

Hans-Georg Gadamer

Verdad y método
II

www.esnips.com/web/Linotipo

Ediciones Sígueme - Salamanca 1998

La verdad en las ciencias del espíritu (1953)

No es fácil que las ciencias del espíritu encuentren una comprensión correcta en la opinión pública en lo concerniente a la modalidad de su trabajo. Es difícil poner de manifiesto lo que hay de verdad en ellas, lo que ellas nos revelan. Esto sería más fácil en aquellos ámbitos de las ciencias del espíritu cuyos objetos son de naturaleza sensible. Cuando un economista habla hoy de la importancia de su trabajo para el bienestar público, todos le entienden. Lo mismo ocurre si un científico del arte nos presenta un objeto bello, aunque proceda de la excavación de un yacimiento muy antiguo, pues lo muy antiguo despierta, extrañamente, un interés general. Al filósofo, en cambio, le incumbe presentar, en lugar de resultados visibles y convincentes para todos, lo problemático y lo que da que pensar, lo que se ofrece al individuo pensante en la labor de las ciencias del espíritu.

I

El concepto moderno de ciencia aparece marcado por el desarrollo de la ciencia natural del siglo XVII. A él debemos el creciente dominio sobre la naturaleza, y cabe esperar que la ciencia del hombre y de la sociedad nos permita alcanzar un dominio similar del mundo humano-histórico. Pero se espera aún más de las ciencias del espíritu al ver que el creciente dominio de la naturaleza, como producto de la ciencia, acrecienta el malestar en la cultura en lugar de reducirlo. Los métodos de la ciencia natural no captan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines, que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza y del hombre. Son conocimientos de otro género y otro rango los que cabe esperar de las ciencias del espíritu y de la filosofía que subyace a ellas. Y así es lógico hablar, no ya del elemento común que ofrecen los métodos científicos para toda ciencia, sino del elemento singular que da un carácter tan significativo y problemático a las ciencias del espíritu.

1. ¿Qué es propiamente lo científico en las ciencias del espíritu? ¿Se les puede aplicar el concepto de investigación sin reservas? Pues lo que se entiende por investigación, la búsqueda de lo nuevo, de lo nunca conocido, la apertura de un camino seguro, controlable por todos, hacia esas nuevas verdades, todo eso parece ser secundario. La utilidad de un conocimiento basado en las ciencias del espíritu parece ser más afín a la intuición del artista que al enfoque metodológico de la investigación. Sin duda cabe afirmar lo mismo de cualquier aportación genial en cualquier esfera de la investigación. Pero la labor metodológica en la investigación de la naturaleza genera constantemente nuevos conocimientos, y en ese sentido la ciencia misma consiste en el uso de los métodos.

El uso de los métodos forma parte sin duda de la labor de las ciencias del espíritu. Se distingue también de la literatura científica popular por una cierta posibilidad de verificación; pero todo eso atañe más a los materiales que a las consecuencias derivadas de ellos. No es que la ciencia pueda garantizar la verdad mediante su metodología. En la obra acientífica de un aficionado puede haber más fondo de verdad que en la explotación metodológica del material. Se puede demostrar en efecto que el desarrollo de las ciencias del espíritu en los últimos cien años, sin dejar de tener presente el modelo de las ciencias naturales, no recibió sus más fuertes y sustanciales impulsos del gran *pathos* de estas ciencias experimentales, sino del espíritu del romanticismo y del idealismo alemán. Sigue viva en ellas la conciencia de los límites de la Ilustración y del método científico.

2. Pero ¿las ciencias del espíritu satisfacen realmente eso que las hace tan relevantes: el ansia de verdad del corazón humano? Al recorrer los grandes espacios de la historia en una labor de investigación y de comprensión, amplían sin duda el horizonte espiritual de la humanidad en lo concerniente a su pasado; pero el afán de verdad del presente no sólo no se aquieta de ese modo, sino que se vuelve problemático hasta cierto punto. El sentido histórico que las ciencias del espíritu crean en su seno trae consigo la habituación a criterios cambiantes que provocan la inseguridad en el uso de los propios criterios. Ya Nietzsche habló en su segunda *Consideración intempestiva* no sólo de la utilidad, sino también de los inconvenientes de la ciencia histórica para la vida. El historicismo, que ve en todo un condicionamiento histórico, ha destruido el sentido pragmático de los estudios históricos. Su arte refinado de la comprensión debilita la fuerza de la valoración incondicional que sustenta la realidad moral de la vida. Su culminación epistemológica es el relativismo, y su consecuencia el nihilismo.

Pero la idea del condicionamiento de todo saber por las fuerzas históricas y sociales que mueven el presente no constituye sólo un debilitamiento de nuestra fe en el conocimiento, sino que supone una verdadera indefensión de nuestros conocimientos frente a las voluntades de poder de la época. Estas tendencias ponen a las ciencias del espíritu a su servicio y las degradan en instrumentos de poder gracias a los conocimientos que aportan en el plano social, político, religioso, etc. Vienen así a reforzar la presión que el poder ejerce sobre el espíritu. Son, frente a cualquier tipo de terror, incomparablemente más frágiles que las ciencias naturales, porque en ellas no hay criterios para distinguir con la seguridad de éstas lo auténtico y correcto de lo deliberadamente encubierto y falaz. De ese modo puede desaparecer la comunidad que las liga al *ethos* de toda investigación.

El que sopesa en toda su gravedad este inconveniente propio de la verdad en las ciencias del espíritu, sobre todo si se trata de investigadores de ciencia natural y de gente profana que se nutre ideológicamente de ella, podrá remitirse a un testigo nada sospechoso: el gran físico Herman Helmholtz habló hace alrededor de cien años sobre la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El rigor y el dominio con que expuso la índole peculiar de las ciencias del espíritu merecen aún hoy nuestra atención. Cierto que también él enjuició los procedimientos de las ciencias del espíritu por los métodos de las ciencias naturales y definió aquéllas partiendo de éstas, y por eso se comprende que la inmediatez con que éstas llegan a sus resultados no pudiera satisfacer su necesidad lógica. Pero vio que éste es el modo de alcanzar la verdad en las ciencias del espíritu, y que se necesitan unas condiciones humanas de otro tipo para que esa inmediatez sea concluyente. Todo lo que pertenece a la memoria, la fantasía, el ritmo, la sensibilidad musical y la experiencia del mundo es sin duda de otro género que los aparatos que necesita el investigador de la naturaleza; pero no deja de ser un instrumental, aunque no se pueda fabricar, sino que va surgiendo a medida que alguien se orienta hacia la gran tradición de la historia humana. Por eso lo válido aquí no es sólo la máxima de la Ilustración: ten el valor de utilizar tu inteligencia, sino también lo contrario: la autoridad.

Conviene precisar el sentido de esta máxima. Autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro —también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad— puede percibir algo mejor que uno mismo. Todo el que de joven principiante ha buscado la vía de las

ciencias del espíritu lo sabe por experiencia. Recuerdo que, siendo estudiante, me enzarqué en una disputa con un experto sobre una cuestión científica en la que me creía informado y que en un momento dado me dijo algo que yo desconocía. Entonces le pregunté con aspereza: ¿de qué lo sabe usted? Su respuesta fue: cuando sea tan viejo como yo, usted también lo sabrá.

