

Gadamer y los pasados posibles: el latido más hondo del tiempo

Gadamer and possible pasts: the deepest beat of time

Teresa Oñate
UNED-HERCRITIA

RESUMEN

Se trata de investigar en Gadamer el vínculo entre el culto a los muertos, los pasados posibles, las tradiciones abiertas, y el criterio hermenéutico. Para ello se procede atendiendo a la aplicación de tales vectores a la filosofía de la historia, la historia de la filosofía y la nueva *koiné* hermenéutica actual. Desde tal perspectiva, nuestra investigación profundiza, sobre todo en *Verdad y Método*, en la reinterpretación de las raíces helénicas de la verdad ontológica (*alétheia*) y del lenguaje conectivo (*lógos*), que son propios del tiempo-espacio hermenéutico y su futuro anterior.

93

PALABRAS CLAVES

Pasados posibles; tradiciones abiertas; tiempo-espacio hermenéutico; Gadamer

ABSTRACT

It is about investigating in Gadamer the link between the cult of the dead, the possible pasts, open traditions, and the hermeneutical criterion. To this end, we proceed by attending to the application of such vectors to the philosophy of history, the history of philosophy and the new current hermeneutic koine. From this perspective, our research deepens, especially in *Truth and Method*, in the reinterpretation of the Hellenic roots of ontological truth (*alétheia*) and connective language (*lógos*), which are proper to hermeneutical time-space and its previous future.

KEYWORDS

Possible pasts; open traditions; hermeneutical time-space; Gadamer

*Dedicado a mi amada hermana Paloma O. Zubía,
fallecida prematuramente.*

1 HERMENÉUTICA COMO CULTO A LOS MUERTOS

Quiénes amamos la Hermenéutica espiritual-racional y hemos optado por ella, atisbamos entre los plurales motivos que nos determinan, uno que resuena desde una estrella viva y esencial a todo arte de interpretar, comprender, traducir, comunicar... y está situada en su centro oculto radial, junto al más hondo latido de su escucha piadosa: el *culto a los muertos*. Una praxis y cultura que emparenta a la hermenéutica con otras muchas culturas antropológicas y hasta animales (pienso en los cementerios de elefantes por ejemplo), cobrando en ella, por un lado, dimensiones críticas o de básico contraste con respecto a aquellas racionalidades incultas o bárbaras que no honran a los muertos: los olvidan, desprecian, instrumentalizan... y por el otro, asumiendo dimensiones activas de interlocución y conversación consciente, a través del diálogo necesariamente interpretativo e histórico que exige mediar con la distancia de los pasados que son propios de las diversas tradiciones que nos conforman. Un asunto, de hondo calado que exige, para empezar, trazar el contexto de pertenencia situacional (por ejemplo, en Occidente) y sus horizontes, también hacia el pretérito, y hacerlo en plural; proyectándolo no sólo hacia el futuro indeterminado pero marcado por el instinto de sobrevivencia o supremacía de la vida natural; sino también hacia esa distancia de nosotros mismos y del instinto, que nos proporciona la apertura del lenguaje. Y ello hasta el punto no sólo de poder aprender de la comprensión de sus legados *pretéritos* sino de dejarse interpelar por ellos y por las obras que los albergan. Cuestiones que trazan con Hans-Georg Gadamer desde *Verdad y Método* las conocidas problemáticas de la rehabilitación de los pre-juicios o pre-comprensiones o pre-supuestos que han de poder distinguirse críticamente, justo en función de posibilitar el poder comprender *verdaderamente*, o el no hacerlo, sino, por el contrario, estorbar a ello, impidiendo ¿el qué? Pues la clarificación de los asuntos racionales de los cuales se trate. Efectivamente, la rehabilitación de los *Éndoxa* (opiniones autorizadas de los doctos, los expertos, la mayoría o las prevalencias de determinados usos del lenguaje) corre pareja con la rehabilitación de la autoridad posibilitante de la acción interpretativa de lo incomprensible, que nos proporcionan los *monumenta* del pasado, como necesario punto de partida. Siendo la exigencia de tal *inicio* en la escucha espiritual de las voces del pasado y de nuestros muertos, llevada hasta tal punto por la *Pietas* de Hans-Georg Gadamer como para situarla en el origen inalcanzable, pero sí experimentable, del lenguaje. La explicación esencial es sencilla: se trata de continuar, nos indica Gadamer, la conversación que no podemos ni querer interrumpir ni saber interrumpir; que no podemos ni queremos ni sabemos dejar de mantener con quienes amamos y desaparecen. Estaban ahí y un día o una noche dejan de estar, y en ese silencio, estremecido por su ausencia imposible, inconcebible, inasumible, saltamos el abismo del sagrado misterio de la majestad de la muerte... y se trata de continuar. De reanudar la conversación del *lógos* (lenguaje comunitario

