

EL DIÁLOGO QUE SOMOS

THE DIALOGUE WE ARE

Juan Manuel Almarza Meñica

Instituto Superior de Filosofía (Valladolid)

Resumen: *Este texto inédito de Juan Almarza expone la posición de Gadamer respecto a cuestiones básicas como el lenguaje, la verdad o la religión. En él se proporcionan los fundamentos en los que se basa la propuesta gadameriana de que el modo propio del ser humano de estar en el mundo es aquel que hace del diálogo un elemento constitutivo.*

Palabras clave: *Hermenéutica, Gadamer, Heidegger, verdad, ser.*

Abstract: *This previously unpublished text by Juan Almarza exposes Gadamer's position on basic questions such as language, truth or religion. It provides the foundations underlying the Gadamerian proposal that the proper way of being in the world of the human being is that which makes dialogue a constitutive element*

Keywords: *Hermeneutics, Gadamer, Heidegger, truth, being.*

1. CIENCIA Y HERMENÉUTICA.

MODELOS DE RACIONALIDAD Y VALORACIONES DE LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Desde Nietzsche, son muchos ya los que han levantado su voz contra las diferentes concepciones de la razón inspiradas por la Ilustración y contra la idea de un sujeto racional autónomo. Sus críticas han sido canalizadas entre otros por Horkheimer, Adorno y Heidegger y el segundo Wittgenstein, y más recientemente por Derrida, Foucault y Rorty. Estos oponen al principio de una razón en sí, inmutable, universal y a priori, el carácter convencional de lo que definimos como acción y discurso racionales, enraizados en el lenguaje y las formas de vida, y la ausencia de puntos comunes entre los diferentes juegos de lenguaje o tradiciones culturales que no pueden legitimarse a sí

mismos ni el uno al otro (Lyotard). También subrayan las relaciones entre poder y saber, es decir, entre lo que las sociedades consideran justificaciones racionales de sus creencias y prácticas y las formas de control que ellas conocen (Foucault). A la racionalidad del sujeto oponen su finitud y un enmarañado enraizamiento en su situación. Consiguientemente, la certeza a la que aspiraba la epistemología deja su sitio a la aceptación de nuestra falibilidad.

R. Rorty y J. Habermas, dos valoraciones extremas del pensamiento de Gadamer

Desde la perspectiva complexiva de concepción de la razón hay dos valoraciones extremas del pensamiento de Gadamer. Por un lado, la del pragmatismo de Rorty y Hoy, y, por otro, la pragmática trascendental de Habermas y Apel. Los primeros ven en Gadamer el rechazo más potente de la Ilustración, mientras que los segundos le acusan precisamente de no seguir nuestra tradición ilustrada; algo incoherente con sus propios principios.

Por su crítica de la orientación epistemológica de la filosofía moderna, Rorty podría situarse entre los enemigos de la Ilustración. Subraya las diferencias culturales e históricas entre las diferentes concepciones de la razón, de la verdad y del saber. Más aún, negará que la razón sea una facultad de representación. Las diferentes descripciones de la sociedad, de la naturaleza y de nosotros mismos no son fieles reflejos especulares y por tanto no se pueden justificar como tales. Son modos de aprehensión de la realidad y modos de creación de sí mismos. Por ello propone sustituir la epistemología por la formación (*Bildung*) y a los afanes de justificación de nuestra tradición por un vigoroso etnocentrismo. D. Hoy también suscribe la posición de Rorty, viendo en Gadamer la orientación antiépistemológica de la hermenéutica.

Habermas y Apel, desde la perspectiva de la razón práctica, reprochan a Gadamer, en cambio, no tomar suficientemente en serio la herencia de la Ilustración y sus proyectos. Según ellos, Gadamer renunciaría a juzgar de la racionalidad de nuestras creencias y de nuestras prácticas, y preconiza a fin de cuentas una simple aprobación de las normas de la tradición a la cual pertenecemos. Acusan, pues, a Gadamer de tradicionalismo acrítico y de incoherente, pues nuestra tradición actual es la ilustrada, caracterizada por el papel crítico de la razón sobre las situaciones dadas.

Ninguna de las dos críticas es infundada, pero a mi parecer son muy simplificadoras y no captan la complejidad del pensamiento de Gadamer, a caballo entre Hegel y Heidegger. Por un lado, Gadamer en modo alguno puede inscribirse en el ámbito nietzscheano de la disolución de la razón, ni en el irenismo relativista del todo vale o de que todas las tradiciones culturales forman un sistema coherente del que es imposible salir y todas tienen el mismo valor.

El planteamiento sobre la razón que hacen Habermas y Apel nos remitiría al conocido argumento del tercer hombre de Platón. Para juzgar la racionalidad de las diferentes tradiciones culturales en que nos situamos hay que acudir a una racionalidad práctica pura, aséptica o formal, que carezca de tradiciones e intereses concretos. Y para juzgar de la racionalidad de esa racionalidad habría que acudir a otra racionalidad... ¿Cómo sería esta? Es que no hay otra racionalidad, responden, es trascendental. Desde la perspectiva hermenéutica suponen la objetivación reflexiva de la propia racionalidad, la autotransparencia de la misma ya denunciada por Heidegger en los intentos de Husserl. En la propia historicidad, constitutiva de su finitud, la razón nunca puede ser totalmente autotransparente.

La razón trascendental de Habermas y Apel deja ver con toda claridad, en una lectura histórica, un ideal de razón metódica determinado por un punto arquimédico de apoyo que pueda dilucidar y juzgar sobre la pretendida racionalidad de la razón práctica, contenido en el ethos cultural de cada pueblo, de cada tradición, de cada sistema filosófico. Caerían así en el paradigma del barón de Münchhausen, el protagonista de la narración de *Simplicisimus*, el popular antihéroe alemán libre de ataduras y prejuicios, que cuenta entre sus aventuras la de salir de un gran pozo tirándose de sus propios pelos.

2. EJES ESENCIALES DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

La posición de Gadamer es más compleja que la presentada en estas dos interpretaciones extremas que se hacen de su pensamiento, la de disolución de la razón y la de racionalidad débil. En el aspecto teórico-cognoscitivo se pueden articular varios ejes esenciales.

Conciencia de la determinación histórica

Todo conocimiento de la naturaleza, de la sociedad, de las leyes morales, de los valores estéticos o de las condiciones de la acción política reposa sobre una tradición.

Jamás abordamos una cuestión o una situación o un hecho sin interpretarlos de alguna manera, sin remitirlos a nuestra situación y a nuestras experiencias, que están condicionadas por la historia, la sociedad, la educación, en suma, por el lenguaje. Así es como abordamos de hecho tanto la apreciación del arte moderno, la poesía o el teatro como las cuestiones morales y políticas, en función de la percepción que nos proporciona nuestra cultura y nuestra experiencia de la importancia de valores como la libertad, la igualdad o la justicia.

Cuando apreciamos la belleza de una obra de arte o el valor de una acción no lo hacemos en nombre de una racionalidad suprahistórica o supracultural.

Podríamos decir que ese tipo de racionalidad con criterios neutros entra en funcionamiento “a toro pasado”, a la hora de demostrar apodícticamente nuestra verdad, sabiendo perfectamente bien y de antemano hacia dónde apuntar nuestro razonamiento neutral. Pero nuestra postura ante la cuestión ya está determinada previamente. Estamos situados, nuestra racionalidad está situada en una cierta historia constituida por nuestras experiencias y nuestra cultura. Es imposible sobrepasar este marco, saltar obre nosotros mismos, superar nuestra racionalidad con nuestra propia razón. Desde este ángulo habría quedar la razón a Rorty, Foucault y Lyotard.

Sin embargo, si estuviéramos firmemente convencidos de que cada uno tiene su verdad y de que no hay ningún árbitro o regla que determine neutralmente, sería imposible un diálogo que tuviera pretensiones de hallar la verdad, algo consistente más allá de las propias posiciones; tendríamos “verdades” –cada sistema las suyas– frecuentemente contradictorias.

¿Significa esto que no podemos poner en cuestión nuestro propio punto de vista o sacar alguna enseñanza de la experiencia de los otros? Aquí se muestra la peculiaridad de Gadamer: en el diálogo que pretende buscar la verdad, los interlocutores se auto-obligan o ponen voluntad de sobrepasar su posición de partida y alcanzar un punto de acuerdo. Si no se quisiera esto ya no sería una cuestión de racionalidad, ni teórica, ni práctica, sino de voluntad.

