

RACIONALIDAD EN EL DERECHO. UNA APROXIMACION FILOSOFICA A LA HERMENEUTICA JURIDICA

Juan O. Cofré

Universidad Austral de Chile

Se podría sostener, desde un determinado punto de vista, que lo característico de la filosofía del siglo XX es, en gran medida, el abandono de ciertas pretensiones perennes en el pensamiento occidental y su reemplazo por metas más modestas y provisionales. Hay una renuncia gradual, pero efectiva, a la verdad absoluta y a la certeza final, como fin último del discurso filosófico y científico, y a los grandes discursos dogmáticos de la razón instauradora o descriptora de realidades eternas y apodícticas. Paulatinamente la búsqueda del sentido, como componente esencial de la historia y de la cultura, se transforma en una labor lógico-semántica en la filosofía anglosajona, y en una empresa hermenéutica en la filosofía continental.

Sin embargo, detrás de las diferencias que aparentemente han mantenido de espaldas a las dos más grandes tradiciones filosóficas de occidente hay —estimo—, un punto crucial de encuentro en el que se resuelven las más graves diferencias; este punto es el estudio, con nuevas metodologías, del lenguaje. Efectivamente, se reconoce que la realidad, el mundo, la vida, la cultura —como quiera que sean explicados— vienen mediados inevitablemente, no sólo por el aparato cognitivo del sujeto cognoscente, como pone de manifiesto la filosofía moderna, especialmente con Locke, Hume y Kant, sino primero y originariamente por el lenguaje que es una suerte de estructura simbólica compleja que ahorra y determina nuestras visiones de mundo.

La filosofía, la lingüística, la teología y, aunque en menor grado, el Derecho acaban por reconocer un *factum* fundamental: la filosofía, la literatura, el Derecho, la ciencia son, primordialmente, *textos* y, en tanto tales, grandes o pequeños relatos simbólicos sobre la realidad. La historia, la tradición, la sabiduría, la cultura se fijan en textos; esto es, códigos lingüísticos generados por un narrador, portadores de un mensaje y destinados a un intérprete. La misión preliminar —antes de pasar a cualquier tarea analítica o descriptiva de un efectivo o supuesto fondo—, en consecuencia, de las ciencias del espíritu (*Wissenschaftslehre*), para decirlo con una expresión ya clásica, se resuelve en el trabajo de interpretación de lo que ocultan y muestran los textos o discursos en su inevitable evolución histórica. La hermenéutica será, por tanto, la nueva forma que tomará la filosofía para penetrar en la esencia del sentido que los textos nos hacen llegar desde su actual posición histórico-social o su más remota tradición.

Con toda naturalidad surgen, pues, en el mundo contemporáneo, las hermenéuticas regionales: la literaria, la histórica, la estética, la jurídica y, como principio y referente de todas ellas, la hermenéutica de la hermenéutica o, dicho en términos más convencionales, la filosofía de la filosofía.

Espero mostrar en este breve trabajo cómo ocurre y cómo se justifica racionalmente este nuevo rumbo del pensamiento contemporáneo y cómo a partir de él puede fundamentarse la actual ciencia y teoría del Derecho.

I. LA CRISIS DE LA CULTURA EUROPEA

Con el desarrollo del proyecto cartesiano y sus rutilantes éxitos en el campo de las ciencias físico-matemáticas, llega a suponerse en el transcurso de la historia europea que, mediante los procedimientos de la razón físico-matemática, se podrán abordar con igual éxito los problemas de las ciencias del espíritu¹.

En filosofía el racionalismo idealista de Hegel parece ser la coronación de este movimiento de suprema confianza en la razón. Sin embargo, ante los notables fracasos de la razón, ya a mediados del siglo XIX, comienzan las primeras protestas contra la excesiva fe en el racionalismo, tal como se puede apreciar en la obra de un Nietzsche o un Kierkegaard.

En la segunda mitad del siglo XIX hay una pugna desatada entre los positivistas europeos influidos por el empirismo psicologista de los ingleses y los pensadores (como Frege y Husserl) que se oponen a todo reduccionismo y que levantan un proyecto de fundamentación autónoma de los saberes formales, filosóficos y científicos. Así y todo, durante este período alcanzan gran auge el historicismo, el naturalismo y el positivismo compeano que desatan en ciertos sectores de las ciencias sociales y del espíritu, como el Derecho, la ilusión de haber encontrado la verdadera y definitiva senda del progreso.

Husserl considera que el gran proyecto cartesiano de la Ilustración y del positivismo concluye en el más completo fracaso. La ciencia, y, por lo tanto, la cultura y la vida ofrecidas al hombre europeo de finales de siglo, aparece desprovista de fundamentación filosófica. Convencido de la urgente necesidad de construcción de un saber epistemológico de fundamentos, Husserl levanta en las primeras décadas de nuestro siglo el último gran discurso de construcción filosófica encaminado a descubrir la certeza radical como fundamento de la verdad. La razón positiva deja al hombre en la más absoluta indigencia. La razón, auxiliada por una forma especialísima de intuición, debe volver sobre sí misma para hacer su crítica mediante sus propios principios, como lo había intentado Kant, pero ahora de un modo aún más radical. Esa es la tesis de *La crisis de la ciencia europea*.

Según Husserl, toda auténtica filosofía tiene que dar razón —certeza— del problema del último fundamento. A este respecto cree que el idealismo trascendental de Kant se queda corto, pues no responde ni resuelve el problema planteado por el empirismo inglés, en el cual el propio empirismo naufraga, esto es, "cómo hacer inteligible la ingenua evidencia de la certeza del mundo en que vivimos, es decir, tanto la certeza del mundo cotidiano como el de las cultas

¹ El origen de este optimismo en los métodos de la razón nace en la obra de R. Descartes y, muy especialmente, en el *Discurso del método* (publicado originalmente en 1637 bajo el título *Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*) y en *Reglas para la dirección del espíritu* (aparecido póstumamente en 1701).

El fracaso de este optimismo cartesiano es advertido por Ortega y Gasset en su *Historia como sistema* (1941) y en la influyente y decisiva obra de Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* de 1936.

construcciones teóricas que tienen su base en ese mundo cotidiano”². Husserl piensa que tanto el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como las ciencias, operan como supuestos no cuestionados en la filosofía de Kant. Para este gran pensador alemán hay dos puntos de partida indubitables: la física de Newton y el *factum* de la moralidad.

No obstante su crítica demoledora de los saberes llegados hasta su tiempo, Husserl hace un balance positivo de la filosofía alemana y de la filosofía trascendental de Kant, puesto que en su visión ello representa una primera etapa de un esfuerzo a fondo para alcanzar una comprensión de sí mismo, a partir de la cual sea posible dotar de sentido toda objetividad. La tarea consiste, pues, en retrotraer, mucho más allá del temprano y prontamente abandonado proyecto cartesiano del *cogito* y de la filosofía trascendental kantiana, la exigencia cognoscitiva hasta su sede originaria que no puede estar sino en la estructura subjetiva de la conciencia autofundante y cognoscente.

Además, la deficiencia clave de todo pretendido objetivismo científicista, llámese racionalismo, idealismo o empirismo, ha consistido en un imperialismo o tiranía de la razón por someter todo problema a la explicación naturalista y aplicar, en consecuencia, el método de las ciencias naturales, en donde no tiene competencia alguna, como lo es lo que Husserl llama el *mundo de la vida*. Esta crítica alcanza, en consecuencia, a la historia, a la filosofía, a la estética, a la ética y, por cierto, al Derecho, ya que todos estos saberes surgen en el mundo de la vida y son materia de la razón práctica, como ya explicó Aristóteles; en consecuencia, no pueden ser objeto de un tratamiento reduccionista y naturalista como, por ejemplo, lo intentó Comte en el ámbito de la filosofía y Jhering, por nombrar a un jurista distinguido, en el campo del Derecho.

