

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

JUAN MANUEL ALMARZA MEÑICA OP
(1945-2020)

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

La Revista ESTUDIOS FILOSÓFICOS,
fundada en 1952, es una publicación cuatrimestral del Instituto Superior de Filosofía, de Valladolid.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Sixto J. Castro (*Universidad de Valladolid*)
Fernando Vela López (*Instituto Superior de Filosofía*)
Justino López Santamaría, OP (*Instituto Superior de Filosofía*)
Bernardo Fuego Suárez (*Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca*)
Ángel Martínez Casado (*Universidad Pontificia de Salamanca*)
Jesús A. Díaz Sariego (*Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca*)
Fco. Javier Martínez Contreras (*Universidad de Deusto*)
Joaquín Esteban Ortega (*Universidad Europea Miguel de Cervantes*)
Henar Zamora (*Universidad de Valladolid*)
Javier de Lorenzo (*Universidad de Valladolid*)
Joaquín Bandera (*Universidad Complutense de Madrid*)
Emiliano Fernández Vallina (*Universidad de Salamanca*)
Simona Langella (*Università degli Studi di Genova*)

REDACCIÓN

Originales, propuestas y envío de canjes, libros para recensión:

Estudios Filosóficos.
Plaza de San Pablo, 4
Apartado 586
47080 Valladolid (España)
Tel.: 983 356 699 ~ Fax: 983 343 409
E-mail: estudios.filosoficos@dominicos.org
http://estudiosfilosoficos.dominicos.org

ADMINISTRACIÓN

Suscripciones, pagos, adquisición de números o colecciones:

Editorial San Esteban.
Apartado 17
37080 SALAMANCA (España)
Tel.: 923 215 000 ~ Fax: 923 265 480
E-mail: revistas@sanestebaneditorial.com
http: www.sanestebaneditorial.com

SUSCRIPCIÓN 2022

España..... 50 €
Otros países..... 50 € más gastos de envío

Los pagos deben ir dirigidos a nombre de Editorial San Esteban y no a nombre de la revista. Se pueden hacer efectivos mediante cheque nominal dirigido directamente a Editorial San Esteban, o a alguna de las siguientes cuentas bancarias de Salamanca:

Banco Santander
SWIFT BSCHESMM
ES68 0049 5290 2425 1068 7409

Banco Popular
SWIFT POPUESMM
ES25 0075 5701 2306 0032 8767

E X I S T E N C O L E C C I O N E S C O M P L E T A S

© Editorial San Esteban.

Depósito Legal: S. 380-2014
ISSN: 0210-6086

Imprenta ESTUGRAF
MÁDRID 2021

A Ñ O 2 0 2 2 - V O L . L X X I - N ° 2 0 6

EL VIGOR DEL PENSAMIENTO HERMENÉUTICO. EN DIÁLOGO CON JUAN MANUEL ALMARZA*

THE VIGOR OF HERMENEUTIC THOUGHT. IN DIALOGUE
WITH JUAN MANUEL ALMARZA

Adela Cortina y Jesús Conill

Universidad de Valencia

Resumen: *El pensamiento de Juan Almarza se nutrió fundamentalmente de la obra de Gadamer y de sus principales seguidores y críticos, recorriendo un camino donde la hermenéutica conecta de modo especial con Heidegger y con Hegel, aunque también con Schleiermacher, y se complementa con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y con las aportaciones críticas de Apel y Habermas. Veremos a continuación el camino de constitución del pensamiento hermenéutico en el proceso de formación del propio Gadamer, que ha tenido su prosecución con relieve propio en la vida intelectual de nuestro querido amigo Juan Manuel Almarza.*

Palabras clave: *Almarza, Gadamer, Heidegger, Hermenética, facticidad.*

Abstract: *Juan Almarza's thought was fundamentally nourished by the work of Gadamer and his main followers and critics, following a path where hermeneutics connects in a special way with Heidegger and Hegel, although also with Schleiermacher, and is complemented with the Critical Theory of the Frankfurt School and with the critical contributions of Apel and Habermas. We will then examine the path of constitution of hermeneutic thought in the process of formation of Gadamer himself, which has had its continuation with its own prominence in the intellectual life of our dear friend Juan Manuel Almarza.*

Key words: *Almarza, Gadamerl, Heidegger, Hermeneutics, facticity.*

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2019-109078RB-C22 y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

Desde muy pronto descubrió Juan Manuel Almarza el vigor del pensamiento hermenéutico, que supo cultivar durante toda su vida intelectual y académica con tanto acierto y profundidad. En él nos involucró a muchos de nosotros, que proveníamos de distintas líneas filosóficas, con el afán de hacer efectivo “el diálogo que somos”, en el que creía sinceramente. Al comienzo de estas líneas queremos recordar de modo muy especial su invitación a participar en un excelente encuentro, que organizó en el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid sobre las diversas perspectivas de la hermenéutica contemporánea, y que más tarde vio la luz en el libro *El pensamiento alemán contemporáneo*¹, y en el monográfico sobre hermenéutica de la revista *Estudios Filosóficos* de Valladolid en 1985². Para quienes en aquel tiempo intentábamos entrar con entusiasmo en los debates candentes de la época la invitación de Juan Manuel Almarza fue un verdadero acicate y siempre le estaremos agradecidos por ello. Vaya, pues, en estas líneas nuestra gratitud y afecto junto a la admiración por su pensamiento.

Como es sabido, nuestro común amigo Mauricio Beuchot ha expuesto los principales trazos del pensamiento hermenéutico de Almarza, con especial referencia a Hans-Georg Gadamer, que fue el centro principal de su dedicación³. Por nuestra parte, queremos continuar este diálogo siguiendo el camino de la hermenéutica en sus diversas versiones, con la esperanza compartida de encontrar luz para iluminar la oscurecida convivencia global en nuestro complejo y conflictivo mundo y seguir abriendo caminos para la libertad.

Almarza convirtió la perspectiva hermenéutica en el punto focal desde el que supo interpretar los demás ámbitos de estudio a los que prestó atención. Sus documentados estudios sobre el pensamiento marxista al hilo de la obra de Adam Schaff⁴ y de la trayectoria intelectual de Louis Althusser⁵ siguen siendo muy iluminadores en los tiempos que vivimos, en los que muchos han olvidado las enseñanzas de la “historia efectual”, un concepto gadameriano muy fecundo al que recurre con mucho acierto Almarza en sus trabajos para exponer el marxismo como una “hermenéutica histórica”. El marxismo humanista se percató de la importancia del individuo humano por encima de los sistemas y de que la responsabilidad moral es ineludible.

¹ Vid. Juan Manuel ALMARZA (ed.), *El pensamiento alemán contemporáneo*, Salamanca, San Esteban, 1985.

² Monográfico sobre hermenéutica, *Estudios Filosóficos* 95 (1985).

