



## HERMENÉUTICA, IRONÍA Y SOCIEDAD

### Del mundo con sentido al mundo consentido

Hermeneutics, irony and society.  
From the world of meaning to the world of consent

SARA MARISCAL VEGA  
Universidad de Cádiz, España

---

#### KEYWORDS

*Contingency*  
*Hermeneutics*  
*Irony*  
*Reason*  
*Rorty*  
*Society*  
*Solidarity*

---

#### ABSTRACT

*This article presents a qualitative research on the concepts of hermeneutics and irony based on a review of Rorty's text *Contingency, Irony and Solidarity*. Through a revision of the history of philosophical reason, it is shown how the hermeneutic engagement with the world is crossed by the ideas of solidarity and contingency. Finally, a reading of the hermeneutic circle is proposed as a vindication of a society concerned with justice that recognizes the lack of any metaphysical protection.*

---

#### PALABRAS CLAVE

*Contingencia*  
*Hermenéutica*  
*Ironía*  
*Razón*  
*Rorty*  
*Sociedad*  
*Solidaridad*

---

#### RESUMEN

*Este artículo presenta una investigación cualitativa sobre los conceptos de Hermenéutica e ironía desde la revisión del texto rortiano *Contingencia, ironía y solidaridad*. A través de un recorrido por la Historia de la razón filosófica se muestra cómo el compromiso hermenéutico con el mundo está atravesado por las ideas de solidaridad y contingencia. Finalmente, se propone una lectura del círculo hermenéutico como reivindicación de una sociedad preocupada por la justicia que reconoce la carencia de todo amparo metafísico.*

---

Recibido: 20/ 09 / 2022

Aceptado: 23/ 11 / 2022

## 1. Introducción

Lakatos (1998) viene a decir que la honestidad intelectual no consiste en intentar atrincherarse o establecer la posición propia probándola, sino más bien en especificar con precisión las condiciones en las que estaríamos dispuestos a abandonar nuestra posición. Estar dispuestos a abandonar nuestra posición es, en cierta manera, la condición de posibilidad de todo pensamiento pluralista. Con esta idea de flexibilidad epistémica, se han defendido teorías políticas y sociales, dando lugar a actitudes solidarias y tolerantes; y teorías filosóficas, como el pragmatismo, dando lugar, además, a actitudes ironistas<sup>1</sup>, donde se toma conciencia de que frente a la contingencia no se cuenta (ya) con un amparo metafísico. No obstante, en el mundo de la tradición metafísica, el mejor de los posibles, existe razón suficiente (racionalista) para todas las cosas, frente a un cándido Voltaire que abre paso a la racionalidad humana. Instaurada la contingencia como condición de posibilidad de todo pensamiento, y en contraposición con la razón descontextualizada del optimista mundo metafísico, encontramos la actividad humana como remedio interino para el sufrimiento. Aceptar la “provisionalidad de la razón” (Blumenberg, 1999), “hacer algo en lugar de vivir de préstamos de sentido” (Chamorro y Palacio, 2010), o reivindicar un pensamiento de la contingencia y no de la teleología, es asumir la racionalidad insuficiente.

## 2. De lo claro como Filosofía. El mundo con sentido

“Los filósofos metafísicos se erigen en la tribu de los cazadores de esencias, y en el inventario de sus dianas aparecen las ideas innatas, las leyes de la naturaleza, los métodos y las taxonomías” (Serna, 2005, p. 28). La tribu metafísica se empeña en clasificar el mundo, consiguiendo que éste se muestre dividido, escindido en dos, de un lado queda lo real/racional (el mundo con sentido<sup>2</sup>), de otro lo fantástico y absurdo, de un lado episteme, de otro la doxa, de un lado la ciencia, de otro la conciencia, la realidad queda así escindida entre su sentido fáctico y su sinsentido ficticio. El metafísico es un cetrero certero, busca la Verdad, común a todo ser racional, pues, “la epistemología es producto del discurso normal” (Rorty, 1989, p. 292). Y cuando la Verdad es natural, esto es, necesaria, aquellos que la interpretan de otro modo son relegados al segundo plano de la escisión y calificados como necios.

Entender que el mundo tiene Un sentido, que la realidad se despliega a través del principio de razón suficiente es descifrarla en clave de causalidad, es decir, erradicar la casualidad, desterrar el arte, la imaginación, al mundo de lo irracional, y éste, en un mundo que opera bajo el precepto leibniciano, es un mundo no real.

