**Hans-Georg Gadamer**

**Verdad y método** **II**

Ediciones Sígueme - Salamanca 1998

**Página 51**

**CAPÍTULO 4**

**¿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.

**Página 52**

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 alejandrinismo, 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 pretendería ultima instancia y el cínico 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 es- pecialización 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

**Página 53**

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 ó 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.

**Página 54**

¿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 logas 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

**Página 55**

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 conocerla 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?

**Página 56**

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

**Página 57**

desconfianza hacia un determinado tipo de trabajos científicos que muestran demasiado a las claras, delante, detiás 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 bu- rocratización, 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

**Página 58**

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 trasladamos a voluntad. Toda pregunta es a su vez respuesta. Tal es la dialéctica en que nos hallamos

**Página 59**

inmersos. Toda pregunta tiene su motivación. Tampoco es posible dar plenamente con su sentido. Si antes me refería a los problemas de alejandrinismo que amenazan a nuestra cultura científica en tanto que ésta oscurece la originariedad 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 reflexionarnos 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.

**Página 60**

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 transcendió 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 hermenéutica,(Nota 4) 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;

**Nota a pie de página**

**Nota 4:**Cf. H. Lipps, Untersuckungen :u einer hermeneutischen Logik, Werke II, Frank- furt 1976 (la.ed. 1938).

**Página 61**

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 set 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 Kier- kegaard. 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

**Página 62**

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 envolvemos 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.