94

comunicacional): razón común, vínculo, *día-lógos*, enlace, espacio estructurado por límites y condiciones de conjunción que posibilitan la irrupción y aparición del acontecer en las palabras de lo oculto que se des-oculta (*alétheia*) y vela en ellas, albergado por ellas para durar de otra manera inagotable... Un *lógos* tal, que nos vincula esencialmente a los muertos. Ya nos lo enseñaban así aquellos aforismos de Heráclito (El Oscuro) que atraviesan el tiempo como flechas intensivas talladas en el fuego de la memoria de Occidente hasta alcanzarnos: “Mortales-Inmortales/ Inmortales-Mortales, viviendo éstos [los inmortales] la muerte de aquellos [los mortales], habiendo muerto aquellos [los mortales] la vida de éstos [los inmortales]” [DK 22 B 62. Hipólito]. Esto acontece desde que somos una conversación, como siempre dice Gadamer, citando a Hölderlin. Es decir: que el *origen* del lenguaje comunicacional está en el culto a los muertos que nos constituye constantemente y nos habla e irradia desde el latir más hondo del corazón del tiempo. Un latir vivo y palpitante que nos interpela desde la memoria posible (*anámnesis*) del futuro anterior. De tales sístoles y diástoles, de sus declinaciones, traducciones y aplicaciones, según cuales sean los espacios en los que se vierte el querer de esa estrella de la esperanza, hablaremos a continuación. Pero no olvidemos nosotros, acompañando a Gadamer, que el suelo vivo de la interpretación histórica más compleja del ser del lenguaje, lo proporciona el humus de su propio elemento: el culto a los muertos resucitados en nuestra rememoración y orientados hacia las señales comunes que ellos y su ausencia certeramente indican, como fuente de un brotar permanente para el manantial del lenguaje, sobre todo oral, en el que somos y habitamos. Pero análogo misterio hay en la lectura y la escritura, si bien se acrecienta cuando los puentes atraviesan máximas distancias y alteridades como las síntesis disyuntivas que enlazan por *el Entre* (*Zwischen*) de la diferencia extrema. Conviene recordar en este punto no sólo a Heráclito sino también a Hölderlin y sus investigaciones y traducciones hermenéuticas de Esquilo, Sófocles y la Tragedia Ática; atendiendo además a la tesis hölderliniana según la cual todo juicio-síntesis se tiende como un puente necesariamente sobre la apertura *vacía* de un *Entre* o desfiladero relacional (*Cháos* en Hesíodo) que es su condición abierta de posibilidad espacial-lingüística (MARZOA, 2018): yo le llamo “espacio intensivo” y su comprensión también remite a la henología modal (lo mismo, lo otro, lo igual, lo relativo recíproco, lo referencial asimétrico, lo uno y lo múltiple según la cantidad o según la cualidad, etc.) de Aristóteles, cuando al final del libro X de su Filosofía Primera o *Metafísica* enseña el *lógos* de la *distancia extrema* razonando allí, que si bien para los que difieren en cuanto a la forma o especie pero tienen el mismo género, la distancia es menor y hasta reversible porque es cinética: por ejemplo en las entidades que siendo del mismo género humano difieren entre sí como lo hace la diferencia entre varón y mujer, que pueden engendrar igualmente a ambos tipos de estas entidades con distintas formas y disposiciones o capacidades; por contraste, para los que divergen en género teniendo la misma esencia específica la distancia es la máxima extrema: como la que media entre lo divino inmortal y lo humano mortal. Y no perteneciendo al movimiento ni la generación no hay intercambio recorrible entre ellos por el camino del juicio cinético reversible y sus síntesis, sino que es otro el modo de apertura de su

