

Esperanzas de Libertad: Ética y Política en la hermenéutica de Gadamer y Rorty

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

I. DOS TRADICIONES DE FILOSOFÍA MORAL

La hermenéutica y el pragmatismo no sólo han conseguido unificar los problemas filosóficos en uno y otro lado del Atlántico, sino que han introducido aires frescos en una ética contemporánea que, por fin, está realizando el imperativo fenomenológico de ir ‘a las cosas mismas’. Están consiguiendo que la ética sea una disciplina ‘aplicada’, que no sea una disciplina que deja para otro día –o en manos de otras disciplinas– las tareas que ella misma debería hacer hoy. También han conseguido algo admirable: hacer que la esperanza no sólo sea una virtud teológica, sino que se transforme y desarrolle como virtud social y política.

Atrás quedaron no sólo filosofías de la esperanza como las de Gabriel Marcel, Ernst Bloch o el propio Pedro Laín Entralgo, sino teologías como las de Dieter Bonhoeffer, Jürgen Moltmann o el Círculo de Heidelberg (1961), con Wolfgang Pannenberg a la cabeza¹. Fue muy cerca de este

¹ Para las relaciones entre la teología y el pragmatismo, véase P. Lang (ed.), *Pragmatism, Neopragmatism and Religion*. Londres, 1997. En este mismo trabajo se encuentra una colaboración de R. Rorty con el título «Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance». Véase también el trabajo de Ll. Oviedo, «La Teología en la era del pragmatismo. El desafío pragmático», *Antonionum*, 72 (1997), pp. 217-250.

ambiente de Heidelberg donde Hans Georg Gadamer redacta, durante los años cincuenta, *Verdad y Método*, obra que marca el arranque de la hermenéutica filosófica. Pero la esperanza como preocupación social y política debe tanto a la hermenéutica que arranca en la década de los sesenta tras la publicación de *Verdad y Método* como al neopragmatismo, sobre todo desde que en 1994 Richard Rorty elaborara una 'introducción' al pragmatismo donde propone que 'la esperanza' sustituya y reemplace lo que él llama 'el conocimiento'.

Ambas filosofías han realizado un itinerario donde las preocupaciones epistemológicas han sido progresivamente desplazadas por preocupaciones ético-políticas. Este itinerario es el propio de filósofos como Gadamer y Rorty en los que se centrará nuestro trabajo y es, también, el propio de un nuevo momento filosófico donde la *pluralidad de tradiciones epistemológicas* ha sido desplazada por la *urgencia de unos problemas éticos* con dimensiones globales². Se les puede interpretar como maestros de un pensamiento que, a la sombra de Nietzsche y de Heidegger, se desentiende de cuestiones especulativas. De hecho, aparecen como dos referencias indiscutibles por sus críticas a la modernidad y por el particular modo con el que intentan superar (*Verwindung*) la metafísica³.

Mientras que la apelación que Rorty hace a la hermenéutica tiene un carácter instrumental para actualizar con filosofía continental el pragmatismo anglosajón, en Gadamer la hermenéutica no es un 'adjetivo' sino el nuevo nombre de la filosofía a finales del siglo XX. A ello debemos añadir que tienen una formación diferente y pertenecen a generaciones distintas: Gadamer, nacido en 1900, pertenece a una generación de pensadores condicionados por el impacto de la fenomenología, el renacimiento de Kierkegaard y la urgencia de la reconstrucción europea. Rorty, nacido en 1931, pertenece a una generación romántica que, como él mismo confiesa, quiso fundir en una imagen 'realidad y justicia', en un ambiente intelectual dominado por: «aquellos momentos worssworthianos en los cuales, en el bosque de Flatbrookville me había sentido tocado por una inspiración, por algo de importancia inefable. Por *justicia* entendía aquello por lo que luchaban Norman Thomas y Trosky: la liberación de los débiles de la opresión de los fuertes. Buscaba ser al mismo tiempo un intelectual esnob y un amigo de la humanidad⁴».

² Sobre el 'itinerario filosófico' de Gadamer, véase el sencillo, útil y excelente trabajo de L. E. de Santiago Guervós, *Gadamer*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

³ Sobre cómo interpretar esta "superación" después de Nietzsche y Heidegger, véase el excelente trabajo de J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.

⁴ R. Rorty, *Pragmatismo y Política*, tr. R. del Águila. Barcelona: Paidós, 1998, p. 32.

Pronto se arrepintió de ello y llegó a la convicción de que la idea misma de fundir realidad y justicia era un error⁵. Así pues, aunque parezcan dos propuestas similares en sus itinerarios, *perfilan dos modelos diferentes de ética*. Mientras que Gadamer ha desempeñado un papel destacado en la actualización de Hegel y Aristóteles, Rorty ha transformado el pragmatismo clásico de Dewey defendiendo una deskantianización de la moral contemporánea con los mimbres de lo que él mismo ha llamado ‘giro lingüístico’.

Aunque ambos apelen a la hermenéutica queremos destacar que se trata de dos modelos diferentes de filosofía moral. Sus referencias a Nietzsche y Heidegger indican puntos de partida comunes, incluso podríamos decir que hay ciertos temas compartidos. Sin embargo, son dos modos diferentes de entender una *libertad significativa* que en la tradición personalista se ha entendido como una ‘libertad según la esperanza’. En las páginas que siguen nuestra intención será doble, por un lado *clarificar los modelos de ética* que Gadamer y Rorty nos proponen, por otro, *delimitar el papel de la hermenéutica* para hacer significativa y esperanzada la libertad.

No se trata de una tarea epistemológicamente inocente porque cada día son más los problemas éticos que precisan un esclarecimiento hermenéutico. De hecho, se ha convertido en una referencia central para las ciencias sociales cuando se preguntan por un marco filosófico con el que *despertar* la vida moral, *resistir o gestionar* el individualismo, *establecer* criterios para la educación moral, *legitimar con argumentaciones públicas* la vida institucional, *averiguar y promover* el papel de la confianza en la cohesión social, *descubrir y marcar* los límites sociales de la tecnología, o incluso *incentivar* las fuentes de sentido que promueven y enriquecen la vida ciudadana.