³ Mauricio BEUCHOT, “Juan Manuel Almarza y la hermenéutica”, en *Estudios Filosóficos* 190 (2016) 415-4266.

⁴ Juan Manuel ALMARZA, “El revisionismo marxista de Adam Schaff I”, en *Estudios Filosóficos* 75 (1978) 199-247; “El revisionismo marxista de Adam Schaff II”, *Estudios filosóficos* 78 (1979) 257-288.

⁵ Vid. Juan Manuel ALMARZA, “In Memoriam Louis Althusser”, en *Estudios Filosóficos* 113 (1991) 123-134.

Otra aplicación de su enfoque hermenéutico se encuentra en la interpretación del pensamiento de Gilles Deleuze⁶, de cuya obra destaca principalmente su contribución a un cierto “método hermenéutico deleuziano”, basado en la genealogía de inspiración nietzscheana. De hecho, Almarza considera que Deleuze había planteado una nueva fórmula del problema crítico con la cuestión del valor de los valores, que depende de los “puntos de vista” desde los que se aprecia el valor. El filósofo se convierte en un “genealogista”. Esta perspectiva de Deleuze que vinculaba la hermenéutica y la genealogía nietzscheana marcó la recepción de Nietzsche en el ámbito de la filosofía francesa y se convirtió en un factor que impulsó el pensamiento denominado “posmoderno”.

Pero ni el marxismo ni el nietzscheanismo constituyen la base del pensamiento de Almarza, sino que éste se nutrió fundamentalmente de la obra de Gadamer y de sus principales seguidores y críticos, recorriendo un camino donde la hermenéutica conecta de modo especial con Heidegger y con Hegel, aunque también con Schleiermacher⁷, y se complementa con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y con las aportaciones críticas de Apel y Habermas. Veremos a continuación el camino de constitución del pensamiento hermenéutico en el proceso de formación del propio Gadamer, que ha tenido su prosecución con relieve propio en la vida intelectual de nuestro querido amigo Juan Manuel Almarza.

1. POR LOS CAMINOS DE LA HERMENÉUTICA

Gadamer comenzó a forjar su peculiar talante hermenéutico contando con un bagaje filosófico y filológico, como muestran sus trabajos sobre el *Protrep-tikós* de Aristóteles y su interpretación del *Filebo* de Platón (base de su libro *La ética dialéctica de Platón*), aunque la influencia principal de su propuesta provenía de Heidegger y de la tradición de la hermenéutica.

Sin embargo, la hermenéutica filosófica de Gadamer en *Verdad y método*, quien había estado a la sombra de Heidegger, con quien estudió en Friburgo primero y luego en Marburgo en los años veinte (la época de *Ser y tiempo*), adquirió un relieve propio al conectar su propuesta no directamente con el desarrollo de la *Kehre* (“vuelta” o “giro”) heideggeriana, sino con el Heidegger de los primeros años veinte, con la “Hermenéutica de la facticidad”.

Además de Heidegger, la hermenéutica de Gadamer incorpora las diversas tradiciones de la hermenéutica y las aportaciones de Schleiermacher y Dilthey, así como de la fenomenología del propio Husserl y la cultura humanística,

⁶ Vid. Juan Manuel ALMARZA, “In Memoriam Gilles Deleuze, 1925-1995”, en *Estudios Filosóficos* 128 (1996), 161-164.

⁷ Vid. Juan Manuel ALMARZA, “Recepción histórica de la hermenéutica de F. Schleiermacher”, en *Letras de Deusto* 95 (2002) 303-320.

sobre la que ha insistido especialmente Juan Manuel Almarza, remitiendo de modo particular al pensamiento de Vico y al “sentido común” a partir de Shaftesbury⁸. En este sentido, tampoco se prescinde de la hermenéutica como arte de la interpretación de los textos ni como doctrina del método de la filología en tanto que disciplina de las ciencias del espíritu. Que esta dimensión no sea la más profunda en la fundamentación de la hermenéutica no quiere decir que se prescinda de este importante nivel en la práctica hermenéutica.

El camino de la hermenéutica propiamente gadameriana no fue fácil ni rápido, como lo muestra el hecho mismo de que su intento de presentar los principios fundamentales de una hermenéutica filosófica cumplió el antiguo adagio horaciano, según el cual todo lo bueno necesita nueve años⁹. Por fin, en 1959 reunió sus estudios sobre hermenéutica filosófica bajo el título de *Verdad y método*. Fue un largo proceso de elaboración de sus estudios sobre estética, filosofía de la hermenéutica y de la historia, tras los pasos de Dilthey, Husserl y Heidegger, con el fin de justificar los amplios ámbitos de la experiencia hermenéutica. Según el propio Gadamer, este intento hermenéutico evocaba la tradición de la metafísica occidental, pero rebasando el horizonte de la cultura dominante, a fin de recuperar sus fuerzas más originarias. Pero Gadamer dudaba si todavía era el momento oportuno o se había hecho tarde para hacer resonar una voz semejante en tiempos en los que predominaba una renovada conciencia de “emancipación” en el mundo intelectual.

2. HERMENEUTIZACIÓN ONTOLÓGICA HISTÓRICA VERSUS PLANTEAMIENTO EPISTEMOLÓGICO (VERDAD ANTES QUE MÉTODO)

En las últimas décadas del s. XIX, la filosofía se ocupó principalmente del fenómeno de la conciencia a través de un enfoque psicológico, que pretendía fundamentar la lógica y la teoría del conocimiento. Y, como los fenómenos de la conciencia se consideraban vivencias y su trabazón, vida, irrumpió asimismo un enfoque más radical que se configuró en forma de “filosofía de la vida”¹⁰.

“Tenemos hoy día que partir de la realidad de la vida” (decía Dilthey) y de sus formas de expresión (en virtud de un nuevo concepto de “espíritu objetivo”, que abarca hasta el “espíritu absoluto” hegeliano). Porque la vida se autocomprende en la conciencia histórica. La filosofía vale como expresión de la vida, como su comprensión interpretadora, y el saber de sí mismo se efectúa en la conciencia histórica. Pero, entonces, la movilidad de la vida y la historia,

⁸ Vid. Juan Manuel ALMARZA, “La destrucción de la tradición humanista. Crítica de H.-G. Gadamer a la filosofía del arte de E. Kant”, en *Estudios Filosóficos* 128 (1996) 7-53.

⁹ Vid. Hans-Georg GADAMER, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, p. 213.

¹⁰ Vid. Martin HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad (lecciones en el semestre de verano de 1923)*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 93-94.