vinculación. Uno no puede dejar de pensar al recordar el *lógos X* de la Metafísica de Aristóteles (OÑATE, 2001, p.629-633) dedicado a lo uno y lo múltiple, el tratamiento de la espacialidad intensiva que aporta Heidegger en los escritos del *Ge-viert* contenidos en los *Vortragē und Aufsätze* de los Años 50 del siglo XX (HEIDEGGER, 2001, p. 107-120 y p.121-134) cuando el Segundo Heidegger, siguiendo a Hölderlin le tiende la mano a su amigo el Aristóteles Griego y al *lógos* de Heráclito para establecer la topología del Mundo trazando los límites irreferibles del espacio habitable como extremos co-pertencientes enlazados por la diferencia desde la respectividad correspondiente a su distancia propia: Cielo-Tierra / Mortales-Divinos o Inmortales. Los Cuatro que se enlazan y sitúan en tal topología de orden vivo, gracias a la apertura del espacio intensivo: la quinta instancia del *Entre* que los mantiene *a la vez* (*háma*, en griego) diferenciados y respectivamente reunidos en su correlación diferencial. Instancias que no son separables del espacio de juego del *lógos*. Una simplicidad indivisible cuya complejidad asume las variaciones infinitas de una constelación de juego de espejos en devenir. Tierra y Cielo ya habían sido tratados por Heidegger en *El origen de la Obra de Arte* (1936) como puesta en obra de la verdad en el arte. Acontece el vínculo tensional y erótico del *pólemos* entre cielo o mundo (estructuras sistémicas de signos que cultivan o roturan la tierra) como la dimensión desvelada (*alétheia*) del arte (*poíesis-téchnē*) puesto en obra (*práxis-enérgeia*), y la tierra (lo mudo, velado, callado, tapado, silente, olvidado, ausente) como lo cultivable e inagotable (la *léthe* de la *alétheia*). También la muerte como posibilidad de la posibilidad destinal en el Primer Heidegger y *Sein und Zeit* (1927) y ahora en el Segundo Heidegger, al que yo llamo: El Oscuro, como a Heráclito: Heidegger *ho Skoteinós*, tras la *Kehre* (OÑATE, 2012, p-21-112) de su pensar-vivir que lo arroja sobre la filosofía de la historia del ser, es la *léthe* como ausencia que sí es y retorna. La *léthe* indisponible y sagrada de los inmortales divinos que acontece *a la vez* que la *alétheia* pero la posibilita siendo lo más propio y oculto del *Das Ereignis* (Acontecer expropiador) en *Zeit und Sein* (1962). De modo tal que esta *léthe* no se da, sino que se retira a favor del don de la posibilidad-diferencia inagotable del pensar: *nôein* (tiempo sincrónico tetradimensional y posible reunido por el *lógos* del espacio intensivo) del acontecer de la verdad (*alétheia*) del ser (*eînai*) como límite entre lo posible y lo imposible. De ahí que Heidegger se remita explícitamente al Poema de Parménides y discuta esta interpretación del: “Lo mismo es pensar y ser” tensada desde la Diferencia y el Límite indivisible, con la comprensión identitaria del Parménides de Hegel que terminaba por olvidar al ser y conservar únicamente al pensar. Asunto que Hegel cree reconocer en la cumbre del *Nous* de Aristóteles como *Nóesis Noéseos*. Un imposible para la ontología y la teología del Límite-Limitante del Aristóteles griego. Como yo espero haber contribuido a mostrar de modo suficiente en mi libro *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el Siglo XXI* (OÑATE, 2001), así como en varios de mis textos dedicados a Parménides, entre ellos el llamado: “Parménides entre Platón y Aristóteles” (OÑATE, 2004, 239-368). Mientras que por cuanto se refiere a Heidegger, en este caso, se ha de estudiar con suma atención su escrito del *Protocolo al Seminario de la Conferencia Tiempo y Ser*. Lo que está en juego es que para Heidegger y Aristóteles el pensar-tiempo es imposible sin el límite-limitante del

espacio reunidor y diferenciador a la vez del *lógos* de la verdad del ser y su apertura no judicativa, sino hermenéutica o comprensiva-interpretativa. Y lo mismo es en Gadamer a partir del culto a los muertos como origen del lenguaje. Oigamos a Gadamer ahora, una vez que hemos trazado algunas de las pinceladas del apropiado contexto interlocutivo en que se inscriben varias de las resonancias que permiten escucharle. Dice así en “Experiencia de la muerte” en *El estado oculto de la salud*:

[...] la experiencia de la muerte ocupa un lugar central en la historia de la humanidad. Incluso podría afirmarse que precede a su humanización. Hasta donde alcanza la memoria humana, se comprueba que el enterrar a los muertos constituye un indiscutido signo distintivo del hombre. Ya en tiempos muy remotos, el entierro se cumplía rodeado de infinita solemnidad y fausto, utilizando joyas y objetos de arte, destinados a honrar al muerto. Para el lego es siempre una sorpresa comprobar que las maravillas artísticas tan admiradas por todos fueron, en realidad, ofrendas a los muertos. Sea como fuere, la documentación del culto a los muertos penetra en la prehistoria más allá que la tradición del lenguaje. [...] Todos los cultos testimonian que los hombres no podían ni querían admitir el no-ser-más del muerto. Su apartamiento, su definitiva no-pertenencia [...]. Para todo hombre es inconcebible el hecho de que esa conciencia humana capaz de lanzarse al futuro, un buen día se extinga [...]. Pero la sociedad humana tiene gracias al lenguaje oral una amplitud y una índole muy distintas de las que poseen las sociedades animales: esto hace que seamos una conversación y podamos escucharnos unos a otros. Toda la transformación que sufre nuestro mundo por el ordenamiento de los usos y las costumbres y por la constitución de tradiciones religiosas y culturales se remonta a este milagro último. Y este milagro no consiste solo en la señalización que regula el comportamiento de una especie, sino en la creación de una comunidad lingüística propia y de un mundo común inherente a ella. Se trata de una comunidad en la cual aquello que nos liga en el ejercicio de nuestro pensamiento y nuestra razón es el lenguaje como lengua materna [...] (GADAMER, 1996 p.78-80).

97

2 HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Veamos a continuación, por el momento y en la medida de lo posible, algunas de las transformaciones, traducciones, declinaciones y aplicaciones de esta misma raíz: *el culto a los muertos* (y su resurrección inmanente en la conversación del lenguaje racional comunitario y dialógico) que ya hemos ido indicando y actúan irradiando hacia una articulación y constelación que podemos considerar característica del *lógos* de la filosofía espiritual hermenéutica, incidiendo en ella a través de varios enfoques diferenciales pero convergentes, en tanto que Filosofía de la historia e historia de la filosofía o, para decirlo con mi lenguaje, historia de la búsqueda de la verdad a través del tiempo (que no es sino historia del ser). Y

