

“La hermenéutica es una manera de hacer filosofía y no una escuela”

Jean Grondin en conversación con la Redacción de *Areté**

Areté: Profesor Grondin, ¿cómo ve hoy en día, en la filosofía contemporánea, el papel de la hermenéutica?

Jean Grondin: La hermenéutica es, siguiendo a Vattimo, una *koiné*. Al interior de la filosofía actual, la hermenéutica es una manera de hacer filosofía, porque esta es una interpretación de la realidad. Pero la hermenéutica es también un tema humano, ya que el ser humano es un ser que se interpreta. Entonces, la hermenéutica es una palabra útil para describir la práctica, el proyecto de la filosofía y también su producto. Pero las palabras como tales no son tan importantes, ellas se pueden cambiar. Estoy seguro de que en sesenta años tendremos otra palabra. Siempre sucede así en la filosofía.

Areté: ¿No cree usted que la crítica a la Modernidad, al fundamentalismo, la propia crítica al historicismo son ya como el “aquí” del pensamiento contemporáneo?

Jean Grondin: Por supuesto. Pero no sabemos cuáles van a ser los desafíos de la filosofía en el futuro. Recuerdo que Sartre decía que el marxismo es el horizonte insuperable de nuestro tiempo. Paul Ricoeur decía que su propia

* Jean Grondin visitó Lima en mayo de 2006, invitado por el Centro de Estudios Filosóficos y el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Dictó en aquella ocasión un seminario sobre la obra de Gadamer y dio una conferencia pública. Durante su visita concedió la presente entrevista a la Redacción de *Areté*. En la conversación estuvieron presentes las profesoras Cecilia Monteagudo y Pepi Patrón.

filosofía esencial es el personalismo, el existencialismo y el marxismo; estas filosofías pueden cambiar, pero lo que va a quedar es la pregunta del ser humano sobre sí mismo, sobre la justicia, sobre Dios. Lo digo porque, a mi parecer, la palabra hermenéutica no ha logrado imponerse al público general; el hombre de la calle no tiene ni idea de lo que es, pero sí conoce lo que es el pragmatismo, el utilitarismo, el existencialismo o la ética. La hermenéutica, no sé por qué, es una palabra que aún no se ha asumido. Para mí, la hermenéutica es una manera de hacer filosofía y no tanto una escuela.

Areté: ¿Quizás por eso Gadamer, en algún momento, llega a decir que no se siente muy cómodo con la expresión “filosofía hermenéutica” y prefiere la expresión “hermenéutica filosófica”, que es más abierta, imprecisa?

Jean Grondin: Pero para Gadamer era una expresión de modestia, pues, para él, filosofía hermenéutica presupone que él es filósofo. Y Gadamer tenía una modestia total, para él filosofía es lo que hace Heidegger, Kant, Platón. Por eso él dice: “yo solo interpreto textos, interpreto el mundo de la vida, y puede ser que esta hermenéutica tenga una relevancia filosófica”. Entonces, es por ello que prefiere la expresión “hermenéutica filosófica”, pues esta no tiene una metodología que proporcionar, sino que es una manera de interpretar, según sea el caso, un texto o autores que puedan tener importancia filosófica. Pero, frente a esa modestia, actualmente podemos cambiar esa óptica y convertirla en una filosofía universal de la interpretación, pero no es la palabra que le gustaba a Gadamer.

Areté: Ha usado una expresión muy bella que Gadamer utilizaba: “interpreto el mundo de la vida”. ¿Esto significa también que la filosofía le debería decir algo a sus conciudadanos?

Jean Grondin: Sí, es parte de su tarea.