Fue una buena respuesta. Pero ¿quién se atrevería a dar esa respuesta como maestro o discípulo de la ciencia natural? La mayoría de nosotros no sabe decir por qué ésta o aquella suposición de un principiante es «imposible». Es una cuestión de tacto adquirido mediante un trato asiduo con las cosas, pero que no se puede enseñar ni demostrar. En esa situación pedagógica lleva razón casi siempre el maestro experimentado y no el principiante. Hay que decir en todo caso, en relación con estas condiciones peculiares de la verdad, que no poseemos unos criterios absolutamente seguros sobre la investigación para poder distinguir entre la verdadera contribución y la mera pretensión, y que muchas veces dudamos de si nuestro aserto es tan verdadero como presumimos.

II

Escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu. Aun la crítica a la tradición que hacemos como historiadores sirve en definitiva al objetivo de adherirse a la auténtica tradición en la que permanecemos. El condicionamiento no es, pues, una tara del conocimiento histórico, sino un momento de la verdad misma. Debe tenerse en cuenta incluso cuando no se está conforme con él. Lo «científico» es aquí justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente. Es el signo de nuestra finitud, que conviene no olvidar para tener a raya la ilusión. La creencia ingenua en la objetividad del método histórico fue una ilusión. Pero lo que viene a sustituirlo no es un insulso relativismo. No es arbitrario ni caprichoso algo que somos nosotros mismos y podemos escuchar del pasado.

Eso que conocemos históricamente lo somos nosotros mismos en el fondo. El conocimiento propio de las ciencias del espíritu implica siempre un autoconocimiento. Nada hay tan proclive al engaño como el autoconocimiento, pero nada tan importante, cuando se logra, para el ser del hombre. Las ciencias del espíritu no deben servir sólo para ratificar desde la tradición histórica lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también, directamente, para algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos.

Por ello, no merece la pena promover aquello que no resiste a una investigación que satisface llanamente nuestra expectativa; más bien, procede reconocer —contra nosotros mismos— dónde hay nuevos obstáculos.

Pero la reflexión sobre ambas dudas implica también unas consecuencias prácticas inmediatas para nuestra labor. El que desee promover las ciencias del espíritu sólo podrá prestar ayudas concretas en contadas ocasiones. En este terreno sólo se puede ayudar a las personas con el margen de incertidumbre existente cuando el criterio de su aportación es tan poco controlable. Y si la investigación expedita no vale la pena, nos enfrentamos a la tarea apenas realizable, y que rebasa cualquier forma de administración por liberal que sea, de reconocer lo nuevo y lo fecundo que nosotros mismos no vemos porque sólo tenemos a la vista nuestros propios caminos.

III

Nuestras reflexiones explican por qué es tan precaria la situación de las ciencias del espíritu en la era de las masas. En una sociedad superorganizada cada grupo de intereses influye en la medida de su poder económico y social. Y evalúa también hasta qué punto los resultados de la investigación científica favorecen o perjudican ese poder. En este sentido la investigación ve siempre amenazada su libertad, y el investigador de la naturaleza sabe que sus conocimientos difícilmente se abrirán paso si son contrarios a los intereses dominantes. La presión de la economía y de la sociedad se deja sentir en la ciencia.

Pero en las ciencias del espíritu esta presión se ejerce desde dentro, por decirlo así. Ellas corren el peligro de dar por bueno lo que responde a los intereses de estos poderes. Como su labor tiene un ingrediente de incertidumbre, la aprobación de otros es para ellas de especial relevancia. Esos «otros» serán, como siempre, los expertos cuando son «autoridades». Pero dado que su labor interesa a todos, la coincidencia con la opinión pública y el eco que encuentre en ella la propia investigación suele guiar inconscientemente al investigador. Se tienen presentes, por ejemplo, los intereses nacionales a la hora de escribir la historia. Todos saben lo mucho que difieren incluso entre investigadores serios si son de diferente nacionalidad. Esto no ocurre en previsión de los efectos, sino por un sentimiento patriótico que determina el punto de vista. Pero esto puede llevar fácilmente a adoptar el punto de vista que sea favorable a la influencia pública.

Y hay que afirmar que no se trata de un desvío accidental, producto de la debilidad humana; una característica de nuestro tiempo es el

haber hecho de esta debilidad general un sistema de ejercicio de poder y dominio. El que maneja los recursos técnicos del servicio de noticias no sólo decide lo que se puede hacer público, sino que al controlar la publicidad puede manipular la opinión pública para sus propios fines. Precisamente porque somos mucho más dependientes en la formación de nuestro juicio de lo que corresponde a nuestra autoestima basada en la Ilustración, ese recurso posee un poder tan demoníaco. El que no reconoce su dependencia y se cree libre, no siéndolo, es incapaz de romper sus cadenas. El terror mismo se basa en que los aterrorizados se aterrorizan a sí mismos. La experiencia más descorazonadora que la humanidad ha hecho en este siglo es la de ver que la razón misma es vulnerable.

Pero las ciencias del espíritu, que saben mucho de esto, cuentan también con la posibilidad de defenderse de las seducciones del poder y de la vulnerabilidad de su razón. Porque su conocimiento propio las libra de la ilusión de esperar que una mayor dosis de ciencia les permita alcanzar los objetivos aún no logrados. El ideal de una Ilustración plena ha fracasado, y esto sugiere la misión especial de las ciencias del espíritu: tener siempre presente en la labor científica la propia finitud y el condicionamiento histórico, y resistir la autoapoteosis de la Ilustración. No pueden evadirse de la responsabilidad derivada de la influencia que ejercen. Frente a la manipulación de la opinión pública por la publicidad sesgada del mundo moderno, ellas ejercen a través de la familia y la escuela una influencia directa en el mundo adolescente. Cuando ellas se guían por la verdad, trazan la huella imborrable de la libertad.

Para concluir evoquemos un pensamiento que aparece ya en Platón: éste llama a las ciencias que constan de *logoi* o discursos, alimento del alma, como los manjares y las bebidas son alimento del cuerpo. «Por eso deberíamos ser igualmente desconfiados en su adquisición, para que no nos endosen una mala mercancía. Hay mucho mayor peligro en la adquisición del saber que en la compra de alimentos. Porque los manjares y las bebidas que uno compra al tendero puede llevarlas a casa en recipientes especiales y, antes de consumirlas, puede depositarlas en casa y aconsejarse de un experto para saber lo que puede comer o beber y lo que no, y en qué cantidad y cuándo. Por eso la compra no supone un gran peligro. Pero el saber no se puede llevar a casa en recipientes especiales, sino que es inevitable asimilarlo directamente en el alma una vez pagado el precio, y dejarnos adoctrinar por él... para bien o para mal»².

Con esas palabras advierte el Sócrates platónico a un joven sobre la cautela necesaria al seguir la enseñanza de un célebre maestro de

2. Prot. 314 ab. En *Obras*, Madrid 1990.

sabiduría en su época. Ve con lucidez el puesto ambiguo que ocupa el saber consistente en *logoi*, en discursos, entre la sofística y la verdadera filosofía. Pero reconoce la relevancia especial que tiene aquí la opción justa.

