

La potencialidad del μεταξύ platónico en la filosofía hermenéutica de la memoria de H. G. Gadamer

Entendemos aquí que el fenómeno del platonismo hermenéutico tiene lugar, sobre todo, a partir de la filosofía de H. G. Gadamer. Sin duda el gran impulso que ha animado el empeño filosófico del pensador alemán ha sido el de dotar de contenido ontológico el territorio liminar y de mediación abierto entre el mundo eterno de lo que es en sí y el fluyente devenir de lo que se nos aparece. Platón, por vez primera, fue capaz de expresar filosóficamente la originaria y desgarradora situación que el ser humano ocupa en el cosmos, haciéndonos caer en la cuenta de la existencia del espacio intermedio (μεταξύ), donde el hombre, ineludiblemente, está destinado a habitar. Gadamer ha sabido escuchar este reto platónico que ha venido alimentando la cultura occidental desde el espíritu de la metafísica hasta el del nihilismo contemporáneo y, ayudado del sobreplatonismo hegeliano, ha intentado clarificar la constitutiva lingüisticidad de ese espacio de ambigüedades en el que se especifica nuestra finitud y nuestro deseo.

El propósito del presente estudio no es, en rigor, el de describir la presencia de Platón en la filosofía hermenéutica de Gadamer; existen ya excelentes trabajos sobre el asunto ¹. Lo que se pretende, más

¹ En lo referente a investigaciones que estudian la dimensión platónica del pensamiento de Gadamer pueden consultarse: J. Moreau, *Recensión a H. G. Gada-*

bien, es reflexionar sobre las posibilidades que ha abierto la lectura hermenéutica del pensamiento platónico: por una parte, con respecto a una reivindicación ontológica del *lógos* común originario tal y como se especifica en su lingüística, pero sobre todo con respecto a una reivindicación crítica de la memoria entendida como constitutivo esencial del ser humano. En la filosofía de Gadamer el fenómeno de la memoria sustenta conceptos clave como los de prejuicio, pertenencia, tradición, historia efectual y aplicación, con lo cual resulta ser referencia ineludible a la hora de valorar el fenómeno de la comprensión en la experiencia hermenéutica. El espíritu de un platonismo que no sólo insiste en lo insalvable del dualismo, sino que se sitúa consciente y dialógicamente en el espacio fronterizo e histórico que separa los dos mundos, supone una nueva lectura de Platón capaz de eludir, momentáneamente, las feroces condenas a las que ha sido sometido en la filosofía contemporánea.

mer, *Platos dialektische Ethik*, en *Archives de Philosophie*, XXXII (1969) 489-490; P. Fruchon, 'Herméutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H. G. Gadamer', en *Archives de Philosophie*, 36 (1973) 529-568; 37 (1974) 223-242, 353-375, 533-571; C. Griswold, 'Gadamer and the Interpretation of Plato', en *Ancient Philosophy*, 2 (1981) 121-128; P. Christopher Smith, 'H. G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato', en *Journal of the British Society of Phenomenology*, 12 (1981) 211-23; Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein, Forum Academicum, 1982; Livia Massaia, 'Preliminari per l'interpretazione della «*Platos Lehre von der Wahrheit*» de M. Heidegger', en *Verifiche*, 12 (1983) 349-370; C. Rossito, Recensión a H. G. Gadamer, *Studi platonici*, en *Elencos*, V (1984) 237-241; Manfred Riedel, 'Zwischen Plato und Aristoteles: Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadarners hermeneutischer Gesprächsdialektik', en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 11 (1986) 1-28; L. Samona, Recensión a H. G. GADAMER, *Studi platonici*, en *Giornale di Metafisica*, NS.VIII (1986) 157-159; G. Sansonetti, 'Gli «*Studi platonici*» di H. G. Gadamer', en *Studi Urbinate*, 60 (1987) 41-78; L. Massaia, 'A proppósito di Gadamer interprete di platone: prospettiva storica e influssi speculativi nella «*Platos dialektische Ethik*»', en *Verifiche*, 16 (1987) 343-362; M. Riedel, 'Gadamers dialektische Hermeneutik und der «*Schritt zurück*» zum Ethos der Dialektik', en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15 (1990) 43-49; Rodolfo Zecchini, 'H. G. Gadamer interprete di Platone, Aristotle ed Hegel', en *Laurentianum*, 31 (1990) 534-596; P. Fruchon, *L'herméutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994.

1. LA LINGÜÍSTICIDAD DEL LOGOS COMÚN

Quizá no sea equivocado afirmar que el síntoma más inmediato que nos encontramos al reflexionar sobre la desmemoria sea de carácter social. Este síntoma al que nos referimos es la progresiva degradación y desgaste de los pilares básicos que sostienen los principios éticos de convivencia. Si bien las instituciones burocráticas intentan hacer ver la bondad de un sistema funcional basado en el consenso y el acuerdo comunitario, no se puede obviar que las redes que tejen las estructuras básicas de las sociedades industriales avanzadas están sustentadas por un claro clima de terminologización normativa y de individualismo pragmático. Nos encontramos ante el olvido del *lógos* griego originario, en el que la íntima relación entre la palabra y la razón se materializaba en un proceso comunitario de desarrollo cultural sustentado, desde el mecanismo social de la *paideía*, por la transmisión constituyente de la memoria lingüística. Gadamer ha sabido ver bien esta prevalencia de las «creencias particulares» de las que nos hablaba Heráclito² en nuestros días: «Como nuestra percepción sensible del mundo es ineludiblemente privada, también lo son nuestros impulsos e intereses, y la razón que es común a todos y capaz de detectar eso que es común, se muestra impotente ante las ofuscaciones que en nosotros alimenta nuestra individualidad»³. No obstante, parece que en el contexto de la filosofía hermenéutica, y desde la esperanza de la memoria, aún «puede haber entendimiento mediante la paciencia, el tacto, la simpatía y tolerancia, y mediante la confianza incondicional de la razón que todos compartimos»⁴. Volver a confiar en el poder unificador de la razón y del lenguaje nos

2 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche, 1951, 6.ª ed. revisada por W. Kranz, vol. 1, Fr. 22 B 2: «ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν».

3 H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen, J. C. B. Mohr, Bd. 2, 1986 (en adelante GW. II), p. 210. Tr. esp. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992 (en adelante VM. II), p. 206.

4 GW. II, p. 215; VM. II, p. 210.

puede hacer tomar conciencia de nuestra esencial pertenencia al mundo. El universo mediador de la memoria, desde la recuperación efectual del sentido de la tradición, establece sólidos puentes para recuperar positiva y creativamente el fenómeno de la alteridad. El hombre actual puede reconocerse en lo común, en el mundo que nos constituye, en los otros, en la diferencia. Se trata de un verdadero encuentro con uno mismo, para lo cual es preciso tener muy en cuenta nuestra pertenencia a lo que somos, en tanto que ya hemos sido y nos proyectamos sobre lo que seremos. La actualización permanente del recordar histórico-lingüístico nos proporciona un destino propio en la consistencia de la solidaridad. «La participación en lo común —nos dice Gadamer—, que es nuestro destino humano, será siempre nuestra tarea y hoy significa que *nos recordemos*, y recordemos a los demás, en especial a los que piensan y eligen de otro modo»⁵. Participar en lo común desde la memoria es lo que posibilita hablar de solidaridad en las sociedades desmemoriadas. La finalidad determinante de la actitud hermenéutica es el compromiso práctico, y éste se especifica en la antes mentada solidaridad del *lógos*. El propio Gadamer, dentro de esta perspectiva, cita el *lógos* común (*λόγος ξυνός*) que encontramos ya en Heráclito⁶: «Praxis —nos dice— es comportarse y actuar con solidaridad. Pero la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social. Hay una frase de Heráclito, el filósofo “que llora”: El *lógos* es común a todos, pero los hombres se comportan como si cada uno tuviera su razón privada. ¿Tiene que seguir siendo esto así?»⁷. Animando los propósitos objetivos del presente ensayo se encuentra un decidido deseo por

5 H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989. Citamos por la edición española: *La herencia de Europa*, tr. Pilar Giralt, Barcelona, Península, p. 125.