Ponerse verdaderamente en diálogo es estar dispuesto a cambiar, a correr el riesgo de tener que abandonar el propio y cómodo punto de partida. Pero ¿cuáles son los criterios del posible encuentro? ¿Un terreno de nadie, de razón no contaminada de prejuicios, que no existe?

Gadamer remite el encuentro o consenso a la fusión de horizontes, que es la integración de perspectivas diferentes en una comprensión profundizada de las perspectivas del otro. Ahora bien, esto no es una cuestión de voluntad, de simpatía o de buenas maneras. No significa que cordialmente A adopte el punto de vista de B y B el de A. Ciertamente esto es importante y es lo que define la escucha, pero la cuestión básica no es la de buenas maneras entre los interlocutores –eso es cuestión previa– sino la de la verdad de la cosa. Solo es posible el encuentro cuando se muestra la verdad de la cosa. Pero, ¿qué cosa? ¿La cosa en sí? Esto nos pondría el mismo problema, pero en el otro extremo del sujeto. A cada uno le parece la cosa en sí su propia verdad, que por supuesto es objetiva.

El camino para dejar aparecer la verdad de la cosa es ganar un horizonte más amplio, el de la tradición a la que pertenecemos nosotros y la cosa, en la cual se muestre en su verdadero ser. Eso es lo único común entre los interlocutores y la cosa, por ello hay que tomar conciencia de la propia situación, de nuestra determinación histórica (*Wirkungsgeschichte*). El ámbito del posible encuentro en el que ponerse de acuerdo es la tradición en la que ambos

interlocutores están insertos y en la cual se muestra lo que la cosa es en nuestro sentir común.

Ganar un horizonte más amplio no es cuestión de un saber más abarcante al que se tenga el privilegio de acceder directamente, sino del proceso dialéctico instituido por la pregunta.

Al abordar otras culturas, otras tradiciones no podemos decir que nos quedamos en tablas. Cada cultura, cada tradición conservada en el lenguaje, tiene universalidad, abarca todo el mundo, incluso la otra cultura me aparece enmarcada y valorada desde mi mundo cultural, pero como un otro que no se deja reducir a mi propio mundo. Entonces se da el verdadero diálogo en el sentido en que lo entendía Platón, aquel en el que se muestra la verdadera alteridad del otro. Sus preguntas y mis preguntas van dirigidas a poner a prueba la coherencia de su propio mundo.

Lo que configura la racionalidad, para Gadamer, es el *ethos*, históricamente configurado en el lenguaje, la universalidad que se abarca desde ese horizonte, la coherencia del mismo y la temporalidad como condición de su finitud.

En esta perspectiva podemos decir que la razón limitada históricamente se sobrepasa a sí misma, es capaz de ganar siempre un horizonte más amplio, pero sin salir de sí misma.

Una teoría hermenéutica del conocimiento

Analizando los elementos constitutivos del logos, no desarrollados directa y sistemáticamente por Gadamer, pero que se dejan entrever en sus polémicas y ensayos, se ve que el lenguaje, la tradición cultural, es, en términos heideggerianos, la esencia del fundamento, lo dado. El fundamento –la Tierra, dice Heidegger– es distinto de una cultura a otra, instituido para la comunidad de modo fundante por los poetas, en un acto creador de sentido (*poiesis*). Son los que dan forma e instituyen la experiencia de la comunidad. Los que hacen que esta permanezca.

La coherencia es un principio constitutivo de la razón como facultad, no discutido ni discutible, pues suprimido el principio de coherencia es intrínsecamente imposible cualquier razonamiento. Podríamos denominarlo en términos kantianos principio formal o a priori del conocimiento. La coherencia como principio formal de la razón se ejerce sobre el fundamento dado, el lenguaje; ha de integrar las nuevas experiencias en ese fundamento dado que se amplía, crece y se modifica mediante la integración de estas. La universalidad del conocimiento racional tiene dos vertientes: no solo es una característica de la facultad, por tanto a priori, sino también del fundamento, del lenguaje. No existe el lenguaje natural que buscaba Leibniz. El lenguaje puramente formal no es un verdadero lenguaje, ya que no muestra contenidos de su decir, sino la

estructura formal de la coherencia lógica diseñada y estructurada por Frege. Existen como verdaderos lenguajes, que dicen o muestran la cosa en su decir, las lenguas de los hombres. Estas muestran el ser de las cosas, la realidad del mundo, pero no de forma caótica, sino en una re-elaboración continua de su coherencia, pues deben asumir y reestructurar las nuevas experiencias de la comunidad.

La temporalidad o historicidad es un componente constitutivo de la finitud. En este sentido podemos decir que es un principio constitutivo deficiente, perfectamente manifestado por Heidegger en *Ser y tiempo* y en su estudio sobre la obra de Kant, pero que determina la racionalidad como un proceso de continua articulación de lo dado –el fundamento– y la coherencia. El elemento clave en esta articulación, a mi modo de ver, es la experiencia tal como la conceptúa Gadamer, remitiéndonos a Hegel y a Platón, como negatividad que instituye el dinamismo de la dialéctica.

La negatividad de la experiencia y el surgir de la pregunta

A estos conceptos no se les ha dado toda la importancia en el marco de la racionalidad. Al aparecer referidos al diálogo con otro, aunque Gadamer expresamente señala, siguiendo a Platón, que el proceso del pensar es un diálogo del alma consigo misma, inmediatamente se pierde de vista la perspectiva dialógica del proceso de razonar, ya que estamos acostumbrados a tematizar el funcionamiento de la razón únicamente como un proceso monológico argumentativo en el que se ponen las premisas y se infiere necesariamente la consecuencia.

Gadamer muestra cómo ese proceso es el de la demostración (*apodeísis*), no el de mostrar (*deísis*). La demostración no pertenece a la estructura del presentarse la cosa (*alétheia*), sino al principio de coherencia, de su exhibición a los demás enlazando la verdad ya compartida con los otros con el propio descubrimiento mediante un proceso lógico de coherencia necesaria.

Vivimos en una cultura monológica en que se exhibe ante los demás, de un modo coherente y ordenado, perfectamente claro y distinto, lo que en su proceso de descubrimiento ha sido enormemente complejo y dificultoso, en el que no se sabe la meta de llegada, aunque sí la dirección a seguir. En la *apodeísis* se sabe perfectamente la meta a la que hay que llegar.

Los ensayos, aunque hayan perdido la forma literaria del diálogo, conservan más el carácter procesual y no definitivo del diálogo en el que se descubren ciertas cosas, pero no está articulado y referido a sus implicaciones. Lo mismo ocurre en una obra literaria. Lo que ha sido descubierto en un largo diálogo del alma consigo misma y en el que intervienen muchos interlocutores de nuestras referencias culturales y experienciales ha sido reducido a un esquema o forma (adquiere forma) de modo que sea comunicable. Por eso,

dice Gadamer, interpretar un libro es descubrir el diálogo que está oculto, un diálogo en el que tenemos el privilegio de participar.

Para Gadamer –es decisiva su experiencia de Platón–, la estructura del pensar es dialógica. Aquí Gadamer da un paso más adelante que Heidegger. La esencia del lenguaje no es solo lo dicho, su fundamento, sino que es también y sobre todo su decir en acto. La esencia del lenguaje es dialogar.

Gadamer traza un perfecto paralelismo entre el proceso de dialogar con otro y el proceso del propio razonar. Este aspecto aparece con nitidez en sus comentarios sobre Platón. La razón es esencialmente dialógica. Puede decirse que lo es en un doble sentido: en el sentido de dialogal y en el sentido de dialéctica. Ambos se corresponden con la lógica de la pregunta y la respuesta y con la negatividad de la experiencia: una experiencia de la vida que se me muestra evidente, vital, y no es coherente con mi visión del mundo, sino que me obliga a cambiarla. Es así como se configura mi experiencia de la vida de modo que no destruya otras experiencias que me siguen pareciendo manifiestas, sino solo aquel saber que no permite la coherencia con lo que se me muestra de modo manifiesto. Así es como se configura el ámbito práctico de la experiencia de la vida. En el ámbito teórico del pensamiento, la pregunta, que se caracteriza también por su negatividad, desempeña el mismo papel, tal como se pone de manifiesto en los diálogos platónicos.