Ese enfoque se puede aplicar al tema de la verdad en las ciencias del espíritu. Estas son algo específico en el conjunto de las ciencias, porque sus conocimientos presuntos o reales influyen directamente en todas las facetas humanas al traducirse en formación y educación del hombre. No disponen de ningún medio para distinguir lo verdadero de lo falso fuera de su propio instrumental: *logoi*, discursos. Y sin embargo, en este recurso puede encontrarse el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar. Lo que constituye su problematicidad es en realidad su verdadera característica: *logoi*, discursos, «sólo» discursos.

¿Qué es la verdad? (1957)

La pregunta de Pilato «¿qué es la verdad?» (Jn 18, 38), entendida directamente a partir del sentido de la situación histórica, viene a resumir el problema de la neutralidad. La frase tal como fue pronunciada por el gobernador Poncio Pilato en la situación política de Palestina significa que lo afirmado como verdad por un hombre como Jesús no afecta al Estado para nada. La postura liberal y tolerante que adopta así el poder estatal ante la situación resulta en algún aspecto muy extraña. Sería vano intento buscar algo similar en el mundo político antiguo e incluso en el moderno hasta la época del liberalismo. Es la situación jurídico-política especial de un poder estatal que se mueve entre un «rey» judío y un gobernador romano la que hace posible esa actitud de tolerancia. Quizá el aspecto político de la tolerancia sea siempre algo similar; entonces la tarea política que plantea el ideal de tolerancia consistirá en proporcionarle al poder estatal unas situaciones de equilibrio en esa línea.

Sería pura ilusión creer que este problema no se da ya en el Estado moderno porque este Estado reconoce en principio la libertad de la ciencia. Pero la invocación de esa libertad es siempre una peligrosa abstracción. No exime al investigador de su responsabilidad política apenas abandona la quietud del cuarto de estudio y del laboratorio, vetado a personal no autorizado, y comunica sus conocimientos a la opinión pública. Aunque la idea de la verdad presida absoluta e inequívocamente la vida del investigador, su libertad para hablar es limitada y polivalente. Debe conocer las repercusiones de su obra y responder de ellas. Pero la vertiente diabólica de esta situación es que, debido a esas repercusiones, induce al investigador a la tentación de decir e incluso aceptar como verdad lo que le dicta la opinión pública o los intereses del Estado. Hay aquí un nexo interno entre las limitaciones en la expresión de las opiniones y la falta de libertad en el pensamiento mismo. No podemos negar que la pregunta «¿qué es la verdad?» en el sentido en que la formuló Pilato sigue presidiendo hoy nuestra vida.

Pero esa frase solemos oírla también en otro tono: el de Nietzsche cuando declara que es la única frase valiosa del Nuevo Testamento. En ese sentido la frase de Pilato comporta un desvío escéptico respecto al «fanático». No en vano la recoge Nietzsche: también su crítica al cristiano de su tiempo es la crítica de un psicólogo al fanático.

Nietzsche extremó este escepticismo en un escepticismo frente a la ciencia. La ciencia coincide, en efecto, con el fanático en ser tan intolerante como él porque exige y da siempre demostraciones. Nadie es tan intolerante como aquel que pretende demostrar que lo que dice ha de ser la verdad. La ciencia es intolerante, según Nietzsche, porque es un síntoma de debilidad, un producto tardío de la vida, un alejandrino, un legado de esa decadencia que Sócrates, el inventor de la dialéctica, trajo a un mundo en el que no existía aún la «incidencia de la demostración», sino que una soberana autocerteza se limitaba a señalar y decir, sin demostración alguna.

Este escepticismo psicológico frente a la afirmación de la verdad no afecta a la ciencia misma. Nadie seguirá a Nietzsche en este punto. Pero hay también una duda sobre la ciencia que nos ofrece, detrás de la frase «¿qué es la verdad?», como un tercer estrato. ¿Es cierto que la ciencia es realmente, como pretende, la última instancia y el único soporte de la verdad?

Debemos a la ciencia la liberación de muchos prejuicios y la destrucción de muchas quimeras. Es pretensión de la ciencia cuestionar los prejuicios y conocer así la realidad mejor que hasta ahora. Pero a medida que los métodos de la ciencia se extienden a todo lo existente resulta más dudoso que los presupuestos de la ciencia permitan plantear la cuestión de la verdad en todo su alcance. Nos preguntamos con inquietud si no hay que achacar a los métodos de la ciencia la existencia de tantas cuestiones que demandan una respuesta que aquélla rehúsa dar. La ciencia se niega a dar la respuesta desacreditando la pregunta, es decir, tachándola de absurda. Porque sólo tiene sentido para ella lo que se ajusta a su método de hallazgo y examen de la verdad. Este malestar ante la pretensión de la ciencia se da sobre todo en materia de religión, filosofía y cosmovisión. Ellas son las instancias a las que apelan los escépticos de la ciencia para marcar los límites de la especialización científica y de la investigación metodológica ante las cuestiones decisivas de la vida.

Después de examinar la pregunta de Pilato en sus tres estratos, queda claro que el último estrato, que viene a cuestionar la relación interna entre verdad y ciencia, es el más importante para nosotros. Conviene, pues, analizar en primer lugar el hecho de que la verdad haya establecido una conexión tan estrecha con la ciencia.

Es evidente que la ciencia confiere su peculiaridad y su unidad a la civilización occidental. Pero si se quiere comprender este hecho

habrá que indagar los orígenes de esa ciencia occidental, es decir, su procedencia griega. La ciencia griega es una novedad frente a todo lo que sabían antes los hombres y cultivaban como saber. Al elaborar esta ciencia, los griegos segregaron el occidente del oriente y le marcaron su propio camino. Fue un afán de saber, de conocimiento, de explotación de lo ignoto, raro y extraño y un singular escepticismo hacia lo que se narra y se da por verdadero, lo que los impulsó a crear la ciencia. Valga como ejemplo una escena homérica: preguntan a Telémaco quién es, y él responde: «Mi madre se llama Penélope, pero nadie podrá saber nunca con certeza quién es mi padre. La gente dice que es Ulises». Este escepticismo extremo revela el talento especial del hombre griego para convertir en ciencia su sed espontánea de conocimiento y su ansia de verdad.

Por eso fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación, recurriera al término con que los griegos designaron la verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significa propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento. Ocultación y encubrimiento son correlativos. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza; «la naturaleza tiende a ocultarse», parece que dijo Heráclito. Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje.

El modo de discurso que realiza con mayor pureza esta relación es la enseñanza. Debemos hacer constar que para nosotros la experiencia singular y primaria del discurso no es el enseñar, sino esa experiencia que la filosofía griega tradujo primero en conceptos y la ciencia movilizó con todas sus posibilidades. Es frecuente traducir el discurso o habla, *logos*, por razón, y ello es legítimo en cuanto que los griegos vieron pronto que son las cosas mismas en su inteligibilidad lo que el discurso encierra y guarda primariamente. Es la razón misma de las cosas la que se representa y comunica en un modo específico de discurso. Este modo se llama enunciado, proposición o juicio. La palabra griega que lo designa es *apophansis*. La lógica posterior lo llamó juicio. El juicio se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es. Se da el mandato, la súplica, la imprecación, se da el fenómeno tan enigmático de la interrogación, sobre el que volveremos, se dan innumerables formas de discurso, y todas ellas contienen algo de verdad; pero no se definen exclusivamente por la pretensión de mostrar el ente como es.