6 Sobre el problema del *lógos* común en Heráclito puede consultarse nuestro trabajo: ‘Heráclito: lingüisticidad, olvido y hermenéutica del *logos*’, en *Estudios Filológicos*, XLIII, 112 (1994) 120-144.

7 H. G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp. Citamos por la edición española: *La razón en la época de la ciencia*, tr. Ernesto Garzón Valdés, Barcelona, Alfa, 1981, p. 57.

responder que no. Es por eso por lo que en el ámbito de interrelación dialógica, es decir, donde el *lógos* común se constituye, es donde verdaderamente podemos liberarnos del olvido forzado al que nos somete la particularización individualista del discurso científico-técnico y pragmático. El punto de vista, la perspectiva orteguiana, intrasferible y esencial del individuo, cuando degenera en el individualismo de los dogmas supone la actitud de olvido de un *lógos* en precariedad. Ahora bien, cuando la circunstancia individual entra a formar parte de la comunidad lingüística mediante la razón dialógica se consigue evitar el adormecimiento parcial y egoísta de la inconsciencia para caer en la cuenta de la peculiaridad sustentante de la memoria lingüística común, en la que nos encontramos desde siempre. Esto es así, porque entendemos el lenguaje no como un medio o técnica más entre otras, sino guardando una relación muy particular con la interna comunidad de la razón. La razón se actualiza permanentemente en el lenguaje, y por ello el *lógos* común es entendido no como una razón impositiva, sino como una razón lingüística. Esta razón común, o lenguaje común, es lo que Ortega denominó el «saber mostrenco»⁸. Se trata de un saber que recibo en la comunidad, que me impone un modo hermenéutico de acceder a los retos significativos de mi mundo.

De la mano del problema de la comunicación observamos cómo la dimensión práctica del *lógos* común nos sitúa ante el tema central de la lingüisticidad. Si el reconocimiento de la alteridad, como reconocimiento de nosotros mismos dentro de la comunidad del *lógos*, resulta ser el incentivo del tacto y de la solidaridad desde la filosofía práctica de la memoria, es porque se produce la superación del olvi-

8 «El lenguaje es ya por sí ciencia, la ciencia primigenia que encuentro ya hecha en mi contorno social, es el saber elemental que recibo de la comunidad en que vivo y que me impone desde luego una interpretación de las cosas, un repertorio de opiniones sobre su ser. El lenguaje es, por excelencia, el lugar común, el saber mostrenco en que inexorablemente tiene que alojarse todo mi pensamiento propio, original y auténtico», J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, en *Obras Completas*, tomo 12, Madrid, Revista de Occidente-Alianza, 1988, p. 81.

do al romper con la particularidad del pensamiento desde el diálogo. El diálogo provoca el estado de vigilia que nos abre los caminos de una experiencia divergente del mundo. De esta manera la comunidad ética es una comunidad lingüística (*koiné*) y ahí es donde los pueblos y los individuos recuperan la consistencia de lo que son y de su pasado, rompiendo con la época de desmemoria tecnológica y postmoderna. Como bien ha sabido sintetizar Gadamer: «La palabra resuelve, por decirlo así, la comunidad en la palabra (...). Y en tanto que la palabra es, como el medio justo, algo que pertenece al mundo común, y al mundo de los fines también se define como perteneciente al mundo común, todo ello se define como lo válido y útil común»⁹. Por tanto, palabra y fin se hacen uno en el *lógos* común. La liberación del prisionero platónico, el hombre unidimensional que describió Marcuse, exige romper, mediante el *lógos* cargado de ser y de memoria, los límites y las cadenas del olvido que nos atan al orgullo (*hybris*) propio de nuestra individualidad. «La esencia de la filosofía platónica —nos dice Emilio Lledó—, de toda filosofía, la expresa, realmente, el prisionero liberado, ascendiendo por el áspero suelo de la caverna, caminando hacia la luz, hacia el conocimiento, y pretendiendo siempre que la palabra, el *lógos*, al recobrase y comunicarse, pueda irradiar una cierta claridad y fundar, en ella, una forma concreta de libertad y concordia»¹⁰. Recobrar el *lógos* será, entonces, ser capaz de someterse a los límites que impone convivir con *lo* que somos y con *los* que somos; y, por su parte, en su comunicabilidad es donde se demuestra su radicalidad constitutiva. Al fin y al cabo el *lógos*, si no es diálogo, no puede ser liberador.

Ahora bien, lo que nos interesa a partir de estos momentos, para seguir avanzando, es determinar la peculiaridad ontológica del espacio intermedio que existe entre las tinieblas de las apariencias y

9 H. G. Gadamer, *Lob der Theorie (Reden und Aufsätze)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983. Citamos por la edición española: *Elogio de la teoría (Discursos y Artículos)*, tr. Anna Poca, Barcelona, Península, 1993, p. 13.

10 E. Lledó, *La memoria del Logos (Estudios sobre el diálogo platónico)*, Madrid, Taurus, 1984, p. 12.

la luz de lo que es en sí; un universo hermenéutico-lingüístico de mediación no tenido lo suficientemente en cuenta por la tradición, al haber sido considerado, en unas ocasiones, abismo insalvable entre mundos irreconciliables o, en otras, simple momento transitorio hacia lo verdadero, sin que la verdad pudiera nunca detenerse en el camino. Es necesario que rastreemos este mundo donde precisamente se sustenta el *lógos* común. Debemos limar la aspereza del suelo mediador de la caverna para liberar a una memoria que, latiendo en su silencio, yace agazapada hasta que no se proyecte la aventura filosófica de una ontología renovada.

2. EL PLATONISMO HERMENÉUTICO

La radicalidad que pretendemos otorgar a este punto de partida hermenéutico sobre Platón se debe a la originaria presencia, aún implícita, de la «memoria del *lógos*» en su pensamiento. Esto es así porque, instituida por Platón la mediación, no superadora e integradora al estilo hegeliano, sino la que enlaza dos espacios reconocidos como constituyentes de la proyección humana sobre lo real, ocurre que la metafísica tradicional se ha sustentado sobre el permanente olvido de esta frontera mediadora o μεταξύ. Desde esta perspectiva no se trataría del parcial olvido del ser heideggeriano, sino del olvido del *lógos* al que hace referencia Emilio Lledó¹¹. De esta manera, si la metafísica es olvido del μεταξύ, la verdad hermenéutica del *lógos* tendrá que resultar del desencubrimiento y la patentización de la memoria como terapia del olvido y condicionante del ser humano. La memoria del *lógos* desvela esa frontera sobre la que nos constituimos como seres humanos al trazar, por una parte, nuestros miedos sobre lo que es en sí, reconocién-

11 «Más que un olvido del ser, ha sido un olvido del logos lo que ha condicionado el desarrollo de la filosofía», E. Lledó, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1974, 2 ed., p. 52.

dolo en la memoria objetiva como alteridad; y, por otra, nuestras aspiraciones, al adueñarnos de nosotros mismos desde el continuo poso de memoria subjetiva en el que se instituye nuestra interioridad.

Por otra parte, el principal problema que se le plantea a una filosofía hermenéutica de la memoria es el de la ubicación ontológica del *lógos*. Si el *lógos* se asienta en las estructuras propias del conocimiento humano, objetivando formalmente todo fenómeno que aparece, cabe hablar de un olvido de carácter subjetivo; si, por el contrario, el *lógos* tiene que ver con una decidida metafísica especulativa, en la que el ser se identifica con el pensar, hablamos de olvido idealista; y si, por último, el *lógos* es consecuencia de la propia imposición de la realidad sobre el hombre, entendiéndosela como la ley natural reguladora, hablamos del olvido ingenuo del realismo. Por ello, será preciso dar pasos acertados en la refundamentación ontológica del *lógos* común, ya que se corre riesgo de que se desvíe el norte filosófico de nuestra investigación, dada esa peculiar tendencia escatológica actual del pensamiento por fragmentar cualquier espacio común de discurso humano. En este sentido el concepto fundamental en torno al cual debe girar, a nuestro entender, toda síntesis sobre el entramado ontológico de la filosofía hermenéutica de la memoria es el *μεταξύ* platónico; el espacio intermedio en el que Sócrates-Platón sitúan en el *Banquete* las aspiraciones filosóficas de un *Eros* carente y hermeneuta; un espacio de lingüisticidad en el que habita la potencialidad mediadora de la memoria gracias al reconocimiento del *lógos* común.