Teresa Oñate

Toledo, v. 6, n.º 2 (2023) p. 93-117

también en tanto que ontología estética del espacio-tiempo e investigación del ser de la obra de arte desde la apertura de la diferencia ontológica misma. Vayamos con la primera de estas tareas: en este campo de consideración, el de la filosofía de la historia, la cuestión del culto a los muertos se convierte en la tesis esencial de los *Pasados posibles*. Resulta de sobra conocida la recusación de *Verdad y Método* del Positivismo como historicismo y cientifismo, en que se basa la crítica hermenéutica tanto de la metafísica moderna en general como de la conciencia histórica de la Ilustración, pero no me parece suficientemente asumido ni subrayado aún que la alternativa decisoria de tal denuncia se basa en la apertura de los pasados y las tradiciones. Dejando a un lado la crítica pormenorizada en Gadamer al cientifismo cosificante, tecnocrático y dogmático, por lo que tiene, como mínimo, de reducción monológica de todas las otras restantes racionalidades y lenguajes al paradigma de la ciencia metodológica moderna, a menudo indeseablemente conectada con industrias armamentísticas y con el productivismo del capitalismo ilimitado de consumo, sí me gustaría subrayar el vector ecológico a menudo invocado por el filósofo, así como su apelación constante ya sea al pluralismo racional de los lenguajes y tradiciones, ya a la denuncia de la violencia ínsita en el cientifismo positivista no solo por cuanto reduce toda racionalidad al presente manipulable de los objetos, datos y productos, sino por lo que tiene de historicista. De modo tal que, para decirlo esquemáticamente, si la hermenéutica recusa el cientifismo positivista en base al pluralismo racional, mostrando y poniendo en acción discursiva a todas las otras restantes racionalidades y lenguajes retóricos, informáticos, literarios, jurídicos, teológicos, artísticos: musicales, poéticos, arquitectónicos, médicos, comunicativos, lingüísticos, sociológicos, biológicos, antropológicos, psicológicos... y desde luego también a los tecnológicos que no sean reductivistas, junto con un largo etc., abierto a la innovación; es muy distinta sin embargo tal recusación en cuanto se refiere a la crítica del historicismo, encarándose y basándose entonces sobre todo en la defensa de los *pasados posibles* y *las tradiciones abiertas*. Suelo vivo inagotable desde el cual vuelve a alentar el culto a los muertos inviolables e irreductibles como resistencia al desprecio nihilista ilustrado que convierte todo pasado en un pasado sucio por religioso, supersticioso, heroico, ignorante, despótico, autoritario... y a dejar atrás por la emancipación cualquier vínculo de pertenencia y recepción. Tal es la violencia del Positivismo colonizador y esclavizador (cuando no caníbal o fagotizador) de los tiempos y tradiciones pasadas, que se dejan atrás como inservibles y consumidas. La objeción gadameriana es en esto tan radical como sencilla y cultivada, también es pluralista y perspectivista, pero sobre todo es hermenéutica: los pasados no solo son incognoscibles y están vivos, se transforman según los elementales interrogantes puestos en juego por los parámetros del dónde, cuándo, desde qué punto de vista; y sin duda, de acuerdo con la crítica y los debates de las distintas escuelas historiográficas relevantes, que a menudo han de hacer intervenir la crítica de las ideologías geopolíticas. Pero sobre todo ello, la cuestión estriba en algo aún más esencial y es que sus obras, documentos, testimonios y para decirlo con una sola palabra de Gadamer: sus *monumenta* no caben en ninguna interpretación cerrada y canónica, tal y como sucede con la interpretación de las obras de arte, que no pueden

ser reducidas a ningún paradigma concluso. Pongamos un ejemplo sencillo pero elocuente: el medioevo en las culturas de la amplia geografía de Al-Ándalus, datable históricamente entre el 700 y el descubrimiento de América en 1492... ¿Era similar al oscurantismo iletrado feudal propio de las servidumbres de la gleba; las guerras y las pestes padecidas por las regiones galas de "Europa" en similar período? ¿o, más bien, por el contrario, destaca Al-Ándalus por la recepción y retransmisión de la matemática, la medicina, la música y la filosofía griega que a partir de las traducciones siríacas se vierten al árabe y al mundo latino? Ello sin contar, claro está con las diferencias internas entre el sunnita Califato Omeya de Córdoba, del cual aún conservamos La Mezquita, y las sociedades de los reinos de taifas chiitas, cuyo esplendor cultivado testimonian, por ejemplo, la Alhambra y el Generalife de Granada. Ambas tradiciones de arte, espiritualidad, ciencia, cultura y pensamiento medieval, aún tan desconocidas, como los secretos de la hidráulica de sus jardines y regadíos o como los copiosos fondos incunables de la biblioteca árabe del Palacio del Escorial en Madrid. Los ejemplos se podrían multiplicar al infinito. El Medioevo está por rescatar y descubrir. Gadamer ha insistido tanto en ello como para dedicar toda la amplia sección II-II de *Verdad y Método* al tratamiento de este problema, bajo el rótulo: "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica" dentro del marco general de la sección: "Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las Ciencias del Espíritu". Siendo, por lo tanto, los capítulos 9, 10 y 11 de tales divisiones los atinentes al estudio de la transformación radical que introducen en la hermenéutica los pasados posibles y la correlativa apertura y plurificación de las tradiciones, donde se alberga además lo no-dicho y no-pensado dentro de lo dicho, pensado y transmitido. Todo lo cual opera planteando numerosos problemas de interpretación. Pero bien es verdad que en esta cuestión decisiva: la *Pietas* (heredad jurídica latina) *de los pasados posibles*, resulta cuando menos difícil no ser hermenéuticos. Su evidencia es difícil de refutar y la abundancia y elocuencia de su irradiación es tal que basta invitar a releer el *Todo Gadamer* desde este enclave, comenzando por los capítulos de *Verdad y Método* señalados, cuyos textos habríamos de citar íntegramente, hasta terminar por su último Excurso; el que muy significativamente añade Gadamer a su misma obra capital como colofón: "Hermenéutica e historicismo". Bástenos entonces un botón de muestra para escuchar a Gadamer:

99

Lo que satisface nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en que resuena el pasado. Éste solo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar [...]. la investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, pero carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia (GADAMER, 2017, p.353). Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario [...] la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad, sino que se

determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Esta comunidad está sometida al principio de continua formación” (GADAMER, 2017, p.363). También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad y la distancia histórica de tal pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero tópos de la hermenéutica.* (GADAMER, 2017, p.365).

Así pues, entre la proximidad y la distancia se sitúa la tradición y su transmisión interpretativa como mediación. Y – sigue Gadamer –:

El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez, siempre productivo. Quizá no es correcto hablar de “comprender mejor” [...] bastaría decir que *cuando se comprende se comprende de un modo diferente* [...] (GADAMER, 2017, 366-367). “La productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo solo pudo ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como “*factum existencial*” y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del estar ahí [...] De lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. La distancia en el tiempo no es un abismo devorador, sino que está cubierta por la continuidad de la procedencia y de la tradición a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido (GADAMER, 2017, p.367). El verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte, no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito. No es solo que se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. La distancia en el tiempo que hace posible este filtraje no tiene una dimensión concluida, sino que ella misma esté en constante movimiento y expansión [...]. Solo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos* (GADAMER, 2017, p.369).

Por lo cual se ha de comprender –añado yo– como a la situación contextual abierta y a la tradición mediadora abierta, así como a los pasados posibles, ha de corresponder un horizonte interpretativo abierto a su vez. Y así lo dice Gadamer:

[...] la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes cerrados (GADAMER, 2017, p. 374) [...] pero lo que no es verdad es

que el horizonte otro se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, se ha de tener siempre el propio horizonte para desplazarse a una situación cualquiera (GADAMER, 2017, p.375). La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto del suyo propio. Pero, por otra parte, ella misma no es sino una especie de superposición de una tradición que pervive y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera (GADAMER, 2017, p.377).

Toda racionalidad hermenéutica es, pues –prosigo yo– racionalidad histórica, no sólo por pertenecer a la racionalidad reflexiva de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*): humanidades, o ciencias sociales, reflexivas, autoconscientes (siéndolo tanto de su propia situación como del horizonte histórico de su contexto); sino porque el arte de la Comprensión, Interpretación y Aplicación hermenéuticas opera tensionando la alteridad y la diferencia de la distancia histórica (incluso cuando se trate de una hermenéutica entre obras o documentos coetáneos o contemporáneos) al poner en juego tal extrañeza: la de lo incomprensible; enlazándola con la proximidad y mismidad, al mismo tiempo, de una común pertenencia al *lógos* de la abierta tradición y los pasados posibles. Una proximidad y distancia hermenéuticas: alteridad y mismidad, que son tales, basándose en la continuidad de la tradición a la cual recrean y reactualizan a su vez de un modo diferente, dando lugar a respuestas que abren otros nuevos interrogantes y preguntas. Pero todo ello, no se olvide, sólo florece a partir del reconocimiento de los pasados posibles. Baste con estas palabras de Gadamer por el momento y permítanme que no abandonemos este apartado dedicado a los pasados posibles y las tradiciones abiertas como crítica y alternativa al Positivismo y su bárbaro desprecio del pasado “sucio” y “superado” (por “los vencedores”) con el reconocimiento de la misma honda *Pietas* gadameriana que impresiona antes ya en un texto asombroso del más Joven Nietzsche, con diecisiete años, cuando estaba aún en el *gymnasium*: sus profesores le habían recomendado hacer un estudio sobre un texto de Goethe, pero él eligió estudiar a Hölderlin a pesar de las advertencias en su contra. Nietzsche, por otra parte, en ese momento, estaba ocupado en investigar a Jacobi y Mendelsohn, en el contexto postkantiano, y se centraba enfocándose en la “Polémica del Ateísmo” entre Fichte y los partidarios de Spinoza...Y en tal contexto dice así este Nietzsche jovencísimo expresándose en este escrito escolar que se nos ha conservado como una joya (y hoy cualquiera puede encontrar en Internet): *Factum e Historia*, donde ya se pueden presentir sus *Consideraciones Intempestivas* y en especial la *Segunda* dedicada a los *Perjuicios y beneficios de la Historia para la vida*; así como se puede ya ver despuntar también la preocupación por la ontología histórica del Eterno Retorno que enseñan *La Gaya Ciencia* y el *Así habló Zaratustra*... Dice así:

Y es que el hombre nunca es otra vez el mismo; pero si fuera posible revolucionar, por obra de una voluntad fortísima, el pasado entero

del mundo, de inmediato pasaríamos a formar parte de las filas de los dioses libres, y la historia universal no sería ya para nosotros otra cosa que autoembriagarnos en brazos de un ensueño; cae el telón, y el hombre se encuentra de nuevo, como un niño que juega con mundos, como un niño que se despierta con la luz de la mañana y sonriendo, borra los sueños terribles de su cabeza (NIETZSCHE, 1997, p.320).