¿Qué clase de experiencia es la que hace consistir la verdad en el discurso mostrante? Verdad es desocultación. Dejar estar lo desocultado, hacerlo patente, es el sentido del discurso. Uno presenta algo que así está presente y se comunica a otro tal como está presente para uno. Dice Aristóteles: un juicio es verdadero si deja reunido lo que en la cosa aparece reunido; un juicio es falso si hace estar reunido en el discurso lo que en la cosa no está reunido. La verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del «dejar estar» el discurso a la cosa presente. De ahí deriva la definición de la verdad divulgada por la lógica: *adaequatio intellectus ad rem*. Esta definición da como algo obvio que el discurso, es decir, el *intellectus* que se expresa en el discurso tiene la posibilidad de medirse a sí mismo de forma que lo que alguien dice exprese sólo aquello que hay. A eso llamamos en filosofía la verdad enunciativa, teniendo en cuenta que hay también otras posibilidades de verdad en el discurso. El lugar de la verdad es el juicio.

Esto podría ser una afirmación unilateral que Aristóteles no respalda sin más. Pero es una derivación de la teoría griega del *logos* y subyace en su evolución hacia el concepto moderno de la ciencia. La ciencia creada por los griegos difiere mucho de nuestra noción de ciencia. La verdadera ciencia no es la ciencia natural, mucho menos la historia, sino la matemática. Porque su objeto es un ser puramente racional y como tal es modelo de toda ciencia porque se puede representar en un contexto deductivo cerrado. La ciencia moderna, en cambio, considera la matemática como modelo no por el ser de sus objetos, sino por su modo de conocimiento más perfecto. La figura moderna de la ciencia establece una ruptura decisiva con las figuras de saber del occidente griego y cristiano. Lo que prevalece ahora es la idea del método. Pero éste en sentido moderno es un concepto unitario, pese a las modalidades que pueda tener en las diversas ciencias. El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla. *Methodos* significa «camino para ir en busca de algo». Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad —en una u otra forma—, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza.

Esta concepción de la ciencia moderna influye en todos los ámbitos de nuestra vida. El ideal de verificación, la limitación del saber a lo

com-probable culmina en el re-producir iterativo. Así, ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica. El problema de nuestra civilización y de los males que trae su tecnificación no consiste en carecer de una instancia intermedia adecuada entre el conocimiento y la aplicación práctica. Precisamente el modo de conocimiento de la ciencia es tal que imposibilita esa instancia. Ella misma es técnica.

Lo verdaderamente significativo en el cambio que experimentó el concepto de ciencia al comienzo de la época moderna es que en medio de él persiste el enfoque fundamental de la idea griega del ser. La física moderna presupone la metafísica antigua. Heidegger ha puesto en claro este remoto origen del pensamiento occidental, y en ese sentido su contribución ha sido decisiva para la autoconciencia histórica del presente. Porque esa averiguación cierra el paso a todos los intentos románticos de restauración de antiguos ideales, sea de la Edad Media o del humanismo helenístico, al establecer el carácter inexorable de la historia de la civilización occidental. Tampoco es suficiente el esquema creado por Hegel de una filosofía de la historia y de una historia de la filosofía, porque según Hegel la filosofía griega es tan sólo un preludio especulativo de lo realizado modernamente en la autoconciencia del espíritu. El idealismo especulativo y su postulado de una ciencia especulativa resultó ser en definitiva una restauración impotente. La ciencia es, por mucho que se la censure, el alfa y omega de nuestra civilización.

No es que la filosofía empiece a percatarse hoy del problema. Mas bien se trata de una cruz tan evidente sobre nuestra entera conciencia de la civilización, que la ciencia moderna se ve perseguida, como por su sombra, por la crítica a la «escuela». A nivel filosófico la pregunta se formula así: ¿en qué sentido y de qué modo cabe recuperar — si cabe — el saber elaborado por las ciencias? Es evidente que cada uno de nosotros recurre constantemente a la experiencia práctica de la vida. Siempre podemos esperar que algún otro corrobore lo que damos por verdadero aunque no lo podamos demostrar. No siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad a otro. Todos traspasamos constantemente la frontera de lo objetivable en la que se mueve el enunciado por su forma lógica. Utilizamos de continuo formas de comunicación para realidades no objetivables, formas que nos ofrece el lenguaje, incluido el de los poetas.

Sin embargo, la pretensión de la ciencia es superar lo aleatorio de la experiencia subjetiva mediante un conocimiento objetivo, y el lenguaje del simbolismo equívoco mediante la univocidad del concepto. Pero cabe preguntar: ¿hay dentro de la ciencia como tal un límite de lo objetivable basado en la esencia del juicio y de la verdad enunciativa?

No es fácil responder a esta pregunta. Hay una corriente nada desdeñable en la filosofía actual que encuentra una respuesta clara. Estima que todo el secreto y la tarea de la filosofía consiste en formar el enunciado con la exactitud necesaria para que pueda expresar unívocamente el contenido. La filosofía debe elaborar un sistema de signos que no dependa de la polivalencia metafórica del lenguaje natural ni del plurilingüismo de las naciones modernas, sino que alcance la univocidad y precisión de la matemática. La lógica matemática sería la vía de solución para todos los problemas que la ciencia ha dejado hasta ahora en manos de la filosofía. Esta corriente que de la patria del nominalismo pasa al mundo entero representa un resurgir de las ideas del siglo XVIII. Lo cierto es que esta corriente tropieza, como filosofía, con una dificultad lógica, y se va percatando de ello paulatinamente. Se ha demostrado que la introducción de sistemas de signos convencionales nunca se puede efectuar mediante el sistema elegido en esas convenciones y que, en consecuencia, la introducción de un lenguaje artificial presupone ya otro lenguaje en el que se habla. Se trata del problema del metalenguaje, que tiene aquí su lugar de discusión. Pero detrás de eso hay algo más. El lenguaje que hablamos y en el que vivimos ocupa un puesto privilegiado. Es a la vez el presupuesto para cualquier análisis lógico posterior. Y no como mera suma de enunciados, ya que el enunciado que pretenda expresar la verdad debe satisfacer unas condiciones muy diferentes a las del análisis lógico. Su pretensión desocultadora no consiste sólo en hacer constar la presencia de lo presente. No basta con proponer en el enunciado lo que está delante. Porque el problema es justamente saber si todo está delante de forma que se pueda proponer en el discurso, y si al contemplar sólo lo que se puede proponer no se relega el reconocimiento de aquello que sin embargo es y se percibe.