324 *Areté: ¿Y cree que la filosofía contemporánea está haciendo eso? ¿Está diciéndole algo al ciudadano, al compatriota, al ciudadano del mundo? Porque es interesante esa imagen de la filosofía como intérprete del mundo de la vida que compartimos.*

Jean Grondin: No tiene que hacerlo. Hay que respetar los muchos tipos de filósofos; están los filósofos, por decirlo así, especialistas. Pero, por otra parte,

veo a personalidades como Habermas o Rorty que estudian culturalmente la situación política o social sobre las cuales se puede siempre discutir. Eso es parte de la filosofía. Pero es también parte de la filosofía tomar distancia del mundo inmediato. Yo no espero del filósofo que me diga cómo debo actuar en mis elecciones cotidianas. En la situación del Perú puede ser diferente, porque aquí las elecciones son más cruciales. Si la elección es entre la democracia y el autoritarismo, entonces eso es siempre una elección filosófica. La filosofía, como tal, no tiene que aplicarse. La filosofía tiene algo que hacer con los principios fundamentales de nuestra vida social y cuando estos están en peligro la filosofía tiene que algo que decir.

Areté: Volviendo al tema de la hermenéutica de Gadamer, usted dice que él tenía una actitud modesta respecto de sí mismo, pero, a su vez, es una hermenéutica que dialoga con muchas filosofías. ¿Qué opina del encuentro entre la hermenéutica gadameriana y la hermenéutica de corte anglosajón, por ejemplo, de una figura como la de Davidson?

Jean Grondin: Es parte de la modestia generar el diálogo con los otros y aprender de ellos. Cuando uno tiene una filosofía que ya lo sabe todo, no hay necesidad de dialogar. No sé si Gadamer tuvo un diálogo directo con Davidson. Se conocían, se han encontrado y hay alumnos suyos, como Bubner y otros, que se interesan por las similitudes entre los dos. Pero los debates esenciales de Gadamer han sido con autores como Habermas, Rorty, Derrida y algunos otros.

Areté: En su última conferencia marcó una diferencia entre las propuestas de Gadamer y el segundo Wittgenstein, como si fueran posiciones que en algunas bibliografías se piensan más cercanas de lo que usted las presentó. Allí señaló una diferencia importante, ¿podría desarrollarla un tanto más?

Jean Grondin: Los dos destacan el giro lingüístico del pensamiento filosófico, donde el lenguaje es lo esencial. Pero la diferencia importante es que para Wittgenstein uno es cautivo de un juego del lenguaje y de una forma de vida. Él dice que los juegos del lenguaje no se pueden traducir. Y con respecto a esto creo que Gadamer tiene una concepción muy diferente, como Habermas lo ha señalado muy bien en su *Lógica de las ciencias sociales*. La crítica de Gadamer a Wittgenstein se basa en que este último nos impide salir, ya que somos “prisioneros”, de nuestro lenguaje. Gadamer, por su parte, nos permite

“liberarnos” de un tipo de lenguaje, este es abierto y, entonces, este (o el idioma) incluye una promesa de libertad. Esta es una propuesta muy importante.

Areté: Quería volver sobre Habermas, sobre el debate tan intenso que tuvo con Gadamer en una época, así como sobre el reconocimiento que Habermas hace, cada vez que puede, a lo que significó ese debate en su propia trayectoria. ¿Cuán cierto, sin embargo, es el reclamo habermasiano por una falta de ímpetu crítico en la hermenéutica gadameriana?

Jean Grondin: Como tal, me parece que es una crítica demasiado general, porque hay elementos críticos ya en Gadamer, en la crítica vinculada a la aplicación. Cada cual tiene que interpretar desde sus posibilidades, tiene que entrar en diálogo con una pretensión de verdad. Creo que hay elementos críticos en Gadamer, excepto por una parte de su concepción de la tradición, pues Gadamer tiene un concepto quizás demasiado general de esta. Con Habermas podemos ver que en la tradición misma se pueden desarrollar o brindar posibilidades de crítica. Gadamer no destaca eso, porque la dirección principal de su hermenéutica es, digamos, “controlar” la idea del método científico moderno e insistir sobre la dimensión de la tradición en cada época.