Advierte Gadamer que las preguntas, las verdaderas preguntas, se nos ponen. Surgen de una evidencia, un mostrarse de la cosa que no encaja con nuestro modo habitual de ver. En el proceso del pensar, la pregunta que se nos pone marca una determinada dirección. Su negatividad, basada en la finitud de nuestro conocer, es la puerta que se abre a la razón para tener que conseguir un horizonte más amplio y para adquirir conciencia de los propios prejuicios que impiden alcanzar la coherencia. Si la anticipación o el prejuicio es la clave de la comprensión, la experiencia o la pregunta como negatividad es el fundamento del cambio y el perfeccionamiento de la comprensión. Ambos elementos responden al presupuesto de la perfección o principio de universalidad y se configuran en la temporalidad como un proceso dialógico, dialogal, dialéctico.

La clave del proceso de conocimiento, del progresivo manifestarse de la cosa es precisamente su alteridad. Lo otro, cuyo manifestarse suscita la pregunta, inicia el proceso que permite acceder a una visión más amplia. Cambia nuestro modo de ver, modifica el fundamento de nuestra subjetividad. Ese es el verdadero proceso del pensar que caracteriza a la razón humana. Un ordenador no piensa, no es racional, aunque puede con absoluta coherencia lógica obtener inferencias a partir de los fundamentos dados. El sistema formal del pensamiento es reproducible mecánicamente o electrónicamente. Los otros elementos que configuran la racionalidad no son transferibles.

La formación (Bildung), clave de la especificidad de las ciencias humanas

Gadamer no se opone en absoluto a la ciencia. Pretende únicamente determinar su territorio y sus límites. En modo alguno es enemigo de la epistemología, como dan a entender algunos críticos. La metodología epistemológica funciona perfectamente en su campo, que son las ciencias naturales y formales, y como tal deben aceptarse en su admirable desarrollo. Pero no es el paradigma de toda la razón y ni siquiera desempeña en ella el papel más básico. No es, por lo tanto, el objetivo que hay que alcanzar, en lo posible, en todos los ámbitos del saber, como se ha pretendido desde Kant hasta la moderna epistemología o teoría de las ciencias en cuanto modelo universal del saber.

A estas alturas resulta ya verdaderamente ridícula la pretensión de cientificidad exhibida con énfasis en el ámbito disciplinar de lo que seguimos llamando ciencias humanas. La apasionada afirmación de los profesores respecto a la cientificidad de su materia, casi siempre a principio de curso, unida al intento de subrayar la importancia de la asignatura tiene un aire rancio, decimonónico, cuando no naíf, que nos recuerda los felices años 20.

Se está más bien en el otro extremo, ciertamente abusivo, el de hermenutizar las mismas ciencias naturales mostrando la historicidad de los cambios de paradigma epistémico. Esta evidencia, mostrada por Kuhn, Lakatos y Feyerabend, ha llevado a Rorty a aplicar el modelo hermenéutico al propio desarrollo de las ciencias naturales. A otros pensadores les ha conducido a ver un paralelismo entre la filosofía hermenéutica y la teoría de la falsabilidad de Popper. Ni lo uno ni lo otro es conciliable con el pensamiento de Gadamer. Intentaremos mostrarlo remitiéndonos al concepto ya explicado de *Bildung*.

Gadamer marca su ámbito en las llamadas ciencias del espíritu, a las que otorga su especificidad. Con más propiedad deberíamos llamarlo ámbito propiamente hermenéutico en la acepción filosófica de la palabra. Rorty, en cambio, lo extiende al propio ámbito de las ciencias naturales, lo mismo que hacen quienes identifican el concepto de formación (*Bildung*) –que frecuente y extrañamente se traduce por edificación o construcción, lo que ya denota el equívoco– con el cambio de paradigma epistémico. Lo que subyace es una comprensión incorrecta del concepto de *Bildung* en su especificidad gadameriana y hegeliana.

Este equívoco respecto a Rorty lo ha detectado perfectamente G. Warneke y, respecto a Popper, J. Grondin. Me remito a ellos. El equívoco, en su raíz, es el mismo que el de Habermas y Apel: interpretar a Gadamer en clave epistemológica, desde el punto de vista de las ciencias naturales, deformación mantenida con contumacia desde Kant, aunque ya tiene sus orígenes en Galileo-Descartes, a pesar de las advertencias de Hegel, Heidegger y el propio Gadamer. Esta deformación sigue manteniéndose en la base de gran parte de las polémicas en que se ha visto involucrado.

Las ciencias naturales tienen un objeto dado fijo, que permite ser objetivado y mantener un distanciamiento frente al mismo. Todos los fenómenos observables necesitan ser sometidos racionalmente al principio de coherencia. El modo de hacerlo, desde Galileo, consiste en construir una burbuja integradora de todos los fenómenos. Esa burbuja es una construcción teórica que ha de ser sometida ante los hechos a una prueba de resistencia. Puede ser una burbuja tan elástica que en ella quepa todo, con lo cual no es posible que surja algún fenómeno que rompa la burbuja. A ello responde la teoría de la falsación de Popper. Es muy ilustrativa la anécdota de su visita a Adler, acompañando a su sobrino a la consulta del famoso psiquiatra. Con fina ironía describe y valora lo que es una teoría no falsable, un globo que se hincha hasta el infinito sin romperse. Después de que el doctor haya hecho su diagnóstico, el teórico de la ciencia le pregunta: ¿en qué se basa usted para hacer ese diagnóstico? En la experiencia de mil casos, fue la respuesta. Supongo que para el siguiente podrá decir que su teoría se basa en la experiencia de mil y un casos, fue la contestación.

Ciertamente, el papel de la no verificación en la hipótesis es el mismo que el de la experiencia en la formación de la conciencia o el de la pregunta en el diálogo. Su rasgo esencial es el de la negatividad que exige un cambio por principio de coherencia. Pero la construcción de una teoría no es lo mismo que la formación de la conciencia.

La formación de que hablan Hegel y Gadamer no se refiere a la construcción de una nueva teoría una vez que se ha falsificado la anterior. Se refiere a la conciencia. La diferencia radica en que la teoría construida es objetivable y definible en sus términos con absoluta claridad y fijeza. Son siempre los mismos, por lo que podríamos decir en términos estrictos que es un verdadero problema que hay que resolver y que puede ser resuelto de una vez por todas. Se puede eliminar definitivamente un determinado paradigma sustituyéndolo por otro más correcto.

La formación de conciencia, en cambio, no se puede objetivar como algo fijo y distinto de nosotros, como si se pudiese sustituir una conciencia por otra como si fuera un paradigma. En la experiencia (de la vida), decía Hegel, nada desaparece. La experiencia modifica la conciencia, el fundamento en que se apoya, podríamos precisar. Desde esa conciencia modificada las cosas ya no son las mismas. Ni la justicia, ni la libertad, ni el amor de que hablaban Platón y Aristóteles son exactamente los mismos que aquellos de los que hablamos nosotros hoy. En la praxis y la experiencia de la humanidad han tenido un incremento productivo, efecto en gran parte de lo que ellos pensaron, pero modificado en su aplicación o articulación en la práctica. Sin embargo, el triángulo y la circunferencia de Pitágoras son y serán siempre los mismos. No cambian ellos, solo cambia nuestra manera de entenderlos. Pero, una vez

comprendidos correctamente, como es el caso del saber científico, nuestro saber sobre ellos ya es definitivo.

La historicidad es distinta en ambos casos. Existe una historia de las ciencias como existe una historia de los hombres. Pero la historicidad solo afecta al contenido de las ciencias externamente. Afecta al proceso de descubrimiento, no a la estructura del saber científico como tal. En cambio, la *Bildung* afecta tanto a la configuración del sujeto como a la del objeto. Nos remite al concepto clave de mediación, concepto que en modo alguno es transferible al ámbito de las ciencias naturales o formales, cuyo concepto clave es lo objetivo.

Desde esta perspectiva, se advierte con nitidez el punto de llegada de Gadamer. Es aquel que nos advierte ya en un principio para indicarnos la dirección del camino que él ha recorriendo en un largo diálogo y nos permite orientarnos en él. El carácter científico propio de las ciencias humanas puede ser mucho más adecuadamente comprendido a partir de la tradición humanista pre-kantiana que a partir de la idea de la ciencia moderna. Esto no quiere decir en modo alguno que excluya el carácter científico moderno de las disciplinas humanas o que lo sitúe paralelamente a la visión humanista, sino que lo sitúa en su lugar, en el marco de la visión humanista. Ahí es donde adquiere toda su validez.

