

JUAN MANUEL ALMARZA Y LA HERMENÉUTICA

JUAN MANUEL ALMARZA AND HERMENEUTICS

Mauricio Beuchot
UNAM (México)

Resumen: *En estas páginas quisiera presentar una semblanza filosófica de Juan Manuel Almarza Meñica, centrándome en la hermenéutica. Su producción es más amplia, pero a mí me interesa ese aspecto de la misma. Es donde me parece que más ha aportado. Por eso trataré de visualizar su recorrido por esta disciplina filosófica.*

Palabras clave: *Juan M. Almarza, hermenéutica, Gadamer, Instituto Superior de Filosofía.*

Abstract: *In these pages I would like to present a philosophical portrait of Juan Manuel Almarza Meñica, focusing on hermeneutics. His intellectual production is wider, but I am interested in that particular aspect, in which I think his contribution is most relevant. I try to show his itinerary through this philosophical discipline.*

Keywords: *Juan M. Almarza, Hermenutics, Gadamer, Higher Institute of Philosophy.*

INTRODUCCIÓN

Juan Almarza nació en La Magdalena, León, España, el año de 1945. Entró a la orden dominicana en 1961, haciendo su noviciado en el Convento de Santo Domingo, de Caleruega. Profesó en 1962 y cursó la filosofía en el estudiantado de la provincia de España, que a la sazón estaba en Las Caldas de Besaya. Tras los estudios de teología, en el Convento de San Esteban, de Salamanca, iniciados en 1965, se ordenó de diácono en 1970 y de sacerdote en 1972. Por ese tiempo hizo estudios de filosofía en la universidad civil, de

1971 a 1973. En 1974-1975 terminó la licenciatura en filosofía en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Roma, lo que había sido el Collegium Angelicum. Lo hizo precisamente con una tesis sobre Gadamer, dirigida por Rodolfo García, profesor costarricense que enseñaba la filosofía contemporánea, principalmente la de Habermas. También es licenciado en teología. Después, en 1975, Almarza enseñó en el Instituto Superior de Filosofía, que la Orden ha tenido en Valladolid. También enseñó en la Facultad Teológica de San Esteban Salamanca, de 1978 a 1981. En 1996 obtuvo el doctorado en filosofía en la Universidad de Santo Tomás, con otra tesis sobre Gadamer. Siguió enseñando en Valladolid, hasta 1997. En 2001, comenzó a enseñar en la Universidad de Deusto, y fue jefe del Departamento de Filosofía. Luego se jubiló y ha ejercido como Regente de estudios de las provincias de España, Aragón y Bética, desde 2013. Hasta la fecha da clases en la Facultad Teológica que está en el Convento de San Esteban, de Salamanca y en la Facultad Teológica de San Vicente Ferrer, de Valencia.

EL CAMINO HERMENÉUTICO

Almarza ha sido uno de los mejores conocedores y expositores de la hermenéutica en España. Ha tenido un contacto continuo con la obra de Gadamer y, a partir de él, con la de otros hermeneutas, como Ricoeur. Pero se ha centrado más en el pensamiento del filósofo alemán.

Ya en su misma tesis de licencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Tomás en Roma habló de Gadamer en 1974. El título de ésta es: *La historicidad como fundamento de una hermenéutica filosófica según Wahrheit und Methode de H.-G. Gadamer*¹. La tesis no se publicó, pero marcó el desarrollo de las investigaciones de nuestro autor. Muy atento a Hegel, se interesó por la historicidad, y la vio en Gadamer como el núcleo central de su proyecto hermenéutico. Le pareció muy importante recuperar esta categoría para la filosofía, que se había vuelto esencialista, sobre todo en ámbitos escolásticos. Ya desde esa mitad de la década de los 70 Almarza tenía esa inquietud.

Esto se vio en los años 80, en que sigue esa estela. Tuvo mucho que ver en el cultivo de la hermenéutica en España. Lo hizo en Valladolid, en el Instituto Superior de Filosofía, cuando fue profesor allí. Ya aparece como tal en 1980.