Una condición revolucionaria (dis-ruptiva) con respecto a la asignación de las categorías modales propias de la metafísica del tiempo correspondientes al Génesis bíblico en las tradiciones del pensamiento metafísico platónico judeo-cristiano que Nietzsche discute. ¿Cuál? Que la necesidad irreversible pertenece al Pasado inalterable, mientras que la contingencia de lo que puede ser diferente se reserva únicamente al Futuro. Y si nos basáramos en el *Perí hermeneías* (el *De Interpretatione*) de Aristóteles, estudiaríamos allí que los futuros contingentes son únicamente sucesos particulares, pero no el futuro regido por la necesidad hipotética propia de la causalidad. No podemos entrar ahora en la densidad de esta temática que hemos tratado abundantemente en otros lugares (OÑATE, 2018, 353-378), baste señalar que con tal asignación temporal de la modalidad se instaura el tiempo cinético-lineal y físico-óntico: cronológico; según el antes y el después, que deja los pasados cerrados atrás y se orienta a la libertad indeterminada del futuro. Ontología Modal que no está en los filósofos griegos preplatónicos (Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles...) muy discutiblemente en Platón y desde luego no está sino en la Física o Filosofía Segunda de Aristóteles (y ello mismo con dificultad); pero no está, desde luego para nada como modo de ser de las entidades primeras que trata Aristóteles en la Ontología y Teología de su Filosofía Primera. ¿Por qué? Pues porque estas se rigen precisamente por la temporalidad reunida o indivisible del "a la vez" (*háma*) sincrónico-reflexivo; una temporalidad que es justamente su signo distintivo y diferencial de reconocimiento como entidades "primeras, simples, inmóviles y separadas" (*archaí, haplá, akíneta kaí choristà*) [Aris. Metaf. Theta, Iota, Kappa: IX, X, XI] por todo lo cual son indivisibles o divinas: *adiaíreta kaí theia*. En realidad, se trata del modo de ser temporal (eterno) y henológico-modal (simple-necesario) propio de las acciones intensivas y autoincrementativas o excelentes que dan lugar a comunidad por participación en ellas. Pues tales son las características del alma-vida (*psíché*) o primera entidad (*prote ousía*) del alma que pertenece al *lógos* del bien ontológico y al modo de ser de su unidad indivisible: *solamente, únicamente, plenamente, eternamente*; tal y como ya enseñaba Parménides y prosigue el Aristóteles Griego. El "maestro de los que saben" que enseña elocuentemente que "más se ama cuanto más se ama, y se piensa más y mejor cuanto más se piensa, y mejor se hace el bien cuanto más se hace" [Metaf.IX 6.7]. Distinguiendo, así, la pluralidad numérica óntica de la ontológica unidad indivisible modal, del ser-bien. Para comprender todo hace falta invertir el tiempo genésico y asumir la temporalidad del retorno ya corregida críticamente por el mismo Aristóteles, quien enseña a invertir el método (camino) subordinado la temporalidad cronológica individual a la temporalidad sincrónica comunitaria en orden a la verdad causal-condicional, porque: "Lo último

para nosotros (en el camino-*méthodos*) es lo primero en sí causal" [Metaf. Alfa Minor] y esto es la verdad ontológica: *alétheia* del límite (*péras-télos*); donde justamente hay que dar(se) la vuelta reflexiva. Lo mismo (*tó auto*) que enseñaba el Poema de Parménides, enseña tras él, Aristóteles y redescubre después Heidegger a partir de su *Kehre* (vuelta, conversión, reverso) siguiendo al Nietzsche del Retorno y a Hölderlin; y prosigue enseñando: *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer. Si se lee de nuevo el Poema noésico (espiritual-racional o hermenéutico) de Parménides de Elea, se encontrará otra vez allí el fulgor de los *Pasados Posibles Ausentes* que pertenecen al ser-tiempo eterno indivisible, no reductible al presente. El ser divino inmanente que está en el corazón de la verdad y acontece al pensar del poeta, que accede yendo hasta allí, hasta el límite donde el deseo puede alcanzar, atravesando el camino (*méthodos*) de la justicia de doble pago, que se pliega solo por el lado del bien (sin contrario) cuando se atraviesan las puertas del juicio que dan al ámbito de la *noésis* de la verdad (sin contrario) y se produce ¡una inmensa apertura! La de comprender que "lo mismo es pensar y ser": "*tó auto ésti noên kai êinai*", porque lo posible-ausente está firmemente presente al pensamiento y no separarás ni dividirás el ser del continuo del ser. Ya que ser es posible y nada no es posible. Oigamos un momento a Parménides dirigiéndose al poeta:

Observa sin embargo como lo ausente (*apeóntha*) es firmemente presente (*pareóntha*) al pensamiento (*nóus*), pues no separarás el ser de su estar adherido al ser, ni dispersándolo totalmente por todas partes conforme al orden (*kósmos*) ni recomponiéndolo [DK 28 B 4. Clemente de Alejandría, *Strom.*V 15.5]. [...] es necesario decir y pensar que ser es: en efecto ser es posible (*ésti gar êinai*) mientras que nada no es posible (*medèn d' ouk éstin*), lo cual te ordeno que medites [DK. 28 B 6. Simplicio, *In Phys.* 86, 27-28].