### 2.1. El fundamento como necesidad o la historia de la Razón

Dice Rorty que “el deseo de una teoría del conocimiento es un deseo de constricción- un deseo de encontrar ‘fundamentos’ (Rorty, 1989, p. 287)”. Primero fue la guerra entre la ciencia y la teología, donde Descartes y Hobbes pretendían liberar la vida intelectual de los límites eclesiásticos, y, de hecho, asegurarían el mundo para el desarrollo de las teorías de Copérnico y Galileo (Rorty, 1989, p. 127). Toda vez que se consiguió la liberación de la filosofía, del saber en general, de las imposiciones religiosas, se pudo plantear la distinción entre filosofía y ciencia. Y fue entonces cuando la filosofía, emancipada de los mitos religiosos, quedó reprimida por los anhelos y verdades de la ciencia. Así fue como la filosofía se convirtió en “primaria”, no en el sentido de la más alta, sino de “subyacente”, la filosofía se hizo metafísica cuando buscó ser la disciplina más básica, es decir, pasó a reivindicar su carácter fundamental (Rorty, 1989, p. 128). Y con su fundación mental (Marín-Casanova, 2003) la metafísica se propone separar los “hechos dados” de los añadidos subjetivos de la mente. Así, nacerá la filosofía de la mente, que, lejos de alejarse de la concepción metafísica, supone, como indica el propio Rorty, una evidente variante de la epistemología entendida como “filosofía primera” (Rorty, 1989, p. 150). Así, metafísicos y filósofos de la mente y el lenguaje (o, por ampliar el término, filósofos de la ciencia), a pesar de ser presentados como versiones irreconciliables de la Filosofía, coinciden, precisamente, en algo esencial, a saber, su carácter epistemológico<sup>3</sup>. Realmente lo que se encontraría en las antípodas de estos epistemólogos, por abusar de la taxonomía, serían los “hermeneutas” o “retóricos”<sup>4</sup>, que, abandonando la clasificación escindida de la realidad, no pretenden establecer otro paradigma, no pretenden instituir un nuevo método, sino reivindicar el carácter extrametélico de la filosofía, mostrar que el Método no es paradigmático, que no hay Método, sino métodos. Es decir, se trata de afirmar que,

1 Recuérdese la concepción orteguiana de la ironía como condición sine qua non del “deshumanizado” arte contemporáneo (Ortega, 1987), el propio ironismo rortiano (Rorty, 1996b) o la diferenciación kunderiana entre “ironistas” y “agelastas” (Kundera, 2009, p. 132).

2 “La vida dialéctica no podría engendrar racimos de haber un edificio en cuyas grietas pueda fructificar. Sin destructores no hay constructores. Sin normas, no hay excepciones. Derrida (al igual que Heidegger) no habría tenido nada que escribir de no haber una ‘metafísica de la presencia’ a superar” (Rorty, 1996, p. 180).

3 Así, estos epistemólogos presentan el mundo como un entramado de sentido a priori, ajeno en cierto modo a la acción humana, frente al hermeneuta que busca el sentido en la interpretación al constatar que la realidad, de suyo, no tiene sentido.

4 De hecho, Rorty afirmará por un lado que la hermenéutica es lo que nos queda cuando abandonamos la epistemología (1989, p. 296), y, por otro, que “ser racionales es estar dispuesto a abstenerse de la epistemología” (1989, p. 290)

si la forma epistemológica de entender el conocimiento es optativa, “también lo es la propia epistemología, y también lo es la filosofía tal y como se ha entendido desde mediados del siglo pasado” (Rorty, 1989, p. 131).

El recorrido histórico que hace Rorty de la epistemología comienza con la invención cartesiana de la mente, momento que supone un apoyo primordial para la doctrina, pues posibilitará la certeza como espacio confortable para el yo, sin lugar a dudas. Más adelante Locke convertiría la mente en el objeto material de una ciencia del hombre, sin embargo, su arriesgado sensualismo aún no pudo erigirse como la “reina de las ciencias” (Rorty, 1989: 132). Con Kant y la colocación del espacio exterior dentro del interior la ciencia llega a un momento trascendental, la moralidad, siempre insegura, goza ahora de la garantía de la ciencia, y la metafísica puede ser entendida ya como aval de los presupuestos morales (Rorty, 1989, p. 133).

