

fracasado. El nazismo se hundió en un contexto apocalíptico. En cambio, el casticismo y el nacional-catolicismo realizaron su proyecto, aunque se han extinguido lentamente: han muerto de muerte natural. La Inquisición perdió fuerza en el siglo XVIII, aunque se perpetuó hasta comienzos del XIX; el nacional-catolicismo se agotó en paralelo a la lenta agonía del franquismo, no sin dejar huellas en la sociedad y la cultura política españolas. El resultado es que el nazismo ocupa en la conciencia histórica europea un lugar muy diferente al de la Inquisición. Si la memoria del Holocausto se ha convertido en «religión civil» del mundo occidental, la Conquista del Nuevo Mundo no fue conmemorada como un genocidio, en 1992, sino celebrada como el «encuentro» de dos civilizaciones.

El franquismo se ha inscrito en nuestra memoria como el más duradero de los fascismos. Stallaert va más lejos y nos invita a estudiarlo como el último avatar de una antigua tradición que fue la cuna del racismo en Europa. Pone en cuestión, de esta manera, el código genético de España y aun de la Europa moderna. Sus tesis son a veces exageradas y no siempre convincentes, pero el debate que plantean es absolutamente salvable. Toda crítica de su obra debería partir del reconocimiento de sus méritos.

□ Traducción de *Gustau Muñoz*

*Enzo Traverso* es historiador de las ideas y profesor en la Universidad de Picardía Jules-Verne. Recientemente ha coordinado la obra *Storia della Shoah* (2 vols., 2005-2006) y ha publicado *À feu et à sang. De la guerre civile européenne 1914-1945* (2007).

## Cruce de caminos

Vicente Sanfélix Vidarte

Hay quien ha caracterizado a la hermenéutica como la *koiné* de nuestro tiempo. Sin duda, se trata de una exageración. Lo que no es exagerado es decir que la hermenéutica constituye una de las principales tradiciones filológicas que el siglo XX nos dejó en herencia. Y justamente de la hermenéutica trata este libro colectivo que tiene a los profesores Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna por editores científicos. Aunque no sólo de la hermenéutica.

En efecto, como la nota editorial que abre la publicación aclara, los ensayos que configuran el volumen vienen a constituir el resultado de un proyecto de investigación cuyo rótulo era «hermenéutica y epistemología»; y creo que es precisamente aquí, en la intersección de los caminos de estas dos tradiciones tantas veces consideradas –no sin razón– como antagonicas, donde el libro fundamentalmente se instala.

El mismo está dividido en tres partes, cada una de ellas integrada a su vez por tres ensayos, precedidas de una introducción a cargo del profesor Muñoz que merece comentario aparte. Y lo merece porque, contra lo que es usual en este tipo de publicaciones, en lugar de ofrecernos una presentación de los trabajos que a continuación vienen, esta es una introducción a la cosa misma, una introducción que aquí toma la forma de una presentación panorámica de la tradición hermenéutica. Desde Schleiermacher a Vattimo, pasando por Dilthey, Heidegger, Gadamer,



Jacobo Muñoz y Ángel Faerna (eds.)  
*Caminos de la hermenéutica.*  
Biblioteca Nueva. Madrid. 2006.  
319 págs.

Apel, Habermas, Ricoeur y Rorty, el profesor Muñoz nos presenta con una pasmosa capacidad de síntesis los rasgos principales de esta corriente de pensamiento y la mayoría de las fases más significativas de su fluir.

Quizás el panorama hubiera quedado más completo si se hubiera hecho referencia a algunos pensadores cuya contribución al desarrollo de la misma se me antoja no menos importante –pienso principalmente en Croce y Collingwood– pero en cualquier caso la introducción del profesor Muñoz resultará de suma utilidad a quien quiera hacerse una idea general de qué es la hermenéutica, de cuáles sus orígenes y las fases fundamentales de su desarrollo, a la vez que suministra un rico telón de fondo contra el que situar el conjunto de los ensayos que le suceden, adelantando la distancia crítica que va a ser la norma de la mayoría de ellos. Pues la introducción se cierra con una reflexión que apunta los límites irrebasables del conservadurismo hermenéutico: si la actitud hermenéutica se universalizara, supondría la reducción de la filosofía a historia de sí misma y, con ello, la desaparición de la filosofía misma.