Las ciencias humanas, en su especificidad, tienen dos puntos de anclaje que son definidores de la racionalidad humana: en un primer punto, la formación o configuración de nuestra manera de ver, de nuestra conciencia, por la *Bildung*, que se define como tradición, cultura o lenguaje. Constituye nuestra manera finita e histórica de estar en el mundo. Al otro extremo, el de la praxis, definida hermenéuticamente como aplicación, y éticamente, en el ámbito de la acción concreta, como *phrónesis*. Ambos elementos configuran nuestro modo de ser y estar en el mundo. En medio, tenemos un amplio espacio para trabajar abstractamente, formalmente, "racionalmente" con el tipo de racionalidad que se exhibe en las ciencias naturales.

La metodología científica de las ciencias naturales nunca puede definir el punto de partida que es nuestro modo de estar en el mundo, no un hipotético punto arquimédico de apoyo, ni el punto de llegada que se articula en la realidad concreta de la acción moral o praxis. Todo el ámbito intermedio es el ámbito de racionalidad de la *téchne*, un saber preciso y determinado que no se identifica exactamente con lo que hoy llamamos técnica, sino más bien con todo lo que llamamos modernamente ciencia. Este modo de saber no es el exclusivo de la racionalidad humana. Es un saber instrumental y abstracto basado en la homogeneidad y la coherencia, que sirve para dominar y predecir en la medida en que esa homogeneidad sea previsible, pero que nada puede decir de nuestro estar en el mundo ni de nuestro hacer en él. Eso está reservado a un tipo de racionalidad específica que ha de integrar como una experiencia más

y en todo su peso el saber científico. La racionalidad específica de lo humano en su finitud es enormemente más compleja por su propia condición. No es posible trazar su camino con la misma claridad que pretendía Stuart Mill, que la comparaba con la nitidez del camino que existía entre su casa de Londres y la Academia. El camino de la formación de la humanidad es enormemente más complejo. Ni siquiera es posible ver con absoluta claridad y distinción el camino que ya hemos recorrido, como pretendían los historicistas.

Esto nos lleva a analizar con un poco de detenimiento los dos puntos de anclaje de nuestra racionalidad humana mantenidos por las humanidades y que hoy concitan y centran la mayor parte de las polémicas: lo que podríamos llamar la cuestión de la objetividad y la cuestión de la praxis.

3. LA HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO: LA CUESTIÓN DE LA VERDAD

La posibilidad de que otro tenga razón es el alma de la hermenéutica. Así lo manifiesta repetidamente Gadamer. Si hay algo universal en la hermenéutica filosófica es el reconocimiento de la finitud y la convicción de que no nos aproximamos a las cosas sino por la vía del diálogo, sea el diálogo interior del propio pensar, sea el de confrontar nuestro saber con otro.

Desde 1960, *Verdad y método* ha ejercido una gran influencia sobre la orientación de los debates filosóficos en diversos frentes, pero todos ellos teniendo como fondo la cuestión de la verdad.

A la hora de tipificar estos debates me ha sorprendido no poder localizar alguno desde la perspectiva de la filosofía tradicional, al menos desarrollado en las publicaciones. En concreto, desde una filosofía como la de Santo Tomás, marcada por el pensamiento clásico griego de Platón y Aristóteles y la mediación de la fe cristiana, cabría esperar a priori un fuerte cuestionamiento. Sin embargo, este no ha desembocado en un diálogo público, como corresponde al saber filosófico. Más bien ha ocurrido un trasvase, en lo que se refiere a lo publicado, desde Gadamer hacia Santo Tomás, pero no a la inversa. Se ha producido un estudio minucioso en Santo Tomás de algunos aspectos desarrollados por Gadamer, como el problema de la historicidad y el lenguaje, el primero vinculado al estudio de la ley y el segundo al de la Trinidad, en cuya doctrina subyacente del *verbum interius* se ha inspirado Gadamer. G. Binotti ha sido el autor de estos estudios tomistas.

Las polémicas suscitadas públicamente han tenido otras direcciones. Los tres decenios posteriores a la publicación de *Verdad y método* han marcado, cada uno de ellos, las polémicas en una dirección determinada y preferente. El primer decenio estuvo marcado por el tema de la objetividad de la hermenéutica. La polémica estuvo conducida desde la hermenéutica clásica y su figura más representativa, E. Betti. El siguiente decenio estuvo

marcado por la racionalidad práctica y el intento de buscar criterios de racionalidad que trascendieran los diversos mundos lingüístico-culturales. La polémica partió de la última generación de la Escuela de Frankfurt y ha sido conducida directamente por Habermas y Apel, sus representantes más ilustres. Finalmente, la tercera década estuvo marcada directamente por el problema del lenguaje en su significancia ontológica y gnoseológica. Las polémicas parten del ámbito del deconstructivismo de Derrida y se continúan en el postmodernismo de Lyotard y Vattimo. El tema en juego es el de la disolución de la razón en la línea preconizada por Nietzsche. En todas ellas ha intervenido directamente, con un papel de mediador, el fenomenólogo P. Ricoeur.

No me corresponde ahora detallar minuciosamente los debates, sino señalar como la mayor parte de las objeciones que se le pueden poner a Gadamer ya han sido explícitamente tematizadas y respondidas. Ello ha llevado a Gadamer a matizar algunas de sus controvertidas expresiones, pero en modo alguno a renunciar al planteamiento de su doctrina; más bien las polémicas le han confirmado en ellas. Hay que tener en cuenta que en los sucesivos bloques de debates Gadamer ha sido una diana de doble cara. Si en los primeros, frente al dogmatismo metódico; debió defender el hecho de la finitud e historicidad de la razón, es decir, la relatividad de nuestro saber, en los últimos hubo de defender, frente a la disolución de la razón del deconstructivismo y el postmodernismo, el concepto de una razón fuerte, enraizada fuertemente en su historia, lo que en modo alguno permite ni puede permitir la validez de cualquier cosa, dejando el campo abierto al hedonismo del pensamiento débil.

Un cuarto bloque de polémicas roza un ámbito distinto del de la pura racionalidad finita. Es el de la teología, asentada esencialmente en la historicidad, pero con referentes absolutos. Admitiendo todos los supuestos gadamerianos, ¿qué ocurre si postulamos, como sucede en la fe cristiana, una experiencia que se impone como valor absoluto a la finitud racional del creyente y marca el sentido de la historia, no conclusa, pero sí anticipada? Este es el diálogo iniciado por el teólogo Pannenberg, que ha encontrado escaso eco por parte de Gadamer, quien se ha escudado en que desborda los límites de la racionalidad.

El mero hecho de la existencia de las polémicas manifiesta que los temas abordados por Gadamer no están cerrados. Si es incuestionable en la hermenéutica su *pars destruens*, es aún enormemente compleja su *pars construens*. Su posición ante la verdad mantiene un equilibrio inestable entre la pretensión de verdad objetiva, definitiva, absoluta, y la fuerza más amenazadora de la deconstrucción, entre la seguridad de lo objetivo, proporcionada por la filosofía clásica o por la ciencia, y la disolución en sendas pérdidas entre significantes o filosofía a la deriva.

Expondremos brevemente, atendiendo únicamente a su contenido esencial, las preguntas que suscita la filosofía hermenéutica gadameriana.

La verdad como objetividad de la hermenéutica

Emilio Betti, con una sólida formación vinculada al pensamiento de Nicolai Hartmann –determinado por las preocupaciones primero neokantianas y luego fenomenológicas de la objetividad científica de la filosofía–, es un profundo conocedor de la hermenéutica clásica, hasta el punto de que ha elaborado en su hermenéutica general una admirable síntesis sistemática de los cánones interpretativos de la hermenéutica tradicional, apoyado fundamentalmente en la obra de Schleiermacher y Dilthey.

El objetivo de Betti es combatir las tendencias “relativistas” o “subjetivistas” –primero de Heidegger y Bultmann y últimamente de Gadamer– para rehabilitar una hermenéutica como metódica general de la interpretación, es decir, homologada con el estándar de la ciencia a fin de garantizar la objetividad de la interpretación.

Las polémicas bien tempranas con Gadamer, continuación de las sostenidas con Bultmann, le hacen centrarse en la doctrina gadameriana de la aplicación. La objetividad le lleva a sostener que la aplicación no forma parte de la interpretación. Hay que disociarla de ella, por lo que el derecho y la teología, especialmente caracterizadas por la aplicación, no son el paradigma de toda hermenéutica, sino un caso excepcional en ella. Esto le lleva a tener que distinguir entre significación (*Bedeutung*) y significatividad (*Bedeutsamkeit*).