De esta manera hizo posible que los profesores de filosofía se vieran a sí mismos como si estuvieran presidiendo un tribunal de la razón pura, capaces de determinar si otras disciplinas estaban dentro de los límites legales fijados por la ‘estructura’ de sus objetos materiales (Rorty, 1989, p. 134).

Es el conocimiento entendido como necesidad de fundamentos, como búsqueda de verdades necesarias, como adalid de un espacio interior que guarda las entidades teóricas más allá de la confusión subjetiva que ofrece el conocimiento práctico del espacio exterior.

## 2.2. Cuando el hecho no se hace y la verdad se universaliza

Conocida es la diferenciación berliniana entre libertad negativa y libertad positiva. Según sus propias aseveraciones, la libertad negativa tiene en cuenta lo que los individuos tienen de diferentes, mientras que la positiva considera lo que tienen de semejantes. En este sentido, afirma, las ideologías y creencias totalizadoras poseen como meta última un concepto “positivo” de realidad (Berlin, 2002, p. 23). Podemos decir entonces que el sentido positivo de la realidad abogaría por la búsqueda del fundamento como muestra de la igualdad humana. De ahí que estas ideologías totalizadoras se encuentren en continua búsqueda de la esencia humana, por considerar que existe un “armazón neutro y permanente cuya estructura puede mostrar la filosofía” y que los “objetivos que van a ser confrontados por la mente, o las reglas que constriñen la investigación, son comunes a todo discurso” (Rorty, 1989, p. 288). Por ello, utilizarán conceptos como “Verdad”, “objetividad”, “universal”, “demostración”, “Método” o “categoría”<sup>5</sup>.

De esta manera, en las antípodas de la razón histórica orteguiana, la razón de la epistemología totalizadora es una razón donde el hecho no se hace, pues está de antemano prefigurado a la espera del descubrimiento objetivo del científico, que, a lo sumo, puede analizarlo. Y es que las ideologías totalizadoras no crean, porque no creen, en definitiva, en la libertad humana como motor de constitución del mundo, pues, “partiendo de ciertos principios que se suponen como verdaderos, marchan hacia adelante acumulando verdades sobre verdades” (Ortega, 1980, p. 37), hechos sobre hechos, consumados todos a priori.

## 2.3. El enfoque maniqueísta de la epistemología o la herencia ordenadora de la ciencia

No fue Platón el único que, queriendo privar de la oscuridad a la filosofía, consiguió que el filósofo se instalase cómodamente en la caverna. Las cavernas de los filósofos<sup>6</sup>, sus despachos, sus parcelas de pensamiento, su confort metafísico, sus fundamentos, su mundo de las Ideas ha sido presentado a lo largo de la historia de la filosofía a través de múltiples conceptos fundamentales: ego, ciencia, razón pura, razón suficiente, epistemología, verdad. Esta racionalidad “incurre en la ilusión logocéntrica de la existencia de un punto de vista, de una perspectiva natural, de una estrategia visual que permita sostener al mundo en el espacio y analizarlo en el tiempo, y así organizar el pensamiento” (Marín-Casanova, 2002, p. 89).

En ese sentido, a continuación se ofrece un cuadro de razones maniqueas presentes en la Historia de la Filosofía:

<sup>5</sup> A este respecto dice Mèlich: “la metafísica fabricará un conjunto de categorías (sustancia, esencia, finalidad, acto puro, alma...) que reducirán el mundo a una idea, a un único sentido, y le darán un objetivo claro y distinto” (2019, p. 21).

<sup>6</sup> En este sentido, es importante aclarar que, aunque se hable metafóricamente del aislamiento del filósofo como algo particular, en el presente trabajo se sigue la estela de Javier Echeverría (2013) cuando afirma que siempre vivimos en cavernas, esto es, que cada manifestación concreta de nuestra existencia configura una pequeña caverna, una metáfora, si se quiere, porque no nos es posible vivir fuera de ellas. Sirvan de ejemplo el lenguaje, la cultura o la ciencia.