A) TOPOLOGÍA HERMENÉUTICA DE LA MEMORIA
O EROS EL HERMENEUTA

Debemos precisar el primer gran momento de platonismo hermenéutico que se produce como alternativa metafísica al platonismo tradicional y que surge del propio Platón. Para comenzar es necesario que concretemos el marco topológico, y, con este fin, caracteriza-

remos el modo de ser propio de lo que habita y de quien habita los espacios que se perciben desde la óptica de lo μεταξύ¹².

En primer lugar, en el espacio del mundo se encuentra el sujeto de conocimiento que se enfrenta a lo que se le aparece, representándolo y fijándolo en su propio *lógos* particular. Esta dimensión, en la que se instituye la conciencia, está recorrida por la palabra interior animada por la dimensión subjetiva de la memoria.

En segundo lugar, encontramos el espacio de la genuina alteridad, donde reposa el silencio de lo nouménico. Únicamente a la memoria objetiva le es permitido profanar este silencio de lo inmortal. La memoria es capaz aquí de fijar en la metáfora y en el símbolo lingüístico e histórico el contenido inefable de ese reposo.

Por último, el espacio más genuino en el que se sitúa el ser en tanto que ser, o, desde nuestra lectura, en tanto que μεταξύ condiciona, por su parte, el modo propio de ser de sus habitantes. Este espacio o frontera lingüística entre lo en sí y lo fenoménico hace que la inquietud y el deseo del vértigo se consoliden en el *lógos* común mediador sin obedecer a imposiciones de la propia realidad o del sujeto de conocimiento. En este espacio la memoria es el auténtico sustento onto-lógico de un pensar hermenéutico. Es la memoria latente la que hace habitable el espacio mediador de la palabra. Sin ella el *lógos* mediador no podría realizar la descripción de sí mismo. En su latencia está implícita su patencia, y precisamente en esta potencialidad es donde se resuelve con Platón la esencia del habitante del mundo intermedio. Según Platón (*Banquete*), quien anima la potencialidad del encuentro entre mundos, entre lo divino y lo humano o entre las ideas y sus apariencias, es el *daímon*; por ello este *daímon* es entendido como una exigencia¹³.

12 Nos ayudamos aquí, muy parcialmente, de algunos de los planteamientos que E. Trías explicita en lo que ha venido en llamar «ontología del límite», dado su reconocido platonismo hermenéutico. Véanse, sobre todo: E. Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985; Id., *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988; Id., *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.

13 Para Paul Friedländer el espacio fronterizo aparece como una necesidad en el pensamiento de Platón. De algún modo Friedländer, en su intento de rescatar

Aparte de Hermes, tradicional mediador, *Poiesis*, que hace presente la ausencia en la creación, o el *lógos* dialéctico, expresión platónica de la comunidad del *lógos*, las fuerzas hermenéuticas por antonomasia son *Eros* y *Mnemosyne*. Platón-Sócrates, en el *Banquete*, dejan muy claro, frente a Agatón, que *Eros* es una instancia mediadora porque en él no está actualizada la belleza. *Eros* es carente, y a causa de esta carencia surge el deseo, o potencialidad erótica, con respecto a lo bello. Por este motivo no puede ser un dios, sino un *daímon*: «algo intermedio entre un dios y un mortal»¹⁴. *Eros* es el gran inspirador, el gran hermeneuta; su poder es el de interpretar o transmitir lo divino sobre lo humano y viceversa; su centralidad mediadora le sitúan en el vértice entre la sabiduría y la ignorancia; por ello vendría a representar la genuina figura del filósofo, ya que su carencia se proyecta sobre la belleza y ésta se identifica con la sabiduría. En este ánimo de alcanzar la sabiduría desde el límite o frontera entre mundos *Eros* es permanentemente asistido por *Mnemosyne* dado que se nos remite a la carencia más prístina del ser humano: la carencia del olvido. Toda la caracterización de *Eros* como el habitante del espacio intermedio entre la sabiduría y la ignorancia determinan el deseo de ascensión estética hacia la verdad mediante *anámnesis* (Diótima será la gran inspiradora de esta ascensión erótica de *Mne-*

a Platón de la endurecida terminología filológico-filosófica, ya nos anticipa una especie de reconsideración sobre el Platón platónico. En este sentido, para poder seguir hablando del ser como múltiple y deviniente, y del ser como lo que permanece, o dicho de otro modo, para poder sintetizar toda la tradición del pensamiento griego sobre la dualidad del cosmos que le antecede, Platón, nada platónico, habilitaría el espacio intermedio de la *μεταξύ*. Nos dice Friedländer: «Para Platón sale el mundo sucesivamente en idea y apariencia de forma completamente más sutil, un lazo tan fuerte debía cambiar de nuevo esa oposición en unidad. Así es para él un intermedio (*μεταξύ*) entre idea y apariencia es el alma humana (...) Sin la proporción de los elementos, sin el armónico sistema de las formas de ser y conocer, sin la "metaxy" del alma, sin la zona de lo "demónico", se rompen cielo y tierra entre sí». Paul Friedländer, *Platón (Verdad del ser y realidad de la vida)*, Tr. esp., S. González, Madrid, Tecnos, 1989, p. 58. No podemos olvidar la importancia que P. Friedländer tuvo en el proceso de formación de Gadamer. Véase H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, pp. 34-43.

14 *Banquete*, 202e.

mosyne)¹⁵. El deseo es lo que actualiza la memoria para que *Eros* ascienda, mediante la actitud del permanente dejarse decir, hacia lo bello, recordando. Ahora bien, es conveniente precisar que este deseo de rememorar lo otro, lo que es en sí, tras la actualización de la potencialidad intermedia de la memoria, no quiere perseguir únicamente, en este renovado platonismo hermenéutico, el repliegue místico sobre la unidad reencontrada. La anámnesis será entendida en el espacio lingüístico del *lógos* común como dialéctica de la búsqueda (*ζητεῖν*); es decir, como sustento de la historicidad del deseo investigador y de conocimiento del ser humano¹⁶. Se trata, por tanto, de un alumbramiento poiético de la frontera en tanto *μεταξύ*, y del reconocimiento implícito de que el desvelamiento de verdad surge únicamente en el *tópos* intermedio del *lógos* común, identificándose ahora con el acontecer de lo bello. De este modo, lo bello es objeto de deseo de *Eros* desde la mediación hermenéutica. Cualquier entidad se ofrece de tal modo que en su mismo revelarse muestra a la vez eso «encerrado en sí», eso oculto. En lo bello se produce el nivel paradigmático de esta revelación mediadora.

B) PATENCIA DE LO BELLO Y PATENCIA DE LA MEMORIA

Con Gadamer, y con el propio Platón, vamos a poder dotar de un contenido lingüístico y positivo a esa separación (*μεταξύ*) entre mundos que la tradición platónica ha conseguido mantener interesadamente. Nuestro objetivo es poder transitar sobre el límite por la línea genuina de actualización de la memoria. El interés fundamental es el de ir despejando el camino conforme se nos van abriendo nuevos horizontes. En este sentido, el anticipar la posibilidad de que la memoria lingüística, entendida como el constitutivo esencial del ser humano, pueda expresarse proyectándonos en el ámbito de

15 *Banquete*, 209e-212b.

16 *Menón*, 81b.

la subjetividad y de la objetividad para terminar por constituirse en el *lógos* dialógico, sólo queda permitido en la medida en que se habilite, con todas sus consecuencias ontológicas, el espacio intermedio o *μεταξύ*. La ilustración paradigmática del platonismo hermenéutico gadameriano sobre este margen de mediación es la figura daimónica de *Eros* y su objeto de deseo: lo bello.