¿no excluyen el saber objetivo? ¿Dónde encontrar una base firme? Si partimos “desde la vida”, es en ella misma y en sus expresiones donde encontramos ya un cierto saber. El dato originario (*Gegebenheit*), para Dilthey, está en el nexo de vida y saber. El pensamiento surge de una necesidad vital y por eso habrá que preguntarse si se trata de un pensar inmanente a la vida o frente (¿contrario?) a la vida. Para Dilthey, la hermenéutica sería el *medium* de la conciencia histórica, para comprender la vida en sus expresiones. Pero, según Gadamer, Dilthey se encontraba todavía escindido entre: 1) un planteamiento epistemológico, debido a su búsqueda de una fundamentación de las “ciencias del espíritu” (lo cual supone un resto de “cartesianismo epistemológico”), y 2) el análisis de la experiencia vital e histórica. De ahí que la siguiente aportación de la fenomenología consista en contribuir a la “superación del planteamiento epistemológico”¹¹.

De este clima arranca “el proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica”. Según Gadamer, Heidegger está imbuido en sus comienzos por la tendencia común a Dilthey y Husserl a “concebir desde la vida”, pero sin sus implicaciones epistemológicas. Por otra parte, también debe tenerse en cuenta la aportación del conde York al concepto de “vida”: 1) la vida es autoafirmación y la estructura de la vitalidad consiste en “analizar”, “dirimir” (*Urteilung* = enjuiciamiento), que podría traducirse también como “discernimiento”; y 2) hay una correspondencia estructural entre vida y autoconciencia, a partir de la Fenomenología de Hegel, en la que vivir implica asimilar, incorporar, apropiarse de lo extraño. La reiterada recurrencia a conceptos hegelianos (experiencia, formación, historicidad y mediación) será otra de las características de la exposición de un Gadamer hegeliano por parte de Almarza¹².

Pero Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl una [fenomenología] “hermenéutica de la facticidad”, en la que la facticidad del *Dasein* se erige en base ontológica del planteamiento fenomenológico. Lo cual implica una ontologización de la fenomenología. Este nuevo enfoque constituye una crítica al idealismo, aunque manteniendo la pretensión del planteamiento trascendental. Pues, según Gadamer, el proyecto heideggeriano (de *Ser y tiempo*) no escapa por completo al ámbito de la reflexión trascendental¹³.

La hermeneutización de la fenomenología puede mostrar el sentido de “toda una dimensión nueva”, ganada en la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger. La estructura general de la comprensión alcanza

¹¹ Vid. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 305 ss.

¹² Vid. Juan Manuel ALMARZA, “Lenguaje como anamnesis. Fundamentación ontológica de la hermenéutica de Gadamer”, en *Estudios Filosóficos*, 85 (1981) 475-505; “La praxis de la hermenéutica filosófica según H.G. Gadamer”, en *Estudios Filosóficos* 95 (1985) 149-183.

¹³ Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, p. 320.

su concreción en la comprensión histórica, en la que operan las vinculaciones de la costumbre, la tradición y las posibilidades de futuro. “El *Dasein* que se proyecta en su poder ser es ya siempre ‘sido’”: un factum existencial, la facticidad de la que brota toda posibilidad de futuro y el comportarse libre. Almarza ha destacado tanto la rehabilitación de la tradición como la potencial emancipación de la misma¹⁴.

“Tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad” y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. He aquí una fórmula para expresar la unión o conexión entre trascendentalidad y facticidad histórica: trascendentalidad en la facticidad. El “presupuesto irrebasable” es lo que al mismo tiempo “hace posible y limita todo proyectar”: la estructura existencial del *Dasein*.

El proyecto heideggeriano de fenomenología hermenéutica tiene el sentido de una “ontología fundamental”, con la que Heidegger se proponía una renovación general del problema del ser, más allá de las posiciones de Dilthey y Husserl. Lo que el ser significa debe determinarse desde el horizonte del tiempo, pero con el plus de que “el ser mismo es tiempo”, con lo cual se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía fenomenológica. Se supera así el subjetivismo cartesiano moderno y el objetivismo positivista en virtud de la mediación de la tradición y del lenguaje¹⁵.

¿Hay entonces una fundamentación temporal de la validez objetiva? Según Gadamer, “la fenomenología de la conciencia del tiempo explica la fundamentación temporal de la validez objetiva”, porque “Husserl no se quedó en la significación unívoca del ideal, de la que hablan las primeras *Investigaciones lógicas*, sino que intentó mostrar la identidad allí supuesta mediante su análisis del tiempo”. A partir de lo cual Gadamer llega a afirmar lo siguiente: “del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir (...) con mi fórmula ‘*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*’”¹⁶.

En virtud de este enfoque de ontología hermenéutica histórica, Gadamer ha aportado una reflexión sobre diversos aspectos de gran importancia para la filosofía contemporánea, como son los siguientes: 1) la *historicidad* de la comprensión y, por tanto, el papel de la tradición, la autoridad y los prejuicios en la constitución de la realidad histórica, más allá de la subjetividad y la autorreflexión idealistas; 2) el lenguaje como *experiencia* constitutiva de la apertura al mundo; y 3) la universalidad de la experiencia hermenéutica y la nueva figura del problema de la *verdad* en relación con la historia.

¹⁴ Vid. Juan Manuel ALMARZA, “La tradición: pertenencia y crítica”, en *Estudios Filosóficos* 80 (1980) 65-104.

¹⁵ Vid. *Ibid.*

¹⁶ Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 22 y 23.

La historicidad es uno de los aspectos más destacados por Almarza en la hermenéutica de Gadamer¹⁷. La conciencia histórica es constitutiva de la conciencia hermenéutica: tenemos conciencia de estar sometidos a los efectos de la historia (a la “historia efectual”: *Wirkungsgeschichte*) en el horizonte de la tradición y del lenguaje, que son constitutivos de la experiencia y de la subjetividad. Pero esta experiencia se lleva a cabo por la mediación del lenguaje, como indica una de las afirmaciones más polémicas de la hermenéutica gadameriana, a la que remite Almarza en diversas ocasiones y versiones: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, “todo lo que puede ser comprendido es lenguaje”. El modo como nos experimentamos constituye un universo simbólico, en el que la historicidad y la lingüisticidad conforman la experiencia humana.

En esta experiencia de la comprensión hermenéutica Almarza destaca el carácter dialógico del lenguaje y la estructura histórico-efectual, por la que explicita el famoso “círculo hermenéutico” que se da en el proceso de la comprensión y que conlleva –a la vez– una determinación por la historia efectual y una apertura anticipadora, no utópica sino siempre desde la finitud¹⁸.

3. LA HERMENÉUTICA DE GADAMER EN EL DEBATE FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO

La hermenéutica gadameriana constituye una alternativa frente a otras tendencias contemporáneas, como la filosofía analítico-lingüística, el “racionalismo crítico” popperiano y el pragmatismo (expreso o camuflado). Pero incluso en el propio ámbito hermenéutico ha de hacer frente a diversas modalidades.