II. EL HORIZONTE EXPERIENCIAL Y TRÁGICO DE GADAMER

1. La hermenéutica, una radicalización ética de la filosofía

Aunque Gadamer no nos proporciona explícitamente una ética, sí nos proporciona un horizonte histórico desde el que articularla. Lo hemos calificado como experiencial y trágico porque son dos notas necesarias que lo caracterizan, aunque no sean suficientes. Aunque compartan un mismo punto de partida en las críticas de Nietzsche y Heidegger al pensamiento occidental, desarrollan dos éticas diferentes.

⁵ *Ibid.*, p. 38.

Para Gadamer, la puesta en cuestión de la metafísica occidental desemboca, necesariamente, en *una meditación ética*. De hecho, podemos entender su hermenéutica como reorientación ética del quehacer filosófico. Para algunos de sus intérpretes, el 'orden' de la metafísica tradicional es sustituido por el 'caos' de las interpretaciones irreconciliables, como si con el giro ontológico de la hermenéutica la pretensión de verdad de nuestros juicios hubiese sido desplazada por la inconmensurabilidad de los mismos. Sin embargo, ni ésta es la intención de Gadamer, ni en sus textos hay defensa alguna del relativismo o del dogmatismo. Con el 'giro ontológico' de la hermenéutica se anuncia una *meditación ética radical* porque se pone en cuestión un determinado modelo de racionalidad instrumental y se realiza la propuesta de una razón universal y comunicativa⁶.

Desde ahora, la ética tendrá que abordar en profundidad problemas que hasta entonces habían sido dejados en manos de una reduccionista manera de entender la metafísica o la antropología, como si hubiera que esperar a que éstas disciplinas, entendidas descarnada y ahistóricamente, primero sulocionasen los problemas epistemológicos y, después, nos indicaran qué debemos hacer. En este sentido, Gadamer comparte con Hans Jonas y Emmanuel Levinas la convicción de que la ética tiene que radicalizarse como '*nueva*' filosofía primera. Esta convicción es una herencia que reconocemos en quienes tras la lectura de Hegel, Dilthey y Kierkegaard no se han desentendido ni del tiempo ni de la historia. Precisamente aquí, de este compromiso con el tiempo y la historia surge la radicalidad de una nueva racionalidad moral.

En Gadamer, esta radicalidad nos proporciona más razones para la *resistencia* que para la *esperanza*. Esto no quiere decir que minusvaloramos la contribución que la hermenéutica ha realizado a una *ética de la esperanza*, sino que consideramos más importantes las aportaciones que Gadamer realiza a una *ética de la resistencia*. Con el término 'resistencia' nos referimos aquí al *ethos de la vida moral*, es decir, el carácter propio de una vida obligada a mantenerse con firmeza y resis-

⁶ Por si cabía alguna duda, en 1970 reafirma esta racionalidad universal y comunicativa apostando por la originariedad del entendimiento mutuo sobre la sospecha (VM II, p. 184). Como ya es habitual, citaremos siguiendo las siglas 'VM I' para referirnos a *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr (*Verdad y Método*, tr. R. De Agapito, Salamanca: Sígueme, 1975); y 'VM II' para *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr 1986 (*Verdad y Método II*, tr. M. Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1992). Sobre el aspecto aquí indicado, ver también J. Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*. Paris: PUF, 1993.

tencia ante el paso del tiempo. Se trata de resistir a la sensación de naufragio y perdimiento a la que se refería Ortega, de un *ethos* desde el que resistir el paso del tiempo y hacerle frente, un *ethos* desde el que el tiempo es vivido y por el que una cultura, una tradición, una jerarquía de valores o unas convicciones se convierten en *efectivas*⁷.

Para la hermenéutica filosófica resistir al tiempo no es aferrarse a una ética conceptual o esencial con la que *evitar* la temporalidad e historicidad de la vida. Resistir es ahora persistir en el tiempo, algo así como reconocer la necesidad de entrenar nuestra libertad para nadar bien y no naufragar. Una metafísica pre-nietzscheana y pre-fenomenológica nos mantenía firmes en la orilla, sin asumir la aventura de nadar con libertad. Si la nueva metafísica está atenta a la hermenéutica es porque además de entrenarnos para ‘nadar con libertad’, no se ha olvidado de la necesidad que tiene la vida humana de no naufragar, tomar tierra, recuperar la orilla o hacer pie. Esta clave interpretativa emerge en la nueva racionalidad moral como expresión de la tensión entre la necesidad y libertad, abriéndonos ante un horizonte experiencial y trágico.

Gadamer reclama una saber «¡con presupuestos!», y a veces lo hace en contextos confesadamente kantianos donde interpreta el formalismo en términos de ‘autorresponsabilidad práctica’: «el saber de la razón teórica no puede reclamar la superioridad sobre la autonomía práctica de la racionalidad. De este modo, la propia filosofía práctica está supeditada a ciertas condiciones prácticas. Su principio es el ‘hay tal’, ‘se da’; en el lenguaje kantiano esto se llama ‘formalismo’ de la ética. Es este ideal lo que juzgo válido para nuestras ciencias del espíritu, *aunque éstas no quieran percatarse de ello* [subrayado nuestro]» (VM II, p. 316).

En efecto, con independencia de que las diferentes disciplinas se tomen más o menos en serio la racionalidad moral, ésta sostiene y aparece en los condicionamientos prácticos que hacen posible la investigación. Tanto la filosofía moral como el resto de saberes están supeditados a ciertas condiciones prácticas que limitan su autonomía, lo que no significa la imposibilidad de un *deontologismo o formalismo moral*, sino el reconocimiento de las condiciones que lo hacen posible. Un reconocimiento que tampoco impide una *filosofía trascendental*, pero que le recuerda permanentemente su origen en la praxis vital, precisamente para que impida acceder a una reflexión que se aven-

7 Sobre la efectividad de las convicciones puede verse nuestro trabajo «Comunicación global y convicción ética. La ética de la convicción en la sociedad de la información», en G. Pastor (ed.), *Retos de la Sociedad de la información*, Salamanca: Publicaciones de la Univ. Pontificia, 1997, pp. 212-221.

tura en un escalonamiento idealista hacia el 'espíritu': «Yo creo que la cautela aristotélica y la autolimitación de su pensamiento sobre el bien encuentran su justificación en la vida humana, y que imponen justamente –quizá con Platón– al pensamiento filosófico, que no es desde luego una mera generalización empírica, su vinculación a la propia finitud, y a *nuestra experiencia de ella*, y por tanto, a nuestro condicionamiento histórico» (VM II, p. 318, subrayado nuestro).