Dicho en otros términos: en la relación gnoseológica sujeto-objeto, la razón científica ha obviado el *cogito* y ha dirigido rápida y directamente su mirada al objeto (*res extensa*), sin caer en la cuenta de que toda auténtica fundamentación del objeto ha de comenzar por una revisión de las posibilidades mismas de generación e instauración del mundo objetivo por parte del conocer subjetivo, porque éste, en definitiva, es el último y extremo reducto del sentido de la objetividad.

Pero, además, hay que reconocer que, incluso, el sujeto produce sus propios objetos cuando éstos no están —al menos supuestamente— dados de antemano, como ocurre en las ciencias naturales. Entonces resulta inadecuado aplicar los métodos y procedimientos destinados a conocer el mundo natural (que ya es un mero supuesto sin fundamentación rigurosa) al conocimiento de los objetos del mundo de la vida que no son extensos, en el sentido cartesiano y que, por tanto, exigen y reclaman con toda justicia un tratamiento especial y diferente. El mundo del Derecho es un mundo general en el espíritu (o en la mente, por si alguien quisiera evitar una terminología incómoda); es una realidad inmaterial, y por ello mal podría ser objeto de investigación de la razón físico-matemática. Es aquí, otra vez, donde la hermenéutica y la filosofía analítica, como filosofías del lenguaje, ofrecen un nuevo potencial explicativo, toda vez que el mundo jurídico es un mundo lingüístico, creación del espíritu y, por tanto, objeto requerido angustiosamente de interpretación, no de explicación. Los fenómenos humanos, como nos ha enseñado Dilthey, se comprenden, no se explican como las

² Cf. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, N° 99. Traducción de Hugo Steinberg, Folios Ediciones, México, D.F., 1984.

realidades de la naturaleza. "Así, pues, el residuo que queda fuera del ámbito científico objetivo es nada menos que el sujeto que produce la ciencia junto con su propio mundo de la vida. Pretender dejar este ámbito al margen de un conocimiento científico no es científicamente serio"³, pero, además, es construir el edificio de la ciencia sobre arena, como el insensato de la parábola evangélica.

Evidentemente que lo ideal sería que la razón humana pudiera explicar todos los grados y estratos de la realidad, mediante un solo principio científico reducible a razón matemática. Algo así como una suerte de principio de mínima acción que sea capaz de reducir la conciencia a la mente, la mente a la bioquímica, la bioquímica a la química y la química a la física. Ese fue el sueño del reduccionismo determinista originado en Descartes, potenciado en la Ilustración y reconducido por la filosofía empirista y psicologista inglesa y europea de mediados del siglo XIX. Si tiene algún mérito notable la obra de Husserl, es que demostró fehacientemente que tal proyecto era inviable y que su fracaso ya a finales del siglo XIX era del todo patente. Ni la psicología ni la teoría del conocimiento pueden explicar el mundo ideal de la *norma* ni el mundo de la auténtica subjetividad/intersubjetividad, en suma, el mundo del espíritu, sencillamente porque ni el mundo ético, ni el jurídico, ni el espiritual encuentran su fundamento en la naturaleza.

Creo que se puede afirmar que la filosofía europea de nuestro siglo acepta, en general, el balance crítico de Husserl. Efectivamente, las *Wissenschaftslehre* están sin fundamento. ¿Habrán que seguir buscando un fundamento, una verdad última, una razón de ser, una certeza final en la cual asentar todo discurso racional sobre el mundo de la vida? Husserl cree que sí. Para él hay una certeza subjetiva indubitable, a partir de la cual es posible fundar sin solución de continuidad la ciencia del espíritu y la ciencia natural: la evidencia, la intuición eidética, fuente primera y pura de conocimientos apriorísticos y de verdades eternas y absolutas.

Pero ahí precisamente se produce el punto de quiebre. La mayor parte de los filósofos europeos y anglosajones no creen en una idea de certeza racional última y definitiva. La modernidad filosófica no cree en una certeza racional última y garante de verdades eternas y absolutas en la esfera del espíritu. El llamado pensamiento débil de la postmodernidad lleva esta tesis a sus últimas consecuencias⁴. Pero también la filosofía anglosajona ha realizado, a partir de la segunda mitad de nuestro siglo, la crítica quizá más incisiva e inteligente que se conoce al tema de la razón. En uno y otro lado la conclusión parece ser la misma: no hay una razón suficiente y total para creer en la infalibilidad absoluta del discurso racional⁵.

Todo esto ha conducido a poner en un segundo plano el fondo metafísico y gnoseológico, tan característico de la filosofía moderna, para volver la mirada, en primer término, a las estructuras lingüísticas en las que vienen expresados los mensajes filosóficos de ayer y de hoy. Estamos en presencia de la hermenéutica.

³ Cf. Isidoro Gómez-Romero. *Husserl y la crisis de la razón*, p. 106. Ed. Cincel, Madrid, 1991.

⁴ Cf. G. Vattimo y P. A. Rovatti. *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1990 y R. Cristi. *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*. Bompiani, Milán, 1990.

⁵ Cf. N. Rescher. *Rationality. A Philosophy Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*. Clarendon Press, Oxford, 1988. H. Putnam. *Razón, verdad, historia*. Tecnos, Madrid, 1988.

II. LA FILOSOFIA COMO HERMENEUTICA Y LA HERMENEUTICA COMO FILOSOFIA

La hermenéutica es hoy tanto una filosofía como un problema filosófico. Como sabemos, desde un principio y desde los griegos, se establece una relación entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad. El pensamiento antiguo medieval y moderno privilegia la relación pensamiento/realidad y deja en un segundo plano, cuando no totalmente olvidado, el tema del lenguaje como puerta de acceso precisamente al problema de fondo que representa la relación entre el pensamiento y la realidad. De ahí que las consideraciones en torno al lenguaje nunca lleguen a tocar un fondo realmente crítico. También durante la Edad Media el lenguaje fue expuesto nuevamente como tema de meditación, debido a que, para hablar acerca de Dios, conviene previamente hacer una propedéutica acerca del medio a través del cual el hombre habla de Dios. Estos problemas dan origen al nominalismo de un Guillermo de Occam, pero no son recogidos sustancialmente por la filosofía moderna. Un verdadero tratamiento filosófico de fondo sólo comienza en la filosofía alemana inmediatamente posterior a Kant. En efecto, Herder, en su *Metacrítica de la Crítica de la razón pura*, objeta a Kant que el retroceso trascendental de las condiciones previas de la posibilidad de conocimiento objetivo no hayan avanzado hasta el lenguaje y no hayan mostrado el acontecer del lenguaje como condición del conocimiento de objetos⁶.

Es, no obstante, sólo con Wilhelm von Humboldt —que, por lo demás, ejerce un influjo notable sobre el pensamiento jurídico de Betti— que una visión nueva y crítica del lenguaje recibe un tratamiento claro y original. Para el romanticismo humboldtiano el lenguaje es el medio privilegiado, mediante el cual se expresa el espíritu. Su tesis más importante es que cada cual habla su idioma, pero al mismo tiempo es introducido por el idioma en una comunidad idiomática y, con ello, en el espíritu objetivo de una configuración histórica y cultural de la humanidad. Y ésta constituye ya una tesis básica de la hermenéutica del siglo XX.

La hermenéutica es la disciplina filosófica contemporánea que tiene que ver esencialmente con el problema de la comprensión profunda de un texto, discurso o magnitud semiótica cualquiera. Pero, ¿qué significa comprender o entender? Este es un problema muy complejo que, para su correcta intelección, requiere de un breve tratamiento histórico.