Pasando ya a la primera parte del libro –«Entre la objetividad y el discurso»– la misma consta de tres ensayos que marcan claras distancias con los planteamientos de algunos señeros hermeneutas o con algunos de los planteamientos generales de esta escuela.

El primero de ellos, de Óscar L. González-Castán, «La hermenéutica: ¿enroque o jaque mate a la teoría del conocimiento?», constituye en realidad una severa crítica desde una perspectiva epistemológica a algunos de los principios básicos de la filosofía hermenéutica de Martin Heidegger como es, para empezar, el de la facticidad de la existencia humana. Una facticidad que Heidegger hizo jugar contra lo que él entendía como positivismo y objetivismo de la fenomenología husserliana, y que nos viene a recordar nuestra ineludible situa-

ción en el seno de una tradición que nos imbuye de prejuicios encubridores del sentido originario de los conceptos que la articulan. Ahora bien, si esto es así, entonces ¿qué garantía podemos tener de que el método que Heidegger propone como alternativo a la descripción fenomenológica husserliana, el método de la destrucción –o deconstrucción, en la «traducción» derridiana– de la tradición, vaya a escapar él mismo de la facticidad? ¿Por qué habría que suponer que esta destrucción desvelará el sentido originario que la tradición ha encubierto en el mismo proceso de transmisión de aquellos conceptos? El problema, dicho brevemente, es cómo combinar la normatividad con el historicismo que anida en la posición heideggeriana. Y aún más radicalmente, si estamos condenados a la facticidad ¿por qué habríamos de suponer que la analítica existencial que descubre esa misma facticidad como una estructura de la existencia humana nos muestra sin distorsión las estructuras existenciales del *Dasein*? De hecho, como González-Castán nos recuerda oportunamente, más de una vez se ha señalado –y creo que con mucha razón– que lo que Heidegger toma por el ser humano existente es, en realidad, el hombre sin atributos de las sociedades industrializadas de principios del siglo xx. Y podríamos añadir, como luego se hará ver, que incluso esta descripción se hace desde una perspectiva –una red de prejuicios– inserta en una muy particular tradición.

Otro principio básico de la fenomenología hermenéutica de Heidegger es que todo juicio, y por ende todo conocimiento proposicional, tiene una naturaleza interpretativa, pero González-Castán aduce que esta es una tesis dogmáticamente establecida por Heidegger, quien en ningún momento da un argumento a favor de la misma, ningún argumento que impida pensar que el juicio verdadero es precisamente aquel que no nos da una interpretación de la cosa sino que nos dice lo que (o cómo) la cosa es.

Por otra parte, para Heidegger, la interpretación que el conocimiento proposicional proporciona es derivada, pues hay una interpretación más original del mundo consistente en nuestro trato práctico con él; y es justamente de la quiebra de este trato de donde surge la teoría –o dicho de otro modo: cuando nuestras expectativas prácticas quedan defraudadas es cuando nos volvemos hacia la teoría. González-Castán no cuestiona esta tesis genealógica acerca de la ciencia –aunque hace constar que Heidegger no puede contar con el respaldo de Aristóteles en este punto, pues para el de Estagira la teoría surgiría precisamente cuando quedan anuladas todas nuestras preocupaciones prácticas–, pero sí denuncia la insuficiencia de la «filosofía de la ciencia» heideggeriana, incapaz de explicar el rendimiento cognitivo de nuestras teorías científicas matemáticas acerca de la naturaleza.

Por lo dicho, se puede apreciar que el artículo de González-Castán es extraordinariamente crítico con la deriva hermenéutica que la fenomenología adquirió con Heidegger. Y estoy tentado de concederle la razón en la mayor parte de sus críticas. Pero me parece que tras las mismas asoma una especie de realismo que, de ser articulado, quizás fuera a resultar no menos problemático que la hermenéutica heideggeriana.

«Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas» es el rótulo de la contribución de Julián Marrades al volumen. Como el propio título indica, su objetivo es apuntar algunas dificultades que presenta la hermenéutica gadameriana, una de las más influyentes del siglo xx.

Marrades empieza por reconstruir concisamente, pero con gran precisión y claridad, la crítica gadameriana a la conciencia estética y a la histórica, una crítica que persigue denunciar la insuficiencia del modelo sujeto-objeto para abordar los problemas de la comprensión del sentido, sea del arte o de la historia. Para llevar adelante su crítica Gadamer se sirve, por una parte, del pa-

ralelismo entre el juego y el arte, lo que le permite llegar a una comprensión de la experiencia –y certeramente apunta Marrades en nota a pie de página el ascendente hegeliano de este concepto de experiencia– estética que supera aquel modelo: en la experiencia estética, la obra transforma a quien la contempla quien, con ello, descubre en la misma un sentido que trasciende cualquier posible intención que el autor hubiera pretendido objetivar en ella.

Análogamente, Gadamer deja de entender la comprensión como un procedimiento metódico que buscara neutralizar en el sujeto los prejuicios que le impedirían acceder al sentido que el autor habría objetivado en un texto, para pasar a entenderla como un fenómeno histórico. La tradición ya no es el obstáculo que nos impide la comprensión del sentido o, en todo caso, amenaza con distorsionarlo. Al contrario, es justamente porque texto y lector están en la misma tradición por lo que éste puede tener la experiencia de la comprensión de aquél; una experiencia que, a diferencia de la experiencia de las ciencias naturales, ya no es una relación entre un objeto y un sujeto sino que se acerca a la relación entre un yo y un tú tal y como acontece en el diálogo.

Pues bien, es justamente en el optimismo ecuménico del filósofo alemán –Marrades sugiere hacia el final de su trabajo una analogía iluminadora entre la relación que Gadamer considera se da entre el sentido y sus múltiples expresiones lingüísticas y la relación que la teología cristiana establece entre la unidad de la palabra divina y la multiplicidad de su predicación en la iglesia–, en su convicción de que toda incompreensión es, en última instancia, un malentendido superable, en donde Marrades, apelando a Wittgenstein –cuya idea del significado hace posible que entendamos perfectamente el sentido de lo que alguien dice y, sin embargo, en un sentido importante, sigamos sin comprenderlo– sitúa el problema de la hermenéutica gadameriana.

El diagnóstico de Marrades, que comparto plenamente, tiene profundas repercusiones en cuanto nos deslizamos del ámbito abstracto de la filosofía al más concreto de la interpretación histórica o de la antropológica (también de la política, en cuyo ámbito, y en nuestro país, hemos podido constatar recientemente, y por desgracia, lo correcto del escepticismo wittgensteiniano frente al idealismo —¿de raigambre de nuevo hegeliana?— de la hermenéutica gadameriana). El lector de este libro tendrá ocasión de comprobarlo más adelante.

«Tradición y verdad. Límites del giro hermenéutico de la epistemología» es el título del excelente trabajo de Eugenio Moya. Un trabajo que empieza recordándonos el giro hermenéutico que la epistemología sufrió en la segunda mitad del siglo xx de la mano, especialmente, de Kuhn. El cual, con su noción de paradigma, reintrodujo nada menos que en el seno de la propia ciencia, el *sanctasanctorum* de la mentalidad ilustrada, muchas de las ideas que ésta había luchado por desterrar de una vez por todas. Muestra Moya cómo las tesis de Kuhn pueden ponerse en línea de continuidad con muchas de las tesis que la contrailustración alemana, de Hamman a Gadamer, fue elaborando prácticamente a lo largo de los dos últimos siglos, fundamentalmente con la «ontologización» del lenguaje (o con la «semiotización» de la realidad, como se prefiera) y la concepción situada e histórica del sujeto del conocimiento. Líneas de pensamiento ambas que parecen conducir a la devaluación de nociones como las de verdad y objetividad y a la correlativa cotización al alza del relativismo y de la incommensurabilidad. La realidad pasa a ser concebida, en definitiva, textualmente —es decir: como un texto— dotada por lo tanto de un carácter ineludiblemente lingüístico, y Moya llama nuestra atención sobre cómo las metáforas visuales con las que la epistemología clásica se proponía entender el conocimiento han