Veinte años después de *Verdad y Método I*, Gadamer asigna a la hermenéutica el lugar arquitectónico que en la ética griega tenía la filosofía práctica: «La pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias, en captar así las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos que quieran dirigirse a objetos y en utilizarlos en todas sus posibilidades. Pero si la 'política' como filosofía práctica es algo más que una técnica suprema, otro tanto cabe decir de la hermenéutica. Esta ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consenso que nos envuelve a nosotros mismos. Dado que la hermenéutica inserta la aportación de las ciencias en esta relación de consenso que nos liga con la tradición llegada a nosotros en una unidad vital, no es un mero método ni una serie de métodos... sino que es filosofía. No se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia –como la retórica, tema de Platón. Son las cuestiones que determinan todo el saber y el obrar humano, esas cuestiones 'máximas' que son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del 'bien'» (VM II, p. 307).

2. Principio experiencia y giro ontológico

Asumir la temporalidad y la historicidad de la vida humana no es abogar por el subjetivismo o relativismo moral porque la historicidad no es restricción sino condición de verdad (VM II, p. 106). Gadamer lo ha repetido por activa y por pasiva insistiendo en que él propone una 'hermenéutica de la facticidad' que, aplicada la vida moral, exige partir siempre de la finitud humana y su carácter lingüístico. Una ética filosófica no puede retroceder por detrás de esta facticidad, como si la existencia humana en lo que tiene de corporalidad y limitación pudiera efectivamente evitarse mediante una reducción (*epoché*) irresponsable. Lo que no significa que una ética hermenéutica tenga que permanecer en este punto de partida y no pueda alcanzar propuestas de fundamentación trascendental. Esta hermenéutica nos está recordando no sólo que 'el ser es tiempo' o que nuestra vida es, estructuralmente, tiempo, sino que la ra-

cionalidad moral necesita tiempo. Es aquí donde adquiere su razón de ser el carácter *experiencial* de la hermenéutica gadameriana⁸.

Para la filosofía moral, lo que ahora nos interesa destacar de este 'principio experiencia' es una doble dimensión que puede pasar desapercibida con facilidad. En primer lugar nos referimos a una serie de realidades históricas que forman parte de la dimensión objetiva de la vida moral y que ahora con la hermenéutica pasan a primer plano. La reivindicación de la tradición, el prejuicio, la situación o incluso la idea de horizonte indican la necesidad de *rehacer el camino de la finitud de la experiencia*. La ética no puede prescindir del 'acontecer histórico', de lo que Gadamer llama el 'poder de la historia efectual', o como dice repetidas veces cuando precisa la tarea de la hermenéutica «cuánto acontecer se da en cada comprender»⁹.

Estos elementos de facticidad moral no están ausentes de la filosofía existencial. Ahora bien, Gadamer no se limita a una *hermenéutica existencial*, sino que da un paso más y se arriesga en la elaboración de una *hermenéutica experiencial*. «El concepto de experiencia es más importante que el de existencia» (VM II, pp. 57 ss). Mientras una ética existencial despierta en la vida moral los aspectos más noéticos, subjetivos o intencionales, una ética experiencial recupera aspectos noemáticos, intersubjetivos y reales¹⁰. La ética no pierde su dimensión reflexiva y crítica, sino que se hace más radical y se sitúa en una dimensión 'meta-crítica', y esto lo vemos cuando Gadamer recupera la importancia de las convenciones: «La convención es una realidad mejor que la impresión que la palabra produce en nuestros oídos. Significa estar de acuerdo y dar validez a la coincidencia; no significa, pues, la exterioridad de un sistema de reglas impuestas desde fuera, sino la identidad entre la conciencia individual y las creencias representadas en la conciencia de los otros... Por eso la ética no es sólo cuestión de intención. También nuestro saber o no saber debe asumirse responsablemente. El saber forma parte del *ethos*» (VM II, p. 315).

⁸ Como ha indicado brillantemente Jesús Conill, esto significa que el tiempo no es enemigo de la razón. Cf. J. Conill, «Hermenéutica antropológica de la razón experiencial», en D. Blanco-J. A. Pérez-L. Sáez, *Discurso y realidad. En Debate con K. O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994, p. 137.

⁹ Para un análisis detallado de la relación comprender/acontecer ver nuestro trabajo, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer*. Salamanca: Publicaciones de la Univ. Pontificia, 1991.

¹⁰ Aquí sería importante retomar la interpretación que Ricoeur hace de Jaspers sobre «La imposibilidad empírica de la existencia», cf. G. Marcel-K. Jaspers, *Philosophie du Mystère et Philosophie du paradoxe*. Temps Presents, 1947, pp. 132 ss.

En segundo lugar, con la experiencia de finitud no se recupera una dimensión cosificadora o reificadora de la vida moral, sino su dimensión '*patética*': *afectiva y efectiva*. Experiencia de finitud es, a la vez, experiencia de que el mundo nos afecta y de que podemos cambiar el mundo con los efectos de nuestra acción. Recuperamos para la ética filosófica una 'vida afectivo-pasional' que corremos el peligro de dejar en manos de la psicología, y a la vez, una *vita activa* de la que no se pueden apropiarse en exclusiva las ciencias sociales. Por eso el 'giro ontológico' de la hermenéutica tiene un *significado noérgico*, más complejo del que a veces se le asigna:

- no es un *giro realista*, si por tal se entiende una vuelta a las categorías propias de una moral realista, bien sea en clave tomista o marxista. Pero sí es un giro hacia la *realidad* moral, porque las tradiciones, las instituciones y el 'mundo de la vida' es un mundo real (VM II, p. 316).
- no es un *giro racionalista*, si por tal se entiende el ensanchamiento de la hermenéutica desde los ámbitos teológicos, jurídicos o filológicos a los ámbitos de la 'razón lógica'. Pero sí es un giro *filosófico* contra la fragmentación del conocimiento que se desentiende de la unidad y comunidad de saberes sobre la vida humana.
- no es un *giro lingüístico* si por tal se entiende una 'logificación' de las cuestiones filosóficas. Pero sí es un *giro comunicativo* porque el modelo de comunicación que se produce en un verdadero diálogo se convierte en modelo de participación del individuo en la comunidad (VM II, p. 313).
- no es un *giro existencial* si por tal se entiende una transformación 'existencialista' o 'vitalista' de la filosofía. Pero sí es un *giro personalizante* porque nos sitúa no sólo ante la *facticidad* de la existencia, sino ante una *existencia 'afectada' y 'efectiva'*.
- no es un *giro pragmático* si por tal se entiende una transformación pragmática de los problemas morales. Pero sí es un *giro ético* porque la hermenéutica no es una 'teoría de la acción' sino una 'teoría de la libertad', no es una reflexión sobre el 'hacer' o 'decidir', sino un comprender que hace valioso y significativo no sólo el hacer, el decidir o el padecer, sino el acontecimiento de la libertad.

3. *Una libertad existencial, lúdica y trágica*

Aunque Gadamer no haya elaborado explícitamente una teoría de la libertad, podemos decir que su reflexión sobre la misma puede ser cali-

ficada de ‘existencial, lúdica y trágica’. Ya hemos señalado el contexto desde el que se elabora *Verdad y Método*, pero no está de más recordar dos hechos que avalan estos calificativos: sustituye a Karl Jaspers en Heidelberg y participa activamente en el *Kierkegaard Renaissance*.

Es existencial porque comparte los problemas centrales de la filosofía de la existencia (finitud, situación, decisión, comunicación), porque coincide con el modo de entender el quehacer filosófico como un *itinerarium libertatis* y, sobre todo, porque hace memoria de una razón vulnerable en un tiempo en el que no es posible una ‘ilustración total’. Como ya afirmaba el propio Gadamer en 1953: «El que no reconoce su dependencia y se cree libre, no siéndolo, es incapaz de romper sus cadenas [...] La experiencia más desazonadora que la humanidad ha hecho en este siglo es la de ver que la razón misma es vulnerable [...] El ideal de una Ilustración plena ha fracasado, y esto sugiere la misión especial de las ciencias del espíritu: tener siempre presente en la labor científica la propia finitud y el condicionamiento histórico y *resistir* la autoapoteosis de la Ilustración [...]. Frente a la manipulación de la opinión pública por la publicidad sesgada del mundo moderno ellas –las ciencias del espíritu– ejercen a través de la familia y la escuela una influencia directa en el mundo del adolescente. Cuando ellas se guían por la verdad, trazan *la huella imborrable de la libertad*» (VM II, p. 48, subrayado nuestro).

En este sentido, a Gadamer se le tiene que interpretar desde la autonomía de la razón práctica que inaugura la filosofía kantiana. Sólo desde la singularidad de la libertad puede entenderse su crítica al determinismo y cientificismo. Pero no se trata de una libertad ciega sino, como más tarde afirmará Ricoeur, una ‘libertad situada’: «El condicionamiento no es una tara para el conocimiento histórico, sino un momento de la verdad misma» (VM II, p. 46). La identidad personal no puede entenderse como el poder que cada uno tiene para tomar posición ante la vida, los acontecimientos o la sociedad, no puede plantearse como el ser que soy por naturaleza sino el ser que me voy haciendo en la interacción con los demás¹¹.

Conceptos como los de *situación* e *institución* van a desempeñar un papel central. Precisamente porque hemos ganado en libertad, la vida cotidiana se nos ha hecho más difícil y son más necesarias las instituciones. Sin embargo, repensar las instituciones no es retornar a la obediencia ciega sino recuperar el carácter comunicacional de las prácticas que

¹¹ Sobre este concepto de libertad y sus implicaciones educativas, véase nuestro trabajo *Educación en la Autonomía moral*. Valencia: Consellería de Cultura, Educación y Ciencia, 1998.

las legitiman¹². Por lo que respecta al concepto de situación, Gadamer es consciente de que tal concepto no puede quedar fuera de la reflexión, no puede ser 'exterior' a la racionalidad. Sin embargo, a diferencia de quienes creen que la situación es un obstáculo para la *reflexión moral*, Gadamer va más allá de Jaspers con un concepto crítico de situación. En virtud de la situación, nuestra reflexión moral es una reflexión *motivada*, pero esta motivación no es condicionamiento sino contingencia, de manera que ante una situación que motiva, el hombre «*puede no aplicar*»¹³. En este sentido, la situación no anula la distancia del intérprete, sino que la convierte en problema.

A diferencia del pragmatismo, que se sirve de un *concepto fáctico* de situación, como si la verdad sólo estuviera en el intérprete, la ética hermenéutica nos propone un *concepto crítico*. Un concepto fáctico de situación es aquél en el que el intérprete se relaciona con la situación como si fuera un simple 'hecho'. Ante este concepto fáctico de situación, una filosofía de la existencia como la de Jaspers reivindica una 'verdad existencial' de la subjetividad frente a la 'verdad objetiva' de los hechos. De esta forma, el *concepto fáctico* de situación es sustituido en la filosofía de la existencia por un *concepto existencial*, la situación deja de ser un simple hecho y se convierte en ocasión, recurso u oportunidad para el desarrollo de la subjetividad. La ética hermenéutica da un paso más ofreciéndonos lo que hemos llamado un *concepto crítico de situación*. Para Gadamer, la filosofía de la existencia no acaba de trascender las filosofías de la subjetividad, olvidando el carácter de *interpelación* que afecta tanto al intérprete como a la situación.

Para 'salir airoso' y 'progresar' en una investigación, el pragmatismo no tiene reparos en tirar por la borda el lastre dogmático de la situación, como si la verdad del intérprete no hubiera sido resultado de una apropiación de la situación. Llevado a nuestra vida moral podríamos decir que en el pragmatismo se nos pide superar la situación, en la filosofía de la existencia que la hagamos frente y en la hermenéutica que la vivamos no como un 'hecho', sino como un 'haciéndose', como un proceso de fusión de horizontes que se produce en el lenguaje: «Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. [...] Una hermenéutica ajustada a nuestra

¹² Cf. C. Dutt (ed.), *En conversación con H. G. Gadamer (Hermenéutica, estética y filosofía práctica)*, tr. T. Rocha. Madrid: Tecnos, 1998.