**Cuadro 1.** Razones maniqueas en la Historia de la Filosofía

Ciencias de la naturaleza	Ciencias del espíritu
Concepto	Metáfora
Filosofía	Retórica
Sentido recto	Sentido trópico
Sistema de referencias teórico reflexivo	Sentido Poiético imaginativo
Literal	Literario
Verdadero	Verosímil/ Veraz
Juicios determinantes	Juicios reflexionantes
Juicios Categóricos	Juicios Hipotéticos
Episteme	Hermenéutica
Analítica	Dialéctica
Filosofías primeras	Filosofías regresivas
Convencer	Persuadir
Verdad	Veracidad
Auditorio universal	Auditorio particular
Mundo de la verdad	Mundo narrativo
Explicar	Comprender
Metódico	Extrametódico
Razón exclusiva	Razón inclusiva
Abogar por el Conocimiento	Por la esperanza
Hombres sin futuro	Mundo feliz
Agelastas	Ironistas
Cervantistas	Quijotistas

Fuente: elaboración propia.

### 3. Las filosofías de lo distinto. El mundo consentido

Para la tradición objetivista e intelectualista de Occidente la retórica es un adjetivo del conocimiento, nunca algo sustantivo. Lo retórico es un adorno, que a lo más puede embellecer lo que se sabe, pero no puede producir lo que se sabe. La retórica podrá mejorar el sabor, pero no el saber (Marín-Casanova, 2002, p. 84-85)<sup>7</sup>.

Sin embargo, muchas filosofías del siglo XX han puesto su centro de atención en el lenguaje. Así, el estructuralismo se refirió a la lingüística como modelo; y antes filosofías próximas a la ciencia como modelo, así el neopositivismo y las diversas filosofías analíticas, han hecho del lenguaje tema privilegiado. Pero también fuera de estas dos tradiciones el lenguaje es central, tanto que se puede considerar emblemático el famoso *dictum* heideggeriano, ya de 1947, “el lenguaje es la casa del ser”. En el sentido más general, esto vale también para muchos pensadores no heideggerianos, pues esta frase no significa sino que nosotros sólo podemos hacer experiencia del mundo en tanto en cuanto disponemos de un lenguaje. La hermenéutica incluso viene a decirnos que es el lenguaje el que dispone de nosotros al hacer experiencia del mundo<sup>8</sup>. Porque el lenguaje no es algo que encontremos ahí afuera como los objetos del conocimiento, sino que es un equipamiento originario, que fundaría, dicho de nuevo heideggerianamente, nuestra relación constitutiva con el ser antes que con las cosas: antes de poder hacer experiencia de cualquier ente, debemos ya estar en relación con el ser, y esta relación consiste en el hecho de que “disponemos” de un lenguaje. Gadamer refuerza esta idea afirmando que “el ser que puede ser comprendido es

<sup>7</sup> “La retórica no es ciencia porque su ámbito es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, algo siempre psicológico, subjetivo y personal, a diferencia de la demostrable verdad objetiva e impersonal” (Marín-Casanova, 2007, p. 85).

<sup>8</sup> De ahí que se dé el paso del mundo con sentido, a priori, de la epistemología, al mundo consentido de la hermenéutica, donde la huella humana se muestra en el intento por dotar de sentido a la realidad.

lenguaje”<sup>9</sup>. A partir de esta conciencia de la centralidad del lenguaje, Vattimo ha defendido que la hermenéutica es la koiné filosófica de nuestro tiempo (1991).

Tras “el final de la filosofía” como metafísica, desintegrada en ciencias particulares, para un pensamiento renovador se hace pertinente un modo de reflexión que reivindique al humano no como una cosa más, como ya hacen las ciencias humanas, sino como formación nunca concluida, como *Bildung*, no como *datum*. Ello comporta una racionalidad que comprenda al hombre como juego de interpretaciones. La renovación de la filosofía pasa quizá por una dislocación de la metafísica que desemboque en una experiencia esencialmente lingüística, que no separe ya más el pensamiento de su expresión, que no acepte sin más la escisión entre filosofía y retórica, que asuma que no hay forma de superar el lenguaje y acceder al “todo” como realidad.

No se trata ya de tener en cuenta sólo el conocimiento en tanto que acumulación de datos, sino de entender el pensamiento como un hacer dentro del despliegue histórico, condicionado y narrativo que es la vida humana. Retórica y filosofía quedan unidas cuando, asumida la centralidad retórica del pensamiento, ya no podemos separar el pensar de su decir.