sido sustituidas por las metáforas textuales. El ser, en la estela heideggeriana, se entiende como lenguaje y tiempo, como evento lingüístico, como acaecimiento, de modo que en nuestra comprensión de la realidad estamos condenados a una facticidad irrebasable: lo que podemos comprender sólo podemos comprenderlo desde el seno de la tradición a la que pertenecemos. La realidad no es la causa que explicaría el que pudiéramos alcanzar un consenso, sino —justamente al revés— la consecuencia del mismo (Latour); de la misma manera la convergencia científica tendría menos que ver con la adecuación de sus teorías a la realidad que con el logro de solidaridades entre los científicos (Rorty).

Tras una presentación tan concisa como vigorosa de las líneas maestras del pensar hermenéutico, inicia el autor su contraofensiva epistemológica, una contraofensiva que tiene en el naturalismo su punta de lanza. Si no olvidamos la verdad que nos enseñó Darwin —creo que para el argumento de Moya bastaría con que no traicionáramos la solidaridad que se ha forjado en torno a las tesis del naturalista británico— habrá que concebir a la especie humana como el resultado de un proceso de selección natural, lo que nos lleva a ver nuestros recursos cognitivos como seleccionados por el ambiente. Y es esta selección la que hace muy poco plausible la operación hermenéutica que los privaría de toda objetividad. En esta dirección, y expresamente contra Rorty, propone Moya que distingamos entre objetividad y verdad. La primera tendría que ver con la justificación o fundamentación de nuestras creencias, con la interacción causal que se da entre ellas y la realidad pues un aspecto importantísimo del naturalismo que Moya propone es su cariz activo —«práctico», me atrevo a sugerir como adjetivación apropiada, aunque él mismo lo rotule como realismo preformativo o constructivismo realista. Mientras que la verdad se movería en el orden

del consenso y la coherencia discursiva de las creencias. Una limitación del textualismo rortyano –y por extensión, hermenéutico– que Moya redobla con consideraciones extraídas del ámbito de la psicología cognitiva –la teoría fodoriana del carácter modular de la mente, más en concreto– que apoyan la existencia de un límite a la permeabilidad teórica de la percepción; o dicho en términos más positivos, que apuntarían a la existencia de una experiencia teóricamente neutral, teóricamente incontaminada, que permitiría salvar la conmensurabilidad.

Moya prosigue detallando un poco más la ontoepistemología que subyace a su posición. Un tanto sorprendentemente –con el fin comprensible y sensato de conceder a la hermenéutica lo que es de la hermenéutica– se sirve de Latour para criticar las tradicionales ontologías sustancialistas que han solido rimar con las tesis realistas. En su opinión, esta ontología debe ser sustituida por otra en la que las entidades, tanto las que son producto de la actividad humana cuanto las naturales, sean consideradas como *factiches* –esto es: entidades intermedias entre los fetiches o *ficta* y los hechos o *facta*– dotados de biografía. Aunque, eso sí, se toma buen cuidado en la parte final de su trabajo de no conceder las consecuencias nietzscheano-foucaultianas a las que semejante ontología propende. La realidad no debe ser vista como el producto de una estabilización de fuerzas sociales en oposición sino, por el contrario, como la condición de posibilidad de que tal estabilización se produzca. Al fin y al cabo, es sobre la veracidad –propiedad que, apunta siguiendo a Bernard Williams, bien podría haberse seleccionado evolutivamente– sobre la que descansa la posibilidad de cualquier interacción social.