¹³ Este concepto de situación está, implícitamente, en H. G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, tr. N. Machain. Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 68 ss.

existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros» (VM II, p. 62).

Gadamer también rentabiliza el concepto de *situación-límite* de Jaspers. A diferencia de las situaciones existenciales cotidianas, hay situaciones en la vida humana que son 'situaciones límites' porque nos ponen a prueba: la muerte de un ser querido, una enfermedad, una catástrofe, etc. De estas situaciones nacerá una hermenéutica de la facticidad que no sólo comportará una crítica de los conceptos morales tradicionales (Heidegger), sino que se aliará con la orientación filosófica hacia un lenguaje vivo (Wittgenstein) para hacerse presente como razón dialógico-experiencial.

Influido por el filólogo Nietzsche y las investigaciones de Huizinga, para Gadamer el juego es mucho más que una metáfora con la que describir la estructura de la libertad. A diferencia del pragmatismo donde el juego es importante para entender que la libertad humana es una libertad reglada, la hermenéutica da un paso más considerando el juego como un espacio no sólo para el capricho, sino para el desprendimiento como un momento fundamental del *itinerarium libertatis*. Más que la estructura de la comunicación, el juego describe la estructura de una libertad con capacidad para el desprendimiento de sí; es más, una libertad incomprendible sin el modo de vivir la fe en la teología protestante post-bultmaniana. Detengámonos en un importante texto de Gadamer: «Puede sorprender el intento de conjuntar la extrema seriedad de la fe y el carácter caprichoso del juego. El sentido de esta contraposición quedaría en realidad destruido totalmente si se entendiera por juego y por jugar, como es usual, un comportamiento subjetivo y no más bien un todo dinámico *sui generis* que incluye la subjetividad de aquel que juega [...] la auténtica experiencia del juego consiste en el predominio que ejerce en él algo que sigue su propia ley. [...] Todo lo que entra o está en juego no depende ya de sí mismo, sino que aparece dominado por la relación que llamamos juego. Esto puede parecer una adaptación para el individuo que se entrega al juego como subjetividad ludente. Él se ajusta al juego y se somete a él, es decir, renuncia a la autonomía de su propia voluntad. [...] Lo determinante es la figura unitaria del movimiento [...] La disolución en el juego no se siente tanto como una pérdida de la autoposición, sino positivamente como la libre ligereza de una elevación sobre sí mismo [...] Comprender es siempre en el fondo comprenderse a sí mismo, mas no al modo de una autoposición previa o ya alcanzada» (VM II, pp. 126-129).

También podríamos rastrear un concepto de libertad trágica definiéndonos en la presencia que los poetas como Esquilo han desempeñado en la trayectoria de Gadamer, ahora bien, nos basta con retener el peso de Heidegger y Jaspers. La angustia que convierte la reflexión sobre la libertad en una libertad trágica no está relacionada con inseguridades neurológicas, psicológicas o subjetivas, sino con la situación histórico-epocal del hombre en la era de la responsabilidad anónima (Jaspers) y en la era de la imagen del mundo (Heidegger). Evidentemente no se trata de una angustia nueva, pero sí de una angustia a la que el hombre moderno se quiere sustraer mediante el dominio metódico de la naturaleza que le proporcionan la ciencia y la técnica, como si la seguridad de la ciencia pudiese eliminar con precisión las incertidumbres de la vida¹⁴.

Los temas que se abordan en las tragedias no son temas banales ni cómicos, son *temas serios* vinculados con la experiencia del destino, que Gadamer interpreta en clave de conciencia histórica¹⁵. No se trata de un sometimiento de sí a las leyes de un acontecer uniforme, como si la historia no fuera interpelación y concernimiento. Con el recurso al concepto de 'historia efectual', la ética hermenéutica no somete la voluntad (comprender) al destino (acontecer), sino que pone la voluntad *frente al* destino en un diálogo cara a cara desde el que emerge la conciencia histórica («cuánto acontecer hay en cada comprender»). El problema de la conciencia histórica no es el problema de la voluntad sometida al destino, sino el problema del dinamismo *noérgico* de una libertad real. La conciencia de la historia efectual no es la conciencia de un destino al que se somete la voluntad, sino la conciencia del esfuerzo y del trabajo de una vida humana que deja de ser considerada en términos idealistas o materialistas para ser abordada con unas coordenadas verdaderamente históricas (VM II, pp. 139 ss).

III. LA ESPERANZA PRAGMÁTICA Y LIBERAL DE RORTY

1. Una hermenéutica que nos instala en la esperanza

En la tercera parte de su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty celebra la llegada de la hermenéutica como un momento de

¹⁴ Este carácter trágico de la libertad puede comprobarse en toda la obra de Gadamer y, sobre todo, en aquellos textos más vinculados con la antropología experiencial. Ver sobre todo, *El estado oculto de la salud*.

¹⁵ Véase nuestra introducción y traducción de H. G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1994.

esperanza para la filosofía. Sin que la hermenéutica venga a suceder o desplazar a la epistemología, «es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse»¹⁶. Como epistemólogo, el filósofo desempeña el papel de *supervisor cultural*; como hermenéuta, el filósofo desempeña el papel de *mediador socrático* entre varios discursos. A juicio de Rorty, esta mediación mantiene abierta una esperanzada conversación entre las disciplinas: «La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero»¹⁷.

Esta esperanza en la que nos sitúa la hermenéutica también puede entenderse como una rehabilitación de la *razón práctica*¹⁸. Llámese giro lingüístico, giro pragmático o giro hermenéutico, a partir de los años sesenta cristaliza un paradigma filosófico cuya consecuencia más inmediata será la rehabilitación de la razón práctica. En sus primeras obras, Rorty celebra la llegada de la hermenéutica como una filosofía edificante que abre las puertas para investigaciones filosóficas que no sean las estrictamente ‘normales’¹⁹, ‘científicas’ o ‘epistemológicas’, para investigaciones donde quepa una verdad que no sea la estrictamente científica, donde quepa una consideración de la vida y el lenguaje cotidiano como una preocupación filosófica legítima, donde tan importante como la ‘objetividad’ de los científicos sea la ‘solidaridad’ de los ciudadanos.