Nos encontramos ante una ilustración ejemplar para expresar la identidad de ser y lenguaje. Centra Gadamer sus reflexiones, en la parte conclusiva de *Wahrheit und Methode*, en la afirmación del predominio de lo bello frente a lo bueno. Es sabido que Platón vinculaba lo bueno a lo hermoso; sin embargo, alcanzar la felicidad, objetivo y finalidad de lo bueno, puede llegar a diluirse en las oscuras directrices que se ofrecen de forma heterónoma sobre el comportamiento y la virtud humanas. La esencia del bien manifiesta, de este modo, su inaprehensibilidad y se refugia en lo bello¹⁷.

A lo bello le es propio el manifestarse, y el que tenga su propia luz hace que sea fácilmente aprehensible. Esta patentización de la belleza es precisamente lo que determina la constitución ontológica liminar del espacio fronterizo entre lo que es en sí y lo que aparece. Tal y como se expresa Gadamer: «Lo que caracteriza a lo bello frente a lo bueno es que se muestra por sí solo, que se hace patente directamente en su propio ser. Con ello asume la función ontológica más importante que puede haber, la de la mediación entre la idea y el fenómeno»¹⁸. De este modo, se afirma en Gadamer la primera gran ruptura con respecto al platonismo por parte del platonismo hermenéutico. La belleza no existe fuera de la órbita de su manifestación y ésta acontece como presencia del ser gracias a la llamada deseante de la potencia hermenéutica de *Eros*. Sólo como lo visible desde el límite es como aparece aquello que es en sí. «El “aparecer” no es sólo

17 *Filebo*, 64e 5.

18 H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen, J. C. B. Mohr, Bd. 1, 1990, 6 ed. (en adelante, GW. I), p. 485. Tr. esp., A. Agud, R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977 (en adelante, VM. I), p. 575.

una propiedad de lo que es bello, sino que es lo que constituye su verdadera esencia»¹⁹. Gadamer tiene claro, desde estos presupuestos de mediación hermenéutica, que «si tiene algún sentido hablar con Platón de un hiato (χωρισμός) entre lo sensible y lo ideal, éste se da aquí, y se cierra también aquí»²⁰. El espacio insalvable del abismo, tal y como se ha entendido este asunto a lo largo de toda la tradición platónica, se llena ahora de contenido ontológico liminar gracias al paradigma estético de lo bello. Con el χωρισμός, Platón, según Gadamer, no ha pretendido radicalizar la doctrina de los dos mundos, sino reconocer un momento integrante y constitutivo de la dialéctica²¹. El universo, antes vacío, que se abría desde la separación de mundos, resulta ser el sustento del eje fronterizo del *lógos* común tal y como se constituye en el diálogo. La naturaleza del límite es lingüístico-hermenéutica, y, por tanto, dialógica. En este sentido, lo que sigue ilustrando esta identidad de ser y lenguaje sigue estando en el fenómeno de lo bello, y al mismo tiempo nos sigue manteniendo dentro del cerco hermenéutico.

Gadamer identifica este acontecer de verdad en lo bello con el fenómeno de la luz. De algún modo reivindica la vieja tradición de la metafísica de la luz de procedencia neoplatónica. El hecho de destacar el que la luz no sólo sea claridad de lo iluminado, sino también claridad por sí misma, está determinando otro modelo simbólico en el que podemos representar el ámbito hermenéutico del platonismo. A nuestro entender, la luz para Gadamer sería una clara fuerza daimónica y hermenéutica, tal y como caracterizamos esta cuestión en su momento. La luz tiene la peculiaridad de reunir el ver y lo visible²²; es decir, el ser de la luz reúne en el espacio fronterizo lo que aparece y lo que se encierra en sí mismo. Sin la luz no se puede dar ni lo uno, ni lo otro y por ello es imprescindible determi-

19 GW. I, p. 486; VM. I, p. 576.

20 GW. I, p. 485; VM. I, p. 575.

21 Cf. Id., «Introducción» a Plato. *Texte zur Ideenlehre*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1986, 2. Aufl., p. 9.

22 Cf. GW I, p 486; VM. I, p. 576.

nar ontológicamente el universo de separación (μεταξύ) que se abre entre ambas dimensiones. El ser de lo bello y de lo verdadero no es previo a su acontecer y a su manifestarse en el ámbito limítrofe de la palabra común.

Desde esta perspectiva mediadora que se abre a partir de la revisión hermenéutica de la metafísica de la luz, Gadamer intenta situarse más allá de los presupuestos de la metafísica clásica de la sustancia en sus vertientes, tanto objetiva como subjetiva, y de su negación con el nihilismo nietzscheano. La metafísica de la luz supone un planteamiento válido y renovado del pensar metafísico al pretender transmitir un transfondo ontológico propio en el campo intermedio de la experiencia hermenéutica.

El siguiente paso que realiza Gadamer es el de extraer las oportunas consecuencias hermenéuticas de estas reflexiones estético-metafísicas. En este sentido parece lo más determinante el que el carácter de evento pueda serle aplicado tanto al fenómeno de lo bello como al de la comprensión. Ese acontecer implica un «salir al encuentro» que no viene marcado más que por la propia finitud humana. Es de interés establecer esta relación entre la liminalidad del espacio fronterizo, donde el símbolo estético o el lingüístico se expresa, y la determinación esencial del hombre como habitante de ese espacio hermenéutico. Como nos dice Gadamer: «Tanto el evento de lo bello como el acontecer hermenéutico presuponen fundamentalmente la finitud de la existencia humana»²³. Sin duda, en el mundo de la belleza en sí no existe legítimamente algo que tenga que manifestarse como «lo bello»; no es necesario. Por tanto, es el propio sujeto hermenéutico quien queda sometido a ese mostrarse parcial y fenoménico de la belleza en sus márgenes propios de significatividad. Del mismo modo ocurre con el hecho de que el acontecer de sentido en la comprensión se manifieste gracias a nuestra ineludible pertenencia al ser histórico y lingüístico que somos. Es, de alguna manera, esta reflexión del platonismo hermenéutico sobre la belleza lo que ha posibi-

23 GW. I, p. 489; VM. I, p. 580.

xión del platonismo hermenéutico sobre la belleza lo que ha posibilitado comprender mejor y sin traumas, desde el nuevo territorio intermedio de la lingüisticidad, el problema de la finitud. El propio Gadamer dice que «en esta tradición del platonismo es donde se desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana»²⁴. A nuestro entender, esta influencia platónica aclara mucho la propuesta hermenéutica gadameriana, en el sentido de que ofrece el marco ontológico y de mediación apropiado para recibir el acontecimiento del ser desde el sustento de la memoria. En una perspectiva como ésta el lenguaje ya no podría desviarse de forma exclusiva al terreno de la subjetividad o de la objetividad, sino que entra a formar parte del permanente latido de la memoria. Compartimos la opinión de Domingo Moratalla, cuando dice que «el predominio de lo bello recupera para la reflexión una dimensión material-inmanente, sustancial e histórica que aleja la universalidad del lenguaje que la hermenéutica mantiene de los peligros del misticismo desencarnado y de todo formalismo»²⁵; dicho con otras palabras, el espacio intermedio del lenguaje no puede ser contemplado unilateralmente ni desde lo nouménico, ni desde lo fenoménico, sino —como venimos diciendo— desde un terreno específicamente hermenéutico. Es claro, por otra parte, que el hecho de que aquello que nos es inaprehensible acontezca en el aparecer sensible del arte o de la palabra permite que la estructura limítrofe y ontológica de la memoria pueda fijarse desde este «reconocido» terreno de lo especulativo; o lo que es lo mismo, sin *Eros* como mediador, sin *Eros* como impulsor deseante de la manifestación sustancial de lo que está más allá, nos es difícil articular un espacio en el que el lenguaje pueda ser expresión de lo que somos, es decir, de nuestra memoria. Necesitamos al Platón mediador para expresar y patentizar nuestra historicidad sustancial latente. Sin esta expresión, que se realiza en el μεταξύ, no adquiere consistencia eso que

24 GW. I, p. 490; VM. I, p. 581.

25 A. Domingo Moratalla, *El arte de poder no tener razón (La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer)*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1991, p. 139.

tan apropiado hablar sobre la centralidad del fenómeno del lenguaje y su estructura dialógica como resultado de la potencialidad hermenéutica del *μεταξύ* platónico.