Areté: ¿Qué piensa de la búsqueda habermasiana del universalismo, de criterios universales de crítica, por ejemplo? Él piensa que solo pueden ser formales, dada la multiplicidad de particularidades. Y es una opción legítima y discutible, sin duda, pero ¿cómo lo ve usted en relación con la universalidad que también postula Gadamer, pero de manera mucho más general, tal vez?

Jean Grondin: Hay una forma de kantismo por parte de Habermas. Yo acepto eso. Hay leyes de la razón comunicativa y son las leyes que interesan a Habermas, pero creo que hay presupuestos de la racionalidad y de la comunicación que van mucho más lejos que las presuposiciones formales. Hay una utopía en la idea de la razón y la comunicación, y creo que el primer Habermas no la conocía. Esas ideas tienen un origen religioso, como lo destaca el propio Habermas en sus últimos trabajos. Esto es muy sorprendente y se puede ver en sus últimos libros, como por ejemplo en *Zwischen Naturalismus und Religion*.

Areté: ¿Él se confiesa religioso?

Jean Grondin: No, Habermas es ciertamente un completo ateo. Pero reconoce que los ideales de la razón, de la justicia universal, de la universalidad, tienen una raíz religiosa. La promesa de la universalidad de la salvación, por ejemplo.

Areté: ¿Pero ello podría vincularse quizás más al ánimo utópico del marxismo, por ejemplo, que a la religión?

Jean Grondin: Sí, pero esto que menciono viene ya desde Schelling y la unidad entre sujeto y objeto que Habermas reconoce. Este, creo, ha sido el punto de partida.

Areté: ¿También hay un elemento utópico, en cierto sentido, en Gadamer? Esta posibilidad de entendernos todos, de traducirlo todo, ¿tiene también un cierto optimismo?

Jean Grondin: Sí, pero él es más hegeliano que kantiano. Gadamer es un utopista, pero es alguien que parte de las esperanzas de nuestro mundo, del mundo de la vida y del diálogo que somos. Parte de esa idea de diálogo para desarrollar un proyecto “casi” político, de diálogo entre las culturas.

Areté: ¿Por qué “casi” político?

Jean Grondin: Porque Gadamer toma distancia con respecto a la política. Creo que el ejemplo de Heidegger le dio miedo, miedo de implicarse demasiado en política. Hay una conferencia suya de los años 90 que se titula “La incompetencia política de la filosofía”. En ella hay una tesis frontal que empieza con Heidegger y el fracaso de este, y de otros pensadores que han querido hacer política desde sus ideas filosóficas. Y hay muchos otros, naturalmente, en nuestro siglo, que han fracasado también.

Areté: ¿Las consecuencias políticas de esta concepción del diálogo serían Políticas con “p” mayúscula, en el sentido griego o ético de la política?

Jean Grondin: Sí, es la esperanza de que el diálogo es siempre mejor que la guerra, que el diálogo es siempre posible, y que el diálogo tiene una lógica propia que permite ir más allá de sus cortos alcances. Hay una autonomía del diálogo.

Areté: Y además se tiene consecuencias políticas muy claras, como la tolerancia, el respeto por la diferencia, la escucha al otro.

Jean Grondin: Sí. Pero reconozco, por mi parte, que es quizás demasiado general. ¿Qué hay contra el diálogo? Hay algunas fuerzas, quizás en la política, pero todo el mundo está a favor del diálogo, de la democracia. Por eso me parece útil desarrollar más esas implicaciones por sí mismas. Y esa es una tarea para el futuro. Creo que otros autores lo hacen, gracias a Dios no es solamente Gadamer. Hay personas como Ricoeur, Habermas o Charles Taylor que nos ayudan mucho en ese sentido.

Areté: Con respecto a Taylor, él es canadiense, es su compatriota, es un hombre, entendemos, muy comprometido políticamente en Canadá. Estamos hablando, justamente, de un filósofo que tiene una voz política en su país, ¿cómo ve este hecho?