En ese año de 1980 publica un ensayo sobre la idea gadameriana de tradición, que implica pertenencia a ella pero también crítica². Allí habla del descrédito que ha tenido la noción de tradición en la filosofía moderna, en especial de la positivista, pero también de la rehabilitación que ha recibido, por obra de la hermenéutica. Esta última ha desplazado a la epistemología,

¹ J. ESTEBAN ORTEGA, "Nota sobre la recepción de Hans-Georg Gadamer en España", en *Estudios Filosóficos* 51, n. 147 (2002), p. 320.

² J. M. ALMARZA, "La tradición: pertenencia y crítica", en *Estudios Filosóficos* 29, n. 80 (1980), p. 91.

consciente de que el conocer del hombre se da en la finitud y requiere de mediación³. Ya en Heidegger señala una hermenéutica ontológica, como lo será la de su discípulo Gadamer. (A diferencia de la ontología hermenéutica, que es su contrapartida en Vattimo.) En la hermenéutica la tradición es el contexto en el que se da todo, es donde ocurre la historia efectual, como la denomina Gadamer. Es fruto de la experiencia de la vida y del diálogo, esquema de la hermenéutica misma, de toda interpretación. En el diálogo se da el acontecer de la verdad, y éste indica pertenencia y dialéctica. Es que la verdad no es metódica, sino acontecimiento. Es ontológica más que epistemológica. La dialéctica se da sobre todo en Horkheimer y Adorno, como Dialéctica de la Ilustración. Pero también en Habermas, que con su teoría crítica quiere escapar de la tradición. Aunque Habermas fue alumno de Gadamer, se le opone en este punto, porque ve la tradición como el lugar de la ideología. Quiere emanciparse de la tradición. Habermas no entiende bien el *dictum* de Gadamer de que “El ser que comprendemos es lenguaje”, pues lo interpreta como si se redujera la realidad a lenguaje, como una ontologización del lenguaje⁴. Tampoco se da cuenta de que Gadamer deja espacio para que la hermenéutica de la tradición tenga una actitud crítica: interpretar la tradición debe llevar a cuestionarla.

En 1981 aparece otro ensayo sobre el lenguaje como anamnesis o recuerdo, en la línea de Gadamer de salvaguardar la ontología para la hermenéutica, en su hermenéutica ontológica⁵. Allí muestra cómo Gadamer aprovecha el lenguaje para darle un estatuto ontológico, en la línea de su idea de que el ser que comprendemos es lenguaje, lo cual tiene el sentido no de que el ser se reduzca al lenguaje, sino que todo ser que comprendemos lo comprendemos por medio del lenguaje. Ya el lenguaje es una protohermenéutica de la realidad, porque da articulación al mundo (Humboldt). El hombre rompe con el entorno. Se distancia de él y por eso puede dominarlo. El lenguaje conecta al hombre con el mundo (Heidegger). Tiene elementos abiertos y correlacionales. Se basa en la vida de la polis. Examina, además, la relación del lenguaje con el pensamiento. En el modelo griego, del *Cratilo*, los nombres tienen una relación natural con las cosas. En el modelo cristiano, el lenguaje se relaciona con la cosa a través de un *verbum* o concepto, como dijo San Agustín⁶. En la modernidad, Humboldt vuelve a señalar la unidad de lenguaje y pensamiento. Así, el lenguaje tiene un carácter especulativo pero también dialéctico. Para Humboldt el lenguaje tiene temporalidad, pertenece a la historia. Hegel contrapone la dialéctica antigua con la moderna. La antigua, como la platónica, es especulativa, ascética, porque eleva el espíritu; la moderna, como la suya, “no trata de purificar al individuo de lo sensible inmediato,

³ *Ibid.*, p. 75.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵ J. M. ALMARZA, “El lenguaje como anamnesis. Fundamentación ontológica de la hermenéutica de H.-G. Gadamer”, en *Estudios Filosóficos* 30, n. 85 (1981) 475-505.