C) LA CENTRALIDAD DIALÓGICA DEL LENGUAJE

Lo primero que debemos precisar es que se piensa desde el lenguaje como centro (*die Mitte der Sprache*) ineludible y constituyente²⁶, y que sólo el referente de la centralidad consigue que el hombre tome conciencia de su situación fronteriza con respecto a la totalidad. «Sólo el centro del lenguaje —señala Gadamer—, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo»²⁷. Ahora bien, debemos reconocer que este proceso de centralidad y de mediación hermenéutica encuentra su génesis en el desarrollo del propio *lógos* griego originario. Sabemos que, a la vez que el impulso progresivo de secularización que se dio en las sociedades griegas hasta la definitiva institucionalización de las *póleis*, se fue obrando una paulatina colectivización de la memoria. El poder casi sagrado del aedo en el que se personificaba la expresión de lo verdadero desde la memoria pasó a ser un poder propio de la comunidad. Todas las actividades del grupo, sociales, económicas o militares, comenzaban a exigir un centro lingüístico y comunitario para su desarrollo. La figura simbólica del «punto central» (*μέσον*) se fue convirtiendo en el referente necesario de la sociedad griega y, por extensión, de toda la civilización occidental²⁸. El diálogo platónico, en este sentido, resulta ser la máxima expresión teórica y práctica de esa centralidad cultural y lingüística en la que se reconoce la memoria común. El único pensamiento posible para la filosofía platónica es aquel que habita en el centro, aquel

26 Cf. GW. I, p. 465; VM. I, p. 552.

27 GW. I, p. 461; VM. I, p. 548.

28 Cf. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Tr., J. J. Herrera, Madrid, Taurus, 1986, pp. 88 y ss.

ble para la filosofía platónica es aquel que habita en el centro, aquel que se comparte dialógicamente, ya que en él es donde verdaderamente acontece la verdad de la cosa misma²⁹. Para Gadamer, en oposición a la lógica moderna del monólogo epistemológico, se establece una lógica hermenéutica basada en la comunidad lingüística. Solamente porque el esclavo de Menón pertenece al mismo espacio común de diálogo («es griego y habla griego», *Menón*, 82 b) podemos explicar el fenómeno de acontecimiento semántico y epistemológico que se produce en la anámnesis³⁰; y es que en la lógica dialógica de pregunta-respuesta se especifica el grado de pertenencia que el ser humano mantiene con respecto a la mediación espacio-temporal del μεταξύ. En toda conversación sustentada por la experiencia hermenéutica se toma conciencia de ese determinante lingüístico, intermedio y común olvidado secularmente; en toda conversación «algo aparece puesto en medio, y los interlocutores participan de ello y se participan entre sí sobre ello»³¹. En la lógica dialógica eso común se encuentra en permanente proceso, ya que todo acontecimiento de sentido supone una recualificación para la experiencia y una ineludible transformación de la memoria mediante la cual se deja de ser para seguir siendo. Es precisamente este dinamismo del *lógos* el que explica la primacía hermenéutica del preguntar de la que nos habla Gadamer: «preguntar quiere decir abrir»³², y esta apertura indeterminada hacia el sentido no sólo significa que se especifique dialécticamente el arte de pensar en el seguir preguntando, sino que permite constatar la determinación histórica del hombre al requerirse inexcusablemente un horizonte desde el que preguntar. De este modo, el espacio intermedio, o μεταξύ platónico, ofrece sustento a esa memoria, que constituye la íntima particularidad existencial de nuestro mundo y a su necesaria proyección intersubjetiva y comunitaria.

29 Cf. GW. I, p. 384; VM. I, p. 458.

30 Sobre esta lectura dialéctico-lingüística de la anámnesis platónica, véase E. Lledó, *La memoria del...*, pp. 119-139.

31 GW. I, p. 384; VM. I, p. 457.

32 GW. I, p. 369; VM. I, p. 440.

Llegados a este punto se podría afirmar que tanto el acontecer de lo bello, por una parte, como la lógica dialógica, por otra, especifican el carácter propio del *μεταξύ*. Sólo en la actualización de este platonismo hermenéutico del *μεταξύ* podemos recuperar la potencialidad ontológica de la memoria, tan denostada en la filosofía moderna. Tendremos, para ello, que describir en lo que sigue las claves que específicamente sustentan a la memoria hermenéutica.

3. MEMORIA Y HERMENÉUTICA

A) INTEGRACIÓN, FORMACIÓN Y MEMORIA

Con objeto de resolver la tensión gnoseológica que mantiene la filosofía de la reflexión entre sujeto y objeto, Gadamer se sirve de un concepto de «mediación», que aunque en su utilización haya sido filtrado por el proceso de finitud e historicidad existencial heideggeriano, manifiesta una clara raigambre hegeliana.

Para Gadamer la tarea hermenéutica se manifiesta principalmente de dos maneras: como «reconstrucción» y como «integración o mediación»: La primera tiene como interés básico el acercarse al objeto o acontecimiento histórico originario del modo más riguroso posible, para de esa forma «reconstruir» los hechos objetivamente. En esta línea se encuentra, por una parte, el reconstructivismo psicologista de Schleiermacher, y por otra, el objetivismo metódico-historicista representado, entre otros, por Ranke y Dilthey. El enfrentamiento de Gadamer con esta tendencia hermenéutica es claro y se pone permanentemente de manifiesto a lo largo de su obra. «La reconstrucción (*Wiederherstellung*) de las condiciones originales —nos dice—, igual que toda restauración, es, cara a la historicidad de nuestro ser, una empresa impotente»³³.

33 GW. I, p. 172; VM. I, p. 220.

El segundo modo hermenéutico es el de la integración (*Integration*)³⁴ o mediación. Se trata de la oposición del anterior, siendo Hegel quien representa la crítica latente y más clara a la impotencia de cualquier restauración. El espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación del pensamiento con la vida actual³⁵; en el explícito reconocimiento de la memoria. Esta mediación de pasado y presente, de sujeto y objeto, que se sitúa frente al objetivismo de la época antigua y al subjetivismo de la época moderna, le facilita a Gadamer una disposición epistemológica apropiada para plantear su filosofía hermenéutica. No obstante no se trata con ello de que Hegel proporcione a Gadamer un método. «Hegel representa para Gadamer —como dice Santiago Guervós— el modelo que hace posible pensar la hermenéutica no como simple *organon* de las ciencias del espíritu para la reconstrucción del pasado histórico, sino como “integración”, que no es un mero producto de la *äussere Reflexión*, sino del “hacer de la cosa misma” (dialéctica)»³⁶.

Así tenemos que esta superación epistemológica del objetivismo y el subjetivismo por parte de Hegel se expresa en la totalidad de un movimiento dialéctico mediador que abarca simultáneamente al sujeto y al objeto. La sintética expresión de que «todo lo real es racional y todo lo racional real» manifiesta cómo el milagro de la comprensión se produce en la involucración de la particularidad en la totalidad, y en el interpretarse mutuamente el ser y el saber en el Absoluto. Referido al hecho histórico, el diálogo con el pasado encuentra su fuerza mediadora en el propio desarrollo de la totalidad. «Lo universal e interno —nos dice Hegel—, el nexos, es siempre uno. Esto

34 M. Peñalver estudia este fenómeno hermenéutico de la integración, que él denomina recolección, en un interesante trabajo comparativo entre la perspectiva hermenéutica de Gadamer y el concepto de «diseminación de la verdad», en Derrida: 'Gadamer-Derrida: De la recolección a la diseminación de la verdad', en *ER. Revista de Filosofía*, II (1986) 7-20.

35 Cf. GW. I, p. 174; VM. I, p. 222.

36 L. E. Santiago Guervós, 'Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H. G. Gadamer', en *La ciudad de Dios*, 199 (1986) 200.

anula el pasado y hace presente el acontecimiento»³⁷. Pero resulta que precisamente por esto, a pesar de haberse superado la oposición originaria entre sujeto y objeto, es por lo que Gadamer no puede aceptar el concepto de «mediación» tal y como lo entiende Hegel. Para Gadamer esta superación epistemológica se ha realizado a costa de la disolución de lo histórico y lo finito en lo Absoluto³⁸.