La *Bedeutung* es la significación original, objetiva, determinable de manera exacta mediante la metódica de la interpretación. La *Bedeutsamkeit* es su pertinencia y actualidad, el conjunto de capas de significación que se hayan podido añadir a la significación original, objetiva, de la ley o del mensaje religioso. Es indispensable diferenciarlas netamente y apoyarse en lo decisivo, la significación original, que es la objetiva; de lo contrario la interpretación degeneraría en una empresa arbitraria.

Desde el punto de vista gadameriano podemos preguntarnos si la significación original se deja prender y fijar de una manera definitiva. Podríamos decir que una cosa es la alteridad del texto –ninguna interpretación legítima puede atentar contra el propio texto– y otra el que podamos acceder a su sentido objetivo y original, en sí, del que podamos diferenciar todas las demás interpretaciones como no objetivas y por lo tanto no válidas. De hecho, toda interpretación con pretensiones de verdad pretende ser coherente y conforme a su objeto.

Para Gadamer, la hermenéutica de Betti no es más que un hijo tardío del historicismo. Tratando de poner límites al relativismo, propugna una serie de cánones y reglas de interpretación rigurosa con pretensiones científicas de conseguir la interpretación definitiva. Gadamer, admitiendo la importancia de esas reglas, señala, sin embargo, que la objetividad en sí de lo interpretado no puede ser garantizada por ellas. La historicidad de nuestro comprender no se volatiliza por el hecho de postular su desaparición construyendo una metodología tan rigurosa que nos permita comprender definitivamente de una vez por todas.

Una mirada retrospectiva sobre la interpretación de la Biblia, por ejemplo, que se ha movido siempre dentro de los más estrictos cánones de la hermenéutica clásica, posteriormente sistematizada por Dilthey y Betti, nos hace ver que ese conjunto de reglas no puede dar explicación de los nuevos perfiles y enriquecimientos que ha ido teniendo esa interpretación a lo largo del tiempo, siempre con pretensiones de objetividad. La explicación de Gadamer es que un libro –y con más razón la Biblia para un creyente– es un tú que responde a nuestras preguntas, se fusiona con nuestro propio horizonte –no queda absorbido en él–, con lo que gana y participa en el horizonte más amplio que configura la tradición que se va así enriqueciendo. La verdad o validez se garantiza sin tener acceso directo al desideratum de una objetividad en sí, sino en la participación en ese diálogo de la tradición en el que, respetando la alteridad y autonomía del texto, acceden a la luz, desde nuestras preguntas actuales a las que da respuesta el texto.

Gadamer señala que la actitud metódica de Betti desconoce la función positiva de la historia, que es la de ser una condición de la comprensión. Si comparamos la interpretación de la Biblia de San Jerónimo con la de un exégeta actual vemos que no solo han cambiado los elementos técnicos o herramientas exegéticas, hoy mucho más perfeccionadas, sino que hemos cambiado nosotros. Las preguntas que hoy nos preocupan y dirigimos a la Biblia para escuchar la palabra de Dios no son las mismas. No se puede decir en modo alguno que una interpretación sea falsa y la otra verdadera. Son interpretaciones –señala Gadamer– “distintas”, diversos modos de presentarse la verdad en el horizonte de su tiempo. En nuestra época, con un horizonte más amplio, tenemos la necesidad de integrar en nuestra comprensión el conjunto de la tradición a la que pertenecemos, lo cual permite que podamos ir diferenciando en nuestro predecesor aquellos prejuicios que dependían exclusivamente de su subjetividad y el horizonte limitado de su tiempo, lo que sin duda alguna ocurrirá oportunamente con la nuestra, pues la significación original de un texto no se reduce a su significación actual. Este desvelamiento de la verdad tiene más que ver con el ejercicio del diálogo y con la manifestación de la verdad del arte que con las garantías que pueda aportar un método.

Un criterio lingüístico-racional para discernir entre los lenguajes

La Escuela de Frankfurt se había desarrollado en un marco preferentemente psicoanalítico, una especie de terapia aplicada al enfermo, en este caso no el individuo, sino la sociedad. Pero a partir de los años 70 va cediendo el paradigma del psicoanálisis y se concede cada vez más peso en el análisis sociológico a los fundamentos lingüísticos y pragmáticos.

La primera confrontación entre Habermas y Gadamer tiene lugar en 1967 a propósito del anteproyecto de investigación sobre la lógica de las ciencias sociales. Se pretendía dar una fundamentación lingüística que permitiera ofrecer resistencia al positivismo objetivista y a-valorativo de las ciencias sociales. El positivismo ignoraba, según Habermas, que la acción social se sitúa ante todo en esquemas simbólicos y las normas de interacción que de ellos derivan. En una palabra, el marco de comprensión de la acción social se sitúa en la esfera de la interacción comunicativa.

En su propósito, Habermas acude en primer lugar a Wittgenstein y su teoría de los juegos de lenguaje, que se corresponden a formas de vida, intentando mostrar cómo una forma de lenguaje o de vida constituye un todo indisoluble con el obrar social. Lo que le conduce de Wittgenstein a Gadamer es el hecho de que, en el análisis de aquel, las diferentes formas de lenguaje constituyen unidades o sistemas cerrados, mientras que Gadamer muestra que el lenguaje en cierto modo puede autotranscenderse a sí mismo ofreciendo una capacidad de reflexión. Lo ilustra mediante el ejemplo de los poros. Cada sistema lingüístico o mundo cultural no es un todo cerrado, sino que tiene poros o aperturas, pues el lenguaje está abierto a todo lo que se deja decir y comprender, amplía sus horizontes sin cesar, y a la vez permite tomar, mediante la reflexión, una cierta distancia respecto de sus propias expresiones. Habermas lo denomina porosidad hacia fuera y hacia dentro.

En un primer momento, las polémicas tocan aspectos secundarios, como la rehabilitación de la tradición y el descrédito de la Ilustración. La presentación que Gadamer hace de estos elementos es inaceptable para el heredero de la Escuela de Frankfurt. El malentendido radicaba en que Gadamer, al rehabilitar la tradición, no pretendía colocar a esta por encima de la razón, sino únicamente señalar como la razón se inserta siempre en un marco histórico.

Pero la discusión de fondo toca al propio proyecto investigador de Habermas. Su intuición fundamental es que no se puede separar una teoría social de las bases normativas y, por tanto, de una ética en los presupuestos pragmáticos dictados por diferentes pretensiones de validez. Esto es algo fundamental en las sociedades complejas. Cada grupo culturalmente diferenciado se mueve en un mundo de valores que choca con otros. No se puede, por tanto, consagrar la propia tradición o universo lingüístico de cada grupo, como parece hacer Gadamer. Es necesario someter a una autocrítica de la razón la tradición

o mundo cultural propios y de los otros a fin de poder lograr un consenso. Consiguientemente, es necesario postular de modo anticipado o trascendental, más allá de la propia tradición o lenguaje, un mundo ideal de comunicación, un entendimiento contrafactual, a fin de poder deducir los presupuestos morales que establezcan las reglas de ese diálogo.

Podríamos decir que aquí la verdad no se plantea frente al relativismo en términos de objetividad o de significación de lo comprendido, sino de su validez. El problema de la validez exige, según Habermas, una instancia fundante en la que el intérprete debe asumir de manera reflexiva una actitud de discernimiento, de juicio crítico que esté en posición de proporcionar una propuesta de aceptación o de rechazo, en definitiva, un juicio de valor sobre las significaciones comprendidas, sobre cada una de las tradiciones o universos lingüísticos. Las pretensiones de validez, señala Habermas, son cuestión de justificabilidad ante el tribunal de la razón, y no de costumbres de vida.

Aquí nos encontramos con la lógica respuesta de Gadamer: nadie puede elaborar ese marco de moral al margen de su propio mundo cultural transmitido en la tradición o lenguaje. No podemos situarnos en el terreno de una moral postconvencional en el que nadie esté ligado a nada, sino a las normas que resultan de una negociación comunicativa. Su argumento es que si hay normas humanas universales uno debe poder discernirlas netamente en las contingencias variables de la existencia histórica. El sentido de la universalidad no se alcanza desde un lugar de nadie, sino en la ampliación del propio horizonte. Por otro lado, los supuestos trascendentales postulados por Habermas no son distintos de lo que está ya implícito en el mero hecho de ponerse a dialogar, de alcanzar la verdad en el diálogo.