En este contexto no podemos olvidar que para Rorty la hermenéutica de Gadamer está dentro de una tradición existencialista en la que también se encuentran Heidegger y Sartre. Sin realizar demasiadas dis-

¹⁶ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, tr. J. Fernández. Madrid: Cátedra, 1983, p. 287.

¹⁷ *Ibid.*, p. 288.

¹⁸ Esta rehabilitación de la razón práctica no es una vuelta al ‘realismo moral’ sino una respuesta contundente al desafío nietzscheano que pedía una filosofía que no escapara del tiempo como la que construyó el platonismo occidental. Cf. R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, tr. J. Vigil. Barcelona: Paidós, 1996, p. 53.

¹⁹ ‘Normal’ está usado por Rorty en el sentido de Th. Kuhn: «el intento de Gadamer [...] es el intento de impedir que la investigación anormal sea considerada sospechosa únicamente por su anormalidad» *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 328.

tinciones y sin determinar en qué medida son tres filosofías de la existencia muy diferentes, Rorty *admira la utilidad* de lo que llama una 'opinión existencialista' que: «al proclamar que no tenemos esencia nos permite ver las descripciones de nosotros mismos que encontramos en una (o la unidad) de las *Naturwissenschaften* en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos»²⁰.

Para entender adecuadamente el lugar que la esperanza desempeña en Rorty no podemos conformarnos ni con la rehabilitación de la razón práctica ni con la utilidad de las éticas existencialistas. Habría que dar un paso más y averiguar el modo de entender el tiempo. El desplazamiento de las cuestiones teóricas por las cuestiones prácticas, la prioridad de la democracia sobre la filosofía, o la sustitución de la objetividad por la solidaridad pueden ser leídas desde una *hermenéutica del tiempo vivido*. Pero una hermenéutica del tiempo vivido *por nosotros*.

Para Rorty, la hermenéutica se ha tomado en serio el mundo y no ha dejado que la tiranía científica de la certeza se apodere de una búsqueda cotidiana de la verdad. Más que la verdad de la que también se han ocupado otros pragmatistas que han abierto las puertas para una pragmática no empírica (Peirce), Rorty prefiere hablar de una justificación permanente de nuestras creencias, de las audiencias con las que conversamos y, sobre todo, de esperanza liberal²¹. A su juicio «la búsqueda de certezas es un intento de escapar del mundo»²². Precisamente esta mundanización es la que le lleva a pedir un cambio en las coordenadas griegas que aún perduran en la filosofía. Por ejemplo, quiere que la distinción entre pasado y futuro sustituya la antigua distinción realidad/apariencia, que la prioridad por buscar un futuro mejor sustituya la distinción razón/naturaleza, y además que no perdamos el sentido de la finitud²³. En otro momento afirma: «Con el correr de los años hemos sustituido gradualmente el intento de vernos a nosotros mismos fuera del tiempo y de la historia por la tarea de hacer un futuro mejor: una sociedad utópica, democrática. El antiesencialismo es una de las manifestaciones de este cambio. Otra es el deseo de ver la filosofía como

²⁰ *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 327.

²¹ Sobre las relaciones entre liberalismo y pragmatismo, véase nuestro estudio «Ética y Liberalismo. Un análisis filosófico y político», *Diálogo Filosófico*, 42 (1998), pp. 308-341, sobre todo, pp. 313-316.

²² R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, tr. E. Rabossi. Buenos Aires: FCE, 1997, p. 27.

²³ *¿Esperanza o Conocimiento?*, pp. 9, 13, 21, 40, 49.

ayudándonos a cambiarnos a nosotros mismos más que a conocernos a nosotros mismos»²⁴.

Mientras que el tiempo de la hermenéutica es un tiempo histórico, vivido, proyectado y reflexivo, el tiempo de esta pragmática es un tiempo útil, fuente del progreso y sorprendente. A diferencia de Gadamer cuya reflexión sobre el tiempo le lleva a mantener un difícil equilibrio consecuencialista entre Aristóteles y Kant, Rorty instrumentaliza la hermenéutica para su pragmatismo. En este punto, la hermenéutica de Gadamer y el pragmatismo de Rorty siguen caminos diferentes: mientras la hermenéutica está más próxima a un consecuencialismo post-kantiano donde caben planteamientos deontológicos, el pragmatismo de Rorty profesa un utilitarismo naturalista anti-kantiano. Defendiéndose de quienes critican el pragmatismo como una moral naturalista, Rorty sostiene: «El pragmatista concibe la diferencia con un grado mucho mayor de flexibilidad; en particular, una mayor flexibilidad en lo que hace a los límites de la personalidad [...] considera el ideal de hermandad humana no como una imposición de algo no empírico sobre lo empírico ni de algo no natural sobre lo natural, sino como la culminación de un proceso de ajuste que es también un proceso de renovación de la especie humana»²⁵.

2. Una esperanza narrativa para la solidaridad liberal

Aunque en otros lugares ya hemos analizado el concepto de solidaridad de Gadamer y Rorty²⁶, ahora vamos a mostrar cómo se relacionan la esperanza y la solidaridad. En primer lugar, Rorty deja claro que la solidaridad no es una cuestión teórica o meta-filosófica, sino una cuestión práctica. Esto significa olvidarse de especulaciones y realizar un discurso que valore lo que *realmente* está en juego, que justifique *los hábitos y las prácticas institucionales* para que no haya desajuste entre una *solidaridad históricamente perfeccionable* y una *solidaridad puramente conceptual*. A diferencia de quienes proponen una solidaridad inviable difícil de justificar sin caer en contradicción pragmática, Rorty reconoce la circularidad de su planteamiento porque en los *hábitos y las prácticas institucionales* de la democracia liberal reconoce una *solidari-*

²⁴ *Ibid.*, p. 16.

²⁵ *Ibid.*, p. 91.

²⁶ Véanse nuestros trabajos, «Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty», *Estudios Filosóficos*, 129 (1996), pp. 261-296; también los capítulos 3 y 4 de *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. Madrid: PPC, 1997.

dad viable necesitada de justificación pragmática, pero no de fundamentación²⁷.