⁶ *Ibid.*, p. 485.

sino que trata de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la supresión de los pensamientos fijos y determinados”⁷. Es decir, la dialéctica moderna da movilidad y dinamismo al pensamiento. Además, Gadamer da el primado a la pregunta, en seguimiento de su maestro Heidegger. Y es una dialéctica de la experiencia, porque parte de ella y deja que los conceptos sigan su propio automovimiento. En este recurso a la experiencia es donde Gadamer ve que su dialéctica supera a la de Hegel, que deja de experimentar el movimiento conceptual, porque se desliga de la experiencia. Gadamer recupera de la dialéctica platónica la idea de la anamnesis, del recuerdo, eso es el lenguaje. Allí es donde se da la historia efectual, porque todo texto vive de la historia de sus efectos, es decir, de las interpretaciones que ha recibido. Por eso la interpretación, en cierto sentido, es anamnesis o recuerdo, repetición. Por esa efectividad histórica, en esta dialéctica sí se recupera la experiencia. Es una dialéctica de la experiencia. No desemboca en un saber absoluto, sino que se abre a nuevas experiencias. Por eso es importante la pregunta, como lo hacía ver Heidegger en *Ser y tiempo*. La filosofía es una historia de los problemas. Es una lógica de preguntas y respuestas, de resolución de problemas. Gadamer recupera la base ontológica de la hermenéutica a través de la ontología de lo bello. En la idea platónica de la belleza “se descubre la estructura universal del ser mismo”⁸. El ser de lo bello es evento. La experiencia de lo bello y la evidencia de la verdad son algo inmediato, se caracterizan por su inmediatez. Así es el juego, sin finalidad ninguna. Así, la verdad está más allá del método, porque todos los lenguajes científicos tienen como metalenguaje el lenguaje natural, ordinario. Él es el que nos conduce más propiamente a la ontología.

En 1985, Almarza organizó un encuentro con los principales estudiosos de la hermenéutica, reuniéndolos en el Instituto Superior de Filosofía. Así salió un volumen colectivo, compilado por él, que contenía artículos de los principales hermeneutas de España. Se publicó como *El pensamiento alemán contemporáneo*⁹. Allí nuestro autor publicó un ensayo con el título de “H.-G. Gadamer: la historicidad de la comprensión. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica” (pp. 13-55).

Ese mismo año de 1985 salió un número monográfico sobre hermenéutica. Lleva la introducción de Eladio Chávarri, a la sazón director de la revista (pp. 5-11). Luis Enrique de Santiago Guervós colabora con “La hermenéutica metódica. Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti” (pp. 15-53); Andrés Ortiz-Osés con “Hermenéutica filosófica” (pp. 55-82); Adela Cortina Orts con “La hermenéutica crítica en Apel y Habermas” (pp. 83-114); José María García Prada con “De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de Paul Ricoeur”

⁷ *Ibid.*, p. 488.

⁸ *Ibid.*, p. 500.

⁹ J. M. ALMARZA y otros, *El pensamiento alemán contemporáneo*, Salamanca, San Esteban, 1985.

(pp. 115-147) y Almarza con "La praxis de la hermenéutica filosófica según H.-G. Gadamer" (pp. 149-183). Como se ve, en este número hay varios enfoques de la hermenéutica. No solamente la de Gadamer, sino también la de Ricoeur y la de Apel y Habermas, además de las de Schleiermacher, Dilthey y Betti. Es toda una exposición de las principales hermenéuticas.

En su ensayo de ese número, Almarza comienza con unos conceptos fundamentales que articulan la filosofía hermenéutica. En primer lugar, los conceptos hegelianos de "formación" y "experiencia". Señala que Hegel es el que determina la filosofía del siglo XX, sobre todo con su atención a la historicidad. Gadamer recibe esa influencia de Hegel, con la asunción de la historia. La noción de formación proviene de Herder, la de experiencia es propiamente hegeliana, ambas en contra de Kant. Este último concepto es acogido por Heidegger y de él pasa a Gadamer.

Además, están los conceptos husserlianos de fenomenología y horizonte. También llegan a Gadamer por la mediación de Heidegger. Gadamer decía que el ser que se comprende es lenguaje. Pero Almarza dice que no hay que entenderlo como Habermas, como si fuera puro hablar. "Alude a que la realidad, en la medida en que puede ser comprendida, es significativa y la significación con que se nos presenta o representa la realidad es dada por la tradición o el lenguaje al que pertenecemos"¹⁰. El mismo concepto de horizonte es entendido por Heidegger no como el mundo físico, sino como el todo en el que vivimos históricamente.