El primer frente de debate con el que se encuentra confrontado el pensamiento hermenéutico gadameriano es el de Heidegger mismo. ¿En qué medida las “líneas fundamentales de una filosofía hermenéutica” como la de Gadamer es –como advirtió el propio Heidegger– “cosa de Gadamer”, dado que el pensamiento heideggeriano ya había evolucionado hacia otras formas de pensar, ya fuera bajo la inspiración de Nietzsche o bien la de Hölderlin? El segundo frente es el de la hermenéutica metodológica (Rothacker, Betti, Hirsch, Albert). La orientación diltheyana de la hermenéutica tenía el sentido de la búsqueda de una fundamentación específica de las “ciencias del espíritu”, pero la innovación gadameriana –por influencia no sólo de Heidegger, sino según otros también de Bultmann– se sitúa, más allá del metodologismo y epistemologismo reinantes, en el ámbito más radical de la experiencia¹⁹.

¹⁷ Vid. Juan Manuel ALMARZA, “La tradición: pertenencia y crítica”.

¹⁸ Vid. Juan Manuel ALMARZA, “Lenguaje como anámnese. Fundamentación ontológica de la hermenéutica de Gadamer”, en *Estudios Filosóficos* 85 (1981) 475-505.

¹⁹ Vid. Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; Adela CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007.

En tercer lugar, Gadamer tuvo que defenderse de los ataques procedentes de una hermenéutica que incorporaba la “crítica de la ideología” y se abría a las emergentes ciencias sociales. Además de proporcionarle una mayor resonancia social por su dimensión política, esta polémica (principalmente con Habermas y Apel) ha sido, a nuestro juicio, la más fecunda para la ampliación y transformación del pensamiento hermenéutico contemporáneo²⁰. De hecho, para complementar la hermenéutica gadameriana, el propio Almarza remite a la “Teoría crítica” y al debate con Habermas y Apel²¹ como vía de emancipación de la tradición, porque –según afirma explícitamente– “el pensamiento de Gadamer no renuncia en modo alguno a los ideales de la Ilustración”²².

Y, finalmente, en sus últimos años Gadamer respondió con renovada vitalidad a las críticas (explícitas e implícitas) provenientes de la denominada “deconstrucción”, impulsada por J. Derrida, que representa una amalgama de fenomenología heideggeriana, algo de Nietzsche y del estructuralismo, amén de cierta mística judía, desde la que pretende poner en cuestión una vez más la metafísica, la tradición humanista e incluso el horizonte hermenéutico del sentido.

4. ¿ESTETIZACIÓN Y/O POETIZACIÓN DEL PENSAMIENTO?

En los años 30 Heidegger incorpora en su pensamiento reflexiones sobre la obra de arte. Fue una sorpresa cuando Heidegger trató del origen de la obra del arte en unas conferencias en 1936, aunque este trabajo sólo se hizo público en 1950 como la primera parte de *Holzwege*²³.

Gadamer mismo cuenta que en 1936 fue a Frankfurt para escuchar una conferencia de Heidegger sobre “El origen de la obra de arte”. A Gadamer le parece que “el Zarathustra nietzscheano, maestro del eterno retorno [era] aquí el nuevo modelo” y de hecho Heidegger estaba entregado por entonces a la interpretación del pensamiento de Nietzsche, lo que luego recogió en su obra *Nietzsche* en dos volúmenes, según Gadamer, “verdadera contraparte a *El ser y el tiempo*”. “No era Nietzsche”, ni tampoco religión, sino “exploraciones” filosóficas, búsqueda de un lenguaje filosófico más allá de Hegel y de Nietzsche,

²⁰ Vid. Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Ánthropos, 1988.

²¹ Vid. *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1970, 2 Bde; K. O. APEL, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

²² Juan Manuel ALMARZA “Hans-Georg Gadamer. Una aportación esencial al pensamiento filosófico de nuestro tiempo. In Memoriam 1900-2002”, en *Estudios Filosóficos* 147 (2002), p. 311.

²³ Hans-Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, 2ª ed., p. 98.

capaz de rememorar (¿"repetir"?) el más antiguo comienzo del pensamiento griego, la búsqueda de posibilidades experienciales²⁴.

A nuestro juicio, podría descubrirse aquí un paralelismo con la obra posterior de Gadamer, *Verdad y método*, donde también la reflexión sobre la obra de arte (la estética) ocupa la primera parte y, como veremos, tendrá una función filosófica muy semejante a la que en principio le atribuye Heidegger. Pues Heidegger –frente a la obra de arte como objeto comercial (perdiendo así su mundo y lugar de pertenencia)– describe la obra de arte como "empuje" por medio del cual una verdad acontece y por el que tiene sentido hablar de "un acontecer de la verdad". La descripción de la obra de arte tiene en Heidegger –interpreta Gadamer– una función filosófica de mayor alcance: "apoyarse en ese análisis para comprender el ser mismo como un acontecer de la verdad"²⁵. Cabe, pues, establecer un nuevo paralelismo entre esta "aspiración filosófica" de Heidegger y la que se encuentra en la primera parte de *Verdad y método*, cuando también trata de la obra de arte (de la experiencia estética), pues filosóficamente lo que importa es descubrir un lugar donde se dé la experiencia del acontecer de la verdad del ser.

Esta experiencia hermenéutica del arte según Gadamer y su significación filosófica ha sido objeto de especial atención por parte de Juan Manuel Almarza²⁶. Por contraposición a la actitud más generalizada en el Neokantismo de comienzos del siglo XX, el círculo más cercano a Heidegger orientó el pensamiento filosófico más desde la vida y la poesía que desde la ciencia, y en esa línea la experiencia del arte fue decisiva para penetrar en un nuevo ámbito del acontecer de la verdad y ampliar la noción de la experiencia, de modo que Almarza interpreta en línea gadameriana que la Estética se integra en la Hermenéutica.

Según Gadamer, precisamente este trabajo de Heidegger sobre la obra de arte es de gran importancia para comprender la pretensión del Heidegger tardío, a pesar de que habitualmente se hayan considerado los conceptos de esta etapa de su pensamiento cuasi enigmáticos. Pues, según Gadamer, en la obra de arte: a) "se vuelve experimentable un sentido válido" y b) "con la obra de arte entra algo nuevo en la existencia": no sólo es "desocultamiento", sino un auténtico "acontecimiento"²⁷. Por tanto, "lo que se comprueba en la obra de arte, según Heidegger, es lo que constituye la esencia del ser en general". La dinámica entre desoculto y oculto es extensible a todo ente, dado que "la

²⁴ *Ibid.*, p. 256

²⁵ *Ibid.*, p. 104

²⁶ Juan Manuel ALMARZA, "La experiencia hermenéutica del arte según H.-G. Gadamer", *Estudios Filosóficos* 129 (1996) 319-378.

²⁷ Hans-Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 105.

verdad, entendida como desocultamiento, siempre es esta *oposición entre el desocultar y el ocultar*²⁸.