Un proceso paralelo sufre el concepto de *Bildung*. La *Bildung* hegeliana va a suponer una perspectiva realmente nueva con respecto a la comprensión de la conciencia y del objeto. La conciencia ahora va a irse realizando históricamente, conservando en la memoria del espíritu sus propias configuraciones³⁹. Hay que hacer constar que la *Bildung* en Hegel no se refiere a la historia de la sustancia espiritual, sino a «la apropiación de esa sustancia histórica por parte del individuo»⁴⁰, con lo cual asistimos a un verdadero proceso de autoconstrucción de la propia conciencia en su devenir. En este sentido, el hombre, en su ruptura característica con lo inmediato y natural, precisa de la formación. En Hegel esta formación pasa por un ascenso a la generalidad, el cual «acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad»⁴¹. El que permanece anclado en la particularidad natural de sus creencias, sin tener en cuenta su pertenencia común al *lógos* de la memoria, se manifiesta como un ser dogmático y no formado. Según Hegel, únicamente en este ascenso a la generalidad, contemplándonos a nosotros mismos como lo otro, le es posible al sujeto poseer autodomínio o autoconciencia. De esta forma

37 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, versión castellana de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1986, 3 reimp., p. 157.

38 Cf. J. M. Almarza Meñica, 'La tradición: Pertenencia y crítica', en *Estudios Filosóficos*, 29 (1980) 75.

39 Cf. Id., 'H. G. Gadamer: La historicidad de la comprensión. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica', en J. M. Almarza Meñica, Mariano Álvarez Gómez y otros, *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, Salamanca, San Esteban, 1985, pp. 34-35.

40 M. Álvarez Gómez, *Experiencia y Sistema. (Introducción al pensamiento de Hegel)*, Salamanca, Universidad Pontificia, p. 129.

41 GW. I, p. 18; VM. I, p. 41.

la estructura esencial de la formación, tal y como manifiesta Gadamer, supone que «reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro»⁴². No obstante, hay que precisar que Gadamer no entiende únicamente la formación como ese proceso histórico de generalización en el espíritu, sino también como ese ámbito sustentante, identificable con la memoria, en el que se desenvuelve el hombre histórico y concreto que se forma en el contexto de su finitud. Llegados a este punto, la filosofía hermenéutica de Gadamer debe abandonar de nuevo el impulso hegeliano, ya que, para este último, el término perfecto del concepto de *Bildung* se encuentra en la disolución de todo ser objetivo alcanzada de manera exclusiva en el saber absoluto de la filosofía. En Gadamer es claro que se necesita rescatar a ese «quién» que se ha formado en el proceso; se necesita recuperar a ese hombre histórico que puede reivindicar la patencia de la memoria porque es capaz de tomar conciencia de estar inmerso ineludiblemente en la *Bildung*.

En este intento de comprender mejor la *Bildung*, tal y como la entiende la filosofía hermenéutica, la primera cuestión que se nos plantea es la de determinar dónde está el contenido esencial de la formación, si —como dice Gadamer— al vincularlo con el concepto griego de *physis*⁴³, no conoce objetos que le sean exteriores. ¿Qué es lo que posibilita que uno se apropie enteramente aquello en lo cual y a través de lo cual se forma? ¿Y qué es lo que hace que en la formación alcanzada nada desaparezca, sino que más bien todo se conserve? A nuestro entender, la memoria. La memoria formada da cuenta del ser en cuanto devenido; nos permite conocer en lo que nos hemos convertido. «Formación —dice Gadamer— significa originariamente y sobre todo que una evolución ha conducido a una formación, a una figura que ahora constituye lo que es»⁴⁴; y esto, desde

42 GW. I, pp. 19-20; VM. I, p. 43.

43 Cf. GW. I, p. 17; VM. I, p. 40.

44 Id., *La herencia...*, p. 48.

nuestro punto de vista, no se puede alcanzar sin el imprescindible concurso de una potencia que sea capaz de conservar esa evolución de lo que ya somos y que, a la vez, permita proyectar las aspiraciones legítimas de lo que queremos ser.

Podría ser de interés ilustrar lo que venimos diciendo con un ejemplo muy significativo que encontramos en el propio Gadamer. Nuestro autor, en su interés por hallar la peculiaridad de las ciencias del espíritu, analiza la doble dimensión semántica que otorgaba Helmholtz al concepto de inducción. Por un lado, tenía una dimensión lógica, claramente en relación con las ciencias naturales, y por otro, era entendida como instintiva o artística. En lo referido a las ciencias humanas, el razonamiento inductivo se da por simpatía, implícita e inconscientemente, y se encuentra deudor del fenómeno del *Taktgefühl* (tacto, delicadeza). Esta sensibilidad se apoya en otras facultades como, por ejemplo, el respeto a la autoridad o la riqueza de la memoria⁴⁵. Ahora bien, según Gadamer, el apoyo que aquí se hace sobre la memoria es insuficiente si se piensa en ella sólo como una capacidad anímica adicional. Helmholtz le sirve a Gadamer para introducir la memoria como llave de comprensión de la conciencia histórica en las ciencias humanas; sin embargo, se trata de un concepto de memoria insuficiente. La memoria que, según Gadamer, se sitúa en la base de fundamentación de las ciencias del espíritu es aquella que se vincula con la *Bildung*. Un texto sumamente representativo confirma esto que decimos: «Tampoco se concibe adecuadamente la esencia de la memoria cuando se la considera meramente como una disposición o capacidad general. Retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación. El que emplea su memoria como una mera habilidad —y toda técnica memorística es un ejercicio de este tipo— sigue sin tener aquello que le es más propio. *La memoria*

45 Cf. Id., *Le problème de la conscience historique*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1963; seguimos la versión castellana de A. Domingo Moratalla, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 51.

tiene que ser formada; pues memoria no es memoria en general y para todo. Se tiene memoria para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas, mientras se prefiere excluir otras. Sería ya tiempo de liberar el fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades, reconociéndolo como un rasgo esencial del ser histórico y limitado del hombre»⁴⁶. Se nos hace posible, de esta manera, observar cómo se produce la complicidad *memoria-Bildung*. Si, como decíamos antes, la condición de posibilidad del fenómeno de la formación se encuentra en el sustento ontológico que proporciona la memoria, vemos ahora cómo a la memoria se le reclama la actualización de su potencialidad. Rescatada desde la *Bildung* del latente silencio al que le tenía sometida la modernidad, en tanto que se la entendía exclusivamente como un a priori epistemológico de la subjetividad, la memoria ahora no sólo es reconocida como rasgo esencial de la finitud y la historicidad humana, sino que también resulta ser el pilar de nuestras demandas de ser. «La memoria tiene que ser formada» porque en ella depositamos lo que somos para seguir constituyéndonos.

Pretender, por otra parte, obtener una válida actualización de la memoria para enfrentarse con la verdad de las ciencias del espíritu implica tener o formar el tacto: un sentido estético, histórico o ético, que capacite para separar lo bello de lo feo, o el bien del mal, es decir, adquirir el tacto mediante el trato asiduo con las cosas⁴⁷. El tacto o sentido que estiliza y dota de contenido a la memoria no puede ser enseñado, ni demostrado. Este hecho puede determinar que si bien la *Bildung* presupone un componente educativo incuestionable, su peculiaridad esencial se encuentra en la disposición natural de no olvidarse del *lógos* común, quedando adormecidos ante lo que le es más propio a nuestra existencia. No en vano Gadamer reconoce que la conciencia formada se sitúa en los límites de nuestra sensibilidad; supera a todos los sentidos dado que éstos se encuentran

46 GW. I, p. 21; VM. I, p. 45. El subrayado es nuestro.

47 Cf. GW. II, p. 40; VM. II, p. 46.

estrictamente determinados a su ámbito propio. Por ello se trata, más bien, de «un sentido general y comunitario»⁴⁸, al que *pertenecemos* para bien y para mal.