Si bien es cierto que la hermenéutica como disciplina formada filosóficamente es producto de nuestro siglo, sus antecedentes se remontan, desde luego, a la Antigüedad. En primer lugar, el concepto de comprensión e interpretación correctos de un texto lo encontramos originalmente en las discusiones en torno a la justa intelección de la Sagrada Escritura. Se puede observar con toda claridad en el Nuevo Testamento cómo los expertos de la ley, es decir, los intérpretes, los hermeneutas de entonces, discuten acerca del sentido recto de las expresiones divinas plasmadas en el Antiguo Testamento. Aparece entonces la figura de Cristo, quien, sobre el fundamento de su doble naturaleza divina y humana, sienta las bases de una comprensión correcta del Antiguo Texto. El establece el mejor juicio proveniente de la autoridad que le otorga ser el Hijo de Dios y Dios hecho hombre. A partir de ese momento no deberían haberse suscitado discusio-

⁶ Cf. E. Coreth. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, p. 42. Herder, Barcelona, 1972.

nes en torno a lo que realmente significan las expresiones sagradas del Antiguo Testamento. Empero, las enseñanzas de Cristo, recogidas en textos y expresadas en varios discursos paralelos, abren un nuevo campo de disensión y discusión acerca de lo que realmente dijo o quiso decir el Divino Maestro cuando enseñó a las multitudes en medio de sus discípulos. Emerge, pues, un enorme problema de comprensión, un "puzzle" a la vez hermenéutico y teológico. Esto deja en claro que todo discurso, incluido el discurso bíblico, es histórico, producto de su tiempo, originado desde una cierta perspectiva vital en una determinada mentalidad y en medio de un mundo de creencias, todo lo cual debe ser correctamente analizado para llegar a una comprensión profunda e inequívoca del sentido de los Textos Sagrados. Todo texto es un discurso surgido en una circunstancia histórica, producto de su tiempo e interpretado en el tiempo. Ningún discurso se queda fuera del tiempo y, por lo tanto, debe ser considerado en su esencialísima circunstancia de temporalidad.

Sabemos que ya en los primeros siglos surgen problemas hermenéuticos que originan graves disensiones en la incipiente Iglesia Universal. La escuela de Antioquía se atiene al sentido literal histórico de las narraciones bíblicas, mientras que la escuela de Alejandría intenta alcanzar el sentido verdaderamente crístico, mediante una interpretación simbólico-alegórica de carácter espiritual. El problema de la interpretación de los Textos Sagrados da origen a numerosas disputas y cismas en el seno de la Iglesia. A partir de la consolidación del protestantismo y otras interpretaciones divergentes, las doctrinas interpretativas se independizan y marcan sus propios principios hermenéuticos, según provengan de la autoridad romana o de las iglesias nacionales, europeas o anglosajonas. En medio de esta enorme discusión teológica acerca del verdadero sentido del mensaje cristiano, Martin Kahler, reaccionando contra el historicismo que también influye notablemente en el desarrollo de la teología del siglo XIX, llega a denunciar que el Jesús histórico de los autores modernos nos oculta al Cristo viviente.

La nueva hermenéutica teológica protestante es reconducida ya en nuestro siglo por las grandes figuras de Barth y de Bultmann⁷, para quienes, a pesar de sus diferencias, por encima de la investigación histórica se sitúa la tarea de la comprensión más profunda que debe dar paso a la apertura del sentido original y verdadero de la palabra de Dios. Esta teología recibe a partir de 1927 (fecha de publicación de *Ser y Tiempo*, de Heidegger) la influencia del pensamiento de Heidegger. La existencia humana es "ser en el mundo", es decir, existencia dada en el tiempo y en la historia e interpretada desde el tiempo y desde la historia. Ante los avances de la teología protestante, Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), acepta y promueve la investigación bíblica, a partir de los nuevos descubrimientos científicos, con el fin de enriquecer la comprensión católica de los Textos Sagrados. Sosteniendo la tesis fundamental de que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios expresada mediante canales humanos, la teología va a intentar en la palabra humana, pronunciada en la historia y transmitida a través de ella, descubrir el sentido auténtico del anuncio salvífico.

⁷ La principal obra de M. Kähler se titula *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München, 1956. La obra más polémica de R. Bultmann —por su decidido afán "desmitologizador" de los Evangelios— es *Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos*. Hamburgo, 1951. Y la obra clave de K. Barth es *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*. Zürich, 1953.

Pero ya el problema adquiere una dimensión filosófica y más universal de una manera consciente en la primera obra de Schleiermacher. Para este filósofo y teólogo, la hermenéutica es el arte de comprender. La describe como una doctrina metódica, que debe estar ordenada no a un saber teórico, sino a un manejo práctico, porque lo que interesa es la técnica correcta de la interpretación de un texto hablado o escrito. Lo importante es comprender, concepto que desde entonces se convierte en el problema central de la filosofía. Este filósofo y teólogo alemán de principios del siglo XIX quiere comprender cada pensamiento o cada expresión, a partir de la totalidad del contexto de vida en el que surge. Descubre que en todo el proceso de comprensión hay una suerte de círculo conformado por la interrogación y la respuesta, lo que lo lleva a sostener que el proceso de la comprensión implica un momento previo de adivinación, en el sentido de que toda pregunta presupone un determinado modo de respuesta y descarta muchos otros como impracticables e incorrectos⁸.

Siguiendo las enseñanzas de Schleiermacher, Dilthey profundiza el problema y lo dota de una riqueza conceptual nueva. Este pensador es quien primero formula la dualidad entre ciencias naturales y ciencias del espíritu y las distingue por el método explicativo y esclarecedor propio de las primeras, y el procedimiento comprensivo y descriptivo característicos de las segundas. Las ciencias naturales operan esencialmente apoyadas en el principio de la causalidad. Pero este principio es incompetente a la hora de explicar la realidad humana. La naturaleza se explica desde el exterior, no requiere de ningún momento de intimidad con el sujeto espiritual que la describe. Pero la realidad humana, tal como aparece en el mundo histórico y social, sólo puede ser comprendida desde dentro, porque podemos representarla con el fundamento de nuestros propios estados anímicos. Hay, en consecuencia, una diferencia radical entre el comprender (*Verstehen*) y la explicación (*Erklärung*). Explicamos la naturaleza y comprendemos la vida del alma no sólo por procesos intelectuales, sino también por la acción conjunta de todas nuestras facultades intelectivas y espirituales⁹.

Muchos otros filósofos intervienen en la discusión y reconstrucción de la hermenéutica para darle una orientación filosófica, pero básicamente hay dos impulsos fundamentales que deben ser tenidos en cuenta: uno proviene de la fenomenología husserliana, y especialmente de su obra tardía, según ya hemos puesto de manifiesto, y otro, de la fenomenología existencial de Heidegger. Este pensador en *Ser y Tiempo* retrotrae el tema de la intelección a la existencia del ser. Intenta determinar la esencia de la interpretación a partir de lo hermenéutico, es decir, de la esencia de la existencia que debe interpretarse a sí misma como ser en el mundo.

“Más tarde Heidegger entiende el mundo más expresamente, a partir del ser que se nos revela y al mismo tiempo se nos oculta históricamente. El mundo se convierte así en iluminación del ser hacia la cual el hombre arranca, a partir de su esencia tirada”¹⁰. Entonces el mundo se fundamenta en el ser como horizonte de intelección que nos viene asignado históricamente. No obstante, en los escritos finales de Heidegger, este horizonte histórico de comprensión encuentra su

⁸La principal obra hermenéutica de este pensador fue sólo rescatada por H. Kimmeler, recién en 1959 bajo el título *Hermeneutik*. Es muy importante la obra de W. Dilthey *Leben Schleiermachers*, Berlín, 1966.

⁹Cf. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, 1949.

¹⁰Cf. H. Coreth, op. cit., p. 38.

fundamento último en el lenguaje, porque toda intelección se realiza en el lenguaje y el hombre histórico que trata de comprenderlo lo hace mediante el lenguaje. El ser habita en el lenguaje¹¹. De ahí que el último, Heidegger, concentre su pensamiento en el acontecer lingüístico, que intenta dilucidar a partir del ser. Precisamente por esta razón el pensamiento heideggeriano se convierte en hermenéutico y determina de un modo significativo la suerte de la hermenéutica alemana y francesa fundamentalmente, tal como se puede percibir en la obra de Gadamer, Ricoeur y en la escuela de Franckfurt.