Una vez más queda patente el paralelismo entre el sentido filosófico del análisis de la obra de arte en Heidegger y la propia posición de Gadamer en *Verdad y método*. A nuestro juicio, se trata sobre todo de elementos constitutivos de lo que se ha de considerar “experiencia”. El pensamiento se abre así a un camino nuevo, el experiencial, más allá del estrictamente conceptual. El propio Gadamer interpreta este sentido de la obra de arte en algunos momentos también a través de la noción de “experiencia” de la resistencia de algo que reposa en sí mismo, como un consistente “sostenerse en sí mismo” (*Insi-chstehen*)²⁹. Frente a la tendencia al cálculo que va disolviendo toda experiencia, la obra de arte representa en el análisis de Heidegger una instancia que se resiste (a pesar de que la creciente comercialización en este campo está desvaneciendo también esta peculiar y específica experiencia). El poeta y el pensador piensan y preservan la verdad que acontece en la experiencia. Y ¿por qué? Porque, como Heidegger resalta, “la esencia del arte es la poesía”³⁰. El carácter del arte consiste en el proyecto por medio del cual surge algo nuevo como verdadero: el acontecer de la verdad. Por eso, todo arte podría llamarse “poesía”, porque lo que simboliza esta es el “poetizar”. Aunque Gadamer nos recuerda, no obstante, que “la obra del *lenguaje* es la poetización más originaria del ser”³¹, a nuestro juicio, esta posición puede tener sus problemas, sobre todo por la relación entre experiencia y lenguaje, y en especial si se tiene en cuenta la versión nietzscheana del asunto³².

Es significativo -para la convergencia entre Heidegger y Gadamer en este tema- que para la edición del ensayo sobre la obra de arte Heidegger le propusiera a Gadamer escribir una introducción, que se tituló “La verdad de la obra de arte” (1960), que se recoge en su libro *Los caminos de Heidegger*³³. Gadamer confiesa que todos los trabajos en él reunidos no hacen más que continuar lo que comenzó en aquella introducción. Pues en ella pudo expresar que reconocía en el pensamiento de Heidegger su “propia causa”, su “propia pregunta tal como la había planteado poco antes en *Verdad y método*”³⁴.

No obstante, otra de las aportaciones esenciales de Gadamer al pensamiento contemporáneo, según Almarza, es haber proseguido la propuesta

²⁸ *Ibid.*, p. 106.

²⁹ *Ibid.*, pp. 107 y 108.

³⁰ *Ibid.*, p. 107.

³¹ *Ibid.*, p. 108.

³² Vid. Jesús CONILL, *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997, cap. 6: “Pensar y poetizar”.

³³ Vid. Hans-Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, pp. 95-108.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

heideggeriana de una “hermenéutica de la facticidad” con elementos propios a partir de Husserl y Heidegger, pero reincorporando a Hegel en las mediaciones de la conciencia histórica³⁵.

5. HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

El término “facticidad” se ha usado en contra de los conceptos del idealismo (conciencia, autoconciencia, espíritu y ego trascendental). Heidegger relacionó este término con la incuestionabilidad de la vida. Pues facticidad quiere decir el *facto* en su ser *facto*: “aquello detrás de lo cual uno no puede remontarse”. También en Dilthey se encuentra “la caracterización de la vida como *facto* detrás del cual uno no puede remontarse”³⁶. Y, según Gadamer, algo parecido se da también en Bergson, Nietzsche y Natorp. La facticidad quiere decir “la existencia del ser humano”, en la cual puede encontrar arraigo el preguntar filosófico. La facticidad subraya el carácter efectivo de un hecho, por extraño, oscuro e incomprensible que sea, como ocurre con la vida y la existencia humana. De ahí que sea tan difícil que nos entendamos a nosotros mismos.

¿Qué significa, entonces, el nuevo programa de una “hermenéutica de la facticidad”? La interpretación como tarea hermenéutica no se dirige a algo que sea un objeto. Según Gadamer, en la “hermenéutica *de* la facticidad” se trata de un genitivo subjetivo: “La facticidad se pone, ella misma, en la interpretación. La facticidad que se interpreta a sí misma”³⁷. En la lección de Heidegger, anunciada como “Ontología. Hermenéutica de la facticidad” se encuentra la frase: “Vida=ser-ahí, ser en y por medio de la vida”. Según Gadamer, a partir de esta frase se podría reconstruir todo el camino del pensar heideggeriano³⁸. El sentido de la hermenéutica de la facticidad es que en el *facto* de la existencia se encuentra un entender y que la existencia misma es hermenéutica. *Facto* y *facticidad* designan (como en el caso del *facto* de razón de la libertad) aquello que no se puede explicar y que simplemente hay que aceptar. Aunque la tarea hermenéutica consiste en intentar que la facticidad existencial se esclarezca a sí misma en su irremediable facticidad e historicidad.

Por “hermenéutica de la facticidad” entendía Heidegger, según recuerda Gadamer, “el esclarecimiento”. “La existencia se esclarece, se ilumina. Así caracterizó en algunas ocasiones, por ejemplo, también el concepto aristotélico

³⁵ Vid. Juan Manuel ALMARZA, “La praxis de la hermenéutica filosófica según Hans Georg Gadamer”; “Hans-Georg Gadamer. Una aportación esencial al pensamiento filosófico de nuestro tiempo. In Memoriam 1900-2002”..

³⁶ Hans-Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 282 (donde remite al volumen 19 de la nueva edición de sus Obras).

³⁷ *Id.*

³⁸ *Id.*

de *phrónesis*³⁹. Aquí tiene sentido preguntar y reflexionar sobre el sentido de la vida, sobre nuestra historia, las experiencias vitales. Desde los modos de encontrarse surge el esclarecimiento de sí misma de la existencia. Se parte del autoesclarecimiento que surge de la vida práctica. Según la reconstrucción gadameriana, “el estímulo práctico está en la base de todo, en la aspiración al bien, y en el deseo de conocimiento que nos empuja”, de tal manera que equipara el comienzo de la *Metafísica* y el de la *Ética a Nicómaco*: todos los hombres aspiran al saber y toda praxis y método se dirigen al bien. La base en ambos casos, según Gadamer, es práctica: “Se trata del esclarecimiento de la existencia fáctica, de la hermenéutica de la facticidad”. Gadamer justifica su reinterpretación incluso recurriendo al texto que el joven Heidegger envió a Natorp, conectando su propia trayectoria intelectual al sentido del saber práctico y al papel que allí se le atribuía, incluso como condición de posibilidad del ejercicio teórico: “A partir de este punto he continuado especialmente al resucitar el concepto de *phronesis* para la dimensión filosófica de la hermenéutica”⁴⁰. Así pues, por “hermenéutica de la facticidad” entiende Gadamer “que hay que entender la existencia misma como la ejecución de la comprensión y la interpretación y que en ello reside su característica ontológica”⁴¹.