Sin embargo, en un mundo cada vez más tendente al cientificismo<sup>10</sup>, hace un tiempo que venimos experimentando una vuelta al ideal moderno del saber absoluto, claro y distinto. Esta tendencia hacia la univocidad del discurso, apoyada principalmente en la necesidad de verdades demostrables, convive, a su vez, con la diversidad de modos de ser existentes en la sociedad contemporánea<sup>11</sup>. De ahí que resulte necesario y urgente una reelaboración del concepto de “retórica” y sus funciones, apostando por la defensa de una racionalidad pragmática. La filosofía, identificada con la metafísica, entendida como saber radical, como búsqueda del fundamento primero, se ve superada en la retórica, espacio donde no se confunden fundamento y razón. La nueva retórica opta por la argumentación como razonamiento de lo probable frente a la racionalidad demostrativa como ciencia de lo necesario. La hermenéutica se fundamenta en el comprender y el comprender supone aceptar que hay otras verdades, otras ideas no sólo respetables, sino asumibles.

Hermenéutica no es puro formalismo, sino que se hace, se desarrolla en lo concreto, en el discurrir de la vida. La hermenéutica, al participar de la lógica, posee el doble aspecto formal y material. Es, por tanto, contenido vivo que se expresa en los concreto de la interpretación (Beuchot, 2005, p. 18).

La hermenéutica no es sólo aproximarse a lo otro, entenderlo, razonar sobre él y con él, sino que exige también sentirlo, escucharlo. Y aquello que nos incita a escuchar es el símbolo. Del símbolo no puede tenerse una percepción clara y distinta, sino que obliga a indagar, a conversar, a unir las diversas concepciones para poder comprender. El símbolo se distingue del signo porque no es puramente convencional, pues el símbolo no se refiere a una estructura definida de lo real, es un modo de traer a la argumentación lo simbolizado de un modo menos abstracto y más flexible que desde lo simbolizado mismo (Perelman, 1989, pp. 512-513). El símbolo nos muestra la dificultad, pero también la posibilidad de la luz en la oscuridad del bosque. Por eso existe una parte del símbolo, viene a decir Beuchot, que sólo se deja vivir. Y es que, si hemos comprendido la importancia de la recuperación de la filosofía como retórica, en tanto que hemos asumido la conveniencia de trascender la escisión del saber para dirigirnos hacia una concepción de la filosofía más argumentativa que demostrativa, entenderemos que la nueva tarea de la filosofía podría ser dejar de lado el ansia de verdad para preguntarse desde qué perspectivas se declara una verdad u otra, esto es, cuáles son las condiciones de posibilidad de cada discurso. La vocación retórica de la filosofía asume que “la forma en que se dicen las cosas es más importante que la posesión de verdades” (Rorty, 1989, pp. 323-325). En este sentido, la filosofía dejaría de preguntarse sobre la representación exacta y viraría hacia una filosofía basada en la racionalidad pragmática, investigando también lo verosímil y razonable a través del método argumentativo (para mayor desarrollo de esta idea ver el capítulo de libro “Filosofía para Niños y exploración conceptual. El diccionario creativo” incluido en el compendio).

### 3.1. Hermenéutica

A Richard Rorty se le ha situado en ocasiones, evocando al considerado gran monstruo hodierno, entre el relativismo y el pragmatismo<sup>12</sup>, a veces también ha sido definido como un escéptico<sup>13</sup>. Sin embargo, lo que el filósofo estadounidense pretende, precisamente, es re-describir, mediante una “superación” postmetafísica, estos conceptos lastrados por la sempiterna carga de la realidad dicotómica de la epistemología<sup>14</sup>. De ahí que la noción

9 Reseñable es en este sentido el libro *El ser que puede ser comprendido es el lenguaje* (VV. AA., 2001) en forma de homenaje a Gadamer, concretamente el capítulo firmado por Rorty con ese mismo título.

10 Sirvan de ejemplo los siguientes datos: sólo el 10% de los matriculados en las Universidades españolas lo están en Facultades de Artes y Humanidades según Antonio Abril Abadín, presidente de la Conferencia de los Consejos Sociales de las Universidades Públicas Españolas (2018) o el manifiesto promulgado por Nuccio Ordine, traducido a 21 idiomas y publicado en 31 países *L'utilità dell'inutile: Manifiesto* (2013).

11 Unos interpretan la existencia de esta diversidad cultural como la aceptación de infinitos criterios morales, mientras que para otros la cohesión colectiva es necesaria y repudian el “pluralismo ético” (Queraltó, 2008, p. 58).