B) LA PERTENENCIA

Para Gadamer la relación trascendental entre la verdad y el ser no es entendida como en la tradición escolástica o en la idealista. No se trata de un comportamiento activo o pasivo de la subjetividad, sino más bien de una expresión del ser mismo. «No se parte del concepto de un sujeto que lo sea para sí y que convierta todo lo demás en objetos, sino del sentido de pertenencia de la verdad al ser, pertenencia del sujeto o *Dasein* a la tradición, al lenguaje, al ser, por lo que está constituido existencialmente como comprender o apalabramiento»⁴⁹. Se trata aquí, implícitamente, de la pertenencia (*Zugehörigkeit*) a la memoria, que, de algún modo, es la disposición más legítima para tener mundo. Caer en la cuenta del sentido de la pertenencia implica, a su vez, desvincularnos de la aséptica y metódica unidireccionalidad epistemológica, en la que se ha producido el proceso de desmemoria del *lógos*. La pertenencia, al manifestarse ineludiblemente en la expresividad común del lenguaje y de los prejuicios⁵⁰, es una disposición propia de la existencia que nos facilita entender el proceso plenificador de la memoria en la medida en que deja de apoyarse en la individualidad para realizarse en el anonimato de la comunidad dialéctica.

Para ilustrar esta pertenencia al mundo, a la tradición y al lenguaje, Gadamer realiza los análisis fenomenológicos del juego y del diálogo. En el juego —nos explica— el jugador no es el protagonista. Los jugadores son absorbidos por el juego, ya que éste «posee una

48 Cf. GW. I, p. 23; VM. I, p. 47.

49 J. M. Almarza, 'La tradición...', p. 91.

50 Cfr. GW. I, p. 300; VM. I, p. 365.

esencia propia, independiente de los que juegan»⁵¹. De esta forma se afirma «*el primado del juego frente a la conciencia del jugador*»⁵². No en vano, cuando jugamos nos sentimos fascinados, teniendo la experiencia de ser jugados más que la de jugar. El juego nos envuelve en su dinámica interna y nos hace pertenecientes a él. Este olvido que el jugador puede sentir de sí mismo no constriñe nuestra libertad, sino que justamente es ahí donde se legitima el territorio de su realización. El mismo análisis alcanza al fenómeno del diálogo. Se produce una primacía del diálogo con respecto a los interlocutores. En el momento en el que el diálogo se encuentra dirigido desde una subjetividad se convierte en monólogo, ya que la estructura propia del dialogar interpela absorbiendo las propias pretensiones de los hablantes.

De la mano de estas consideraciones Gadamer expresa cómo la historia resulta ser para nosotros un interlocutor. Un interlocutor con el que podremos dialogar no en actitud de sujetos protagonistas, sino a partir de una relación de copertenencia. La distancia temporal establecida entre pasado y presente es configurada por el reposo de la memoria y absorbida por la efectualidad de la historia que se manifiesta en la tradición. La tradición, por tanto, no será objeto de nuestra pertenencia, sino más bien, del mismo modo a como ocurre en el juego y en el diálogo, seremos nosotros quienes pertenezcamos constitutivamente a la tradición. Desde la desmemoria de la filosofía metodológica anterior no se podía incidir en el fenómeno de la pertenencia; sin embargo, esta reivindicación gadameriana de uno de los márgenes olvidados del μεταξύ platónico permite situar la hermenéutica en su verdadero lugar; es decir, en «*el inter (zwischen) entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición*»⁵³. La hermenéutica ocupa el espacio intermedio entre lo en sí objetivo y el mundo de las creencias; y, a su vez,

51 GW. I, p. 108; VM. I, p. 145.

52 GW. I, p. 110; VM. I, p. 147.

53 GW. II, p. 63; VM. II, p. 68.

se responsabiliza ante el ineludible problema semántico de la dimensión histórico-temporal de la distancia.

C) TRADICIÓN Y DISTANCIA HISTÓRICA

Tras la ruptura con el estatismo ontológico a partir de la hermenéutica heideggeriana el mundo no puede ser entendido como una entidad cerrada y objetiva, sino como el horizonte temporal e histórico en el que se insertan las posibilidades existenciales del hombre. La dinamicidad previa de la memoria encuentra aquí su territorio apropiado. En Gadamer se acentúa aún más que en Heidegger la dimensión de la historicidad del ser. Esta historicidad o «conciencia de la determinación histórica» es la que da cuenta de la esencia de la verdad, y frente a la verdad heideggeriana, entendida como desvelamiento de la esencia presente, manifiesta constitutivamente el carácter de apertura de la experiencia hermenéutica. Por tanto, el carácter abierto de la historicidad que plantea Gadamer hace que el ser-arrojado que es el ser-ahí se cargue de tradición mediante los prejuicios y la propia efectualidad histórica. En este sentido la fórmula heideggeriana de «ser-en-el-mundo» cabría traducirla ahora como «ser-en-tradición»⁵⁴.

Por otra parte, si tal y como vamos viendo el «mundo» gadameriano es un concepto esencialmente transido de historia, convenirá detenerse, desde un punto de vista hermenéutico, en aquella instancia que fundamente la propia productividad histórica. Ella se expresa en el significado que la «distancia temporal» tiene para la relación pasado-presente. Veamos cuáles son los presupuestos de este concepto.

La comprensión del mundo y de la historia está en la base de la experiencia hermenéutica. En este sentido cuando nos acercamos a un acontecimiento histórico o a un texto del pasado se abre una

54 Cf. L. E. Santiago Guervós, 'Heidegger y la tradición...', p. 200.

distancia que en la metodología positivista clásica se ha pretendido superar accediendo directamente a dichos acontecimientos. Para Gadamer esto no puede ser así. El sentido de un texto supone a su propio autor, con lo que la comprensión no solamente es un hecho reproductivo, sino también productivo. El sentido va ganándose en el espacio de la memoria y por eso la distancia de la mediata temporalidad es la única que permite una expresión completa de las cosas. La distancia, así, es progresivamente cubierta por los efectos y prejuicios que se crean a partir de los textos y acontecimientos en el ánimo de rescatar objetivamente la inmediatez del tiempo. Por tanto, nos dice Gadamer, «cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*)»⁵⁵. En definitiva, es esta efectualidad de la historia la que va proporcionando el poso cultural de nuestra memoria y de la tradición, a las cuales pertenecemos esencialmente.

La distancia ahora, como vemos, no sólo no es un impedimento para la comprensión, sino que resulta ser imprescindible. La memoria ofrece el suelo sobre el que se sostiene el acontecimiento de sentido. Aquella pretensión nuestra de reducir la distancia epistemológica, es decir, de superar la desmemoria del *lógos*, se consigue en la hermenéutica desde la distancia misma, ya que es en ella donde la experiencia hermenéutica se encuentra con el sentido desvelador de la verdad, tal y como acontece en la memoria. Negar la efectualidad de la historia, a través de la cual se expresa la memoria, del mismo modo a como ocurre en la actitud ingenua y olvidadiza de la fe metodológica, puede llegar a suponer, en opinión de Gadamer, una verdadera deformación del conocimiento⁵⁶.

El avance filosófico es cualitativamente radical; sin embargo, con lo dicho hasta ahora, quizá quede algo suspendido en el ámbito

55 GW. I, p. 305; VM. I, p. 371.

56 Cf. GW. I, p. 306; VM. I, p. 371.

de lo inaprehensible este mundo-tradición, contenido de la distancia hermenéutica. Por ello hay que manifestar que en Gadamer el medio propio de la experiencia hermenéutica de la temporalidad mediata es el lenguaje. «La lingüisticidad de la comprensión —nos dice Gadamer— es la concreción de la conciencia de la historia efectual»⁵⁷. Es decir, que la tradición entendida como la mediación constitutiva de la comprensión existe en el lenguaje. Y, a su vez, el mundo también se encuentra vinculado indisolublemente al lenguaje. «El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal y como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo», es decir, que «esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente»⁵⁸. El mundo del hombre, el espacio intermedio del *μεταξύ* platónico, es, como vemos, un espacio lingüístico, y, por ello, un espacio de la memoria. Habrá que detenerse ahora a estudiar la estructura interna de esta memoria, a partir de la cual se producen los fenómenos de la comprensión y del sentido

D) INTERPROYECCIÓN PASADO PRESENTE

Según Gadamer, pasado y presente se hallan en continua mediación, si se entiende el fenómeno de la comprensión como el desplazamiento de uno mismo hacia el acontecer de la propia memoria o tradición⁵⁹. Este «uno mismo», que es el hombre sostenido por su *lógos*, se encuentra, gracias a este sustento, cargado de las previas significaciones y valores que consolidan sus prejuicios. Debido a los prejuicios, concepto que Gadamer, al hilo del de «precomprensión» heideggeriano, rescata del deterioro semántico al que le había sometido la Ilustración, el hombre tiene la posibilidad de tomar concien-

57 GW. I, p. 393; VM. I, pp. 467-468.

58 GW. I, pp. 446-447; VM. I, p. 531.

59 GW. I, p. 295; VM. I, p. 360.

cia de la liberación que implica el no encontrarse sometido a la inmediatez del tiempo presente; y esto es así porque la manifestación de la memoria que se especifica en los prejuicios es lo que nos hace pertenecientes a una historia sobre la que nos proyectamos para poder seguir proyectándonos en el futuro.