Jean Grondin: Bueno, ¿cómo comentarlo? No nos conocemos mucho, somos de generaciones diferentes, pero conozco su trabajo. Él es un hegeliano y quiere luchar contra posiciones utilitaristas en la filosofía contemporánea. Quiere luchar contra esa concepción del ser humano que tiene relaciones con otros seres humanos solo para servir a sus intereses calculando todo. Él dice: “no, nosotros estamos vinculados por una concepción del bien, por una concepción del sentido común que hay que desarrollar, que constituye parte de nuestra identidad”. Entonces, él defiende una concepción comunitarista de nuestra identidad hermenéutica. Yo acepto todo eso, pero, por mi parte, insisto más en la subjetividad que tiene que definirse frente a esa comunidad, frente a las pretensiones competitivas del colectivo.

Areté: Aquí han tenido mucho impacto las tesis multiculturalistas, ya que este es un país muy complejo a nivel cultural, étnico.

Jean Grondin: Pero no hay que olvidar la posición del individuo, del sujeto.

328 *Areté: Entonces, ¿pondría más acento en ello que en la pertenencia a una cultura?*

Jean Grondin: En una cultura como la mía, por ejemplo –si es que hay algo así como una cultura–, la gente es muy diferente. Entonces, yo tengo miedo del “colectivismo” de la identidad. La hegemonía de ser individuo es una conquista de la Modernidad que no se puede olvidar.

Areté: Cambiando un poco el tema, ¿cómo ve el impacto que tiene la hermenéutica sobre la práctica científica de las ciencias humanas y sociales hoy? Porque, si bien está ligada a una tradición de la práctica científica que es la tradición de las Geisteswissenschaften, ¿cómo se puede ver hoy, dentro de un espectro más amplio?

Jean Grondin: A mi parecer, se trata de una influencia importante. Creo que la filosofía de Gadamer nos puede ayudar a entender mejor la tarea humanista de las ciencias humanas. Porque, como veo las cosas hoy, se está imponiendo una concepción muy positivista, muy científicista de las ciencias humanas.

Areté: ¿Diría, entonces, que hay un retorno “reciclado” del positivismo?

Jean Grondin: Si, se trata de un retorno muy fuerte y hay poca resistencia a este modelo de las ciencias humanas como ciencias que deben producir resultados matematizables. Creo que aquí la resistencia de la hermenéutica es de una importancia tremenda. Nos ayudaría a entender mucho mejor lo que es hacer historia, filología, lo que es, finalmente, hacer filosofía. Que es adquirir una formación que nos permita elevarnos sobre la particularidad y desarrollar una facultad de juicio que no se puede desarrollar de la misma manera con el modelo positivista de las ciencias puras. Eso me parece importantísimo.

Areté: ¿Y eso lo siente incluso en Canadá?

Jean Grondin: En Canadá, en los Estados Unidos y en el mundo en general. Hay un olvido del modelo humanista del saber. No sé cómo son las cosas en el Perú.

Areté: Bueno, aquí se da una situación particular de una necesidad o demanda para que las ciencias humanas brinden interpretaciones orientadoras para el colectivo.

Jean Grondin: Bueno, siempre lo hacen.

Areté: Pero a veces las ciencias humanas no están a la altura de la demanda en países que están en una convulsión permanente. Es interesante, como dato, que el Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú –y Rector de la PUCP en ese momento– haya sido un filósofo (Salomón Lerner). Como decíamos, hay una especie de demanda de gente que puede estar “por

encima” del bien y del mal y de estas luchas. Pero esto puede ser diferente dependiendo de los contextos. Esta Comisión, a diferencia de otras comisiones en el mundo, suponía una investigación de reconstrucción de veinte años de historia, donde participaron muchos académicos y científicos sociales. Y estos investigadores tuvieron la experiencia de tener que producir un tipo de documento que no era una investigación científica convencional, donde, a su vez, tenía que estar lo mejor de su esfuerzo teórico. Pero el problema, también, era cómo llegar al público común. Y justamente usted decía que la hermenéutica no llegaba al público común.