12 Es elocuente en este sentido el subtítulo del libro coordinado por Juan José Colomina Almiñana y Vicente Raga (2010) *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*.

13 Sirva de referente el interesante estudio de M. Prada Dussán (2008) *Rorty como el escéptico del giro lingüístico*.

14 Así lo explica José Manuel Bermudo Ávila (Bermudo, sf.) en la entrada de su blog *Richard Rorty o el miedo a la Ilustración*, donde habla de la preferencia

pragmatista del lenguaje incorpore los aspectos contextuales, contingentes e históricos que intervienen en la conversación. Se construye así un horizonte interpretativo donde la importancia recae ya no en las relaciones sintácticas de las lenguas, sino en la huella histórica y cultural de los presupuestos simbólicos (pragmáticos), que dan lugar al propio lenguaje. Enfatizar el carácter contingente de la lengua es reivindicar su humanidad, esto es, considerar el carácter relacional de ésta.

De este modo, Rorty establece, en el primer capítulo de su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, tres consecuencias de su filosofía tras la aceptación de la contingencia del lenguaje, a saber: 1) distanciamiento del representacionalismo que parece suponer que “la verdad está ahí afuera”, 2) frente a la concepción epistemológica de la realidad, se reivindica la imposibilidad del acceso a una estructura última de la conciencia donde sustentar el universalismo antropológico y 3) confirmación de que no se puede hallar una estructura última, definitiva y esencial del lenguaje. “Estos tres caminos concurren a una misma conclusión: ya no es posible seguir pensando la existencia de una ‘filosofía primera’” (Figuerola, 2014, p. 58). Si no es posible un modo de pensar primero, no lo será tampoco un modo de hablar primigenio al modo de sustentante del mundo. Si el pensar y el hablar, si es que se pueden distinguir, no tienen un modo, el reconocimiento de la legitimidad de los pensamientos y hablados diversos dependerá ya simplemente de la configuración del universo de discurso, esto es, de la determinación pragmatista. Fuera de un vocabulario, la verdad es un concepto sin sentido.

En este contexto, la hermenéutica sería el camino hacia la búsqueda de sentido en un determinado discurso. Y en esa línea realizará Rorty su distinción entre epistemología y hermenéutica<sup>15</sup>. En cualquier caso, establecida la distinción entre epistemología y hermenéutica, siguiendo la interpretación de Rorty, entendemos que bajo estas categorizaciones subyace un modo concreto de comprender el mundo, y, bajo cualquier comprensión, un concepto específico de racionalidad. Así, diversos filósofos han hecho de esta distinción el centro de sus teorías: Zambrano con su propuesta de “razón poética”, su diferenciación entre el filósofo y el poeta, Ortega con la “razón histórica” (vital) o Vattimo con el “pensamiento débil”. Concretamente para Vattimo la filosofía moderna defendió un concepto de razón monolítico e impositivo (Beuchot, 2007). Es lo que él mismo denominará como concepto fuerte de razón o el filósofo Odo Marquard nombrará como “razón exclusiva” (2006, p. 45). Sea como sea, se trata de lo que podemos denominar una visión epistemológica de la realidad, que refuerza la importancia del Yo, pero sólo en su capacidad cognoscitiva, de desvelamiento de leyes, y no el carácter relacional del hombre con el mundo. De ahí que una de las reivindicaciones hermenéuticas sea, precisamente, resaltar la importancia de los juegos del lenguaje en la constitución del mundo, concretamente estudiando la huella de la contingencia humana a través de los modos de decir<sup>16</sup>. El análisis de estos modos de decir, lejos de querer alumbrar fundamentos, esencias o naturalezas rígidas, pretende mostrar la pluralidad de la existencia. Para Gadamer la convivencia entre horizontes, para Rorty la diversidad de paradigmas. La hermenéutica, como indica Vattimo parafraseado por Beuchot, se coloca como “el instrumento conceptual más presente en la posmodernidad”, llegando a ser “la lengua franca de la filosofía hodierna” (Beuchot, 2007, p. 82). Y al hacerlo debilita el “museo metafísico”, abriendo paso a un sentido “sucedáneo” que debe volcar el ser humano en el mundo. Infundir sentido al mundo es, por tanto, el objeto último de la hermenéutica filosófica, pero se trata de un sentido provisional, deudor de una racionalidad histórico-narrativa y no trascendental ni definitiva. En este sentido, puede decirse que la hermenéutica no tiene ninguna autoridad, por ser justamente la filosofía más débil que hay. Por eso tardó tiempo en convertirse en “filosofía primera”, lo que en términos postmetafísicos supone que es la filosofía de las pluralidades de los puntos de vista filosóficos (Zabala, S., Ortiz-Osés, A. y Vattimo, G., 2009, p. 43).