También acoge los conceptos heideggerianos de comprensión y de círculo hermenéutico. La comprensión es, para Heidegger, un carácter ontológico del ser humano. No parte del cogito cartesiano, único y solipsista, sino de la reflexión, de los presupuestos que se dan en todo conocimiento. Pero la comprensión, según Heidegger, tiene una estructura circular, la del círculo hermenéutico, derivado de la temporalidad. Es la relación con el futuro, la anticipación. "Siempre que comprendemos, actuamos un proyecto, anticipamos una totalidad, no nos la encontramos dada en el objeto de la comprensión. La comprensión que hacemos de un texto o de las cosas siempre comienza por presuposiciones, proyectos o anticipaciones (presaber, prejuicio) que se irán convalidando o desechando por relación al objeto. Esa anticipación o prejuicio no es lo que impide sino precisamente lo que posibilita la comprensión. Pero este presaber no es definitivo. Cuando algo choca con nuestras expectativas, con esa totalidad anticipada, se nos impone revisar el proyecto inicial esbozando sucesivamente nuevos proyectos"¹¹. Es decir, nos encontramos encerrados en un círculo, pero no vicioso, sino virtuoso, que es el que nos permite comprender.

¹⁰ *Ibid.*, p. 162.

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

Pasa después Almarza a la articulación que hace Gadamer de la hermenéutica sobre los modelos del juego y del diálogo. Gadamer hace una descripción fenomenológica de ambos conceptos. El juego es libertad, aunque no puramente subjetiva, sino acorde con reglas. Y el diálogo es como jugar con el otro, tiene parecida estructura. Así, la praxis hermenéutica es un diálogo que se efectúa con un tú que es el texto. Esto se da en una historia efectual, es decir, que tiene efectos en nuestro comportamiento, y en una conciencia de la historicidad, por la cual conocemos y modulamos esa determinación o condicionamiento. Se basa en la noción heideggeriana de facticidad, cuya hermenéutica era su ontología. De hecho la historia efectual es la afectación que hace la tradición en el intérprete, pues su interpretación está históricamente situada, por el estado de los conocimientos de su momento.

La conciencia de la determinación histórica se despliega como fusión de horizontes. Ésta consiste en atender a las épocas históricas de la interpretación respetando su mismidad. Pero hay que transponerse en el otro para poder comprenderlo. Hay que fusionar nuestro horizonte con el suyo¹². En el diálogo que es la interpretación tenemos que acceder al horizonte del otro, para comprenderlo. Esto se logra si se accede a una generalidad superior desde la cual se abarque nuestro presente y el pasado del autor que se estudia.

Esto depende de un acto consciente y deliberado, que es el de la aplicación. Cuando interpreto un texto, me interpreto a mí mismo. Es decir, me pongo frente a él, me abro para poder captarlo mejor. Nos aplicamos el texto a nosotros mismos. "Comprender un texto es siempre referirlo a la propia situación. Esta hermenéutica no tiene como objetivo la reproducción de su sentido originario sino la aplicación a una situación nueva y concreta en la que se produce un incremento de significado"¹³.

Concluye Almarza con unas consideraciones acerca de la práctica hermenéutica. Se tiene que rescatar la estructura dialogal donde está oculta. Se dialoga con el autor para recuperar su comprensión, en un sentido inverso al del lector. Se da en una dialéctica de conservación y de innovación. Hay que presentar a nuestros interlocutores, los autores. Pero la hermenéutica no se reduce a comprender al autor, sino la verdad del texto. Es lo que nos dice a nosotros, la verdad de lo que nos da el autor desde su horizonte hacia el nuestro. Es donde puede darse la fusión de horizontes. Interpretar no es un acto reproductivo de lo que dice al autor, sino que es productivo, de sentido nuevo, por las nuevas preguntas y respuestas que suscita en nosotros. Por eso pretender comprender a un autor de manera definitiva es algo estéril por lo imposible. "Sólo comprendemos en la medida en que anticipamos un proyecto o prejuicio desde nuestro horizonte actual conforme al cual preguntamos al texto y lo valoramos"¹⁴. Mas, aunque no es posible una interpretación

¹² *Ibid.*, p. 176.