Jean Grondin: Sí, aunque yo me refería a la palabra “hermenéutica”. Y no creo que el hombre de la calle pueda leer *Verdad y método*, pero puede leer a Sartre, etc.

Areté: *Un tema que nos interesa es el tema de las ciencias naturales. En Gadamer uno tiene la impresión de que hay una visión de la ciencia natural “pre-Kuhn” y que hay una autorreflexión de las propias ciencias naturales que van mucho más en la línea de interpretar el mundo, no solo de explicarlo (para usar la famosa distinción de Marx). ¿Cómo ve eso usted?*

Jean Grondin: Gadamer conocía la tesis según la cual las ciencias naturales ya son hermenéuticas. Pero decía que no conocía demasiado a las ciencias naturales como para decir cómo funcionan, decía que solo podía hablar de las ciencias que conoce y practica. No olvidemos que decía que la teoría nace siempre de la praxis. Entonces, aquí tenía una reserva al hablar de las ciencias naturales. A su parecer, esta no era tarea del filósofo, el decirle o enseñarle a las ciencias naturales cómo funcionan. Eso le parece ridículo. Creo que en su obra todavía hay una concepción más clásica de las ciencias naturales. Y es la concepción que tiene la mayoría de la gente de la calle, es decir, una concepción muy rígida de las ciencias. Cuando se dice “algo no es científico”, se quiere decir: “no ha sido verificado, probado”. Esa es una concepción “dura” de la ciencia.

330

Areté: *En Canadá tienen a un personaje muy positivista y es Mario Bunge.*

Jean Grondin: Sí, él tiene una concepción muy positivista de la ciencia. Quizás ello sea válido para la ciencia misma.

Areté: La hermenéutica debería conducirnos a ser más tolerantes que un positivista, ¿no es así?

Jean Grondin: Sí, o al menos eso es lo que se esperaría.

Areté: Pero volvamos a la relación de Gadamer con las ciencias naturales. Cuando Gadamer, por ejemplo, valora en Husserl la temática de la crítica al objetivismo de la ciencia, la rehabilitación del mundo de la vida, parece extraño que no haya dado el paso que sí da Husserl de relativizar la pretendida independencia de la ciencia natural, su pretendido objetivismo. ¿Gadamer no criticaría también el pretendido objetivismo de la ciencia natural?

Jean Grondin: Yo creo que Gadamer quiere cuestionar a esta pretensión de la ciencia de conocer la realidad. Puede criticar la concepción demasiado primitiva de la realidad que conoce la ciencia. Y con Husserl se puede decir que hay en las ciencias presupuestos hermenéuticos, y eso es válido, pero es algo que sabemos desde Kant. Desde él sabemos que en la ciencia la construcción de la realidad tiene algo que ver con nuestros presupuestos (por no decir prejuicios). Pero eso no impide el conocimiento de la realidad, ni por Kant ni por Gadamer, naturalmente.

Areté: A propósito de Husserl, hay mucha gente que piensa que la historia de la filosofía es muy injusta con él. Que se pusieron los ojos en Heidegger y Husserl quedó como un idealista trascendental moderno. ¿Qué piensa usted de la herencia husserliana, en Gadamer, por ejemplo?

Jean Grondin: Es importante en Gadamer, pero creo que él es parte de la gente que piensa que Heidegger ha superado radicalmente a Husserl. Ha visto en Heidegger un autor más radical y fundamental, que le ayuda a liberarse de la idea de la filosofía como ciencia matemática, estricta. Gadamer acepta la crítica radical de Heidegger a Husserl. Y también la crítica a la idea de subjetividad trascendental de Husserl. Es cierto que en Gadamer queda un poco de la concepción de intencionalidad, de los prejuicios, de la idea de comprensión y del giro hacia el mundo de la vida, que Gadamer interpreta como giro lingüístico. Pero la filosofía como ciencia estricta, la subjetividad trascendental y el modelo matemático del saber filosófico, ya no.