Yo creo que las ciencias del espíritu dan un testimonio muy elocuente de este problema. También en ellas hay elementos que cabe subsumir en el concepto metodológico de la ciencia moderna. Todos hemos de aspirar como ideal a la verificabilidad de todos los conocimientos dentro de lo posible. Pero hemos de reconocer que este ideal se alcanza muy pocas veces y que los investigadores que aspiran a alcanzar este ideal con la mayor precisión no suelen decirnos las cosas realmente importantes. Sucede así que hay algo en las ciencias del espíritu que no es pensable de igual modo en las ciencias naturales: a veces el investigador puede aprender más del libro de un aficionado que de los libros de otros investigadores. Esto ocurre obviamente en casos excepcionales; pero su existencia muestra que se da aquí una relación entre conocimiento de la verdad y enunciabilidad que no es evaluable con la verificabilidad de los enunciados. Eso lo conocemos tan bien por las ciencias del espíritu, que abrigamos una fundada

desconfianza hacia un determinado tipo de trabajos científicos que muestran demasiado a las claras, delante, detrás y sobre todo debajo (en las notas), el método con el que están hechos. ¿Buscan esos trabajos algo nuevo? ¿llegan realmente al conocimiento de algo? ¿o imitan tan perfectamente el método de conocimiento y sus formas externas que producen la impresión de un trabajo científico? Hemos de reconocer que los resultados más importantes y fecundos alcanzados en las ciencias del espíritu quedan muy al margen del ideal de verificabilidad. Y esto resulta significativo a nivel filosófico. No es que el investigador no original se haga pasar por competente con ánimo de impostura y que, a la inversa, el investigador fecundo tenga que destruir en una protesta revolucionaria todo lo que antes era válido en la ciencia. Lo que hay aquí es una relación según la cual aquello que posibilita la ciencia puede impedir también la fecundidad del conocimiento científico. Se trata de una relación de principio entre verdad y no verdad.

Esta relación aparece en el hecho de que la mera presentación de lo que está delante es sin duda verdadera, es decir, lo manifiesta como es; pero perfila a la vez lo que se puede preguntar con sentido y se puede poner de manifiesto en futuros actos cognitivos. No es posible avanzar en el conocimiento sin dejar a trasmano una posible verdad. No se trata de una relación cuantitativa en el sentido de que sólo podemos certificar una parte de nuestro saber. No es sólo que siempre encubramos y olvidemos la verdad al tiempo que la conocemos, sino que chocamos forzosamente con los límites de nuestra situación hermenéutica cuando buscamos la verdad. Pero eso significa que no podemos conocer muchas cosas que son verdaderas porque nos limitan los prejuicios sin saberlo. La «moda» se da también en la praxis del trabajo científico.

Nadie ignora el enorme poder y la capacidad impositiva de la moda. Pero esta palabra resulta tremendamente funesta en ciencia. Por supuesto que intentamos estar por encima de las exigencias de la moda; pero la cuestión es saber si no es inevitable la existencia de la moda incluso en la ciencia; si nuestro modo de conocer la verdad no implica necesariamente que cada paso hacia adelante nos aleje más de los presupuestos iniciales, los sumerja en la oscuridad de lo obvio e incluso dificulte enormemente rebasar estos presupuestos, ensayar otros y obtener así conocimientos realmente nuevos. Se da una especie de burocratización, no sólo de la vida sino de las ciencias mismas. Cabe preguntar si ello pertenece a la naturaleza de la ciencia o es una enfermedad cultural de la misma, similar a otros fenómenos patológicos conocidos en otras esferas, cuando admiramos, por ejemplo, los bloques gigantescos de nuestros edificios administrativos y de organizaciones de seguros. Quizá se deba esto a la esencia misma de la verdad, como pensaron los griegos, y también a la naturaleza de

nuestras posibilidades de conocimiento creadas por la propia ciencia griega. La ciencia moderna se limitó, como hemos visto, a radicalizar los presupuestos de la ciencia griega. La investigación fenomenológica guiada en Alemania, dentro de nuestra generación, por Husserl y Heidegger ha intentado abordarlos preguntando cuáles son las condiciones de la verdad enunciando que van más allá de lo lógico. Yo creo que la respuesta puede ser, en principio: no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero.

Esta tesis es conocida como el punto inicial de la autoconstrucción hegeliana de la razón mediante la dialéctica. «La forma de proposición no es adecuada para formular verdades especulativas». Porque la verdad es el todo. Pero esta crítica del enunciado y de la proposición que hace Hegel se refiere a su vez a un ideal de enunciación total: la totalidad del proceso dialéctico que se hace consciente en el saber absoluto. Un ideal que viene a radicalizar una vez más el planteamiento griego. El límite puesto a la lógica del enunciado desde ella misma no se puede definir realmente en Hegel, y es preciso recurrir a las ciencias de la experiencia histórica, que se imponen contra Hegel. Por eso los trabajos de Dilthey dedicados a la experiencia del mundo histórico revisten mucha importancia en el nuevo enfoque de Heidegger.

No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado. Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la *pregunta*. No es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde. Esto, así formulado, suena a obviedad y todos lo conocen por su experiencia vital. Si alguien hace una afirmación que no se entiende, se intenta aclarar cómo ha llegado a ella. ¿Cuál es la pregunta formulada a la que su enunciado da respuesta? Y si se trata de un enunciado que parece verdadero, hay que cotejarlo con la pregunta a la que el enunciado pretende dar respuesta. No siempre será fácil encontrar *la* pregunta a la que un enunciado da respuesta. No es fácil, sobre todo, porque una pregunta tampoco es un primer elemento al que podamos trasladarnos a voluntad. Toda pregunta es a su vez respuesta. Tal es la dialéctica en que nos hallamos

inmersos. Toda pregunta tiene su motivación. Tampoco es posible dar plenamente con su sentido³. Si antes me refería a los problemas de alejandrismo que amenazan a nuestra cultura científica en tanto que ésta oscurece la originalidad del preguntar, las raíces se encuentran aquí. Lo decisivo, el núcleo del investigador científico, consiste en ver las preguntas. Pero ver las preguntas es poder abrir lo que domina todo nuestro pensar y conocer como una capa cerrada y opaca de prejuicios asimilados. Lo que constituye al investigador como tal es la capacidad de apertura para ver nuevas preguntas y posibilitar nuevas respuestas. Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa, de la que procede.

Si yo utilizo en este contexto el concepto de «situación» es para sugerir que la pregunta científica y el enunciado científico son un caso especial de una circunstancia mucho más general que se contempla en el concepto de situación. La situación y la verdad aparecen ya estrechamente relacionadas en el pragmatismo americano. Este ve como nota distintiva de la verdad el saber afrontar una situación. La fecundidad de un conocimiento se comprueba en su capacidad para despejar una situación problemática. Yo no creo que el giro pragmático que experimenta aquí el tema sea suficiente. Esto se advierte ya en que el pragmatismo relega simplemente todas las preguntas calificadas de filosóficas o metafísicas porque lo importante es salir airoso de cada situación. Es preciso, para progresar, tirar por la borda todo el lastre dogmático de la tradición. Me parece que eso es una evasiva. El primado de la pregunta del que yo hablaba no es un primado pragmático. Y la respuesta verdadera tampoco va ligada al criterio de las consecuencias de la acción. Pero el pragmatismo acierta al afirmar que se debe superar la relación formal en que está la pregunta respecto al sentido del enunciado. Abordamos el fenómeno interhumano de la pregunta en su plena concreción cuando dejamos de lado la relación teórica entre pregunta y respuesta que constituye la ciencia y reflexionamos sobre situaciones específicas en las que los seres humanos se sienten llamados e interrogados y se preguntan a sí mismos. Entonces se ve que la naturaleza del enunciado experimenta una ampliación. No es sólo que el enunciado sea siempre respuesta y remita a una pregunta, sino que la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son *interpelación*. Este término no significa aquí simplemente que siempre se infiltra algo del entorno social en el contenido de nuestros enunciados. La observación es correcta, pero no se trata de eso, sino de que sólo hay verdad en el enunciado en la medida que éste es *interpelación*. El horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado.