Aquí aparecen claramente los dos aspectos diferenciables, que no habría que confundir, pero que Heidegger y Gadamer mantienen no solo unidos, sino también fusionados: la actitud “analítica” de carácter hermenéutico y la opción por la “ontología”. No obstante, la posibilidad de diferenciarlos es lo que permite a Gadamer, más o menos implícita o explícitamente, construir su versión ética de la hermenéutica de la facticidad. Gadamer confiesa que le “fascinaba la introducción de Heidegger a la ética aristotélica”, porque allí “ponía en juego todo el *pathos* de su ‘hermenéutica de la facticidad’”. Y aclara a continuación que ésta “significaba una explicación de la existencia humana, que se orienta por la autoexplicación de esta existencia en la concreción de su mundo de la vida”⁴². A partir de estas expresiones queda claro, a nuestro juicio, el sentido ético originario de la hermenéutica de la facticidad. El *lógos* que se manifestaba en la ética aristotélica remitía a las experiencias en el mundo de la vida del habla. La *phrónesis* conectaba con el *páthos* de la existencia, proveniente de Kierkegaard y presente entonces en Heidegger. Como recuerda Gadamer en diversas ocasiones, no en balde a la hora de explicar la distinción entre *téchne* y *phrónesis* (en la que no existe *léthe*, olvido), Heidegger aludió en cierto momento a la “conciencia moral”⁴³.

³⁹ *Ibid.*, pp. 329 y 330.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 332.

⁴¹ *Ibid.*, p. 169.

⁴² *Ibid.*, p. 299.

⁴³ *Ibid.*, p. 299.

Gadamer ha ido resaltando cada vez más su propia contribución a partir de la interpretación heideggeriana de Aristóteles que tanto y tan tempranamente le impactó: “En mis propios trabajos he elaborado muchas veces la significación de la ética aristotélica, y especialmente el concepto de la *phrónesis*, esta sensatez moral y prudencia, este estar alerta y atento, que es, al parecer, la característica más propia al ser humano y que le permite ‘conducir’ su vida”⁴⁴. Queda bien patente una vez más el sentido ético de su reinterpretación del Aristóteles heideggeriano de aquella época temprana de la hermenéutica de la facticidad. Es más, Gadamer resalta que “desde estos dos puntos de partida” (la importancia existencial de la doctrina de los afectos en la *Retórica* y el acceso a Aristóteles por la vía de la ética), “que se acercan al discurso vivo y al ejercicio de pensar en la vida práctica”, “Heidegger comenzó a dedicarse a la metafísica”⁴⁵. Desde la retórica y la ética aristotélicas se abre Heidegger a la metafísica. Tendríamos entonces una figura nueva de la metafísica como *metafísica de (desde) la facticidad*: desde las experiencias originarias de la vida (angustia de la vida, de la muerte, de la conciencia moral), que constituye un camino para la metafísica contemporánea, transitado en parte por Gadamer y algunos de sus discípulos⁴⁶.

6. ¿UNA VERSIÓN ÉTICA DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD?

La consigna del joven Heidegger fue una “hermenéutica de la facticidad”. Desde la hermenéutica de la facticidad Heidegger dirige su crítica tanto al idealismo trascendental de Husserl como a la filosofía de la vida (Dilthey, Scheler). Por una parte, el análisis de la existencia humana real descarta el sujeto idealizado de la filosofía moderna de la conciencia y sus objetivaciones. Pero, por otra, tampoco se conforma con el concepto de la vida diltheyano, porque el propósito heideggeriano es ontológico. Quiere comprender la constitución de la existencia humana superando la tensión (en el fondo, dualista) entre el oscuro impulso de la vida y la claridad de la autoconciencia.

Es éste el momento en que, según Gadamer, “Heidegger descubre a Kant”⁴⁷. Descubre a un Kant que le aporta algo que el neokantismo y la fenomenología habían ocultado en sus interpretaciones de Kant. Heidegger reconoce una cierta anticipación de sus propios resultados en el análisis kantiano de la imaginación trascendental, que le lleva a interpretar la filosofía kantiana como una metafísica de la finitud. Esta anticipación kantiana del

⁴⁴ *Ibid.*, p. 311

⁴⁵ *Ibid.*, p. 312

⁴⁶ Vid. Jean GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006; *El sentido de la vida*, Barcelona, Herder, 2005.

⁴⁷ Hans-Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 64

“giro hermenéutico” hacia la facticidad a través de la finitud quedó también puesta de manifiesto, según Gadamer, en la interpretación de la filosofía moral que realizó Gerhard Krüger⁴⁸. Aunque Heidegger renunció posteriormente a la reflexión trascendental previa al “viraje” (*Kehre*), según Gadamer, “la idea de la filosofía crítica sigue siendo un correctivo metódico constante que la filosofía no debe olvidar”⁴⁹. Pues “el giro crítico de Kant no queda olvidado tampoco en la filosofía hermenéutica”⁵⁰. No obstante, a nuestro juicio, este giro crítico ha de incorporar algunas transformaciones críticas, como la nietzscheana, que, sin embargo, se ha mantenido fuera del horizonte de Gadamer, como ha resaltado de modo expreso y polémico Jean Grondin⁵¹.

Gadamer ha resaltado que el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo* no quería ser interpretado como “filosofía existencial”, sino que se trataba de una versión nueva del proyecto fenomenológico, cuyo lema era “¡A las cosas mismas!”, pero concretando “su cosa” en la pregunta por el ser. Por tanto, en principio no parece que tuviera que ver con la ética, sino que Heidegger lo calificó de “ontología fundamental”. Ahora bien, el nuevo punto de partida, el nuevo “desde” (la finitud y la temporalidad de la existencia humana) en la pregunta por el sentido del ser podría correlacionarse con un nuevo enfoque de la cuestión ética, si se liga a la cuestión de la facticidad de la existencia, y eso es lo que ha llevado a cabo el proyecto más propio de Gadamer⁵².

Gadamer resalta también la “fundamental” dedicación a los griegos por parte de Heidegger y recuerda que, cuando en 1923 se fue a Friburgo, no lo hizo tanto “para aprender de la fenomenología de Husserl, sino más bien de la interpretación heideggeriana de Aristóteles”⁵³. A nuestro juicio, este aspecto es también crucial para entender la cuestión ética en Gadamer. Porque el recurso a la ética de Aristóteles en el enfoque hermenéutico propio de Gadamer proviene de la peculiar interpretación heideggeriana de Aristóteles, en la que se daba preferencia a la ética y a la retórica, y de un modo especial destacaba su interpretación de la *phronesis* como una forma de saber de carácter existencial⁵⁴. La orientación propia de Gadamer a partir de la recuperación de la filosofía práctica aristotélica, y en especial de la *phronesis*, era la de la facticidad, tal como pretendió hacer ver en su libro *Verdad y método*, que en su día planeó

⁴⁸ *Ibid.*, p. 65

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 66

⁵¹ Vid. Jean GRONDIN, “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”, en *Estudios Nietzsche* 9 (2009) 53-66.