103

3 HERMENÉUTICA COMO HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Se ha de matizar este enunciado en sentido ontológico tal y como requiere una hermenéutica no instrumental sino explícita y críticamente consciente del giro lingüístico del ser del lenguaje, tampoco ya instrumental, sino reapropiado como ámbito, espacio y morada del ser-tiempo. Lo cual exige precisar que se trata por parte de Gadamer, siguiendo a su maestro Heidegger, de la Hermenéutica como ontología del darse del ser en el lenguaje del pensar espiritual (comunitario) reflexivo, histórico e interpretativo. Equivaliendo todo ello a decir también que tal historia de la filosofía investiga la historia o historicidad del sentido del Ser (*Seinsgeschichte*); lo cual se precisa aún más al decir también que tal investigación hermenéutica trata de la búsqueda del darse-velarse del acontecer (*Ereignis*) de la verdad (*alétheia*) del ser-tiempo en el lenguaje del pensar del ser. Todos estos giros: el giro lingüístico, el giro ontológico, el giro histórico y el giro hermenéutico, junto con el giro estético de la percepción (*aísthesis*) del espacio-tiempo, se corresponden entre sí y se dan cumplimiento unos a otros, pues se trata siempre de la misma constelación. Dicho ahora sencillamente, la historia de la filosofía que se transforma por la irradiación de

los pasados posibles en la hermenéutica es más específicamente la historia de la ontología centrada en el *lógos* de la verdad del lenguaje del ser: la verdad ontológica. Y ello es así hasta tal punto, que en el centro radial de la sístole del corazón-querer preocupado por el ritmo de la recuperación del problema hermenéutico fundamental en *Verdad y Método* ¿qué sitúa Gadamer? Pues ¡“La actualidad hermenéutica de Aristóteles”! Una vez más los pasados posibles y el pensamiento griego irrumpiendo en escena. Dice así el filósofo alemán:

“En este punto de nuestra investigación se ofrece por sí mismo un nexo de problemas que ya hemos apuntado en más de una ocasión. Si el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene que entenderse cada vez de una manera diferente, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de la relación entre lo general y lo particular. Comprender es entonces un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia *la ética aristotélica*” (GADAMER, 2017, p.383).

Y sigue Gadamer:

El saberse en que consiste la reflexión moral está de hecho referido a sí mismo de una manera muy particular. Las modificaciones que aporta Aristóteles en el contexto de su análisis de la *phrónesis* son buena muestra de ello. Junto a la *phrónesis*, la virtud de la consideración reflexiva aparece la comprensión (*súnesis*). La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral (GADAMER, 2017, p.394).

104

Pero ¿qué tiene todo esto que ver con la hermenéutica como historia filosófica de la verdad ontológica del ser temporal? Ciertamente la explicación remite a Aristóteles y a su crítica del intelectualismo socrático-platónico en el sentido de sentar, por parte del Estagirita, una diferencia neta entre toda *epistéme* y *téchne* (ciencia y técnica) de la *areté* (virtud) y su puesta en práctica aplicativa; la cual no puede darse sin el concurso de la verdad del ser y su *lógos*. Gadamer suele poner un ejemplo elocuente de esta denegación aristotélica aduciendo el caso del *deinós*:

Aristóteles habla del *deinós* como del hombre que dispone de todas las condiciones y dotes naturales de este saber moral, que en todas partes es capaz de percibir su ventaja y de ganar a cada situación las posibilidades con increíble habilidad; y que en todo momento sabe encontrar una salida. Pero, esta contra-imagen natural de la *phrónesis*, se caracteriza porque el *deinós* ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral y en consecuencia desarrolla su poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales. Y no puede ser casual que el que es hábil en ese sentido, sea nombrado con una palabra que significa también “terrible”. Nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el

ejercicio de capacidades geniales para el mal (GADAMER, 2017, p.395).