Si leo bien a Gadamer, este había visto que Heidegger, en realidad, no tiene nada que ver con Husserl. Husserl es un pensador que viene de la

matemática, interesado en problemas de fundamentación epistemológica. Y Gadamer ve en Heidegger a alguien que viene de la religión, de la búsqueda de Dios. Es más, Gadamer decía que Heidegger era un “buscador de Dios” y por eso quería suscitar la pregunta por el ser, el cual aparece de una manera diferente a como se presenta en la ciencia matemática. Y a partir de esto es que desarrolla toda su filosofía. Se puede decir con Gadamer que este es un proyecto muy diferente al de Husserl. Gadamer ha criticado a menudo la asociación entre el proyecto de *Sein und Zeit* y la terminología de Husserl. Él ha visto siempre como un fracaso esa asociación entre la pregunta radical de Heidegger a propósito del ser y la terminología de la fenomenología husserliana. Y ha interpretado el “giro” de Heidegger como una superación de esa asociación fatal. Me refiero a la asociación entre la pregunta heideggeriana radical por el ser –por el ser humano–, la inquietud radical del ser humano y la terminología o vocabulario trascendental de *Sein und Zeit*. Esta es una crítica constante en Gadamer.

Hay alumnos de Heidegger, como Löwith y el mismo Gadamer, que quedaron desilusionados por *Sein und Zeit*. Ellos dirían: “nuestro maestro Heidegger, que critica siempre al ideal de la filosofía trascendental en sus cursos, publica en 1927 una obra donde se apropia de este proyecto”. Entonces, es consecuente que autores como Löwith y Gadamer vean en *Sein und Zeit*, la obra maestra del siglo XX, un fracaso.

Areté: El Dasein heideggeriano de Sein und Zeit no es, pues, un Dasein ni comunitario ni de diálogo.

Jean Grondin: Es más, cuando Heidegger ha hablado del *Dasein* comunitario ha sido catastrófico. Prefiero al *Dasein* individual al *Dasein* del *Volk*. Bueno, era la época en que una palabra como *Volk* se podía defender. Entonces, este *Dasein* atañe el *Dasein* de la regularidad. Y eso me parece más importante que el *Dasein* de una nación, el *Dasein* de una cultura particular. Esto Heidegger ya lo había visto. Nuestro *Dasein*, ahora, se caracteriza por ser un *Dasein* técnico, un ser técnico del mundo. Y eso me parece muy visionario. Por ello le tengo mucho respeto a Heidegger

332

Areté: En La condición humana, Arendt establece un contrapunto con el Dasein heideggeriano. Ella afirma que no es un Dasein dispuesto a pensar la pluralidad humana como parte de su ser.

Jean Grondin: En eso radica la dificultad filosófica: pensar la pluralidad. Porque cuando uno hace filosofía, generalmente prefiere la unidad, prefiere la explicación racional a todas las otras. Es por eso que el filósofo no está dotado para la política. Se trata de aceptar la diferencia, y eso es muy difícil para un filósofo.

Areté: Por eso tiene Arendt, en *The Life of the Mind*, esa tesis referida al pensador profesional, que cuando cae en la tentación de ir a decirle al mundo cómo vivir, produce catástrofes.

Jean Grondin: Sí, claro, producen catástrofes. Pero hay excepciones, y Arendt es una de ellas. No conozco bien su balance político, pero creo que aunque quizá se pueda cuestionar su juicio práctico-político, en lo teórico tiene razón. Ya habíamos dicho que, filosóficamente, es muy difícil aceptar la pluralidad, el hecho de que hay muchas verdades. Teóricamente, eso no se puede.

Areté: Claro, es más fácil hablar de “el” hombre que de los hombres distintos.

Jean Grondin: Exactamente, eso es muy difícil de aceptar.

Areté: Y la tesis de Arendt es que, justamente porque es difícil hablar de la pluralidad o de la diferencia, la filosofía se asegura hablando de el hombre, la humanidad, la identidad, que es parte de la historia de la filosofía.

