas que en nuestras interpretaciones de las cosas. «Sin duda –afirma Jean Grondin– ha llegado el momento para elaborar una concepción más radicalmente ontológica de la hermenéutica,

15. *Ibid.*, p. 73.

16. GADAMER, H.-G., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 561.

17. GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, o. c., p. 120.

18. GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, o. c., p. 162.

19. GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, o. c., p. 21.

20. Cf. *ibid.*, p. 105 y p. 120.

21. GRONDIN, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, o. c., p. 75.

donde las interpretaciones son, por el contrario, reconducidas hacia el ser mismo, el cual puede a su vez invalidarlas. Probablemente la hermenéutica es capaz de ello»²². Por ello Grondin ha reconocido, en *El sentido de la vida*, que la vida misma ha de tener un sentido para un ser que se interroga hermenéuticamente no solo por el sentido de las cosas sino también por el sentido de su ser mismo. Éste último, entonces, no es tanto el que nosotros inventamos o aplicamos externamente sino el que emerge en la tensión que habita la vida, ontológicamente interno a la misma: «una tensión hacia el Bien», dice Grondin. Estos dos aspectos vinculados: el sentido interior (*verbum interius*), que señala la universalidad de la hermenéutica filosófica, en tanto que sentido de la vida, como núcleo de toda comprensión humana, son los que guían «la hermenéutica que yo, modestamente –dice Grondin–, he intentado desarrollar en mis trabajos»²³. Este es el legado (*legatum* y *legatio*) del *legatus* (legatario y delegado) de toda una tradición filosófica que vive en un diálogo ininterrumpido, que siempre prosigue, como decía Gadamer; «ese diálogo (interior) que somos para nosotros mismos y que también somos los unos para los otros»²⁴. Así es como, «mientras tanto» (*interim*), la hermenéutica se hace tradición, como filosofía universal, en el diálogo «interior»²⁵, que pasa desapercibido

pero es esencial, de preguntas y respuestas entre *legados*, como el que describe César con Ariovisto, caudillo de los suevos: «enviándose con frecuencia *legados* de una y otra parte»: «*saepe ultro citroque cum legati inter eos mitterentur*».

Juan Velázquez González
Universidad de Zaragoza

22. GRONDIN, J., *El legado de la hermenéutica*, o. c., p. 122.

23. GRONDIN, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, o. c., p. 167 (nota al pie de página).

24. GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, o. c., p. 173.

25 Como decía Gadamer prologando la versión francesa de *Introducción a la hermenéutica filosófica* de Grondin: «El mérito de Grondin consiste en haber elaborado este

diálogo “interior” como el fundamento propiamente dicho de la hermenéutica». *Ib.*, p. 13.