¹³ *Ibid.*, p. 179.

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

definitiva de un texto, sí es posible una correcta, aunque limitada, si sobrepasamos nuestros prejuicios y nos abrimos para oír al texto, para dejar que nos hable él.

Pasando a la década de los 90, vemos de Almarza un artículo sobre la destrucción de la tradición humanista mediante la crítica de Gadamer a la filosofía del arte de Kant¹⁵. Allí señala que Gadamer dio a entender que las humanidades o ciencias del espíritu no tienen propiamente un método, al modo de las ciencias naturales. No es que niegue las ciencias, las integra. Le importa más el mundo de la vida, que es práctico. Por eso habla de la razón práctica, el *ethos* y la *frónesis*, como diría Aristóteles. Para ello recoge el concepto romántico de formación, que implicaba la configuración de una personalidad realizada, la del que antes era el *frónimos*, y también la educación estética, ya que para el romanticismo eso era lo principal: el arte. Pero también ese registro ético persiste, en la modernidad, a través de la noción de sentido común, en Vico y en Kant. Ese sentido común no era el usual, a saber, el que tiene cada persona, sino algo colectivo, de la comunidad en la que se vive. Para Vico (y los platónicos ingleses como Shaftesbury y Burke), era algo que se educa con la retórica, la cual hacía entonces las veces de la hermenéutica; para Kant, era un juicio, el juicio reflexionante de su *Crítica del juicio*, el cual procedía sin principios firmes ni conceptos claros y, sin embargo, atinaba a la realidad. Era el juicio estético, el cual se verá reafirmado por Baumgarten, el de la palabra *Estética*¹⁶. Acude a la noción de gusto, de Gracián. Éste tuvo el acierto de quitarle el sentido vulgar y subjetivista; es algo que se cultiva. Pero Kant transforma esa herencia humanista del juicio de gusto, para contra la subjetivación de éste, que era el reflexionante, sobre el que trata en su *Crítica de la facultad de juzgar*. Explora las condiciones de posibilidad de dicho juicio de gusto como objetivo, o al menos como intersubjetivo. Es completamente libre y desinteresado. Por eso añade la teleología, el reino de los fines, que es lo propio de la razón práctica. Y le da una proyección moral, al asociar a lo bello la gracia y lo sublime. Pero en Kant hay una transformación de la estética: pasa del juicio de gusto al genio artístico. El genio es el que logra la objetividad (permanecer invariable en el tiempo), por esa capacidad excepcional que tiene. Pero Gadamer critica esta estética del genio propia de Kant. Porque estaría sujeta a la arbitrariedad y sería para pocos. Baumgarten había insistido en que en la estética se conoce lo particular y concreto, pero Kant necesitaba pasar de ese nivel al de la generalidad. El sentido común era una capacidad ética que se adquiría, y ahora para Kant es otra cosa: de lo ético ha pasado a lo estético¹⁷. Esto lo critica Gadamer duramente, porque el sentido común, como lo dice su nombre, no es privativo de los genios, o sea, de unos cuantos, sino de la mayoría. Se adquiere en la praxis, por el comportamiento.

¹⁵ J. M. ALMARZA, "La destrucción de la tradición humanista. Crítica de H.-G. Gadamer a la filosofía del arte de E. Kant", en *Estudios Filosóficos*, 45, n. 128 (1996) 7-53.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 48.

Por eso Gadamer embona la facultad de juzgar con la *frónesis*, que es una virtud que se adquiere con el ejercicio, y que será su modelo para la hermenéutica. Es pasar de lo particular a lo universal; porque también la obra de arte tiene su verdad, y eso es lo que usará Gadamer para fundar su teoría de la interpretación, su hermenéutica.