Jean Grondin: Quizás es el límite de la filosofía, y hay que aceptar este límite.

Areté: En ética o filosofía política es difícil decir “hasta acá llegamos, porque es difícil hablar de la pluralidad”.

Jean Grondin: Pero toda filosofía es ética y política, no hay partes de la filosofía. Yo quisiera decir que la filosofía debe contentarse con los principios insuperables de la vida política y ética, y basta. Es mi concepción, digamos, “metafísica” de la filosofía. Ella tiene que ver con los principios fundamentales. Las constituciones, por ejemplo, deberían ser escritas por filósofos. En muchos casos ha sido así, pero la vida ética y política actual tiene un ser independiente.

Areté: Pero, por ejemplo, el debate americano con Rawls, Walzer, Taylor, Habermas; el debate “Comunitarismo-Liberalismo”, ¿sigue siendo una discusión de

principios? Me refiero a una concepción clásica del hombre, de la humanidad, en la que no se discute por quién se vota, sino en torno a principios, en si hay una sociedad justa, en qué consiste la tolerancia o el reconocimiento. Estamos, entonces, en el terreno de los principios, ¿es eso un debate filosófico?

Jean Grondin: Pero hay una dificultad en este debate: el aceptar la pluralidad.

Areté: Las posiciones comunitaristas, por ejemplo, pretenden ser muy respetuosas de la pluralidad. El tema es conceptual, en términos de principios.

Jean Grondin: No creo que el respeto por la particularidad sea un principio que tolera la pluralidad, es un principio fundamental: el principio de la tolerancia como tal.

Areté: ¿No sería eso un círculo vicioso más que hermenéutico?, ¿al aceptar la particularidad como fundamento, no se está aceptando al otro?

Jean Grondin: No, el principio político del respeto de la pluralidad, como tal, es un principio que quiere ser fundamental por su parte.

Areté: Sería entonces como la historicidad en Gadamer, ya que ella misma no está en cuestión, pero la llama principio hermenéutico. En ese sentido, si se puede pensar lo particular sin caer, por ejemplo, en un relativismo a lo Vattimo.

Jean Grondin: Naturalmente, la filosofía no puede aceptar el relativismo.

Areté: ¿Y por qué es tan fácil en el discurso llamado postmoderno dar este paso a un relativismo peligroso?

Jean Grondin: El relativismo funciona a veces como un “espantapájaros” para justificar sus propias construcciones; es una construcción que no hace justicia a lo que critica. Y los filósofos son muy buenos para luchar contra los espantapájaros, como el Quijote que lucha con los molinos.

Areté: ¿No ve matices entre la interpretación de Rorty y la de Vattimo? Porque en alguna oportunidad los colocó juntos del lado de la interpretación historicista del pensamiento de Gadamer.

Jean Grondin: Sí, los identifico, porque para mí son tres las interpretaciones relativistas de Gadamer. Pero, a pesar de estar en la misma categoría, hay diferencias entre los dos. Rorty es más bien pragmatista, en cambio Vattimo tiene una cultura europea muy diferente de la de Rorty. Definitivamente son diferentes.

Areté: *Sobre todo en cuanto a la temática de la tradición...*

Jean Grondin: Sí, el tema de la tradición es muy importante en este caso, no se puede pasar por alto. Claro que hay matices entre los dos y eso debe destacarse. Hay una tendencia en Rorty, que quizás viene del último Wittgenstein, que consiste en “disolver” problemas filosóficos. Esta es la noción de la “falsa pregunta”, por ejemplo, la idea de la verdad o la idea del gusto serían “falsas preguntas”. Eso a mí me “crispa los nervios”, es siempre una manera de “disolver” los problemas y de hacer como si estos no existieran. Y no veo eso en Vattimo, él acepta las preguntas y, aunque tiene también esta tentación de “disolver” problemas, es más dialógico e intenta mantenerse en sus posiciones. Yo tuve y todavía tengo debates con él con respecto a sus posiciones.