La polémica, por lo que se refiere a Gadamer, pone de manifiesto una limitación de este en el desarrollo de su hermenéutica al conceptualizar la tradición en una sola línea. Si en la confrontación con Heidegger se pone de manifiesto la categoría de anticipación o futuro como precomprensión, en Gadamer aparece como fundamental la del pasado. En su confrontación con Habermas parece dominante el aspecto de aceptación de la tradición, lo que ha llevado a Habermas a tacharle de conservadurismo. Desde esta perspectiva, considero necesario tematizar expresamente cómo la tradición a la que pertenecemos está también configurada por la dimensión de la utopía y de la crítica de modo permanente. Estos no son solo elementos del presente, sino que configuran también la propia tradición en que estamos insertos. Los rechazos, la memoria de lo que no se puede aceptar, también configuran la tradición, lo mismo que las esperanzas de los pueblos y las gentes.

En el ámbito de la tradición y del lenguaje habría que desarrollar todos los elementos que Heidegger desarrolló en la analítica de la temporalidad del Dasein: el triple éxtasis de la temporalidad no configura solo el presente,

configura también el pasado y el futuro. Vemos nuestro pasado no meramente como lo que ya no es, sino interpretado desde nuestro presente y desde las posibilidades que nos ofrece. Igualmente anticipamos verdadera y responsablemente nuestro futuro cuando está articulado con nuestro presente y nuestra facticidad. Una anticipación de futuro no articulada con nuestras posibilidades reales constituye una de las figuras de la inautenticidad.

De modo paralelo habría que decir que el trabajo de la historia está configurado no solo por la eficacia o productividad de lo realizado, sino también por lo pretendido y no alcanzado, por el deseo. También por la autocrítica. Aunque en el análisis del diálogo se resalta especialmente la autocrítica mediante la negatividad de la experiencia o la pregunta, en el análisis de la tradición y el trabajo de la historia este aspecto aparece más encubierto.

Estos aspectos no invalidarían en absoluto las aportaciones de Gadamer, sino que las limpiarían de sus prejuicios singulares o de talante. Su defensa de lo clásico no es solo el reconocimiento de lo permanente en la historia, sino también su talante particular, como confiesa él mismo. En sus memorias lo refleja con una anécdota particular. Cuando alguien le preguntó en los años de Marburgo si había leído un libro que acababa de salir, respondió imperturbable: “¿Es que tengo pinta de leer libros con menos de dos mil años?”

La deconstrucción postmoderna y la disolución de la verdad

Gadamer y Derrida tienen en común la herencia de Heidegger, pero desarrollada de muy diversa manera. El primero la hace productiva desde la influencia del humanismo clásico y la filosofía de Hegel; el segundo la desarrolla desde la influencia de Nietzsche. Son dos líneas de productividad actual del pensamiento de Heidegger muy vinculadas a la filosofía del arte y del lenguaje. Una nos recuerda a los poetas poniendo los fundamentos del ser, recogiendo para su perpetuación la memoria de la humanidad, y la otra dramatiza el olvido del ser configurando un mundo que carece de referentes. La confrontación entre ambos solo tuvo lugar una vez, en el Instituto Goethe de París en 1981. Desde entonces no han vuelto a tener un encuentro, salvo en una mesa redonda para hablar del nazismo de Heidegger tras las polémicas surgidas a raíz de la publicación de la obra de V. Farias *Heidegger y el nacionalsocialismo*. Fracasaron todos los intentos de reunir de nuevo a los dos filósofos.

Aunque Gadamer sí tuvo en cuenta el desafío deconstructivista en sus ensayos posteriores, Derrida no quiso continuar el diálogo, e incluso rechazó ser entrevistado por los editores americanos que preparaban la edición de la confrontación Gadamer-Derrida.

La cuestión más radical que subyace en la confrontación es saber si después del fin de la metafísica, señalado por Heidegger, está permitido hablar

de una comprensión de la verdad. Según Derrida, para la filosofía tradicional un signo quiere decir algo, una cosa, pero nadie ha conseguido definir positivamente esa cosa que está más allá del signo. Por lo tanto, la presencia del sentido invocado siempre permanece “diferido”. En todos los signos habría un diferir, una “diferencia”. Remiten a otros signos sin alcanzar nunca la presencia última del sentido. Los signos remiten perpetuamente unos a otros sin ninguna orientación, sin querer decir aquello que ha de ser identificable. Consiguientemente, el sentido no hace referencia a algo objetivo, anterior y exterior a él, sino que es inmanente al propio signo. El lenguaje –todo sistema de signos– no debe ser entendido como portador de un mensaje objetivo, sino como un sistema simbólico de puros significantes sujetos solo a la lógica de los símbolos. Estos son solo formas vacías susceptibles de una pluralidad de significados, y por tanto generadores de múltiples sentidos.

El lenguaje, particularmente el escrito, goza de entidad propia y sustantiva, es capaz de subsistir por sí mismo con independencia del acto subjetivo del que habla y de la referencia explícita al objeto. Constituye un universo propio conformado por núcleos energéticos que, variando su carga (significado), influyen en todos los demás del campo (sistema lingüístico, texto...). La variabilidad de esa carga es conferida por el lector o intérprete. Así, el signo es solo ocasión para que el significado aparezca cuando el lector se enfrente a él. El signo es, pues, sentido diferido, por venir, que se instaura en cada lectura. No tiene sentido, por tanto, descubrir en el texto el sentido verdadero; es apertura absoluta.

Desde esta perspectiva, Derrida consume el olvido del ser de Heidegger. No hay que esperar la manifestación del ser, solo hay signos, palabras. Y Lyotard rubrica también la disolución de la filosofía: la filosofía solo tiene que ver con frases, lo que es una exacta definición de *La filosofía a la deriva*.

Para Gadamer esta concepción del lenguaje lo destruye en su esencia, que es el mostrar la cosa y entendernos sobre la cosa que muestra. En última instancia, destruye la posibilidad misma de comunicación o, lo que es lo mismo, la voluntad de comprensión que presupone toda hermenéutica.

La polémica en el entorno derridiano ha puesto de manifiesto varios elementos que matizan la hermenéutica de Gadamer. En primer lugar, una más decidida separación de ser y lenguaje. Las expresiones contundentes de *Verdad y método* que parecían identificar ser y lenguaje –ambigüedad denunciada por varios estudiosos– son más matizadas. El ser y el lenguaje no se identifican. El ser no solo se manifiesta en el lenguaje; también se oculta en el lenguaje. De todos modos, nuestro único acceso al ser es el lenguaje, con sus limitaciones propias de la finitud histórica.

En segundo lugar, una separación más decidida del pathos nietzscheano de Heidegger conceptualizado como olvido del ser. ¿Puede decirse que la metafísica tradicional y moderna es un olvido del ser?

A Gadamer siempre le ha llamado la atención el hecho de que todo nuestro pensar o filosofar solo pueda hacerse mediante los conceptos y palabras creadas y configuradas en la tradición filosófica. Estas palabras y conceptos no indican el olvido del ser, sino que constituyen su progresiva manifestación. La tradición no es la historia del olvido del ser, sino su patencia.

En tercer lugar, el cuestionamiento de lenguaje como sistema cerrado de referentes en el que unos signos remiten a otros pone en cuestión el propio proceder de Gadamer. Su historia de los *conceptos* (*Begriffsgeschichte*) remite unos significados a otros en su evolución histórica. Desde la perspectiva de Derrida podría decirse que la concepción del lenguaje de Gadamer remite a Platón y Aristóteles, lo que podría entenderse como otros referentes, otros signos.

Relativización hermenéutica del relativismo: la verdad como "alétheia"

La posición de la filosofía posmoderna de la deconstrucción sirve de contrapunto para valorar el relativismo de Gadamer o de la hermenéutica filosófica en su justa medida.

Según la hermenéutica filosófica, el relativismo de que se la acusa desde el saber científico o metódico apenas es más que un espantapájaros conceptual levantado por aquellos que tienen una concepción de lo que debería ser la verdad o la interpretación. La hermenéutica, siguiendo a Heidegger, trata de mostrar que la cuestión del relativismo no tiene más sentido que desde la presuposición de un punto de vista absoluto. No hay relativismo más que desde la perspectiva de una verdad absoluta. Para Heidegger el problema está ligado a la metafísica, esencialmente trascendente de lo temporal e instalada en lo intemporal. Pero si se parte de la finitud, la pretensión de infinitud permanece hija de lo finito. Negar su propia finitud mediante una verdad absoluta sería negarse a sí misma. El verdadero rigor radica en saberse y aceptarse finito. La hermenéutica filosófica, según Heidegger y Gadamer, es una filosofía desde la finitud conceptualizada como temporalidad. Lo mismo podría decirse del lenguaje. Pensar y comunicarnos lingüísticamente es un signo de finitud. Nadie puede sobrepasar el horizonte del lenguaje situándose fuera de él.