En ese mismo año, y como una continuación o complemento de lo anterior, Almarza publica un artículo sobre la filosofía del arte de Gadamer, en relación con la estética de la recepción¹⁸. Aquí Almarza señala cómo Gadamer se plantea como problema principal y ontológico para su hermenéutica el del ser del arte. La filosofía no debe tener un método como el de las ciencias naturales y exactas, sino algo parecido al del arte. Almarza hace ver que, a pesar de que esa primera parte de *Verdad y método* parece desligada del resto de la obra, guarda conexión con ella, pues se dedica a plantear los presupuestos principales de lo demás. A través de Heidegger y sus escritos sobre Hölderlin, Gadamer encuentra una manera distinta de ver el arte, de una manera ontológica. De su maestro toma también la experiencia del arte como relacionada con la esencia del fundamento. Es una perspectiva diferente de la de Kant y Hegel. No es la filosofía la que nos debe decir lo que es el arte, sino el arte qué es la filosofía¹⁹. Los artistas y los poetas nos lanzan a la esencia del fundamento del mundo de la vida. Hacen brillar la verdad del ser en su obra. Tal es la ontología de la obra de arte, pero ella misma nos lleva a una antropología filosófica que tiene subyacente. A través del arte, encontramos las siguientes estructuras antropológicas: el juego, la fiesta y el símbolo²⁰. El juego es el referente conceptual de la estética filosófica, porque es desinteresado y libre, como el arte mismo. Como decía Schlegel, todos los juegos del arte imitan el juego infinito del universo. Es una obra de arte que se está haciendo a sí misma. Y así es el ser, luego también la ontología. Por su parte, la fiesta es el paradigma de la estructura temporal de la experiencia del arte, la transmuta, le da forma. Tanto el arte como la fiesta se transforman en algo constituido, completo y definido²¹. La forma encuentra un medio de su representación en el arte. Y se produce la autoconciencia del hombre, al encontrarse en lo representado. Además, tenemos el carácter simbólico del arte. El arte, al ser representación, se pone como intermedio entre el signo y el símbolo. El símbolo es el signo que por esencia es puro estar por otra cosa. Mientras que el signo representa una cosa, el símbolo la hace presente²². Por eso la literatura es el lugar hermenéutico de encuentro del arte y la ciencia. Y ese carácter mediador del arte hace que la estética se integre en la herme-

¹⁸ J. M. ALMARZA, "La experiencia hermenéutica del arte según H.-G. Gadamer. (Fundamentación filosófica de la teoría estética de la recepción)", en *Estudios Filosóficos*, 45, n. 129 (1996) 319-378.

¹⁹ *Ibid.*, p. 328.

²⁰ *Ibid.*, p. 333.

²¹ *Ibid.*, p. 350.

²² *Ibid.*, p. 368.

néutica. Y con esto se ve la conexión de la primera parte de *Verdad y método* con las demás. Tanto el arte como la hermenéutica muestran la verdad de la cosa, y tienen temporalidad, son contemporáneos. La obra de arte realiza un mundo, y eso le da un sentido ontológico.

Eso llega a su culminación con la tesis doctoral de nuestro autor, intitulada *El diálogo que somos*, presentada ese mismo año de 1996 en la Universidad Santo Tomás de Roma, y publicada en 1998²³. Allí se ve que recoge las enseñanzas de Gadamer sobre la hermenéutica como diálogo, el cual nos constituye como seres humanos que interpretan y comprenden.

Por otra parte, y como rubricando todo, dedica un ensayo en homenaje a Gadamer el año de la muerte de éste, que fue en 2002²⁴. En él presenta los datos biográficos del gran hermeneuta, y señala que murió después de decir que lo único que defendía es que el hombre no puede vivir sin esperanza. Después relata la relación de Gadamer con Heidegger, que fue su admirado maestro. Como trabajó mucho la enseñanza de los griegos, llamó a esto la experiencia hermenéutica. Fue lo que quiso plasmar en su gran libro *Verdad y método*. Se basa siempre en la experiencia y en la práctica. Su "método" fue la historia de los conceptos, para manifestar la determinación histórica de la conciencia, lo que llama historia efectual. Atendió mucho al humanismo, a Kant y a Hegel. Así, su punto de partida es la filosofía práctica. Por eso dejó la influencia de Hartmann, que con su axiología veía a los valores de manera abstracta, y prefirió lo concreto, con Heidegger. Se centró, pues, en la experiencia hermenéutica, pues más allá de la ciencia lo que en verdad nos interesa es justificar nuestra herencia cultural. Con la caída del humanismo se elevó el método, por eso Gadamer recupera ideas del humanismo, como el *sensus communis* y la formación. La hermenéutica de Heidegger es ahistórica, a tono con Husserl; en cambio, la de Gadamer es histórica, situada en un contexto temporal. En lugar de la precomprensión de Heidegger, adopta la idea de prejuicio, que tiene el sentido de estar en una tradición. De lo individual del *Dasein*, pasa a lo comunitario o social. Esos conocimientos histórico-sociales son los que nos determinan, en una historia efectual²⁵. En ese tiempo se manifiesta el ser, en esa historia se manifiesta la verdad que deseamos encontrar con la interpretación. Las interpretaciones ya dadas influyen en la nuestra. Añade el concepto de aplicación, pues siempre nos aplicamos lo que el texto dice, nos interpretamos frente a él. A través del "Reporte Natorp" (1922) de Heidegger sobre Aristóteles, Gadamer comprendió la importancia de la aplicación y también de la *frónesis*. Es la sabiduría práctica, y será el esquema de la hermenéutica, porque ambos son conocimiento en contexto. Es lo que guía la fusión de horizontes, porque ésta se da desde la situación