III. GADAMER, RICOEUR Y LA ACTUAL HERMENEUTICA FILOSOFICA

Con Heidegger vimos que la hermenéutica se apoya en la originaria historicidad del existente (*Geschichtlichkeit des Daseins*) y en el análisis de la preestructura de la comprensión (*Vorstruktur von Verstehen*). De suerte que la existencia humana consiste ella misma en un proceso ontológico de apertura y, por consiguiente, la comprensión sería un elemento constitutivo del ser-en-el-mundo. Según Gadamer, el ser mismo es tiempo y el ser en el tiempo encuentra finalmente su lugar en el lenguaje¹².

Gadamer va a sostener repetidamente que no se trata tan sólo de comprender la temporalidad, historicidad o mundaneidad del ser-ahí, sino que hay que caer en la cuenta de que toda comprensión es temporal, histórica y mundana. "Esto es lo que Gadamer llama vinculatividad de la representación (*Verbindlichkeit der Darstellung*) de una estructura semiótica. Esta vinculatividad permite que la tarea de interpretación (*Interpretationsaufgabe*) suponga apertura de sentido que es, al mismo tiempo, un acontecimiento con una movilidad y dialéctica propias"¹³.

El discípulo de Heidegger intenta mostrar cómo la hermenéutica puede dar razón de la historicidad de la comprensión, la comprensión de la que están tan necesitadas las ciencias del espíritu. Como señala Bettendorf, Gadamer ofrece desde una perspectiva básicamente heideggeriana los rasgos fundamentales de una teoría de la comprensión histórica y de una nueva hermenéutica basada en la ontología del lenguaje¹⁴.

Es interesante hacer notar que el pensamiento de Gadamer se ve precisado de reconvertir el concepto de prejuicio para, desde él, fundar el sentido de *precomprensión* y de *autoridad* de la tradición. En Gadamer el "prejuicio" asume una significación positiva, implica simplemente su anterioridad respecto de un juicio definitivo, verdadero o falso. El prejuicio es, por consiguiente, la etapa

¹¹ El giro lingüístico de Heidegger se verifica, aproximadamente, a partir de 1950 y se refleja en varias conferencias que tienen por núcleo el tema del lenguaje. "Das Wesen der Sprache" se origina en una conferencia de 1957.

¹² Cf. H. C. Gadamer. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ed. Sígueme, 1977.

Entre los innumerables estudios de esta obra en especial y de este filósofo contemporáneo, conviene tener presente el libro de Agustín Domingo-Moratalla, titulado *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. Gadamer*. Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1991.

Un trabajo más dialéctico que el anterior es el de M. Maceiras y J. Trebolle, titulado *La hermenéutica contemporánea*. Cincel, Madrid, 1990.

¹³ Cf. Domingo-Moratalla. *Op. cit.*, p. 57.

¹⁴ Cf. M. Maceiras y J. Trebolle. *Op. cit.*, p. 56.

preliminar del juicio y no debe enténderselo en modo alguno en el sentido peyorativo que adquiere en la Ilustración. En la tradición filológico-hermenéutica del historicismo se suponía que el recurrir a la autoridad y a la tradición para interpretar el sentido recto del texto bíblico conllevaba una fuente de prejuicios negativos y errores de interpretación. Se trataba, en consecuencia, de combatir toda autoridad y tradición, y reducir los textos bíblicos a meros discursos históricos. Gadamer, en cambio, sostendrá que la historia no nos pertenece a nosotros, sino nosotros a ella y que, por consiguiente, los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser.

Revalorado el concepto de prejuicio, Gadamer rehabilita también el concepto de autoridad y de tradición. Hay que entender la autoridad no en el sentido de un sometimiento y una abdicación incondicional de la razón, sino en el sentido de que sólo constituye autoridad el juicio del que es capaz de exhibir las mejores razones. La autoridad no es algo que se conceda, sino algo que se alcanza o se conquista por el uso y ejercicio libre de la razón crítica. La verdadera autoridad es la reconocida como dotada del mejor juicio y este mejor juicio, en el decurso de la historia humana, va fundando precisamente la tradición que no puede ser desechada única y exclusivamente en virtud de un dogma iluminista.

Ni la crítica iluminista contra la tradición ni la exaltación romántica de la misma hacen justicia al carácter y ser histórico de la tradición. Esta es "conservación", pero también el conservar es un logro de la razón, con igual derecho que el innovar e inventar. El trabajo de conservación no es una actividad menos racional y libre de lo que puedan serlo la invención o la revolución. La tradición no es algo de lo que haya que liberarse necesariamente. Es un mundo que "está ahí" y en el que vivimos. Las ciencias humanas están bajo el signo de que somos seres interpelados por la tradición y, hay que reconocerlo, esa tradición llega hasta nosotros a través de estructuras simbólicas verbales o no verbales. Quien quiere interpretar un texto, sea literario, histórico, religioso o jurídico, no puede en modo alguno sustraerse a una interpretación sin supuestos. En este sentido, toda interpretación se origina en la tradición que actúa como autoridad que orienta desde un principio al intérprete. La pretensión historicista de eliminar todo prejuicio se revela a sí misma como prejuicio falso y como dogma anticientífico.

En la vertiente francesa quien ha desarrollado, probablemente, un pensamiento más profundo y original, sobre lo que él llama una filosofía del sentido del sentido, ha sido Ricoeur. En su extensa obra va a insistir una y otra vez en la necesidad de comprensión del lenguaje, los signos, los textos. Heredero de la tradición alemana, quiere ir más allá de ella. Ricoeur considera necesario sustituir la vía directa de la búsqueda del sentido último, del "Dasein" en el mundo, según el proyecto heideggeriano, por un análisis del lenguaje, verdadero registro de la historia fidedigna de la humanidad. Ya en *L'homme faillible* comienza a reclamar el auxilio del lenguaje simbólico para identificar las categorías de la antropología fundamental. En su última obra en tres volúmenes *Temps et récit*, sostiene la tesis de que el ser del yo y el ser del otro, es decir, el ser de lo humano, se encuentra en los relatos, en las narraciones. El mejor modo de responder a la pregunta ¿quién soy yo? es narrando mi propia historia. Por esta razón, Ricoeur inicia una suerte de arqueología de lo humano, apoyándose en el psicoanálisis. Freud es uno de los primeros y más grandes intérpretes contemporáneos y a él se debe buena parte de la comprensión más esencial de la

vida humana. Ricoeur deja en claro que el lenguaje simbólico oculta más que manifiesta y de ahí la necesidad de un arte interpretativo capaz de hacer luz en los relatos simbólicos. En definitiva, su tarea consiste en elucidar, clarificar y precisar el carácter temporal de la experiencia humana. Su axioma fundamental es el siguiente: la experiencia humana, y con ella todas sus creaciones simbólicas, es esencialmente temporal. El desarrollo temporal del hombre se estructura en una trama narrativa, de suerte que una hermenéutica profunda del sentido último de lo humano se ve necesitada de estudiar la estructura interna de la trama. Nada puede ser considerado como acontecimiento si no es posible integrarlo en una trama, es decir, localizarlo y ordenarlo en un relato histórico.

En definitiva, la hermenéutica reclama, la primacía de los textos para, a partir de ellos, descubrir el sentido último y final, si es que lo hay, del mundo y de la vida. Toda interpretación es hecha por un yo desde un aquí y un ahora, y ha de contar inevitablemente con un trasfondo histórico y temporal del cual es imposible librarse, por la misma naturaleza de la condición humana. En la interpretación del sentido concurre una variedad muy amplia, por no decir infinita, de vectores u horizontes de orden temporal, cultural, social, económico, religiosos, ideológicos, etc. No hay, en consecuencia, texto ni experiencia humana alguna que no conlleve en su estructura más profunda la marca de la influencia cultural e ideológica que el mundo ejerce sobre el yo y que el yo, a su vez, ejerce sobre el mundo.