3. Cf. I, 369s, 439s, 446s.

La filosofía de la existencia ha extraído esta conclusión muy deliberadamente. Pienso en la filosofía de la comunicación en Jaspers, según la cual la dimensión necesitante de la ciencia acaba allí donde se tocan las auténticas cuestiones de la existencia humana: finitud, historicidad, culpa, muerte; en suma, las «situaciones límite». La comunicación no es ya aquí transmisión de conocimientos mediante pruebas categóricas, sino el trato de una existencia con otra. El que habla es a su vez interpelado y contesta como un yo al tú porque también él es un tú para el tú. A mí no me parece suficiente acuñar frente al concepto de verdad científica, que es anónimo, general y necesitante, el concepto contrapuesto de verdad existencial. Este nexo de la verdad a una posible existencia, que Jaspers subraya, entraña un problema filosófico general.

Sólo la pregunta de Heidegger por la esencia de la verdad trascendió realmente el ámbito de la subjetividad. Su pensamiento hizo el recorrido desde el «útil», pasando por la «obra», hasta la «cosa», un recorrido que deja muy atrás la cuestión de la ciencia, incluso de las ciencias históricas. Es hora de no olvidar que la historicidad del ser sigue presente cuando el «ser-ahí» se conoce a sí mismo y se comporta históricamente como ciencia. La hermenéutica de las ciencias históricas, que se desarrolló en el romanticismo y en la escuela histórica desde Schleiermacher a Dilthey, pasa a ser una tarea totalmente nueva cuando, siguiendo a Heidegger, avanza más allá de la problemática de la subjetividad. El único precursor en este terreno fue Hans Lipps, cuya lógica hermenéutica⁴, sin ofrecer una verdadera hermenéutica, destaca con éxito la inexorabilidad del lenguaje frente a su nivelación lógica.

Por eso, como queda dicho, la tesis de que todo enunciado tiene su horizonte situacional y su función interpelativa es sólo la base para la conclusión ulterior de que la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser. Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella. Si queremos comprender ciertas ideas que se nos han transmitido, movilizamos unas reflexiones históricas para aclarar dónde y cómo se formularon esas ideas, cuál es su verdadero motivo y por tanto su sentido. De ahí que, para actualizar una idea como tal, debamos evocar a la vez su horizonte histórico. Pero es evidente que no basta eso para describir lo que hacemos realmente. Porque nuestra actitud hacia la tradición no se queda en el intento de comprender averiguando su sentido mediante una reconstrucción histórica. Eso puede hacerlo el filólogo;

4. Cf. H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Werke II, Frankfurt 1976 (1.ª ed. 1938).

pero el propio filólogo podría reconocer que su labor, en realidad, es algo más que eso. Si la antigüedad no se hubiera convertido en clásica, es decir, ejemplar para el decir, el pensar y el poetizar, no existiría la filología clásica. Pero eso es aplicable a cualquier otra filología: lo eficiente en ella es la fascinación de lo otro, lo extraño o lo lejano que se nos descubre. La auténtica filología no es mera historia, porque la propia historia es en realidad una *ratio philosophandi*, un camino para conocer la verdad. El que realiza estudios históricos depende de la experiencia que él mismo posea de la historia. Por eso la historia debe escribirse siempre de nuevo, ya que el presente nos define. No se trata en ella de reconstruir, de simultanear lo pasado. El verdadero enigma y problema de la comprensión es que lo así simultaneado era ya coetáneo a nosotros como algo que pretende ser verdad. Lo que parecía mera reconstrucción de un sentido pasado se funde con lo que nos atrae directamente como verdad. Creo que uno de los ajustes capitales que debemos hacer a nuestra idea de la conciencia histórica es dejar patente de ese modo la simultaneidad como un problema eminentemente dialéctico. El conocimiento histórico no es nunca una mera actualización. Pero tampoco la comprensión es mera reconstrucción de una estructura de sentido, interpretación consciente de una producción inconsciente. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido. El primado de la pregunta frente al enunciado significa para la hermenéutica que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntar a su vez. La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu. Pero éstas, al desarrollarlo, se limitan a realizar lo que ya hacemos por el mero hecho de existir.

Si yo hago uso del concepto de simultaneidad es para posibilitar un modo de aplicación de este concepto que resulta obvio desde Kierkegaard. Este caracterizó la verdad de la predicación cristiana como «simultaneidad». La verdadera misión del cristiano consiste en salvar la distancia del pasado mediante la sincronización. Lo que Kierkegaard formuló por razones teológicas en forma de paradoja es realmente válido para toda nuestra relación con la tradición y el pasado. Yo creo que el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente. Nos entendemos conversando, muchas veces malentendiéndonos, pero al fin y al cabo utilizando las palabras que nos hacen compartir las cosas referidas. El lenguaje posee su propia historicidad. Cada uno de nosotros tiene su propio lenguaje. No existe el problema de un lenguaje común para todos, sino que se produce el milagro de que con diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos. Este milagro va indisolublemente unido al hecho de que también las cosas

se nos presentan con una realidad común cuando hablamos de ellas. El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad --apertura, desocultación de las cosas— posee, pues, su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual. Una hermenéutica ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros.

Sobre el círculo de la comprensión (1959)

La regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo, procede de la retórica antigua y ha pasado, a través de la hermenéutica moderna, del arte de hablar al arte de comprender. En ambos casos nos encontramos con una relación circular. La anticipación del sentido, que involucra el todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo.

Conocemos este fenómeno por el aprendizaje de lenguas extranjeras. Constatamos ahí que es preciso «construir» una frase antes de tratar de comprender las distintas partes de la frase en su significado lingüístico. Pero este mismo proceso de construcción está ya regido por una expectativa de sentido que deriva del contexto anterior. Ciertamente que esta expectativa debe rectificarse si el texto lo requiere. Eso significa reajustar la expectativa y hacer confluír el texto en la unidad de un pensamiento desde otra expectativa de sentido. El movimiento de la comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo. La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido. La confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión.

Schleiermacher distinguió este círculo hermenéutico de la parte y el todo en su vertiente objetiva y subjetiva. Como la palabra pertenece al conjunto de la frase, así cada texto al conjunto de la obra de un escritor, y ésta al conjunto del género literario o de la literatura correspondiente. Mas, por otra parte, el mismo texto como manifestación de un momento creativo pertenece al conjunto de la vida anímica de su autor. Sólo en esa totalidad de signo objetivo se puede realizar la comprensión. En conexión con esta teoría habla Dilthey de «estructura» y de «centración en un punto medio» desde el cual se produce la comprensión del todo. Transfiere así al mundo histórico lo que es siempre un principio de la interpretación: que es preciso entender un texto desde él mismo.