#### 4. Reflexiones finales. La circularidad de la hermenéutica

Schleiermacher, en su primigenia intuición de la forma circular de la comprensión, distingue entre dos niveles en el acto hermenéutico: el genérico, social, es decir, el contexto, lo que llamaríamos universo de discurso, la *koiné*; y, por otro lado, el nivel específico, individual, la perspectiva. En este sentido, cada hermeneuta se confronta con la dimensión social e individual del discurso, de ahí el círculo insuperable del lenguaje. Así, para que una interpretación sea redonda es necesario tener en cuenta tanto los elementos subjetivos como los sociales. Y, en este contexto, asumiendo el mundo como texto, Rorty ofrece su visión particular de la sociedad ideal, donde sentido individual y social forman parte de un mismo círculo.

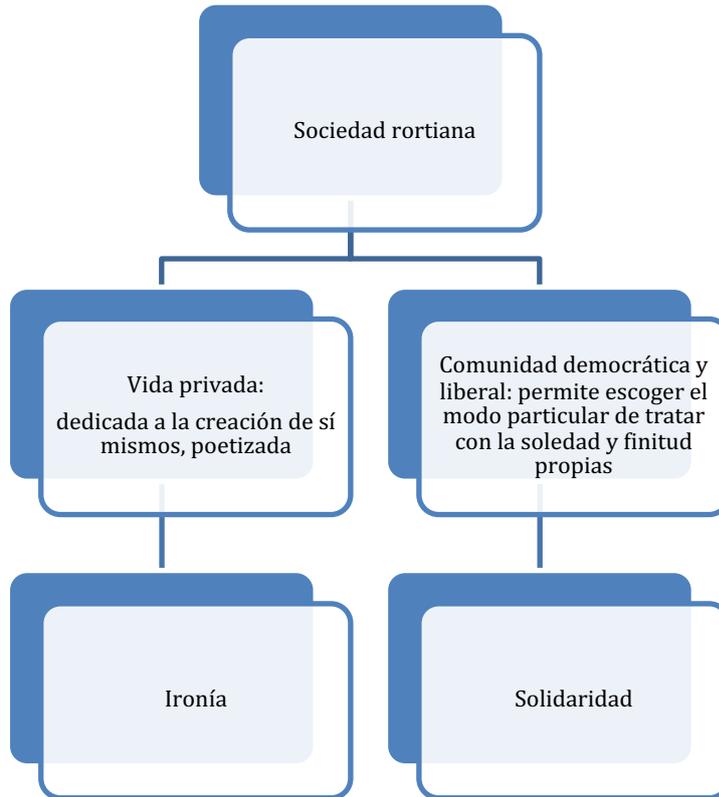
---

de Rorty por un vocabulario débil, ajeno a las distinciones verdadero/falso, justo/injusto, racional/irracional.

<sup>15</sup> Esta distinción rortiana entre “epistemología” y “hermenéutica” se revisa en el capítulo de libro adjunto en el compendio “La razón insuficiente de la filosofía. Tiempo plural y espacio poético”.

<sup>16</sup> Muy interesante resulta, en este sentido, la afirmación rortiana de que “la hermenéutica solo se necesita en el momento en que los discursos no son commensurables” (Rorty, 1989, p. 314). Y es que, para posibilitar la interpretación es necesario cierto carácter de familiaridad, pero también de extrañeza, se da en la encrucijada de dos caminos distintos, de ahí que la hermenéutica no se muestre como una ciencia, acercándose quizás más al arte que a la ciencia, a lo inefable que a lo commensurable.

Figura 1. La sociedad de Rorty



Fuente: Creación propia basada en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty, 1989.

La conclusión que extrae Rorty sobre la sociedad que necesitamos es que “deberíamos consumir el rechazo del cientificismo metafilosófico. Es decir, que deberíamos dejar que el debate entre los que consideran las sociedades democráticas actuales en situación desesperada y los que las consideran nuestra única esperanza se desarrolle en términos de los problemas reales que afrontan actualmente estas sociedades” (Rorty, 1993, p. 45).