IV. LA FILOSOFÍA ANGLOSAJONA COMO HERMENEUTICA

En la filosofía contemporánea hay una tensión permanente entre el sentido y la verdad. En un principio, Heidegger parece inclinarse por la verdad (*Wahrheit*), pero no hay duda de que hacia el final de su obra la *aletheia* cede a la *Lichtung*, último reducto del sentido más allá del cual se abre el abismo. La *Lichtung* (que es sinónimo de *Waldblösse*, "claro en el bosque") parece significar la apertura luminosa que permite el esclarecimiento del ser, con lo cual pasa a constituirse en la palabra clave del pensamiento heideggeriano más maduro. Pero, ¿qué es, en definitiva, la *Lichtung*? Al parecer, en último término, es una realidad originaria en cuyo acaecer se nos da la verdad misma como *aletheia*. Es decir, la *Lichtung* bien podría interpretarse como el sentido final y fundamento de la verdad como "desocultación"¹⁵.

La misma tensión se ve en la filosofía inglesa y norteamericana.

A principios del siglo XX la filosofía científica de Russell (atomismo lógico) y de Wittgenstein (isomorfismo) y después el Círculo de Viena con la acuñación del criterio empirista del significado (criterio de verdad), la cultura anglosajona intenta, paralelamente a lo que ocurre en el continente, la construcción positiva y fundada del conocimiento científico.

No obstante, tal como ocurre en Europa, también en la filosofía anglosajona se desata la "crisis". En cierto modo, se podría entender el abandono y repudio de Wittgenstein a su filosofía primera como una maniobra peligrosa y desesperada de desembrague de la carrera sin sentido a la que lo conducía

¹⁵ Cf. L. Amoroso "La *Lichtung* de Heidegger, como lucus a (non) lucendo" en *El pensamiento débil*. (Eds.) G. Vattimo y P. A. Rovatti. Cátedra, Madrid, 1990.

su nuevo talante filosófico. La atención ahora en el uso del lenguaje ordinario es el mal menor; ya que no es posible una gran filosofía (fracaso de los grandes discursos de la razón, de la verdad y de la certeza); hemos de conformarnos con una reflexión más modesta acerca de cómo la gente, cuando usa la lengua, dota a ésta y encuentra en ella el sentido mediante el uso que hace de sus términos. Esto es descubrir pequeñas verdades, por decirlo así, pero más seguras que los grandes supuestos metafísicos y carentes por principio de confirmación, como los elaborados por la gran tradición filosófica continental.

Este nuevo modo de hacer filosofía conduce a lo que podríamos llamar la "hermenéutica anglosajona": examínese el lenguaje, esencialmente en su dimensión pragmática y entonces se comprenderá mejor el mensaje que conllevan los discursos de la razón, pero sin pretensiones hegemónicas, sino, por el contrario, con la clara conciencia de la modestia de la empresa que, en el mejor de los casos, nos puede llevar a conquistas parciales y siempre consensuadas.

Por supuesto que ni el propio Wittgenstein en su fuero interno estaba dispuesto a abandonar la investigación de las "grandes cuestiones" de todos los tiempos, los temas perennes de la filosofía, pero se da perfecta cuenta de que la filosofía honradamente ejercida es incapaz de proporcionar los instrumentos de análisis riguroso y certero para conquistar las verdades eternas. Estas han de quedar relegadas a otros campos del espíritu, a búsquedas místicas o poéticas, pero no, *strictu sensu*, a la búsqueda racional. Desgraciadamente y por otros caminos, se confirma la aprehensión kantiana enunciada dramáticamente en la *Crítica de la razón pura*: la razón humana parece tener un destino fatal; es capaz de formular preguntas racionales (con sentido) que, sin embargo, es incapaz (racionalmente) de resolver.

Por el mismo tiempo que Wittgenstein, le imprime un nuevo rumbo a la filosofía, y con ello una nueva dirección a gran parte del pensamiento contemporáneo, los empiristas lógicos se dan cuenta que el criterio empirista del significado —es decir, las condiciones que debe reunir un enunciado para adquirir el carácter de verdadero— es insostenible y no sólo porque niega toda posibilidad de una sabiduría racional en el campo del espíritu, lo que ya es intolerable, sino porque sus dogmas centrales son objeto de revisión y se demuestran como falsos. Quine, en su célebre trabajo "Dos dogmas del empirismo", ataca el axioma indiscutido de la filosofía anglosajona y europea, esto es, la distinción tajante y absoluta entre el conocimiento analítico, propio de la matemática, y el sintético, característico de la ciencia natural. La conclusión de Quine no puede ser más crítica: no hay ningún enunciado racional inmune a la revisión.

Popper y su influyente escuela, por su lado, elabora su teoría criticista de la ciencia y de la filosofía. Coincide con Quine no en el rechazo de la distinción analítico-sintético, sino en el talante general que mueve la filosofía crítica de Quine. No hay, desde el punto de vista racional, verdades absolutas en el conocimiento científico. El conocimiento solamente es válido mientras no se demuestre lo contrario y, más aún, la verdadera actitud científica consiste en un estado de "alerta" ante la presencia en cualquier momento de un contraejemplo que eche por tierra la teoría dominante. Así, la tarea principal de la ciencia no consiste en ir a la caza de confirmaciones, sino, más bien, en tratar de encontrar ejemplos que contradigan la teoría vigente.

Como se sabe, Kuhn y Feyerabend llevan al extremo esta actitud, concluyendo en que la ciencia no tiene un desarrollo convergente, sistemático y racional, sino que, por el contrario, es un esfuerzo crítico y muchas veces asistemático que se hace con todos los elementos de que dispone el investigador, sean éstos racionales o no.

Quizá donde mejor se puede ver esta tensión entre el sentido y la verdad sea en la filosofía semántica anglosajona. Esta filosofía realiza un gran esfuerzo para dotar de un sentido nuevo a la idea aristotélica de la verdad como adecuación entre el entendimiento y la cosa o entre la cosa y el entendimiento, según se ponga énfasis en el objeto o en el sujeto. La importantísima obra de Tarski¹⁶, que llevó a desarrollar una concepción formal de la verdad, dio impulso a muchos pensadores que intentaron extender los resultados de Tarski al campo del lenguaje ordinario. Davidson, en un notable trabajo titulado "Truth and Meaning"¹⁷, intentó extender los exitosos resultados de Tarski a los lenguajes naturales. Finalmente hubo de reconocer que dicha tarea implicaba obstáculos insalvables. Pero lo interesante está en que en la propia tradición analítica varios pensadores llegaron a considerar que el concepto de verdad era inasible y que, en definitiva, se diluía en el concepto de sentido o, si se quiere, de significado. Strawson, en un trabajo de 1969 titulado sugerentemente "Meaning and Truth"¹⁸, llega a sugerir que detrás de la cuestión filosófica de la verdad hay un problema más profundo y más amplio, cual es el del sentido. Strawson ataca el núcleo intuitivo del concepto tradicional de verdad (la idea de correspondencia) y en su defecto propone su teoría de la verdad como redundancia; pero, de cualquier manera, deja establecido que son las condiciones del sentido (significado) las que determinan el criterio de verdad, y no al revés, como había supuesto el primer Wittgenstein, Russell, Tarski, Davidson y tantos otros notables filósofos anglosajones.