Incluso desde esta perspectiva hermenéutica se otorga una connotación positiva a la idea del relativismo. En términos heideggerianos significa que la verdad no puede ser reconocida como tal hasta que ella nos ilumina. El sentido descubierto en una interpretación mediante la pregunta y la respuesta es el que nos levanta la oscuridad respondiendo a una interrogación. De ahí la concepción de la verdad como acontecimiento (*Ereignis*): su manifestación es relativa al proceso del preguntar.

La relación esencial de la verdad a la finitud se describe en griego como *al-létheia* o des-velamiento de la oscuridad o experiencia de un sentido, lo que

implica un largo proceso de descubrimiento y manifestación. Frente al concepto moderno de la verdad como verificación, propio del modelo dominante del saber científico, es necesario reconocer la decisiva contribución de la reflexión hermenéutica contemporánea para la renovación epistemológica del estatus de la verdad. A ella se debe la noción de verdad como evento (*Ereignis*), como iluminación en el diálogo (*Lichtung*), como coimplicación existencial entre intelección, comprensión y aplicación. Ha reabierto el camino a la reflexión sobre la verdad propia de la filosofía, sobre la verdad como memoria (*anamnesis*) reapropiante de una tradición a la que pertenecemos.

También se debe a la hermenéutica contemporánea la noción de verdad en la historia y como historia, y del lenguaje como órgano del pensamiento y lugar de la verdad del ser y del venir a la luz de la verdad. Ha puesto de manifiesto una noción de verdad no solo como *adaequatio*, sino también, y más básicamente, como relación de comprensión entre sujetos espirituales, y del *verbum mentis* como iluminación en la interioridad de la conciencia.

Hemos indicado el sustrato común de la noción hermenéutica de la verdad. Pero en cada uno de los filósofos hermeneutas adquiere una modulación diferente. En Heidegger la modulación es básicamente teológica, de apertura hacia lo trascendente. En Gadamer es estrictamente inmanente. Con ello, en su devenir histórico, la hermenéutica filosófica de la finitud concluye en una pregunta abierta, de carácter esencialmente teológico.

4. LA PREGUNTA ÚLTIMA: SENTIDO DE LA APERTURA

Gadamer siempre ha recusado afrontar directamente el tema religioso como algo que desborda el estricto campo de la filosofía, aunque no ignora que es una constante del pensar de la filosofía. No parece querer entrar en el diálogo directo sobre el tema, tal como parecen proponerle el teólogo Pannenberg y el filósofo P. Ricoeur. Sin embargo, es un tema que ha tratado de modo indirecto, en tercera persona, al señalar decididamente el carácter esencialmente religioso del pensamiento de Heidegger. En repetidas ocasiones aborda el tema religioso indirectamente, de modo particular en las conferencias que pronuncia en los actos de homenaje a su maestro, publicadas en *Heideggers Wege*.

El camino de Heidegger hacia la "apertura del ser"

Según Gadamer, una de las claves del pensamiento heideggeriano, tal vez la más importante, al menos al inicio y al final de su trayectoria intelectual, es la cuestión religiosa. En el punto de arranque están presentes las preguntas de Kierkegaard. Será el punto de partida para su cuestionamiento del

saber filosófico asimilado al procedimiento científico, tal como postulaban el neokantismo y la fenomenología husserliana.

En el análisis del tiempo, que debía afrontar como docente en las explicaciones de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, Heidegger quedó fascinado por la experiencia del tiempo en las primeras comunidades cristianas, esto es, por aquel instante escatológico, que no era medida y cálculo de un tiempo que transcurre hasta la venida de Cristo, pues el instante llega “como un ladrón en la noche” (1Tes). El tiempo medido, que domina nuestro concepto de tiempo en la filosofía y en la ciencia y que tiene que ver con el fondo complejo de la filosofía griega, falla ante esta experiencia.

La concepción del tiempo era para el joven Heidegger no solo un desafío filosófico, sino el propósito religioso fundamental del joven pensador. Así escribió a su joven alumno y amigo K. Lowith en 1921: “Yo soy un teólogo cristiano”. En aquel tiempo se sentía así, lo cual significa –advierte Gadamer– que todos sus esfuerzos intelectuales para aclararse consigo mismo y sus preguntas se iniciaron con la tarea de liberarse de la teología dominante para poder ser cristiano. En esta tarea tuvo dos maestros que le suministraron el bagaje conceptual necesario: uno Husserl (no el Husserl neokantiano de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, sino el Husserl fenomenólogo del mundo de la vida, de las *Investigaciones lógicas*) y el otro Aristóteles, que mostraba aspectos diversos de aquellos privilegiados por la teología escolástica.

Heidegger sabía que el concepto griego de tiempo se acuñó gracias a la *Física* aristotélica, y que a partir de ahí ningún camino directo podía conducir al esclarecimiento conceptual del instante escatológico.

¿Para qué podía servirle Aristóteles? ¿Solo como contraste frente a la experiencia cristiana del tiempo y el papel fundamental de la historicidad en el pensamiento moderno? ¿Era solo una imagen opuesta? (...). Los modos del “Ser-verdad”, del *aletheúein* que se comentan en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, tenían para Heidegger sobre todo el significado de que, con estos textos, la primacía del juicio, de la lógica y la “ciencia” quedaba decisivamente limitada a la comprensión de la facticidad de la vida humana. Así encontraba su legitimidad un *állo génos gnóseos*, que no conoce objetos ni quiere ser conocimiento objetivo, sino que se refiere a la posible claridad de la existencia efectivamente vivida. De esta manera, al lado de la ética, también la retórica aristotélica adquirió importancia, porque sabe de los *pragmata* y los *pathema* y no de “objetos”.

Además, para su crítica “existencial” a los conceptos del sujeto y del objeto transcendentales, el joven Heidegger pudo valerse de una manera asombrosa de la ayuda de la crítica aristotélica a la idea del bien de Platón. Así como el bien no es un objeto o principio supremo, sino que se distingue por la multiplicidad de las formas en que se encuentra, así también “el ser”

está presente en todo lo que es, aunque al final se encuentre un ente eminente que avala todo ser-presente. La pregunta a la que Aristóteles trata de responder, y con él Heidegger, es la pregunta por el ser como tal. Cuando Heidegger, con este propósito, puso de relieve en la física y la metafísica aristotélicas el ser en su movilidad, el ser en su desocultamiento, no se trataba tanto de hacer afirmaciones sobre las regiones de objetos, sino de fundar toda comprensión de “ser” en la comprensión de la movilidad y toda afirmación verdadera en la comprensión del ser presente desoculto, o sea, a fin de cuentas, en el *ón hos alethés*¹.

Gadamer sigue diciendo:

No cabe duda, detrás de la iniciativa aristotélica estaba el antiguo y bien probado interés de Heidegger en el mensaje cristiano originario. Heidegger no creía, ciertamente, que pudiera encontrar una ayuda inmediata en Aristóteles para esta aspiración (...). La concepción del tiempo, redescubierta por Heidegger en Pablo, no era en absoluto de carácter griego².

Y continúa:

Gracias a la edición alemana de la editorial Diederichs, los escritos de Kierkegaard llegaron a tener en estos años una nueva influencia. En sus brillantes ensayos Heidegger encontró de nuevo sus temas más propios.³ [...] Sobre todo los discursos religiosos de Kierkegaard –accesibles en alemán bajo el título «Vida e imperio del amor»– tenían que ser una confirmación para él. En ellos se encuentra la llamativa diferenciación entre el «comprender a distancia» y el comprender simultáneo. La crítica de Kierkegaard a la iglesia apuntaba al hecho de que no tomaba existencialmente en serio el mensaje cristiano y que diluía la paradoja de la simultaneidad incluida en el mensaje cristiano. Si se entendía la muerte de Jesús en la cruz desde la distancia, no se la tomaba verdaderamente en serio, y lo mismo se aplicaba al discurso sobre Dios y sobre el mensaje cristiano de la teología (y la especulación dialéctica de los hegelianos), es decir que los ponía a distancia. ¿Puede hablarse de Dios como de un objeto? (...) En aquellos años, Heidegger se remitía repetidas veces al historiador de la iglesia Franz Overbeck, el amigo de Nietzsche, cuyo escrito polémico sobre el «carácter cristiano de la teología» apelaba a las dudas más íntimas que inquietaban a Heidegger. El texto confirmaba plenamente su experiencia filosófica de la inadecuación del concepto griego de ser para la idea cristiana del *eschaton*⁴.