En este sentido, Rorty habla de “liberalismo irónico”, donde la principal característica de la sociedad es la consciencia de la fragilidad propia. Esta sociedad ideal sería, de un lado, liberal, esto es, que cree que no hay nada más repugnante que el sufrimiento y la crueldad, de otro, ironista, es decir, capaz de advertir la contingencia de sus deseos.

En definitiva, una sociedad de este tipo respondería al círculo hermenéutico antes mencionado en tanto que el universo social y el individual quedan unidos gracias al carácter ironista y liberal. Es decir, sería una sociedad preocupada por la justicia y que desprecia la crueldad, pero que reconoce que carece de todo amparo metafísico en esta preocupación (colectiva sí, pero no natural). Así, la vía hacia la solidaridad y la eventual justicia no pasa por una verdad redentora, sino por la “persuasión solidaria”. Esta persuasión solidaria se proyecta a su vez en la defensa de la solidaridad como argumento retórico, pero no Universal en el sentido metafísico del concepto, es decir, esta persuasión solidaria es una persuasión (no necesaria, por tanto).

Finalmente, se pueden enlazar diferentes términos en este sentido, tejiendo una especie de glosario de la sociedad ironista de la mano de Rorty, Vattimo y Marquard donde el punto de encuentro es el carácter público de lo verdadero:

**Cuadro 2.** *Glosario para una sociedad ironista*

Rorty	Vattimo	Marquard
(Neo)pragmatismo	Nihilismo	Escepticismo
Solidaridad	Caridad	“Vivir y dejar vivir”
Etnocentrismo liberal	Razón débil	Pensamiento compensatorio <i>Homo compensator</i>
Verdad ironista	Verdad retórica	Verdad escéptica
Conversación	Tradicición/ Realidad como hipótesis no desmentida	Distanciamiento
Contingencia	Historicidad	Finitud violenta/ ser abierto al texto

Fuente: elaboración propia

## Referencias

- Berlin, I. (2002). *El erizo y la zorra*. Península.
- Beuchot, M. (2005). *Tratado de Hermenéutica analógica*. UNAM.
- Beuchot, M. (2007). Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo. *A Parte Rei*, 54, 1-8. Biblioteca Nueva.
- Blumenberg, H. (1999). *Realidades en que vivimos*. Paidós.
- Chamorro, A. M. y Palacio, M. D. (2010). El sentido sucedáneo. Una aproximación a la antropología de Odo Marquard. *Universitas Philosophica*, 66. 10.11144/Javeriana.uph33-66.ssaa
- Colomina, J. J. y Raga, V. (2010). *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*.
- Figueroa, M. (2014). Rorty: Leguaje, metáfora y política. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 70(262), 57-72. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/3240/3034>.
- Kundera, M. (2009). *El telón. Ensayo en siete partes*. Tusquets.
- Lakatos, I. (1998). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Marín-Casanova, J.A. (2002). La retórica como valor emergente. *Argumentos de Razón Técnica*, 5, 85-112.
- Marín-Casanova, J. A. (2003). El valor de la técnica. *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, 27(3-4), 139-158. <http://dx.doi.org/10.12795/PH.2013.v27.i02.02>.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad*. Katz.
- Mèlich, J. C. (2019). *La religión del ateo*. Fragmenta.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *Sobre la razón histórica*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1987). *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Espasa Calpe.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Titeca, L. (1989). *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica*. Gredos.
- Prada, M. (2008). Rorty como el escéptico del giro lingüístico. La discusión con Habermas en torno a la comprensión del pragmatismo y los presupuestos para una política democrática. *Folios: revista de la Facultad de Humanidades*, 27, 3-15.
- Queraltó, R. (2008). *La estrategia de Ulises o ética para una Sociedad Tecnológica*. Doss Ediciones.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós.
- Rorty, R. (1996a). *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos*. Paidós.
- Rorty, R. (1996b). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.
- Serna, J. (2005). *La filosofía nace dos veces*. Anthropos.
- Vattimo, G. (1991). Hermenéutica: nueva koinè, en G. Vattimo, *Ética de la interpretación* (55-72). Paidós.
- Zabala, S., Ortiz-Osés, A. y Vattimo, G. (2009). *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*. Universidad de Deusto.