⁵² Vid. Jean GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000; *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003; Jesús CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

⁵³ Hans-Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 128

⁵⁴ Vid. *Ibid.*, p. 141

titular “Entender y acontecer”⁵⁵. Porque, según Gadamer, “la palabra clave para el primer planteamiento de la pregunta por el ser no es la autoconciencia, la razón o el espíritu, sino la facticidad”⁵⁶.

Por consiguiente, lo que se requiere es una analítica hermenéutica de la facticidad ética como alternativa al ideal del saber absoluto, a partir de la experiencia de la facticidad y de la finitud, en tanto que viene a ser la experiencia más originaria de la existencia. “La experiencia de la historia que nosotros mismos hacemos, también está cubierta sólo en una pequeña parte por lo que llamaríamos conciencia histórica”, puesto que “la historia es más que el objeto de una conciencia histórica”. En definitiva, más allá de los posibles objetos de la moderna filosofía de la conciencia, el fondo de referencia de las experiencias se encuentra en lo que Gadamer llama la conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), que “es más ser que conciencia”. Aunque sea difícil sustraerse al movimiento de la reflexión sobre la experiencia, “la estructura hermenéutica en toda nuestra experiencia del mundo y su exposición en el lenguaje”, a través de la noción de “historia efectual”, pone de relieve que “siempre queda algo a espaldas de uno”, que “ser históricamente significa que la reflexión no está nunca tan fuera del acontecer que el acontecer pueda situarse frente a uno”⁵⁷.

7. ¿MÁS ALLÁ DE LA HERMENÉUTICA?

El complejo proyecto heideggeriano de una “fenomenología hermenéutica” estaba en un comienzo imbuido por la tendencia típica de la época de pensar o “concebir desde la vida”. Pero su ontologización –por afán de superar el planteamiento epistemológico– dejó en suspenso una serie de cuestiones que el camino gadameriano tampoco ha resuelto, como el abismo entre naturaleza y libertad, entre el hombre y el animal (tal como estableció Heidegger), entre la vida humana y su dimensión sentiente en sus diversas facetas (cognitiva, afectiva y volitiva)⁵⁸. El análisis gadameriano de la historicidad de la comprensión pone acertadamente de relieve diversos aspectos del ser histórico, donde la distancia temporal es productiva hermenéuticamente, como los prejuicios, la tradición, el poder de la historia en la conciencia de la historia efectual, la fusión de horizontes, la anámnesis, el círculo hermenéutico, la anticipación, etc., todos ellos tan adecuadamente estudiados por Juan Manuel Almarza⁵⁹.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 373.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁷ Hans-Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 66

⁵⁸ Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, p. 329; Martin HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970.

⁵⁹ Vid. los diversos trabajos citados de Juan Manuel Almarza, por ejemplo, a modo de resumen y balance de sus contribuciones, “Hans-Georg Gadamer. Una aportación esencial al pensamiento filosófico de nuestro tiempo. In Memoriam 1900-2002”.

Pero, dado “el diálogo que somos” y que hemos de seguir practicándolo, proponemos repensar e intentar superar ciertas insuficiencias detectadas en el análisis gadameriano de la experiencia como las siguientes: 1) a pesar de que el análisis gadameriano de la estructura de la conciencia de la historia efectual remite a la de la experiencia y se reconoce que esta experimenta realidad y es ella misma real, el pensamiento hermenéutico de Gadamer se resiste a considerar la historicidad desde la realidad⁶⁰; 2) por otra parte, aunque caracteriza a esta conciencia de la historia efectual por su “apertura a la experiencia” (*Erfahrungsbereitschaft*), entiende e interpreta esta apertura primordialmente mediante la estructura lógica de la pregunta (aunque de carácter histórico y experiencial, al reducirse al esquema aportado por la lógica de la pregunta, deja fuera el hecho de la expectación y de la “espera”, que sin embargo ha sido atendido por buena parte del pensamiento español, como Unamuno, Machado, Ortega, Zubiri, Laín Entralgo y también Julián Marías); y 3) además, deja sin resolver la aporía heideggeriana de la relación entre naturaleza e historia, entre vida natural e histórica, y sus implicaciones éticas.

Estas insuficiencias podrían quedar mejor resueltas, a nuestro juicio, teniendo en cuenta también la línea de la filosofía española que prosigue y enriquece, por ejemplo, Laín con su “analítica de la esperanza” y su concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano⁶¹. Laín propuso tempranamente una nueva “analítica de la existencia”, diferente de la heideggeriana de *Ser y tiempo* y cuyo punto de partida no fuera ya el modo de ser de la pregunta, sino un modo de ser más radical. Laín vislumbró que podría hablarse del “temple de la espera”, al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza, y lograr un análisis de este fenómeno de la espera, tomándolo como orientación originaria. A ello debe añadirse otra característica peculiar consistente en que este estudio de Laín afronta el problema de la realidad biológica de la espera, destacando “el decisivo papel del cuerpo en la actividad de esperar”⁶².

La Analítica hermenéutica podría quedar superada o al menos complementada por la noológica mediante el descubrimiento de estratos más profundos de la experiencia vital e histórica, y la ontología de la historicidad (en versión de la conciencia efectual) podría quedar superada por una metafísica de la realidad histórica, aportando nociones como historicidad real, dinamisismos,

⁶⁰ Vid. Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; “La hermenéutica crítica en Apel y Habermas”, en *Estudios Filosóficos* 95 (1985) 83-114; y Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*.

⁶¹ Vid. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza, 1984, 2ª ed.; vid. Jesús CONILL, “Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano”, en *Pensamiento* 221 (2002) 177-192.

⁶² Pedro LAÍN, *Descargo de conciencia*, Madrid, Alianza, 1989, p. 493.

posibilidades reales, cuasi-creación y capacitación⁶³. Para seguir esta nueva vía alternativa (propia de la filosofía hispana), tras los procesos de hermeneutización de la fenomenología, hay que desontologizar (o al menos abstenerse de ontologizar tal hermeneutización) y quedarse en un primer momento con la valiosa aportación “analítica” de la facticidad, incluso de la transcendentalidad en la facticidad. Con lo cual el impulso filosófico hacia lo originario nos conduce a una pugna de analíticas, en la que no hay por qué desdeñar la nueva “insistencia analítica” que ofrece la transformación de la fenomenología que se produjo en los ya pensadores clásicos de la filosofía española contemporánea (Ortega, Zubiri, Laín, Marías)⁶⁴. La visión de la vida humana como realidad radical (en Ortega) y el descubrimiento de que todo acto humano (intelectivo, volitivo o afectivo) tiene su comienzo en la impresión primordial de realidad (según Zubiri) constituyen hitos de la posible superación metafísica de la fenomenología en el sentido de Husserl y se sitúan también más allá de la ontología fundamental (del sentido del ser) en Heidegger, porque están referidas y apoyadas en una nueva noción de realidad, de manera que no son simplemente “Ontología”, sino que son formalmente “Metafísica” en el sentido de “Filosofía Primera”. Y esto dicho en tiempos de criptometafísica, más que del presunto y reiterado “pensamiento posmetafísico”⁶⁵.