En este contexto, Gadamer vincula los conceptos de prejuicio y el de situación. Nuestra situación hermenéutica condiciona nuestro propio modo de comprender histórico, pudiendo anticipar sentidos y expectativas gracias a ella, es decir, gracias a nuestra finitud de seres-en-el-mundo. Lo propio de la situación es que siempre nos encontramos en ella y, por tanto, nunca se puede llevar a cabo una total comprensión. Se abre así el territorio de la filosofía, que de alguna manera se encontraba cerrado en la tradición anterior al manifestarse la pretensión de distanciarse de la propia situación con el fin de objetivarla. Esta apertura e inacababilidad no consiste en una limitación del hombre, sino que manifiesta expresamente nuestro modo de ser históricos. «*Ser histórico* —nos dice Gadamer— *quiere decir no agotarse nunca en el saberse*»⁶⁰. Por lo mismo, esta inagotabilidad nos lleva sin dificultad a considerar la relación entre situación hermenéutica y horizonte. Según Gadamer, «al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto»⁶¹. El horizonte es el fondo en el que nos encontramos «situados». La apertura y movilidad del horizonte depende de nuestra propia movilidad, bien sea espacial, bien sea temporalmente. En este último sentido y aplicado a la comprensión histórica, la historia humana es un permanente hacerse y por eso no existe un horizonte fijo. El horizonte del pasado surge de la articulación de todo el pasado sobre nuestro presente, haciéndose constitutivo de nuestro propio modo de ser ahora. Esta dimensión destaca la originariedad de la temporalidad histórica sobre nuestra existencia,

60 GW. I, p. 307; VM. I, p. 372.

61 GW. I, p. 307; VM. I, p. 372.

y a la vez nos da pie para señalar una importante distancia de este horizonte histórico y hermenéutico de Gadamer con respecto al meramente gnoseológico y al metódico, en los cuales la distancia no era correlacionadora, sino excluyente. Por ello el papel de la conciencia cambia radicalmente. Ahora, al analizar la cuestión de la historicidad, vemos cómo «no es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador, sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo»⁶².

Por otra parte, para explicar el modo en que se interrelacionan los dos momentos de la proyección y el momento en que se produce el fenómeno propio de la comprensión, Gadamer nos habla de la «fusión de horizontes» (*Horizontverschmelzung*). En toda comprensión histórica se da siempre una transposición de nuestro propio horizonte al horizonte objetivo del dato histórico del pasado; pero este desplazamiento no es aséptico, sino que se produce como recorrido latente de la memoria a través de la distancia temporal mediadora (tradicición). «Este desplazarse —nos dice Gadamer— no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro»⁶³. En esta generalidad superior es en la que se produce la fusión de horizontes. Gracias a ella se nos abren nuevas perspectivas de miras. Nos hacemos más experimentados al interpretar la historia de un hecho particular integrándolo en un todo más grande. El término «fusión de horizontes» no debe entenderse, por tanto, en el sentido de dos horizontes que antes eran independientes y que ahora se fusionan, porque no existen nunca independientemente. Ha de entenderse sobre todo en el sentido de profundizar siempre más, de hacer más consciente el único horizonte que nos es dado siempre por el hecho mismo de encontrarnos en la tradición. En un diálogo con el pasado alcanzamos la conciencia de nuestra

62 GW. I, p. 305; VM. I, p. 375.

63 GW. I, p. 312; VM. I, p. 375.

memoria, es decir, del único y gran horizonte que incluye tanto el pasado como el propio presente.

A la comprensión que se da en esta fusión del horizonte y a su realización controlada Gadamer lo llama «tarea de la conciencia histórico-efectual». Debido al propio carácter circular de la hermenéutica de nuestro autor, esta tarea nos lleva ahora a considerar el territorio del horizonte a partir de la proyección que se realiza desde el presente al pasado. Es el problema central de la hermenéutica: «Es el problema de la “aplicación” que está contenida en toda comprensión»⁶⁴.

Hemos visto hasta ahora cómo el concepto de situación nos ha instalado constitutivamente en un horizonte a partir del cual podemos establecer una conversación comprensiva con el pasado en la fusión de horizontes. Pero Gadamer piensa que en el comprender, precisamente por el hecho de estar situados y tener memoria, se produce inexcusablemente un «aplicar». Podría decirse que si antes hablábamos de una dimensión objetiva de la memoria, al señalar que el pasado textual fundía su horizonte con nuestra perspectiva de comprensión, ahora podemos considerar también una dimensión subjetiva para la memoria, en la que se especifica el fenómeno de la aplicación. La aplicación no es algo accidental, se trata de un hecho fundamental en el cual se produce la mediación del presente con el pasado. Para demostrar la necesidad del concepto de «aplicación» desde sus propósitos hermenéuticos, Gadamer hace una referencia a la tradición originaria del problema. De la tradicional división entre *subtilitas intelligendi* (Comprensión), *subtilitas explicandi* (Explicación) y *subtilitas applicandi* (Aplicación), la hermenéutica romántica desechó la aplicación de la memoria, considerando la comprensión e interpretación como un proceso unitario. Pero para Gadamer en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación de aquello que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. La propia estructura del horizonte histórico, en el que se tematiza

64 GW. I, p. 312; VM. I, p. 377.

la hermenéutica, es la que hace que el intérprete, situado en un presente determinado, establezca un diálogo comprensivo con los textos del pasado gracias a la aplicación de su propia situación en la tradición. Comprensión, interpretación y aplicación forman así el verdadero proceso unitario de la hermenéutica.

CONSIDERACIÓN FINAL

Tanto el acontecer de verdad en la frontera de lo bello, como la dialógica de pregunta-respuesta conforman los dos núcleos fundamentales sobre los que se sustenta el denominado platonismo hermenéutico. Tal y como pretendíamos, creemos haber podido demostrar, desde la exposición de los elementos clave de la filosofía de Gadamer, cómo la consecuencia necesaria de ese platonismo hermenéutico del *μεταξύ*, es decir, la memoria del *lógos* común, ofrece un verdadero potencial para la filosofía contemporánea; o lo que es lo mismo, se ha conseguido recuperar la olvidada dimensión ontológica de la memoria.

De algún modo, la superación de este olvido mediante la expansión filosófica de la conciencia histórica que realiza Gadamer, al hilo del incremento semántico del concepto de comprensión, sienta las bases de toda experiencia hermenéutica en sentido amplio. La interdependencia de los dos momentos de la comprensión se encuentra enraizada en el fenómeno de la fusión de horizontes. Hay un encuentro entre el hombre situado y los acontecimientos, los cuales efectivamente han ido cargando la memoria en la que nos encontramos y que, a la vez, es el subsuelo de la experiencia comprensiva. No hay pasividad en la historia, ni en el mundo, y sólo puede haber experiencia de verdad desde una lógica simultánea de pregunta y respuesta. La verdad se entiende como copertenencia; y la pertenencia a la tradición, *a la memoria*, y, en definitiva, al lenguaje, es ahora la realidad radical. Por ello la correlación consigue autenticarse gracias a este renovado eco lingüístico del espacio intermedio platónico.