Ahora bien, de esta justificación pragmática caben, al menos, dos lecturas: (a) una justificación meramente *empírica* y *fáctica*, sobre todo si nos atenemos al naturalismo y darwinismo al que parece abocar la reflexión sobre lo verdadero como lo históricamente eficaz y lo útil. En segundo lugar, (b) una justificación *procedimental* y *regulativa* porque insiste en los hábitos, las instituciones y las reglas con las que explicamos racionalmente un acuerdo sobre nuestras creencias²⁸. En este caso, a diferencia de creencias injustificadas o irracionales, las creencias verdaderas son aquellas que están *justificadas*. Para defender esta interpretación necesitamos lo que vamos a llamar una esperanza narrativa en la solidaridad liberal.

Antes que nada, esto significa actualizar funcional, comunitaria y sentimentalmente los ideales de la ilustración, justificarlos de una forma nueva en términos de ‘solidaridad’ y no como los justifican los defensores de la ‘objetividad’: «El mejor argumento que tenemos los partidarios de la solidaridad contra los partidarios de la objetividad es el argumento de Nietzsche de que la manera metafísico-epistemológica tradicional occidental de afirmar nuestros hábitos simplemente ha dejado de funcionar [...] así, la sugerencia pragmatista de sustituir el fundamento ‘meramente ético’ por nuestro sentimiento de comunidad –o, mejor, de que concibamos que nuestro sentimiento de comunidad carece de otro fundamento fuera de la esperanza y la confianza compartidas creadas por este compartir real– se formula por razones prácticas. No se formula como corolario de una tesis metafísica [...] o una tesis epistemológica [...] o una tesis semántica [...] surge de la constatación de que a menudo se ha vuelto rancia la búsqueda de objetividad de la ilustración... En resumen, no hay nada malo en las esperanzas de la Ilustración, las esperanzas que crearon las democracias occidentales. Para nosotros los pragmatistas el valor de los ideales de la ilustración es precisamente el valor de algunas de las instituciones y prácticas que dichos ideales han creado»²⁹.

En las sociedades liberales no podemos creernos que la esperanza está fuera de nuestros hábitos y prácticas, como si estuviera en otro mundo

²⁷ R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, tr. J. Vigil. Barcelona: Paidós, 1996, p. 49. J. M. Ferry ha destacado la relación entre la expresión de Rorty ‘ciencia como solidaridad’ y ‘socialismo lógico’ de Peirce en «Les limites du contextualisme», en G. Hottois-M. Weyembergh (eds.), *Richard Rorty. Ambiguités et limites du postmodernisme*. Paris: Vrin, 1994, pp. 93-107.

²⁸ Cf. J. M. Ferry, *op. cit.*, p. 96.

²⁹ R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, pp. 54-56.

y fuera del tiempo. En los hábitos y prácticas liberales se comparte una esperanza intrahistórica vinculada a una comunidad real abierta, donde el 'nosotros' no está cerrado, es extensible y universalizable. Los hábitos y las prácticas ya existentes expresan un acuerdo institucional que ya funciona y es operativo, un acuerdo que depende de *los deseos de un consenso intersubjetivo*: «tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del 'nosotros' lo más lejos posible»³⁰. Algunos años antes ya había hablado Rorty de una *esperanza liberal* en el conjunto de ensayos publicados con el título *Contingencia, ironía y solidaridad*: «El aglutinante social que mantiene unida a la sociedad liberal ideal [...] consiste en poco más que el consenso en cuanto a que lo esencial de la organización social estriba en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, y que esa meta requiere, aparte de paz y prosperidad, las 'libertades burguesas' clásicas». Esta convicción no se basaría en ninguna concepción acerca de determinados fines humanos universalmente compartidos, los derechos humanos, la naturaleza de la racionalidad, el Bien del Hombre, o acerca de alguna otra cosa. Sería una convicción basada en nada más profundo que en los hechos históricos que sugieren que sin la protección de algo como las instituciones de la sociedad liberal burguesa, las personas serán menos capaces de resolver su salvación privada, de crear su autoimagen privada, de volver a urdir sus tejidos de creencia y de deseo a la luz de otras personas o libros nuevos»³¹.

Esta solidaridad liberal a la que se refiere Rorty está muy próxima a la seguridad, la paz y la protección jurídica que nos pueden proporcionar las instituciones liberales. En realidad, con la alusión a lo que llama 'libertades burguesas', Rorty está haciendo una apuesta por lo que llamaríamos una democracia liberal clásica donde sería más justo hablar de la paz, la seguridad y la protección jurídica que necesitan los individuos para realizar sus proyectos de vida buena. Ahora bien, esta democracia protectora³² no ha puesto sus esperanzas en la objetividad de los científicos o la imparcialidad de los juristas, sino en las capacidades

³⁰ *Ibid.*, p. 41. Sobre esta idea de consenso, en su relación con la fusión de horizonte de Gadamer y la noción de 'consenso entrecruzado' de Rawls (*overlapping consensus*), véase nuestro trabajo: «La intención perfeccionista de Rawls: ¿Un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?» *Revista Agustiniana*, 114 (1996), pp. 1049-1086.

³¹ R. Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, tr. A. Eduardo. Barcelona: Paidós, 1991, p. 102.

³² Utilizo aquí el término 'democracia protectora' en el sentido que le da D. Held, *Modelos de democracia*, tr. T. Alberto. Madrid: Alianza, 1991, pp. 52 ss.

narrativas para generar historias que posibiliten un ensanchamiento progresivo del 'nosotros liberal'.