²³ J. M. ALMARZA, *El diálogo que somos*, tesis de doctorado en filosofía, Pontificia Universitas Sancti Thomae, Roma, 1998. Inédita.

²⁴ J. M. ALMARZA, "Hans-Georg Gadamer. Una aportación esencial al pensamiento filosófico de nuestro tiempo. In memoriam 1900-2002", en *Estudios Filosóficos* 51, n. 147 (2002) 299-314.

²⁵ *Ibid.*, p. 305.

del intérprete²⁶. Es el saber que tenemos de nosotros mismos. Por eso la aplicación no es posterior a la comprensión, como se creía en la hermenéutica clásica, sino que se da al mismo tiempo. Por eso no es técnica, sino *frónesis*. Es algo constitutivo de la acción interpretativa, y no su método. Es la comprensión como existenciarío del *Dasein*, según Heidegger. La aplicación se muestra de manera paradigmática en la hermenéutica jurídica, pero según Gadamer es propia de toda interpretación. Se ha reprochado a Gadamer que fue muy crítico con la razón ilustrada, pero no renuncia a ella, la quiere hacer consciente de su situación en la historicidad, de modo que no es abstracta ni independiente. Así, comprendemos dialogando con los clásicos de nuestra tradición. La razón es un diálogo abierto. Está situada en la historia. Por eso se requiere del contexto. Y acudimos a los demás intérpretes para subsanar nuestras incorrecciones e imperfecciones. Esto, como la *frónesis*, es algo que no se puede codificar en un método determinado. "La hermenéutica de Gadamer no es un ejercicio especulativo de comprensión. Al contrario, toda ella está en función de poder desarrollar la razón práctica, la verdadera razón práctica de las situaciones concretas que hemos de resolver con esa capacidad de juicio, tacto y sentido común que se adquiere de la experiencia y que hace posible la vida común en libertad que se expresa en el diálogo real más que en las abstractas condiciones de su posibilidad"²⁷. Por eso la filosofía de Gadamer no es un sistema, sino un diálogo abierto.

Tal es la exacta comprensión que ha tenido Almarza del pensamiento de Gadamer y, por consiguiente, de la hermenéutica en su totalidad. Desde sus fuentes primigenias, sobre todo en ese autor, se ha distendido a las diversas manifestaciones de esta avenida de pensamiento.

Como una especie de remate, Almarza dedicó un artículo a Friedrich Schleiermacher, que fue, por así decir, el padre de la hermenéutica moderna, a partir del renacimiento²⁸. Señala a este autor como centrado en el sentimiento, sobre todo religioso, por ser pietista, pero también para interpretar. Almarza indica alguna recepción de ese autor en el idealismo tardío, a pesar de que se lo relegaba, por ser teólogo. Sin embargo, alguno de esos filósofos de esa época atendió a él. Pero quien más lo tuvo en cuenta fue Dilthey. De hecho, este gran historicista le dedicó un libro y retomó la hermenéutica a partir de él. Gracias a la biografía que escribió de ese romántico, éste fue redescubierto y se le tomó en cuenta para la fundamentación de las ciencias del espíritu, precisamente en la hermenéutica²⁹. Gadamer también le hace espacio, y lo considera como el primero que hace pasar a la hermenéutica del texto escrito a todo acto de comunicación. Es donde él ve la universalización de la hermenéutica, que adoptará como tesis suya. Schleiermacher insistía

²⁶ *Ibid.*, p. 307.