Es curioso que, a fin de cuentas —desde luego, salvando todas las diferencias de étnos, enfoques y metodologías— vengan a coincidir, en definitiva, dos de los más grandes pensadores del siglo y sus respectivas tradiciones filosóficas: me refiero a Strawson y a Heidegger. La idea heideggeriana de la verdad como *aletheia* comienza, a medida que avanza la obra del gran metafísico alemán, a ceder terreno frente a la cuestión mucho más decisiva representada por la *Lichtung*, que puede interpretarse como el sentido último de la verdad o, como el mismo Heidegger lo llega a decir, como la esencia de la verdad. "Por misteriosa que resulte la interpretación de la *aletheia* como claridad (*Lichtung*), una cosa por lo menos es segura: tanto la palabra *Lichtung*, como sus cuasi-sinónimos 'patencia', 'desvelamiento', 'descubrimiento', etc., son intentos de expresar algo en relación con lo que tradicionalmente —ya antes de Dilthey— se podría expresar con la palabra 'sentido'... como, por ejemplo, cuando se oyen quejas sobre la pérdida del sentido de la vida, lo cual, naturalmente, implica la demanda de un nuevo sentido"¹⁹.

¹⁶ Cf. "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica (1944). L.M. Valdés-Villanueva (Ed.) Tecnos, Madrid, 1991.

¹⁷ *Synthèse*, 17 (3), 1967.

¹⁸ Hay versión española en su libro *Ensayos lógico-lingüísticos*, Tecnos, Madrid, 1983.

¹⁹ Cf. F. Inciarte Armiñan. *El reto del positivismo lógico*, p. 64. Rielp, Madrid, 1974.

V. HACIA UNA HERMENEUTICA JURIDICA

Un rasgo característico que ha dominado el discurso filosófico por más de dos mil años ha sido la confianza y seguridad del enunciador respecto de las afirmaciones que sostiene.

Hay una muy alta confianza en la razón analítico-discursiva de suerte tal, que al lector da la impresión de que el filósofo asiste a la contemplación objetiva de la realidad descrita en su discurso, y tal confianza y convicción parece garantizar fuera de toda duda que lo que se dice corresponde a la verdad, tanto que se puede hablar de un temple dogmático del enunciador filósofo. Este rasgo se acentúa en la Ilustración y llega a su expresión más acabada en el idealismo alemán, culminando en el tono eminentemente autoritario de un Hegel, por ejemplo, para quien sólo lo racional es real.

Con ello la filosofía renuncia al tono cauteloso tan característico del discurso socrático, para pasar al tono magistral de Aristóteles. Esto es lo que se puede "leer" en la estructura sintáctica o de superficie del discurso filosófico, pero un análisis de los componentes semánticos revela en seguida el carácter sagrado que la filosofía ha atribuido a ciertos conceptos, procedimientos racionales y paradigmas lingüísticos. El discurso filosófico clásico —por llamarlo de algún modo— supone sin cuestionamiento a fondo que existe la verdad y la certeza, y que la razón, mediante los métodos adecuados y fidedignos de argumentación, puede sin duda alcanzar la realidad tal cual es.

Y como la ciencia jurídica se ha desarrollado de cerca y teniendo como referente el pensamiento filosófico, no es de extrañar que muy pronto haya asumido el mismo tono de seguridad, certeza y autoridad que caracteriza al discurso filosófico.

A esto hay que sumar el asombro y admiración que despierta en los juristas del siglo XVIII y XIX el extraordinario avance y progreso de la ciencia natural, progreso alcanzado, precisamente, en el respeto y sumisión incondicional a la autoridad de la razón y a sus métodos para lograr la verdad y con ello una imagen justa del mundo. A la luz de la filosofía ilustrada y de la ciencia moderna, los juristas europeos tuvieron la sensación de que en el curso de su época el desarrollo del pensamiento había alcanzado una cierta conclusión, ya que consideraban que la filosofía de la Ilustración creaba las condiciones adecuadas para generar ciertos enunciados jurídicos básicos, lo suficientemente seguros como para edificar sobre ellos una ciencia del Derecho certera y científica, tal como lo intenta Christian Wolff en su monumental *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* a mediados del siglo XVIII.

Paralelamente, en Francia avanzaba un movimiento y un ethos jurídico de similares características. Por influjo de los enciclopedistas, de los humanistas y de una filosofía claramente remontada al racionalismo cartesiano, la Revolución cristaliza en una nueva idea del progreso que en el terreno jurídico encuentra su máxima expresión en el Código Napoleónico de 1807, considerado por los juristas de entonces como la razón misma convertida en Derecho²⁰.

Este nuevo *ethos*, que anima y domina a los juristas europeos, se desarrolla y consolida en Alemania a partir de la potente y prestigiosa escuela historicista y

²⁰ Cf. M. G. Losano. *Los grandes sistemas jurídicos*, pp. 12, 13, 14 y ss. Ed. Debate. Madrid, 1982.

naturalista, inaugurada por Gustav Hugo con su concepción de la "Philosophie des positiven Rechts"; continúa con la influyente obra de Savigny y culmina con Jhering en pleno siglo XIX. Con estas influencias de su tiempo, Jhering se sintió estimulado para tratar con espíritu científico-natural el gran material histórico de que disponía. Esto significa, como señala Viehweg²¹, que intentó practicar la ciencia del Derecho según las formas de la ciencia natural.

Con estos logros, la dogmática jurídica alcanza su mayoría de edad; se constituye la ciencia del Derecho positivo con un claro objeto de estudio, pero entonces surge el problema de la interpretación. En el código está lo que debe estar; pero, ¿cómo acceder de manera recta y fidedigna al significado verdadero de las normas contenidas en ese y otros cuerpos jurídicos similares surgidos en diversos puntos de Europa? Aparece entonces la moderna escuela exegética francesa, animada por el supuesto de que la letra y el espíritu de la ley deben ser rescatados en su integridad y deben permanecer inalterables ante la mirada atenta del juez y del intérprete.

Pero esta escuela no tiene en consideración los múltiples problemas gnosológicos, epistemológicos, históricos, existenciales y lingüísticos que dan origen a un texto jurídico, ni del horizonte dinámico en el que inevitablemente se instala el intérprete de la norma.

Y en este punto —en las estrategias conceptuales y metodológicas para llegar auténticamente a la esencia que guarda, expresa y, al mismo tiempo, oculta un texto— es donde una vez más se encuentra el pensamiento filosófico con el pensamiento jurídico en pleno siglo XX.

Los textos (códigos), especialmente si pertenecen a un pasado distante y ya no disponemos ni de sus autores ni de las circunstancias históricas, sociales, económicas e ideológicas que los vieron nacer, requieren de una cuidadosa estrategia de rescate del sentido original que en ellos plasmaron sus autores. Este sentido sufre todas las vicisitudes de la historia; hay momentos en que se oscurece y otros en que brilla con especial esplendor. Pues bien, todo ello forma parte de la tradición de un texto y constituye su entramado semántico que nadie, de buenas a primeras, está en condiciones de rescatar sin un adecuado programa científico, sencillamente porque la lectura o interpretación se hace inevitablemente por un *ego hic et nunc*, muy río abajo y, por consiguiente, con toda la perturbación que el desplazamiento de las aguas —entiéndase tiempo— impone.

Todo texto debe, pues, ser puesto en su justo horizonte histórico existencial; sólo entonces comienzan a darse las condiciones elementales para su adecuada comprensión. Se hace necesario el surgimiento de la ciencia auxiliar de la dogmática jurídica, esto es, la hermenéutica jurídica.

Ha sido tan acuciante en la filosofía del siglo XX esta necesidad de comprender el pasado, interpretar la tradición para rescatar el sentido de los textos que la propia filosofía se ha transformado en teoría de la interpretación y, entre otras cosas, porque, ¿qué es primera y esencialmente la historia de la filosofía, sino historia de la palabra filosófica fijada en los textos?

La filosofía del siglo XX reconoce que no puede seguir avanzando en medio de la "crisis" sin tomarse un reposo y desde ese punto mirarse a sí misma e intentar conocer su propio pasado, su propia historia y tradición. De tal mane-

²¹ Cf. T. Viehweg. *Tópico y Filosofía del Derecho*, p. 145. Gedisa, Barcelona, 1991.

ra que la filosofía que, secularmente, fue discurso acerca de... el ente, el ser, el mundo, el hombre, etc., ahora se ve precisada a ser discurso sobre sí misma: metafilosofía.