Me siento extraordinariamente cercano a la posición filosófica que Moya articula en este magnífico trabajo, aunque veo algunos problemas en los detalles. Valga como ejemplo mi mayor desconfianza respec-

to al significado epistemológico de las tesis fodorianas que él asume (si hay un nivel en que la percepción no tiene carga teórica, no creo que sea el que funciona en la corroboración de las teorías), o hacia la ontología de los *factiches*. Sospecho que mis intuiciones realistas, por lo menos en lo que respecta a las clases naturales, son más fuertes que lo que esta ontología apunta.

Con «Hermenéutica crítica: seis modelos», la colaboración de Javier Recas Bayón, se inicia la segunda parte del libro: «Entre la interpretación y la crítica». En este trabajo se aborda toda una serie de autores que no terminan de constituir un grupo homogéneo pero que se caracterizarían fundamentalmente –amén de por otros rasgos que Recas apunta– por intentar desarrollar una hermenéutica que, apartada de la concepción de la tradición gadameriana, no esté reñida con la dimensión crítica. En sus filas encuadra Recas a autores como Habermas y Apel, Derrida, Ricoeur, Rorty y Vattimo.

En opinión de Recas, estos autores a su vez podrían subdividirse en dos grupos: el de aquellos que no renuncian a la fundamentación racional de los procesos de comprensión e interpretación del sentido (en el que se inscriben Habermas y Apel), y el de aquellos que piensan menester profundizar en la destrucción de la tradición fundamentalista tan típica de la tradición epistemológica. En apretada síntesis, Recas expone las líneas maestras del pensamiento de estos autores.

En «Abismos y puentes de la hermenéutica» Germán Cano contrapone dos concepciones de la hermenéutica: la seminal de Nietzsche y la que desarrolló Heidegger en *Ser y tiempo*. Cano dibuja con trazo firme el propósito «centáurico» nietzscheano de síntesis entre filología y filosofía, cómo el pensador alemán hizo valer la vida en tanto instancia crítica del positivismo historicista que calaba la cultura de su tiempo, sembrando así la semilla de una nueva comprensión de lo que la interpretación significa.

Por lo que respecta a la hermenéutica heideggeriana, Cano señala cómo el intento del autor de *Ser y tiempo* de que la vida acceda a la experiencia filosófica está lastrado por una concepción de aquella profundamente deudora de la experiencia cristiana de la misma, sobre todo en su versión protestante y pesimista (y ésta es la concreta red de prejuicios desde la que se teje la heideggeriana analítica existencialista a la que hacíamos alusión cuando nos referíamos al trabajo de Óscar González-Castán). Lo cual, en última instancia, aboca a la filosofía de Heidegger a una serie de abismos –entre individuo y sociedad o entre naturaleza e historia– sobre los que, justamente, la de Nietzsche quería haber trazado puentes.

Cano termina su artículo apuntando las que a su entender son las consecuencias políticas de la hermenéutica heideggeriana, su formalismo inane ante el totalitarismo nacional-socialista (o, en general, ante cualquier tipo de totalitarismo), y su esterilidad como crítica de la cultura. No menos interesante hubiera sido un apunte acerca de las consecuencias que tiene la hermenéutica nietzscheana en este campo.

La polémica entre Gadamer y Habermas, que se desarrolló hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, centra el interés del trabajo de Ángeles J. Perona, «Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas».

Contra las interpretaciones más conciliadoras del significado de esta polémica –la de Ricoeur o la del propio Gadamer–, Perona sostiene la dificultad de reconciliar la posición de ambos pensadores, quizás porque al fin y al cabo ambos arrancan de puntos de partida no sólo diferentes sino incluso contrapuestos: de la herencia kantiano-ilustrada, Habermas; de la ontología heideggeriana, desarrollada precisamente contra tal herencia, Gadamer.