Areté: *Sin embargo, todavía hay quien ataca a Vattimo acusándolo de relativista o de “asesino” de la razón, como ocurrió por parte de una fenomenóloga en un congreso de filosofía realizado en Lima años atrás.*

Jean Grondin: A veces es posible defenderse. Puede decirse que ahora estamos en la edad de la interpretación, después de la edad de la razón. De alguna manera, puede aceptarse, entonces, la crítica de la razón de Heidegger. La razón ha conocido la historia desde los griegos hasta ahora, y esa es también una interpretación. Por eso, creo que Vattimo es más nietzscheano que gadameriano.

Areté: *En el caso de Rorty, es extraño que él valore el tema de la Bildung como articulada con un tipo de pragmatismo.*

Jean Grondin: Lo que no me gusta es lo que él hace con la idea de *Bildung*. Rorty crea una alternativa, una disyunción entre la *adaequatio* y la *Bildung*. Dice que no quiere tener más teorías acerca de la verdad, sino continuar con la conversación, formarnos. Entonces, *Bildung* se opone a una concepción correspondentista de la verdad, y yo no veo la alternativa. Es, en todo caso, una alternativa rígida.

Areté: ¿Es de la verdad como “coherencia” con el sistema de las creencias de lo que hablarían los pragmatistas?

Jean Grondin: Esa es la utilidad pragmática. Pero esa oposición entre verdad y *Bildung* no la acepto, es antiheideggeriana. La *Bildung* quiere decir que adquirimos verdades, es decir, ella brota.

Areté: ¿Pero también la Bildung supone la posibilidad de replantear esas verdades en vistas de lo que el otro me dice?

Jean Grondin: Sí, claro, pero eso es la verdad. La *Bildung* es experiencia de verdad.

Areté: ¿Usted no cree que haya otra alternativa posible a la idea de verdad como adaequatio?, ¿no hay otra manera de entender la verdad?

Jean Grondin: No de manera “coherente”. La persona que dice: “la verdad no es *adaequatio*”, espera que su concepción sea la más adecuada. No se puede negar la adecuación sin autocontradicción pragmática. Y no se puede decir: “tengo una concepción de la verdad, pero es la de la adecuación, entonces no es adecuada, entonces no me interesa”. Eso me parece ridículo.

Areté: Davidson y el propio Rorty, por ejemplo, pretenden manejar –a pesar de sus discrepancias– la verdad como la coherencia de un sistema de creencias; es decir, una coherencia adecuada.

Jean Grondin: El mundo de Alicia en el país en las maravillas es coherente en sí mismo, el marxismo es coherente en sí mismo, hay muchas concepciones de verdad que son coherentes en sí mismas, y todas ellas son las adecuadas.

Areté: ¿No hay, entonces, ninguna opción?

336 *Jean Grondin:* No, esa es la única opción. Eso viene de una subestimación de nuestra percepción del mundo. Como si en esta todo estuviera mal. Y no, no está todo mal. No es un mundo del cual no se pueda salir. Nuestra concepción del mundo es necesariamente abierta.

Areté: A usted no le agrada esa idea del lenguaje como encerrado en sí mismo.

Jean Grondin: Lo que ocurre es que no es adecuado, no puede responder a nada. Cuando alguien dice algo, se refiere a una realidad, por ejemplo, "me duele el pie".

Areté: Pero lo que ellos dirían es que es porque creemos que estamos todos entendiendo lo que usted está diciendo acerca del pie. Hay un acto de confianza, esa es la idea davidsoniana.

Jean Grondin: Hay dolor real o imaginario. Y en este segundo caso, se necesita otro tipo de médico. Así, si el pie se fractura, necesito un ortopedista, pero si todo está bien, entonces necesito un psiquiatra.

Areté: Profesor Grondin, le agradecemos mucho por aceptar esta entrevista.