Los avances en esta perspectiva —como se ha señalado en el decurso de este trabajo— han sido notables (aunque provisionales) tanto en el ámbito europeo como en el anglosajón.

No se puede decir lo mismo de la ciencia jurídica en sentido amplio. Las ciencias del Derecho, con desigual intensidad, han quedado prisioneras de una dogmática exegética, a veces esclerotizada. Y esto que es una verdad general es especialmente grave en nuestro contexto nacional, como han hecho notar Squella, Cea y Peña, entre otros²².

Naturalmente que todo esto es explicable. En primer lugar, el Derecho-objeto, como texto canonizado, siempre ha sido más conservador que la filosofía. En cierto modo al Derecho se la asigna la función ideológica de mantener y sacralizar las creencias, valores e intereses de una sociedad. La filosofía práctica, por el contrario, está llamada a abrir caminos y, como el arte, en lo posible adelantarse a su época. De ahí, pues, también, que las ciencias del Derecho no avancen siempre a la par con las ciencias filosóficas. En nuestro caso muy particular, se percibe con toda evidencia un retraso en la incorporación de los aportes de la hermenéutica y de la filosofía analítica, que son, hoy por hoy, las principales teorías filosóficas y con influencia universal en las ciencias culturales o del espíritu. “Hay que rechazar —como sostiene el más grande jurista hermeneuta de nuestro siglo, Emilio Betti— ante todo, como fruto de la inercia mental, la habitual delimitación de competencia, por lo que se estima que el estudio de un Derecho en vigor requiere solamente actitudes dogmáticas y, a la inversa, que el estudio de un Derecho histórico, no vigente, solamente actitudes históricas. El error de esta interpretación se advierte ya en la interpretación de la ley: donde la exégesis de toda la fórmula legislativa no puede nunca prescindir del elemento histórico, ya que el encuentro del intérprete con el texto legal no es nunca un contacto “directo” que prescinda de la mediación de anillos intermedios. El encuentro presupone en el intérprete, como en los miembros de la comunidad, una educación adecuada y se opera a través de la tradición de la jurisprudencia, que contribuye a promover en los juristas la necesaria formación mental”²³.

VI. RACIONALIDAD EN LA INTERPRETACION DE LOS TEXTOS JURIDICOS Y FILOSOFICOS

La pregunta que, quizá, ahora cabe hacerse es si con este nuevo modo de filosofar, impuesto por la filosofía hermenéutica, la filosofía analítica y la filosofía de la ciencia actuales, se debilita hasta un punto de gran riesgo la arquitec-

²² Ténganse los severos juicios y advertencias que a este respecto han proferido J.L. Cea Egaña, A. Squella y C. Peña González.

Cf. J. L. Cea Egaña. “Sistema y problema de la investigación jurídica: para una dogmática flexible del Derecho” en *La cultura jurídica chilena*. C.P.U. Santiago, 1993; A. Squella Narducci “La cultura jurídica chilena”. Id. y; C. Peña González *Evolución de la cultura jurídica chilena*. C.P.U. Santiago, 1994.

²³ Cf. *Interpretación de la ley y de los actos jurídicos*, p. 77. Editoriales de Derecho Reunidas. Madrid, 1975.

tura intrínseca del pensamiento occidental. Si la filosofía racionalista fue desde Parménides la autorizada maestra de la cultura occidental, ¿qué ocurre si la filosofía deja de cumplir ese rol estructural y se fatiga hasta el punto de desinteresarse por las grandes cuestiones de todos los tiempos y, al volverse sobre sí misma, abandona el terreno al pragmatismo acrítico, al relativismo e incluso al escepticismo gnoseológico y moral?²⁴

La respuesta, compleja y en modo alguno acabada, ha de inscribirse, en primer lugar, en un horizonte adecuado que haga comprensible la plenitud de su sentido y, de este modo, abra la vía de una respuesta racional.

Hay hallazgos demasiado contundentes que no se pueden soslayar. Por de pronto, hay que reconocer —como se ha dicho— un *factum* fundamental: los tratados filosóficos como los códigos (y toda manifestación expresada oralmente o fijada por escrito) son esencialmente textos. La historia, la tradición, la sabiduría y la cultura se fijan semánticamente a ellos. Y para comprenderlos hay que interpretarlos en el lenguaje y desde el lenguaje. Y cuando se aborda la tarea interpretativa hay que contar, además, con que, tanto el productor como el texto mismo y su intérprete, son entidades existenciales que se desenvuelven en el acontecer temporal.

Creo, siguiendo a Apel, que hoy —a la luz de los hallazgos filosóficos y lingüísticos— no se puede pretender fundar la validez de saber alguno en ningún tipo de evidencia ni de razón indubitable (es decir, de certeza final), pasando por alto la función mediadora e inevitable del lenguaje. Es más, el mundo, tal como nosotros lo integramos a nuestra experiencia, es sustancialmente una construcción simbólica,²⁵ y entre las construcciones simbólicas el lenguaje constituye la estructura fundamental, a partir de la cual se constituyen otros sistemas modelizantes simbólicos, como el arte, la ciencia, la historia y, desde luego, el Derecho. De ahí la validez fundacional de una teoría que pretenda averiguar las condiciones subjetivas e intersubjetivas de posibilidad del conocimiento jurídico, por ejemplo.

Pienso, además, que la sabiduría filosófica, si quiere cumplir algún rol en el proceso constructivo de las ciencias naturales y del espíritu, no debe ignorar los cambios profundos de mentalidad que ha experimentado el científico contemporáneo ante los sorprendentes descubrimientos de la ciencia.

Toda la filosofía realista supuso que el conocimiento especulativo no produce su objeto, sino que lo supone o lo constata²⁶. Pero la teoría trascendental del conocimiento, elaborada por Kant primero y la fenomenología después, parece confirmar que la conciencia humana (o intelecto, en sentido amplio) modifica, cuando no funda radicalmente desde la subjetividad, la objetividad del mundo natural y del mundo de la vida.

²⁴ Cf. J. Simons. "Acerca de la idea de una pragmática trascendental del lenguaje" en *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*. J. Simons (ed.) Ed. Alfa. Buenos Aires, 1977. Cf. igualmente el interesante trabajo de K. O. Apel "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje. (Ensayo de una metacrítica del "racionalismo crítico"). *Dianoia*, 1975.

²⁵ Véanse a este respecto las interesantes tesis que ha comenzado a proponer N. Goddman, a partir de su influyente libro *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing Company, Indianápolis, 1978.

²⁶ Cf. J. García-López. *El valor de la verdad y otros ensayos* (aproximación neotomista). Gredos, Madrid, 1964.

Respecto del primero, la física cuántica advierte que la clásica versión realista resulta inaceptable y que es imposible desde sus supuestos compatibilizar la nueva visión científica con la clásica imagen de mundo. Esta imagen del mundo —como la ha percibido perfectamente D'Espagnat²⁷— se basa en tres supuestos aparentemente evidentes, pero que deben estar (todos o algunos) errados, ya que, apoyados en ellos, resulta imposible la explicación del llamado problema de la “separabilidad” que el propio Einstein no pudo comprender por permanecer fuertemente aferrado a las enseñanzas filosóficas y científicas de la tradición. El primer principio establece que las regularidades apreciadas en los fenómenos observados están causadas por alguna realidad física, cuya existencia es independiente del observador; el segundo establece que la inferencia inductiva es una forma válida de razonamiento por intermedio de la cual podemos deducir conclusiones legítimas, a partir de observaciones coherentes; y el tercer principio sostiene que ninguna clase de influencia puede propagarse más rápidamente que la luz. La física cuántica y ciertos experimentos cruciales de los últimos años demuestran, sorprendentemente, que alguno, al menos, de estos principios, por obvio que parezca a la razón, está equivocado.