Pero cabe preguntar si el movimiento circular de la comprensión se ha entendido adecuadamente. Podemos dejar de lado las ideas de Schleiermacher sobre interpretación subjetiva. Cuando intentamos comprender un texto no nos transportamos a la esfera anímica del autor; si se quiere hablar de «traslado», nos trasladamos en realidad a su pensamiento. Pero esto significa que intentamos hacer valer la objetividad de aquello que dice el otro. Si queremos comprender, trataremos de reforzar sus argumentos. Ocurre ya en la conversación, y tanto más en la comprensión de lo escrito, que nos movemos en una dimensión de sentido que es comprensible en sí y no motiva como tal un regreso a la subjetividad del otro. Es tarea de la hermenéutica elucidar el milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas, sino una participación en el significado común. Pero el lado objetivo de este círculo descrito por Schleiermacher tampoco capta el núcleo de la cosa. El objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el acuerdo en la cosa. Así, la hermenéutica tiene siempre la misión de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto. La historia de la hermenéutica puede confirmarlo, por ejemplo, con Agustín, que intenta ajustar el antiguo testamento al mensaje cristiano, o con el protestantismo primitivo, abocado al mismo problema, o con la época de la Ilustración, cuando la necesidad de recurrir a la interpretación histórica para alcanzar la «plena comprensión» de un texto casi supone una renuncia al acuerdo. Se produce una novedad cualitativa cuando el romanticismo y Schleiermacher, creando una conciencia histórica de alcance universal, no establecen ya la figura vinculante de la tradición, de la que ellos proceden y en la que siguen, como base firme de toda labor hermenéutica. Uno de los precursores inmediatos de Schleiermacher, el filólogo Friedrich Ast, demostró ya una comprensión profunda de la misión de la hermenéutica al exigir que fuera un medio de entendimiento entre la antigüedad y el cristianismo, entre una auténtica antigüedad vista con ojos nuevos y la tradición cristiana. Esto resulta nuevo frente a la Ilustración porque no se trata ya de la mediación entre la autoridad de la tradición por un lado y la razón natural por otro, sino de la mediación de dos elementos de la tradición, ambos descubiertos por la Ilustración, que plantean la tarea de su concierto.

Me parece que esa teoría de la unidad entre la antigüedad y el cristianismo recoge un momento verdadero en el fenómeno hermenéutico que Schleiermacher y sus seguidores habían relegado injustamente. Ast con su dinamismo especulativo procuró evitar en este punto la búsqueda en la historia del pasado en lugar de la verdad del presente. En esta perspectiva la hermenéutica inspirada en Schleiermacher me parece una caída superficial en lo metodológico.

Esto es aún más evidente cuando se mira la hermenéutica a la luz de la problemática desarrollada por Heidegger. La estructura circular

de la comprensión adquiere con el análisis existencial de Heidegger su verdadero significado. Escribe Heidegger: «El círculo no debe degenerar en círculo vicioso, ni siquiera en uno permisible. Hay en él una posibilidad positiva para el conocimiento más originario, posibilidad que sólo se alcanza realmente una vez que la interpretación ha comprendido que su tarea primera, permanente y última consiste en no dejar que la experiencia previa, la previsión y la anticipación sean suplantadas por ocurrencias y nociones vulgares, y asegurar el tema científico en su elaboración desde las cosas mismas»⁵.

Heidegger no plantea aquí primariamente ciertas exigencias en la práctica de la comprensión, sino que describe la forma concreta de la interpretación comprensiva. La reflexión hermenéutica de Heidegger no se caracteriza por la demostración de la existencia de un círculo, sino por el aserto de que este círculo tiene un sentido ontológicamente positivo. La descripción como tal convencerá a cualquier intérprete que sepa lo que hace⁶. Toda interpretación correcta debe guardarse de la arbitrariedad de las ocurrencias y de la limitación de los hábitos mentales inadvertidos, y se fijará «en las cosas mismas» (que para el filólogo son textos significativos que tratan a su vez de cosas).

El regirse por la cosa misma no es una decisión «valiente» tomada de una vez por todas, sino «la tarea primera, permanente y última». Porque es preciso fijar la mirada en la cosa frente a cualquier desviación que acecha siempre al intérprete desde su propia posición. El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto. Este primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido.

Esta descripción es obviamente un resumen a grandes rasgos: que cada revisión del proyecto puede abocar en un nuevo proyecto de sentido; que los proyectos en liza pueden contribuir conjuntamente a una reelaboración hasta fijar con más claridad la unidad del sentido; que la interpretación comienza con pre-conceptos que son sustituidos por conceptos más adecuados... todo este constante re-diseño que constituye el movimiento de la comprensión y la interpretación es el proceso que Heidegger describe. El que intenta comprender está expuesto a confundirse por las opiniones previas que no se acreditan en las cosas mismas. Por eso es deber permanente de la comprensión elaborar los esquemas correctos y adecuados, es decir, aventurar hipótesis que habrá que contrastar «con las cosas». No hay aquí otra «objetividad» que la de la elaboración de la opinión previa para con-

5. *Sein und Zeit*, 154 (trad. cast. *El ser y el tiempo*, Madrid 1989).

6. Cf. la descripción coincidente de E. Staiger en *Die Kunst der Interpretation*, 11s.

trastarla. Tiene su sentido el afirmar que el intérprete no aborda el «texto» desde su instalación en el prejuicio previo; más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez.

Hay que concebir esta exigencia fundamental como radicalización de un procedimiento que en realidad aplicamos siempre. Lejos de la norma de que para escuchar a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones propias, la apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones, o relacionarse con ellas. Dicho en otros términos, es cierto que las opiniones son una serie cambiante de posibilidades; pero dentro de esta pluralidad de lo opinable, es decir, de aquello que un lector puede encontrar significativo y en ese sentido puede esperar, no todo es posible, y el que pasa por alto lo que el otro dice realmente, al final tampoco podrá integrarlo en la propia y plural expectativa de sentido. También aquí hay un criterio. La tarea hermenéutica se convierte espontáneamente en un planteamiento objetivo y aparece connotada siempre por éste. La empresa hermenéutica alcanza así un suelo firme bajo los pies. El que intenta comprender no se abandonará sin más al azar de la propia opinión para desoír la opinión del texto lo más consecuente y obstinadamente posible... hasta que esa opinión se haga ineludible e invalide la presunta comprensión. El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone la «neutralidad» ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso pecatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra la propia opinión.

Heidegger hace una descripción fenomenológica plenamente correcta cuando descubre en la presente «lectura» de lo que «hay» la preestructura de la comprensión. En *Ser y tiempo* concretó el tema general, formulado por él como problema hermenéutico, en la pregunta por el ser (*Sein und Zeit*, 312s). Para explicitar la situación hermenéutica de la cuestión del ser con arreglo a pre-poseción, anti-cipación y pre-comprensión, examina críticamente la pregunta que él dirige a la metafísica en momentos decisivos de su historia. De ese modo realiza lo que exige la conciencia histórico-hermenéutica en todos los casos. Una comprensión guiada por una intención metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas. A esto se refiere Heidegger cuando reclama «asegurar» el tema científico elaborando pre-poseción, anti-cipación y pre-comprensión, desde las cosas mismas.