Perona diagnostica el punto de encuentro de ambos pensadores en su común con-

cepción de la comprensión como un tipo de conocimiento práctico y comunicativo, pero ya en este mismo punto de encuentro laten, al entender de la autora –que creo razonable– las divergencias entre uno y otro. Gadamer no deja de entender la comprensión en términos de un contextualismo de raigambre aristotélica al que el interés crítico-político resultaría en el mejor de los casos accidental; Habermas remite la comprensión a unas condiciones ideales y universales de comunicación libre de distorsiones que se convierte así, esencialmente, en la instancia desde la que realizar una crítica de interés emancipatorio de cualquier contexto en el que esté presente la dominación.

Así las cosas, el desencuentro parece inevitable. Mientras desde una óptica habermasiana la hermenéutica gadameriana ha de pecar inevitablemente de idealista y conservadora, defensora del prejuicio y de la tradición, desde la óptica gadameriana la posición habermasiana ha de parecer inevitablemente dogmática al prejuzgar el carácter crítico que la reflexión debiera necesariamente tener. Y ambos, probablemente, tengan razón. En suma, el artículo de Perona acierta a exponer con claridad meridiana las diferencias irreconciliables –y su fundamento– que median entre las posiciones de ambos filósofos.

Con el excelente trabajo de Ángel Manuel Faerna, «Algo más que palabras. Consideraciones sobre significado y desacuerdo», se inicia la tercera y última parte de este libro: «La comprensión y los compromisos valorativos».

El propósito de Faerna es explorar las implicaciones que la tradicional dicotomía hecho/valor tiene en el análisis de los desacuerdos valorativos, siendo su tesis que las consecuencias normativas de aquella dicotomía se mantienen –incluso se radicalizan– aun cuando sus presupuestos epistemológicos hayan sido formalmente rechazados.

Faerna presenta en primer lugar la tesis de quienes, desde el sentimentalismo o

el emotivismo, defendieron la vigencia de la distinción entre hecho y valor para concluir que la misma aboca a un relativismo evaluativo que no hace justicia a las situaciones reales de desacuerdo valorativo con las que solemos lidiar (valoración ésta, dicho sea de paso, acerca de cuya corrección tengo mis dudas); a continuación, de manera mucho más sorprendente pero muy convincente, pasa a defender que otro tanto ocurre con posiciones que, como la de Putnam, parecen discutir la vigencia de aquella dicotomía argumentando que la propia investigación empírica ya tiene que estar necesariamente guiada por determinados valores. La clave de esta consecuencia, indeseable para el propio Putnam, estribaría en su internismo, en su negación de la existencia de marcos normativos fuera de los de la propia comunidad a los que se pueda apelar para zanjar los desacuerdos valorativos. En estas condiciones, como impecable e implacablemente apunta Faerna, la edificante apelación putnamiana –cuando nos enfrentemos a tales desacuerdos– a la prosecución de la discusión racional, cooperativa y democrática no deja de ser una petición de principio del pensador norteamericano a favor de su propia comunidad liberal e ilustrada.

A partir de aquí, Faerna saca a la luz las internas connivencias que se dan entre los puntos de vista de Putnam y un emotivista tan clásico como es Stevenson, aprovechando la común remisión de ambos a Dewey para dejar claro que éste tenía una concepción bien diferente tanto de lo que la dicotomía hecho/valor entrañaba, como de en qué debía consistir la tarea de la ética. En este punto el lector podría sacar la conclusión de que Faerna ve en Dewey una solución al relativismo, pero si no lo interpreto mal debiera abstenerse de semejante lectura. Al fin y al cabo, Faerna no discute las dificultades que la concepción deweyana de la ética y del significado de los juicios de valor presenta –muchas a mi entender– y se muestra más bien pesimista respecto a la po-

sibilidad de encarar desde la misma los desacuerdos valorativos más agudos que el mundo tiene hoy planteados.

El largo trabajo de Nicolás Sánchez Durá, «Tradiciones a medida. Descripción y juicios de valor en el uso del pasado», resulta excepcional por más de una razón. Por desgracia escasean en nuestro ambiente filosófico ensayos que, como el suyo, presenten la imbricación de los temas epistemológicos más abstractos con los problemas mucho más concretos que afectan a las disciplinas empíricas o, incluso, a nuestro contexto cultural más cercano –lo que supone un dominio de una bibliografía no sólo muy extensa sino también muy heterogénea. Si a ello añadimos la claridad en la exposición de Sánchez Durá, parte de su excepcionalidad estará comprendida.