Pero esto, indica Gadamer, es solo el inicio:

¹ H. G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 155-156.

² *Ibid.*, pp. 156-157.

³ *Ibid.*, pp. 157-158.

⁴ *Ibid.*, p. 158.

Así, el Heidegger tardío habla del recordar [*An-Denken*] que no es solo pensar en algo que fue una vez, sino también en algo venidero que hace que uno ya lo piensa, aunque venga «como el ladrón por la noche». Lo que se prepara en este pensamiento no es una ontología y mucho menos una teología. Y sin embargo quisiera recordar para terminar que Heidegger –al pensar la poesía de Holderlin– dijo una vez que la pregunta: ¿Quién es Dios? era demasiado difícil para los seres humanos. Como mucho serían capaces de preguntar: ¿Qué es Dios?, y de esta manera señalaba la dimensión de lo sagrado (*Heiligen*) y de lo ileso (*Heilen*) y dijo: «La pérdida de lo sagrado y de lo ileso es tal vez la verdadera desgracia de nuestro tiempo». Tal vez quería decir que no podemos acceder a Dios porque hablamos de Dios de una manera que nunca puede ayudar a la autocomprensión de la fe. Pero esto es asunto de los teólogos. Mi asunto, el del filósofo –así podría haberlo dicho Heidegger con razón y para todo el mundo, no solo para cristianos o teólogos–, es advertir de que los caminos tradicionales del pensar no son suficientes”⁵.

No obstante, Heidegger, siempre concibió la verdad y el ser como un acontecimiento (*Ereignis*), como un manifestarse del ser en la palabra, en términos de una experiencia religiosa. La finitud como una apertura hacia lo Abierto.

Gadamer y la experiencia de la verdad

En vistas a elaborar un sentido de la verdad que sea consciente de la finitud humana, Gadamer, en cambio, prefiere inspirarse sobre todo en el arte.

El arte goza de un estatus paradigmático en el descubrimiento del sentido de la verdad por dos razones. El mensaje del arte no goza de una existencia autónoma, como si fuera siempre idéntico para cada uno y separable de la reacción que despertará en el espectador. Si el arte tiene sentido es en razón de lo que la obra le dice a él, le revela a él. La función ejemplar del arte para la comprensión hermenéutica de la verdad se manifiesta, en segundo lugar, en el carácter de acontecimiento propio de la obra de arte, en su representación (*Darstellung*) en el hecho de que sea presentada a uno; la obra se cumple, accede al ser a través de la lectura, la contemplación, la puesta en escena, etc. La representación artística en su unicidad toma el porte de un *Ereignis*, de un *happening* que nos cautiva, nos invade y nos sorprende. En otras palabras, el sujeto no es el dueño de la verdad que transmite la obra. A menudo, el advenimiento de la verdad, ilustrada por el arte, precede en su inmediatez a la verificación metódica de lo verdadero.

A Gadamer siempre le ha sorprendido el extraordinario eco que ha tenido su obra en el pensamiento teológico. No menos que lo que me ha sorprendido a mí mismo leer en una entrevista la confesión de su agnosticismo y también la de su fuerte amistad con Juan Pablo II.

⁵ *Ibid.*, pp. 162-163.

Su doctrina, ciertamente, representa para la teología un modelo de conocimiento más adaptado que la metodología de las ciencias. Su conciencia de la finitud configurada como historicidad significa que la hermenéutica no conoce el problema del punto de partida, precisamente porque la cuestión no consiste tanto en lo que debería acontecer o podría acontecer, sino en lo que desde siempre, más allá de nuestra voluntad, acontece. Sin embargo, tal como han manifestado Pannenberg y Habermas, no ha sido capaz de dar un paso más allá de la historicidad para conceder al pensamiento la efectiva capacidad de interrogarse sobre la totalidad e integridad de la experiencia humana.

Se produce en Gadamer, tal vez, una absolutización de lo finito y contingente. En tal dirección L. Pareyson se ha interrogado especialmente sobre la relación de finito e infinito y ha propuesto con lucidez que la filosofía de la historicidad pone de manifiesto no la inefabilidad o impalpabilidad de la verdad del misticismo heideggeriano o del agnosticismo gadameriano, sino su inagotabilidad. Si se sostiene que la verdad es inagotable y no reducible a lo factual, se podrá superar cualquier tipo de relativismo y de escepticismo, sosteniendo la necesidad de la existencia y de la accesibilidad de la verdad en la finitud.

En el pensamiento cristiano, esencialmente vinculado a la historicidad y a la lingüisticidad, no todo es reducible al puro fluir del diálogo que somos. Aunque todo pensamiento finito está mediado por el lenguaje y la finitud de la historicidad, el interlocutor no es ontológicamente reducible al lenguaje. Se expresa o se dice en el lenguaje, pero es fuente e interlocutor de ese decir que somos.

El pensamiento cristiano señala que la referencia de la verdad a la finitud se anuncia en la palabra griega *alétheia*, pero también en el término hebreo *emet*. El sentido primero de *emet* es el de la fidelidad, el de la solidez. Los salmos presentan a menudo la verdad divina como una protección, un refugio, una muralla para el que se dirige a Yahvé. La verdad significa ante todo la fidelidad de alguien que nos compromete a otorgarle confianza.

La verdad entendida como fidelidad está concebida en función del hombre, en relación con su situación. Cuando se atribuye a Dios, la verdad es promesa de solidez dirigida al hombre. Es decisivo para la experiencia judeo-cristiana de verdad que el ser humano se comprometa por la fe en esta oferta de salvación.

La noción bíblica de *emet* apela a una experiencia de verdad que no se deja demostrar y a la cual no se accede más que por la fe. El creyente es invitado a remitirse a una promesa de verdad, pero sin poder esperar pruebas o certezas científicas absolutas. Más bien renunciando a ellas. La verdad sería todo lo contrario de una certeza científica o metafísica, absoluta o infinita, en el sentido de un vaciamiento de la finitud. Así, tanto la lengua griega como la comprensión hebrea preservan el recuerdo de una verdad que se puede

llamar hermenéutica, puesto que expresa el esencial relativismo de la verdad referido a la experiencia humana. La experiencia de fe es una experiencia del hombre en su finitud que trasciende su propia subjetividad abriéndole en la simultaneidad ante un Tú.

La hermenéutica filosófica ha abierto para la teología –así se manifiesta en la obra del teólogo dominico Claude Geffré– un camino más idóneo que el de pretender seguir el modelo naturalista, sea científico o filosófico. El modelo hermenéutico para la teología significa una nueva producción creadora de la verdad del cristianismo hoy. El principio de esta concepción hermenéutica es el reconocimiento del carácter histórico del mensaje de la revelación. La revelación, según Geffré, no es la comunicación de verdades eternas que habríamos de apropiarnos mediante una profundización especulativa que nos permitiera elevarnos todo lo posible por encima de las contingencias históricas. La revelación se cumple en la historia y está intrínsecamente marcada por la historia. El mensaje revelado no es algo intemporal, semejante a las leyes de la naturaleza. Responde a las cuestiones de una situación humana histórica muy concreta. No puede ser revelación para nosotros hoy más que si responde de la misma manera a nuestras cuestiones existenciales de hoy, en la situación histórica que es la nuestra. En estas condiciones, el trabajo hermenéutico de la teología no solo es posible y está permitido. Es la condición misma de la permanencia de la revelación y de su reconocimiento en la fe.

El diálogo que somos, la apertura a toda nueva experiencia, el sentido productivo de la aplicación, en ningún lugar se realiza de modo tan ejemplar como en la experiencia de ese diálogo y esa tradición en la que participamos por la fe. Su figura no es la de la intemporalidad, sino la de la simultaneidad de la presencia. Como una obra de arte, las fórmulas dogmáticas son solo una forma (*Gebilde*) que espera, para acceder a su verdadero ser, su representación, siempre nueva y renovadora.

Juan Manuel Almarza Meñica
Instituto Superior de Filosofía
Plaza de San Pablo, 4
47011 Valladolid