A través de estas ampliaciones y nuevas orientaciones, la hermeneutización de la filosofía contemporánea no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo y al pragmatismo. Antes bien, una tarea de la filosofía actual consiste en aceptar el primado de la experiencia, tal como ha defendido la hermenéutica gadameriana, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y ciegamente pragmáticas. Es más, un mejor análisis de la experiencia –impulsado incluso por la genealogía– puede contribuir a configurar una crítica de la razón impura, que prosiga la crítica de la razón –como tarea permanente de la filosofía–, arrancando del espesor de la experiencia vital y sin regirse por la lógica o por la metodología. Porque no nos encontramos ya siempre solo, ni prioritariamente, en la razón reflexivo-formal, o en diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia fáctica e histórica, como hemos

⁶³ Vid., a título de ejemplo, José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza, 1968; Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989; Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973; Ignacio ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, Madrid, 1991; Diego GRACIA, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas III-IV* (1979) 79-149.

⁶⁴ Vid. Jesús Conill, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri. La postmodernidad metafísica”, en Javier SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 297-312.

⁶⁵ Vid. Jesús CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988; “Filosofía sin criptometafísica”, en *Metafísicos actuales*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2003, pp. 67-89; Karl-Otto APEL, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2011 y Jürgen HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

visto que también se muestra en los trabajos de Juan Manuel Almarza sobre la filosofía hermenéutica.

Así que, si hay que hacer frente a la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, es decir, a la denominada “crítica total de la razón”⁶⁶, a la vez hay que ser conscientes del riesgo que se corre entonces de supeditarse de nuevo a la coerción epistemológica del metodologismo moderno y recaer en un “cartesianismo epistemológico”⁶⁷. Ahora bien, entre ambos peligros hay una tercera posibilidad, la que media logos y experiencia en el concepto de una “razón experiencial”⁶⁸. Es esta una fórmula que, contando indudablemente con precedentes clásicos antiguos y modernos, prosiguen ciertas filosofías contemporáneas, como la hermenéutica gadameriana cultivada por Juan Manuel Almarza, y la tradición de la filosofía española: desde el “sentimiento trágico” de Unamuno hasta la “razón vital” de Ortega, la “razón poética” de Zambrano, la “razón sentiente” de Zubiri (con sus valiosas prolongaciones antropológicas y metafísicas en Pedro Laín y Julián Marías) y su versión ética en la “razón cordial” de Adela Cortina, así como en la “razón cálida” y cuidadora de Carlos Díaz.

Adela Cortina y Jesús Conill
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad de Valencia
Avda. Blasco Ibáñez, 30
46010 Valencia
adela.cortina@uv.es
jesus.conill@uv.es

⁶⁶ Vid. Karl-Otto APEL, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen”, en *Concordia* 11 (1987) 2-23.

⁶⁷ Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*.

⁶⁸ Vid. Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*, parte II: “Hermenéutica crítica de la razón experiencial”.

RECEPCIÓN DE ORIGINALES

1. Los estudios y notas presentados para su inclusión en Estudios Filosóficos han de ser inéditos y no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la revista.
2. Se enviarán a la dirección de la revista por correo electrónico.
3. Los estudios no deben sobrepasar las 12000 palabras y las notas las 4000.
4. Sólo se aceptan originales en castellano.
5. Todo artículo o nota deberá estar firmado por el autor, que indicará también la institución a la que está vinculado, y deberá ir acompañado de un resumen en castellano y otro en inglés, de no más de cien palabras, así como de cinco palabras clave en español y en inglés, y de un breve currículum del autor que incluya una dirección de contacto, preferentemente de correo electrónico.
6. Los autores recibirán un acuse de recibo de su original.
7. Los originales no publicados no serán devueltos a los autores.
8. Por el hecho de enviar un original a Estudios Filosóficos, el autor se compromete a no enviarlo a otra publicación hasta haber recibido el dictamen de la comisión de evaluación.

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales estarán numerados y redactados de manera perfectamente legible, a doble espacio y con tipo de letra no inferior a 12 puntos en el cuerpo de texto y a 10 en las notas a pie de página.
2. Los textos enviados serán considerados definitivos, de modo que no se admitirá modificación alguna por parte de los autores una vez que haya comenzado su proceso de evaluación.
3. Las notas se numerarán de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.
4. Las referencias bibliográficas dadas en las notas seguirán el criterio que muestran los ejemplos siguientes:

Libro: Ángel MARTÍNEZ CASADO, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Salamanca, San Esteban, 1997, p. 315.

Artículo de revista: Eladio CHÁVARRI, "Tolerancias y procesos racionales" en *Estudios Filosóficos* 44 (1995) 453-486.

Colaboración: Juan Manuel ALMARZA, *La historicidad de la comprensión en H.G. Gadamer. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, en Juan Manuel ALMARZA, Mariano ÁLVAREZ y otros, *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, Salamanca, San Esteban, 1985, pp. 13-55.

Los apellidos deben ir en versal.

5. Cuando la misma obra es citada de nuevo, debe transcribirse así: Ángel MARTÍNEZ CASADO, *op. cit.*, p. 12. Si de un autor se cita más de una obra se pondrá el título de la misma en lugar de *op. cit.*
6. Si una misma obra se cita en dos notas seguidas se hará así: *Ibid.*, p. 7. Si coincide la página se escribirá *Id.*
7. Las palabras en lenguas extranjeras y los títulos de obras incluidas en el texto deben ir en itálicas.

EVALUACIÓN DE ORIGINALES

1. Cada uno de los originales recibidos será enviado por el consejo de redacción a dos lectores al menos, que recomendarán la publicación o no del mismo, pudiendo también sugerir la introducción de correcciones.
2. El nombre de los autores no aparecerá en la copia enviada a los evaluadores.

SELECCIÓN DE LOS ORIGINALES Y PUBLICACIÓN

1. Una vez recibidos los informes y reunido el consejo de redacción, se comunicará a los autores si sus trabajos han sido aprobados para su publicación o no. La fecha concreta de publicación dependerá de la configuración de los números.
2. El autor recibirá un ejemplar de la revista y una copia electrónica de su artículo.

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

ESTUDIOS FILOSÓFICOS



sanesteban
editorial