Su objetivo es dejar fuera de combate aquellas posiciones que, por ejemplo, en el ámbito de una historiografía puesta muchas veces al servicio de intencionalidades políticas de nacionalización de las masas, defienden una especie de *epojé* evaluativa, una abstención de juicios de valor, por parte del historiador. En su opinión, esta actitud es incongruente tanto desde un punto de vista moral y político como epistemológico, desembocando, además, en el más insostenible de los relativismos. En suma, una especie de vuelta al más vetusto historicismo o al más rudimentario punto de vista *emic* en el ámbito de la antropología social y cultural.

Su estrategia pasa, en primer lugar, por cuestionar la tajante separación entre hecho y valor que subyace a la posición que critica; pues ésta, al querer abstenerse de todo juicio de valor, parece dar por posible una descripción meramente fáctica. Para ello pone un ejemplo de cómo, en nuestra vida corriente, pasamos de la constatación de ciertos hechos físicos, psicológicos o sociológicos, a su catalogación moral. Un tránsito del es al debe que, según Sánchez Durá, también ocurre en nuestras prácticas jurídicas, sin que ello implique cometer ningún tipo de fala-

cia naturalista. En el mismo sentido invoca el autor el argumento esgrimido por Winch contra Popper para probar que no puede mantenerse un dualismo irreductible entre hechos y valores. Ahora bien, de ambos argumentos lo que Sánchez Durá concluye no es que no se pueda distinguir entre lenguaje descriptivo y valorativo, ni siquiera que no se pueda estar cometiendo una falacia al pasar del uno al otro, sino que aquella distinción es de grado y que debe determinarse circunstancialmente cuándo tal falacia se ha cometido.

El segundo paso del argumento de Sánchez Durá consiste en mostrar cómo la comprensión implica la comparación y ésta, lejos de inhibir la evaluación, la presupone. Ello es así, en definitiva, porque cualquier interpretación no puede sino remitirme a los valores y conceptos de mi lenguaje de referencia, pues la posibilidad del exilio cósmico, de la interpretación «desde ninguna parte», nos está vedada. Además, la evaluación ya es inevitable en la selección de lo que merece ser estudiado; una selección que, según Sánchez Durá, tiene mucho que ver con nuestra identidad moral y, por lo tanto, con nuestras aspiraciones de futuro.

Por último, Sánchez Durá llama la atención sobre un error que suelen cometer los partidarios de la *epojé* evaluativa, a saber: la de suponer una concepción excesivamente configuracionista y homogénea de la cultura. Pero frente a la misma, nos recuerda, siempre ha cabido la excepción moral y aunque la complejidad y el dinamismo tengan grados diferentes en diferentes culturas, en todas ellas hay complejidad y dinamismo.

Todo ello le permite concluir convincentemente que los partidarios de la separación entre hecho y valor no pueden abstenerse –ni de hecho se abstienen– de éstos a la hora de describir aquéllos.

Cabría, no obstante, y poniendo en relación el trabajo de Faerna con el de Sánchez Durá, preguntarse si éste último no reintroduciría, como le pasaba a Putnam, un relati-

vismo parecido al que implica la posición de sus adversarios. Una duda persiste: ¿cómo, desde un planteamiento que anuda descripción y evaluación, podría dirimirse el conflicto de las interpretaciones? Quizás una clave fructífera para afrontar esta cuestión anide en la cauta observación que el propio Sánchez Durá hace cuando advierte que la crítica a una distinción tajante entre hecho y valor no anula la posibilidad absoluta de tal distinción. Al fin y al cabo, sospecho, el argumento más poderoso contra ciertas interpretaciones históricas no puede ser que se mueven por valores que no son los nuestros –pues esta objeción es perfectamente reversible–, sino que para defender esos valores se ven en la necesidad de escamotear o tergiversar ciertos hechos.