En este sentido, quizá podamos afirmar que la edificación, el progreso y el ensanchamiento de las esperanzas en una sociedad liberal dependerán más de las Humanidades y de nuestras capacidades literarias que de la Ciencia normal y el Derecho. La esperanza no está en los grandes proyectos utópicos, sino en las pequeñas cosas cotidianas y en la capacidad imaginativa que tenemos que desarrollar para descubrirlas o reinventarlas. Aquí está la clave para luchar contra la desesperación, para hacer frente al sufrimiento y para aumentar nuestra sensibilidad ante el dolor: «Para retener la esperanza social, los miembros de las sociedades modernas, cultas y seculares, deben ser capaces de narrarse a sí mismos una historia acerca del modo en que las cosas podrían marchar mejor [...] centrado en la literatura, el ironista liberal piensa que su tarea es la de incrementar nuestra aptitud para reconocer y describir las diferentes especies de pequeñas cosas en torno de las cuales individuos y comunidades hacen girar sus fantasías y sus vidas [...] son las disciplinas que se especializan en la descripción intensa de lo privado y lo individual aquellas a las que se les asigna ese trabajo. En particular, las novelas y obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana común. La solidaridad tiene que ser construida a partir de pequeñas piezas, y no hallada como si estuviese a nuestra espera como bajo la forma de un *Ur*-lenguaje que todos reconoceríamos al escucharlo»³³.

Como vemos, no se trata de un dolor abstracto, sino del dolor de *nuestros semejantes*. Desde aquí, el progreso moral y la hermandad no pueden entenderse como la imposición de un ideal no-empírico, sino como un incremento de la sensibilidad, como un «aumento en la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas»³⁴. Esto es posible teniendo una mayor capacidad imaginativa y atreviéndose a defender una *nueva* utopía liberal: «En mi utopía la solidaridad humana no aparecería como un hecho por reconocer mediante la eliminación del prejuicio, o yéndose a esconder a profundidades ocultas, sino más bien como una meta por alcanzar. No se la ha de alcanzar por medio de la investigación, sino por medio de la imaginación, por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad no se descubre, sino

³³ *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, pp. 105-112.

³⁴ *¿Esperanza o Conocimiento?*, p. 91.

que se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de los seres humanos distintos, desconocidos para nosotros»³⁵.

Para Rorty, una esperanza narrativa no puede plantearse únicamente en términos de ilustración literaria, como si la esperanza procediera de las narraciones de los grandes libros. Él está extendiendo su concepto de narración a los nuevos medios culturales como son el cine y la televisión: «La novela, el cine y la televisión poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como principales vehículos del cambio y del progreso moral. [...] En mi utopía liberal esta sustitución sería objeto de un reconocimiento del que aún carece. Ese reconocimiento sería parte de un giro global en contra de la teoría y hacia la narrativa. Ese giro sería un símbolo de nuestra renuncia al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, de describirlos mediante un único léxico. [...] consideraría la elaboración de utopías, y la elaboración de utopías posteriores, como un proceso sin término, como realización incesante de la Libertad, y no como convergencia hacia una Verdad ya existente»³⁶.

Así pues, además de un giro pragmático, lingüístico o hermenéutico también tendríamos que hablar de un *giro narrativo en la filosofía moral y política*. Rorty no ha desarrollado en exceso esta idea, pero se apropia de planteamientos como los de un dramaturgo y político como Vaclav Havel. En un comentario que realiza en 1992 sobre los intelectuales y el fin del socialismo, pide sustituir la imagen de Lenin y los sucesos de 1917 por la imagen de Havel y la revolución de terciopelo que acaba con el muro de Berlín en 1989: «la revolución de terciopelo es la que mejor satisface la esperanza de los intelectuales de actuar concertadamente con los trabajadores, de estudiantes y obreros uniendo fuerzas con éxito para derrocar a los tiranos. La magnífica honestidad de Havel le ha convertido en un símbolo de todo lo que no era Lenin. Es difícil no esperar que los escritos de Havel impongan el tono del próximo surgimiento de esperanza social mundial»³⁷.

A Rorty le atrae esta esperanza que no nace de proyectos escatológicos sino de la libertad y la responsabilidad, sin embargo, no comparte con Havel los fundamentos fenomenológicos y existenciales

³⁵ *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, p. 118.

³⁶ *Ibid.*, p. 18

³⁷ R. Rorty, *Pragmatismo y política*, tr. R. del Águila. Barcelona: Paidós, 1998, p. 60. Sobre el concepto de responsabilidad de Havel véase nuestro trabajo, «Memoria y responsabilidad: la identidad europea en Patôcka, Gadamer y Levinas», en D. García-Marza-V. Martínez Guzmán, *Teoría de Europa*. Valencia: Nau Llivres, 1993, pp. 85-101.

que sustentan su esperanza. Para Rorty hay que ser más frívolos y banales que Havel, un dramaturgo que busca ‘vivir en la verdad’ y que en su crítica a la humanidad moderna, a la tecnología y al consumismo acaba realizando un «discurso cuasiheideggeriano»³⁸.

IV. HERMENÉUTICA Y ESPERANZAS DE LIBERTAD

Cuando llegamos al final de nuestras reflexiones sólo queremos recordar que el punto de partida común no supone una convergencia de propuestas morales y políticas. En la rehabilitación de la filosofía práctica a la que estamos asistiendo, la ética hermenéutica nos permite una reconstrucción del consecuencialismo que no desemboca, necesariamente, ni en el pragmatismo, ni en el utilitarismo. Es más, podemos decir que ofrece posibilidades para una justificación pragmática que no sea ni empírica, ni naturalista, ni utilitarista.

El neopragmatismo de Rorty es mucho más que una reconstrucción del naturalismo utilitarista, del contextualismo o de una moral conscientemente etnocéntrica. El acercamiento de Rorty a la hermenéutica de Gadamer no sólo supone un enriquecimiento de su propuesta socio-política de esperanza liberal, sino un desafío ético para el propio pragmatismo político liberal y postmoderno porque le exige una *reconstrucción narrativa permanente* de las creencias con las que se justifica. Para esta reconstrucción narrativa, las posibilidades de la hermenéutica no pueden restringirse, como piensa Rorty, al ámbito de la vida privada. Al ser posibilidades de expresión, comunicación y crítica, son también posibilidades de reinterpretación, transformación y reforma de las instituciones liberales. Son posibilidades de legitimación pública y por ello no sólo mantienen nuestras experiencias de solidaridad, sino que despiertan la ética para que haga significativa la libertad según la esperanza³⁹.

³⁸ *Ibid.*, p. 65.

³⁹ El presente trabajo se inscribe dentro de un proyecto de investigación «La Ética discursiva como núcleo de las éticas aplicadas» dirigido por la profesora A. Cortina.