El círculo hermenéutico adquiere así en el análisis de Heidegger un nuevo significado. La estructura circular de la comprensión se mantuvo siempre, en la teoría anterior, dentro del marco de una relación formal entre lo individual y lo global o su reflejo subjetivo: el anticipo intuitivo del conjunto y su explicitación ulterior en el caso concreto. Según esta teoría, el movimiento circular en el texto era oscilante y quedaba superado en la plena comprensión del mismo. La teoría de la comprensión culminaba en un acto adivinatorio que daba acceso directo al autor y a partir de ahí disolvía todo lo extraño y chocante del texto. Heidegger reconoce, en cambio, que la comprensión del texto está determinada permanentemente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. Lo que Heidegger describe así no es sino la tarea de concreción de la conciencia histórica. Se trata de descubrir las propias prevenciones y prejuicios y realizar la comprensión desde la conciencia histórica, de forma que el detectar lo históricamente diferente y la aplicación de los métodos históricos no se limiten a una confirmación de las propias hipótesis o anticipaciones.

Pero yo estimo que el sentido real del círculo entre el todo y la parte que subyace en toda comprensión debe completarse con otra nota que yo llamaría «anticipo de la compleción». Me refiero a un presupuesto que preside toda comprensión. Según él, sólo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada. Cuando leemos un texto hacemos este presupuesto de compleción. Si este presupuesto resulta inverificable, es decir, si el texto no es comprensible, lo cuestionamos y dudamos, por ejemplo, de la transmisión e intentamos subsanarla. Las reglas que seguimos en tales reflexiones de crítica textual pueden quedar aparte, ya que lo importante es también aquí que la legitimación de su uso no se puede desligar de la comprensión del contenido textual.

El anticipo de la compleción que preside toda nuestra comprensión aparece así respaldado por un contenido. No se presupone sólo una unidad de sentido inmanente que orienta al lector, sino que la comprensión de éste es guiada constantemente por expectativas trascendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido. Así como el destinatario de una carta comprende las noticias que ésta contiene y ve las cosas con los ojos del remitente, es decir, considera verdadero lo que éste escribe —y no intenta comprender la opinión del remitente como tal—, así comprendemos también los textos transmitidos partiendo de unas expectativas de sentido que nacen de nuestras propias circunstancias. Y si creemos las noticias de un corresponsal porque él estuvo allí o está mejor enterado, también ante un texto transmitido estamos abiertos fundamentalmente a la posibilidad de que él posea mejor información de lo que pueda pretender nuestra propia opinión. Sólo el fracaso del intento de dar por verdadero lo dicho lleva

al intento de «comprender» el texto psicológica o históricamente como opinión de otro⁷. El prejuicio de la compleción no implica, pues, únicamente que un texto debe expresar su opinión plenamente, sino también que lo que dice es la verdad completa. Comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre «la cosa», y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, pues, la comprensión real, el habérselas con la cosa misma. Eso determina lo que resulta viable como sentido unitario y, con ello, la aplicación del anticipo de compleción. Así se cumple el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, en virtud de la comunidad de unos prejuicios fundamentales y subyacentes. La hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido. La conciencia hermenéutica sabe por otra parte que no puede estar ligada a esa «cosa» al modo de una coincidencia obvia, como ocurre con la supervivencia ininterrumpida de una tradición. Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, en la que se basa la tarea de la hermenéutica; pero ésta no debe entenderse con Schleiermacher psicológicamente, como el ámbito que alberga el secreto de la individualidad, sino hermenéuticamente, en dirección a algo dicho: el lenguaje con el que nos interpela la tradición, la «leyenda» que ella nos dice. El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el *inter* entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica.

De este puesto intermedio que ocupa la hermenéutica se sigue que su centro está formado por lo que quedó postergado en la hermenéutica anterior: la distancia temporal y su significado para la comprensión. El tiempo no es primariamente un foso que haya que salvar porque separa y aleja, sino que es la base del acontecer en el que radica la comprensión actual. Por eso la distancia temporal no es algo que deba superarse. El supuesto ingenuo del historicismo fue creer que es posible trasladarse al espíritu de la época, pensar con sus conceptos y representaciones y no con los propios, y forzar de ese modo la objetividad histórica.

Se trata en realidad de conocer la distancia del tiempo como una posibilidad positiva y productiva de la comprensión. Esa distancia se salva por la continuidad del origen y de la tradición a cuya luz se nos muestra todo aquello que no es transmitido. En este punto no es poco

7. Yo intenté mostrar en una conferencia pronunciada en el congreso de Venecia el año 1958 sobre el juicio estético que también éste —como el juicio histórico— posee un carácter secundario y confirma el «anticipo de la compleción»; ahora en D. Henrich, -H. R. Jauss (ed.), *Theorien der Kunst*, Frankfurt 1982, 59-69.

hablar de una verdadera productividad del acontecer. Todos conocen la peculiar impotencia de nuestro juicio cuando la distancia de los tiempos no nos ha confiado unos criterios seguros. Así, el juicio sobre el arte actual deja perpleja a la conciencia científica. Nos acercamos a tales creaciones con prejuicios incontrolables que puedan extremar una resonancia que no se ajusta a su verdadero contenido ni a su verdadero significado. Sólo la abstracción de tales circunstancias actuales permite ver su propia figura y posibilita así una comprensión de lo que se dice en ellas y que puede reclamar la generalización. Por lo demás, la decantación del auténtico sentido de un texto o de una obra de arte es a su vez un proceso interminable. La distancia temporal que permite esa decantación se halla en un constante movimiento y ampliación, y éste es el lado productivo que ella posee para la comprensión. Esa distancia permite eliminar los prejuicios que son de naturaleza específica y hace emerger aquellos otros que posibilitan una verdadera comprensión.

La distancia temporal⁸ puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos. Por eso la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni lo repensamos como juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, suscitado. Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Esta es la principal de las condiciones hermenéuticas. Ahora vemos lo que ello requiere: una suspensión de juicios. Pero toda suspensión de juicios, comenzando por los prejuicios, posee la estructura lógica de la *pregunta*.

La esencia de la pregunta es la puesta en franquía de posibilidades. Si se cuestiona un prejuicio —sobre lo que otro o un texto dice—, ello no comporta su simple eliminación o aventajar directamente, en su lugar, al otro o lo otro. Es una ingenuidad del objetivismo histórico el asumir esa exclusión propia. En realidad el mejor modo de aclarar el propio prejuicio es hacer uso de él. Entonces contrastará con otros prejuicios y permitirá que también éstos se expliciten.

La ingenuidad del historicismo consiste en eludir esa reflexión y, confiado en la metodología, olvidar su propia historicidad. Hay que

8. Sobre este cambio del texto originario cf. I, 368.

invitar aquí a pasar de un pensamiento histórico mal entendido a otro mejor entendido. No alcanzará así la quimera de un objeto histórico que sea tema de una investigación progresiva, pero aprenderá a conocer en el objeto lo otro de lo que es propio, y con ello, «lo uno y lo otro». El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino la unidad de lo uno y lo otro, una relación en la que consiste tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica. Una hermenéutica correcta tendrá que mostrar en la comprensión misma esta auténtica realidad de la historia. Yo llamo a lo aquí postulado «historia efectual». Comprender es un fenómeno referido a la historia efectual, y se podría demostrar que es la lingüisticidad propia de toda comprensión lo que le allana el camino a la labor hermenéutica.