¿Hay, entonces, evidencias lo suficientemente inteligentes, racionales y fuertes como para no dudar de un racionalismo que, a todas luces, no sólo ha fracasado, como han demostrado Dilthey y Husserl, a la hora de explicar el mundo de la vida, sino incluso en su propio terreno de la ciencia natural donde parecía imbatible?

Por supuesto que no hay que confundir una cosa con otra: lo que ha fracasado, según el testimonio de la filosofía y de la ciencia, no es la *racionalidad*, sino el *racionalismo*.

El fracaso tienen que asumirlo los relatos filosóficos y científicos basados ciegamente en el poder inquebrantable de la razón para descubrir hasta la verdad más recóndita. Estos procesos llevan nombres singulares y se llaman empirismo, racionalismo, idealismo, historicismo, positivismo y naturalismo. Toda ciencia que intente continuar por esta senda no sólo peca de anticuada, sino también de dogmática y equivocada.

Las ciencias del espíritu —y la ciencia jurídica especialmente— no han evolucionado conforme a estos descubrimientos y, naturalmente, es de esperar que, aceptando los resultados de la razón crítica, se reorienten utilizando nuevos métodos hacia la comprensión más plausible de sus objetos de estudio. Particularmente, la ciencia del Derecho debería revisar sus posturas emanadas de un saber ya caduco y abandonar, por ejemplo, el dogmatismo (que no es lo mismo que la dogmática) positivista, el culto a la ley establecida en los códigos y la exégesis ignorante de los avances de las modernas ciencias del lenguaje, la hermenéutica y la filosofía analítica.

Ni en las ciencias físico-matemáticas, ni en las ciencias del espíritu se puede hablar hoy de verdades absolutas. Las únicas verdades absolutas y no sujetas a revisión son las verdades de fe, las que provienen de una creencia religiosa; pero, precisamente por ello, quedan exentas de la crítica de la razón.

²⁷ Según este importante físico francés: “La doctrina de que el mundo está formado por objetos cuya existencia es independiente de la conciencia humana se halla en conflicto con la mecánica cuántica y con hechos que se han establecido experimentalmente”. Cf. “Teoría cuántica y realidad”. *Investigación y Ciencia (Scientific American)*. Nº 40, enero, 1980.

Todo lo demás es al menos discutible y debe aceptar el debate racional y el veredicto de la razón.

La certeza racional, tal como la soñaron los grandes pensadores de la tradición filosófica desde Parménides y hasta el propio Husserl, *parece* no existir. La evidencia más perfecta sería una suerte de intuición intelectual que implique inmediatez, o sea, presencia íntima del objeto intuido, certidumbre radical; es decir, seguridad indestructible de la intuición intelectual. Si tal certeza existe sólo lo puede saber el que la experimenta, pero de ahí a rebasar la subjetividad y conseguir resultados intersubjetivos con idéntica certidumbre y seguridad que la que dice experimentar el sujeto cognoscente, es una asignatura pendiente que hasta aquí ninguna teoría racional ha podido sortear.

Pero quien sostenga esta última afirmación, insisto, sólo dice que lo que ha fracasado es el racionalismo, pero en modo alguno la racionalidad. Europa ha tenido desde la Antigüedad griega una confianza suma en la razón como medio infalible para alcanzar la verdad y la certeza final. Ahí tienen, pues, su origen los grandes racionalismos que sustentaron la vida intelectual y la cultura del hombre occidental por más de dos mil años. Pero cuando irrumpió la "crisis" —denunciada por Husserl y Ortega— el hombre europeo se quedó en poco tiempo sin fundamentos, sin verdades, sin conocimiento certero. Es verdad que, como producto de la crisis, la filosofía llegó a caer en el nihilismo, en el irracionalismo y en el "absurdo" de cierta filosofía existencial. Incluso hoy, es cierto, la filosofía europea tiende a desconfiar de la razón, pero sólo en tanto y en cuanto ésta intenta nuevamente instaurar el imperio del racionalismo por sobre la vida espiritual e intelectual de la humanidad²⁸.

La filosofía inglesa contemporánea, en cambio, jamás pretendió construir grandes sistemas metafísicos, precisamente por lo cual nunca fue racionalista, sino siempre racional. Creyó en modelos menos fuertes de la razón, en verdades provisionales y nunca soñó con la certeza final. Por eso su trabajo, aunque más laborioso, fue menos espectacular; pero ello también ha contribuido —me atrevo a sugerir— a salvar a la razón de un naufragio total, al considerarla siempre como *razón-crítica* y no como *razón absoluta*.

Me parece que precisamente la obra de los más notables filósofos anglosajones de la actualidad continúa por este camino de análisis del lenguaje primero, y de análisis de la mente después, con lo cual, como he sostenido, la filosofía anglosajona, en términos generales, nunca ha dejado de ser una forma —quizá más débil— de hermenéutica. Strawson, Davidson, Searle, Putnam, Dennett, Dummett, Goodman, Rescher y muchos otros pensadores de habla inglesa en la filosofía, y Rawls, Ross, Hart, Dworkin y muchos otros juristas comparten el mismo *ethos* fundamental: intentar hacer comprensible y racional la conducta humana, las creencias y actitudes (incluidas, naturalmente, las verbales expresadas en los cuerpos normativos) mediante los procedimientos críticos de la razón.

²⁸ Según A. Pérez de Laborda: "La racionalidad es una actuación racional, una actuación de convencimiento mediante razones". Se pregunta en este contexto de racionalidad este autor, si en estas circunstancias tiene sentido la explicación racional acerca de Dios —negada por la razón científicista o racionalismo positivista— y concluye que, "aunque no hayamos probado nada sobre Dios, y menos todavía sobre el Dios trinitario, nos han quedado ahora y por ahora, expeditos los caminos para hablar racionalmente de Dios". *La razón y las razones*, p. 248. Tecnos, Madrid, 1991.

En su importante y amplia obra filosófica, Rescher ha defendido la tesis de que la racionalidad consiste en la búsqueda inteligente²⁹ de los objetivos apropiados. Según él, es posible conquistar buenas razones para creer, evaluar y actuar de manera unitaria y coherente en la vida teórica y práctica. “La racionalidad –escribe– consiste en hacer las cosas de la mejor (la más intelectual) manera posible para uno, en ciertas circunstancias. La racionalidad es realista: no exige más de lo que resulta posible. Un individuo veraz no dice la verdad plena, sino lo que *él cree* que es tal, apoyándose en la información que posee, que puede ser imperfecta. De la misma manera procede el individuo racional, que se apoya en lo que está a su disposición (que también es imperfecto)”³⁰. Una concepción de la racionalidad que, sin duda, compartirían los grandes filósofos y teóricos de la *jurisprudence* no sólo por compartir la misma tradición y el mismo lenguaje, sino fundamentalmente porque en eso ha consistido y consiste –al menos desde Austin– la *jurisprudence* anglosajona.

No hay razón, por tanto, para desestimar o ignorar las enormes posibilidades que se le abren a la dogmática jurídica y a las ciencias del Derecho, a partir de las sendas críticas que, en el terreno filosófico, han emergido de la hermenéutica europea y de la filosofía analítica anglosajona.

En consecuencia, los estudiosos del Derecho deberían adquirir un creciente compromiso de racionalidad en la descripción e interpretación de la norma jurídica, abandonando los falsos prejuicios y aplicando constantemente las estrategias de la inteligencia para la comprensión del fenómeno jurídico y la explicación del Derecho.

²⁹ Según hace notar J. García-López, en la filosofía aristotélico-tomista la inteligencia juega un rol central. “Lo supremo en nuestro conocimiento –escribe Santo Tomás– no es la razón, sino la inteligencia, que es el origen de la razón”. *Op. cit.*, p. 80.

³⁰ *Op. cit.*, p. 21.