La tercera parte del libro, y el libro mismo, lo cierra el artículo de Stella Villarme «¿A quién pertenece el lenguaje? Wittgenstein, sentido y género». De inmediato deja claro que su propósito no es otro que el de utilizar a Wittgenstein para criticar un tipo de reductivismo, muy extendido entre los círculos feministas de inspiración estructuralista o post-estructuralista, según el cual, dado que el lenguaje que cotidianamente empleamos es inherentemente masculino y patriarcal, debe ser sustituido por otro que exprese la visión del mundo propiamente femenina.

Villarme apunta una estrecha correspondencia entre las tesis favorables a la construcción de este «lenguaje de las mujeres» y algunos de los más usuales tropos escépticos, de ahí la plausibilidad de que Wittgenstein, quien suministró toda una batería de consideraciones contra éstos, pueda utilizarse contra aquéllas.

En concreto, Villarme esgrime aquellas observaciones wittgensteinianas que conectan significado y certeza respecto a ciertos hechos (con el fin de condenar el escepticismo universal al status de sinsentido) para concluir que algo parecido puede alegarse contra el «lenguaje de las muje-



res»; igualmente insensato a su entender, puesto que pretendería que entendiéramos lo que quieren decir las oraciones de un lenguaje supuestamente femenino que, según se concede, todavía no existe.

A partir de aquí, Villarrea concluye muy razonablemente que la mejor estrategia para conseguir la emancipación femenina ha de tener un cariz necesariamente reformista. Al fin y al cabo, el discurso feminista, como cualquier otro discurso emancipatorio, no puede sino empezar a construirse a partir del lenguaje del que se dispone.

Para concluir, *Caminos de la hermenéutica* es un libro denso, serio y muy interesante, en el que el lector encontrará, más que una exposición de las líneas maestras de la hermenéutica entendida como una corriente filosófica, una discusión crítica, a veces muy crítica, de los problemas que la misma plantea.

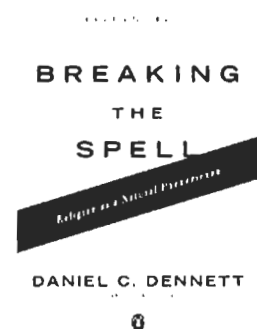
Vicente Sanfélix es catedrático de Filosofía en la Universitat de València.

## ¿Memes religiosos y ateos?

Adolf Tobeña

Estamos inmersos, de nuevo, en una guerra de religiones. Jamás hemos dejado de estarlo aunque, últimamente, la justificación divina como vector para azuzar conflictos mayores ha reconquistado los escenarios más rutilantes. 2006 será recordado, probablemente, como el año de la era posglobal en que el Papado volvió a lanzar admoniciones serias al Islam militante. Después de largas décadas de ecumenismo estéril, la firmeza romana representa una estimulante novedad. Las religiones regresan a su territorio preferido: a las trincheras del combate doctrinal. A la desconfianza y la confrontación ante los descreídos y a la intolerancia con los infieles. Que es lo que toca, indudablemente. Algunas, la musulmana y la judaica en particular y por motivos de sobra conocidos, se adelantaron en ese rebrote del fervor inquisitorial y el ímpetu invasivo, pero las distintas cofradías y sectas cristianas no han tardado en reaccionar y ahora viven una revigoriación combativa innegable. En Roma el viraje lo capitaneó el papa Woytila, por supuesto, y aunque el Dr. Ratzinger procura darle un estilo más enjundioso y sutil, el cambio de timonel no se acompaña de menos firmeza. Un punto de mengua en la teatralidad pero mayor solidez en la certeza, si cabe.

Todo ello va ocurriendo mientras languidecen las reservas de combustibles que han hecho posible una abundancia sin precedentes en el planeta (baste decir que en el siglo xx



Daniel Dennett  
*Breaking the spell: religion as a natural phenomenon,*  
Londres, Allen Lane-Penguin, 2006.