²⁷ *Ibid.*, p. 312.

²⁸ J. M. ALMARZA, "Recepción histórica de la hermenéutica de F. Schleiermacher", en *Letras de Deusto* 32, n. 95 (2002) 303-320.

²⁹ *Ibid.*, p. 308.

mucho en la subjetividad, en la individualidad, y por eso legó la búsqueda de la intención del autor en el texto (y no solamente la “verdad del texto”, como en la hermenéutica clásica). No tiene como finalidad captar la verdad de una afirmación, sino “tiene por finalidad comprender las condiciones particulares que están a la base de la expresión singular de esa afirmación”³⁰. Ése es un cambio más profundo que la sola universalización de la hermenéutica. La estética de Kant, en su *Crítica del j*

Juicio, está como telón de fondo, ya que, si la creación del genio es inconsciente, y si la labor del hermeneuta es reconstruir conscientemente su acto creador, Schleiermacher puede decir que el intérprete comprende al autor mejor de lo que éste se comprendió a sí mismo. Era el método de adivinación, por el que el intérprete se transpone en el autor y trata de comprenderlo en su individualidad de manera inmediata, como una inmersión en su subjetividad. Esto es muy discutible, y Gadamer lo critica en Collingwood (que quiso aplicarlo a la historiografía) diciendo que la historia suele escaparse de la intencionalidad de sus actores. Esa interpretación psicológica Schleiermacher la completaba con el análisis gramatical o análisis del texto. Pero Gadamer rechaza la interpretación psicológica, esto es, la adivinación, por considerarla inválida. Y, en cuanto al análisis gramatical, dice que Schleiermacher tenía una concepción deficiente del lenguaje, por separar demasiado la individualidad del autor y la asimilación que éste tuvo que hacer de su lengua. Sostiene que hay que unir ambos aspectos, el de la individualidad y el de la asimilación, para tener un análisis completo. Hay que unir la comprensión a lo comprendido. Pero, de todos modos, Schleiermacher tiene que ser reconocido como un hito muy importante en la historia de la hermenéutica.

Tal es la sapiencia de Almarza acerca de la hermenéutica y su historia. Sólo añadiré que debo mucho al diálogo con Almarza para mi comprensión de la hermenéutica, y para el desarrollo que he querido hacer dentro de su historia, en la forma de hermenéutica analógica. A través de varias conversaciones, me ha ayudado a clarificar mi incorporación de la hermenéutica como tal y a clarificar lo que he querido plantear a través de la incorporación del concepto de analogía a la hermenéutica. Conocí a Almarza en el verano de 1985, cuando acababa de organizar aquel encuentro entre los principales hermeneutas de España. A partir de entonces nos hemos encontrado varias veces, tanto en España como en México, y siempre me ha servido su plática, llena de rigor y de apertura, como una enseñanza que se agradece.

CONCLUSIÓN

Como se ve, Almarza ha sido uno de los mejores expositores de Gadamer y de la hermenéutica en general. También ha abordado otros temas, como los del marxismo, los de la filosofía política y el tema de la subjetividad. Pero

³⁰ *Ibid.*, p. 315.

donde más ha aportado es en el terreno de esta teoría de la interpretación. Sus trabajos han sido exposiciones de Gadamer que han configurado un todo muy completo y aleccionador. Por eso ha sido uno de los mejores profesores de hermenéutica en España, y uno de los más connotados hermeneutas en la misma.

Su vinculación con el Instituto Superior de Filosofía, de Valladolid, ha sido prolongada y profunda, por eso, ahora que se quiere presentar los perfiles de algunos de ellos, me ha complacido hacer el de este autor, a quien aprecio tanto y a quien debo tanto en mi caminar por el sendero de la hermenéutica.

Mauricio Beuchot
Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Delegación Coyoacán, 04010 México DF
mbeuchot50@gmail.com