Sí, de acuerdo—seguimos nosotros en conversación con Gadamer—pero este ejemplo o aplicación vale para la parte denegativa de la crítica del intelectualismo moral sin ofrecer todavía la radical amplitud de la alternativa de Aristóteles que no sólo se alcanza en sus Éticas sino más bien en ellas a partir de la Ontología de la Acción (*práxis*) modal, que Aristóteles sitúa en el centro neurálgico de su *Metafísica* como Filosofía Primera, irradiando desde allí no solamente a las Éticas, sino también a la Psicología y Noésica del *De Anima* o *Peri Psyché*; y la Poética; porque es en la *Metafísica* donde ofrece Aristóteles la común base espiritual-racional, hermenéutica, para la fundamentación de todas las ciencias filosóficas del espíritu, al sentar, siguiendo a la *alétheia* de Parménides y al *lógos* de Heráclito, la más original aportación de Aristóteles: su ontología-teología inmanente de la Acción Modal posibilitante. Dentro de la cual se investiga y sienta la verdad ontológica y el estatuto práctico y poético vivo que le corresponde, como acontecer de la puesta en obra-acción de la verdad comunicacional comunitaria retransmisiva y participativa, en tanto que sentido primero (mejor) e irrebalsable (*kiriótata*) o límite del ser-bien-tiempo. Tal es la doctrina de lo que yo he denominado el *Devenir (de la verdad) del Ser*, que se da en la secuencia de sus momentos sincrónicos: acción-obra-desvelamiento-retransmisión. Y en el lenguaje del propio Aristóteles: *práxis-enérgeia-alétheia-entelécheia*; instancias que reúne o enlaza el *lógos* de la *nóesis*: el lenguaje comunitario-comunicativo de la reflexividad espiritual racional. Veámoslo un momento más porque aquí se concentra no sólo la rehabilitación de la filosofía práctica que produce la hermenéutica, sino la base de su estatuto cívico-común, y de su estatuto poético-creativo; a la vez que se logra estatuir y esclarecer el sentido de la *paideía* transmisiva de la *areté* o virtud como modo de ser excelente que da lugar a comunidad. Pongamos por ejemplo la representación de una obra de teatro de música y poesía: una representación de la Tragedia Ática de la *Antígona* de Sófocles. Los ensayos han terminado y por fin se dice que *la acción* dramaturgica está lista para ponerse *en obra de arte público*, en escena; esto acontece en el teatro y el *lógos* de la música suena entre las declamaciones de los versos que acontecen según su orden, ritmo y réplicas propios, precisos, correctos. Entonces *se da la verdad ontológica de la plenitud de la manifestación del sentido* de la obra que acontece entre el escenario, el espacio circular de las gradas y el cielo de la tarde albergando a la obra y al público. El sentido principal del argumento es el conocido conflicto tensional entre la veneración sagrada del derecho ancestral debido al culto a los muertos que Antígona defiende por encima de la razón política de Creonte, invocando ella la prioridad de dar honrosa sepultura a su hermano Polinices, mientras que el gobernante defiende la necesidad de no hacerlo como castigo ejemplar destinado a los traidores o infractores de las leyes de la *pólis* en orden a su cohesión. El desenlace trágico también es conocido: Antígona desciende a la cueva de su encierro donde se quita la vida; se da muerte por su propia mano, por ahorcamiento, y precipita así otras muertes trágicas que hieren con dolor extremo irremediabilmente a Creonte, determinando su

desolación y culpabilización. Pero ¿cuál es el modo de ser de la obra trágica? En el escenario circular en torno a la representación de la obra se reúne la música, la declamación de los versos, los movimientos de los actores y del coro del pueblo; la manifestación de las razones y leyes en conflicto a muerte, y la recepción atenta del público representado además por el coro, que comparece en el escenario mismo. La plenitud del modo de ser-bien de la acción (*práxis*) se agencia todos los movimientos y todos los procesos en la unidad de estilo (*enérgeia*) de la verdad ontológica (*alétheia*), cuyo sentido interrogativo y difracto encuentra su *télos* (finalidad) destinal en el público (*entelécheia*) donde se reúnen la recepción y recreación participativa además del *métron*-medida y límite que juzga y decide entre las varias representaciones cuál es la mejor, la más excelente, la merecedora del premio en el certamen de este festival: siendo así que entre tal público se encuentra posiblemente por igual el recreador dramaturgico trágico de otra nueva versión, interpretación y representación de *Antígona* diferente que ya se proyecta al futuro. El *lógos* reúne respetando las diferencias enlazadas y la *noésis* espiritual racional reúne y articula también la interpretación de la creatividad poética, la escucha y receptividad inteligente; junto con el deseo o esfuerzo por hacerlo todo ello *bien*. Del mejor modo posible. Del modo correcto, apropiado y excelente. Las tres dimensiones del *noên*: pensar del ser, también se dan a la vez. El *noên poietiké*; el *noên pathetiké* y el *noên orexiké*. Pero lo esencial está en el modo reunido del devenir del ser del tiempo: sincrónico o éxtatico, en la mismidad del *a la vez* (*háma*), que se agencia los procesos diacrónicos del movimiento y el reposo. Una unidad indivisible intensiva (*haplós*) viva, eterna inmanente, que retorna y se anticipa en la *anámnesis* de la memoria del sentido del ser-bien y su unidad; correspondiéndose igualmente con el espacio del lenguaje comunitario y participativo, comunicacional y en devenir éxtatico-intensivo del *lógos*. Un tiempo-espacio indivisible e intensivo, inextenso, del acontecer comunitario del devenir del sentido del ser, que da lugar a comunidad. Y se resguarda tanto en la memoria de la obra como en su olvido. Tanto en su *alétheia* desvelada como en la dimensión inagotable de las otras interpretaciones posible que alberga su *léthe*: lo que no se da, lo velado, callado, tapado, retenido, silente, que difiere, por ser un límite diferencial insobrepasable: la *léthe* de la *alétheia*, que se retiene a favor del don, del darse del ser como su diferencia más oculta e insondable.

La lección de Aristóteles termina aquí de un modo análogo al *Poema didaskálico* (educativo) de Parménides que le sirve de base, pues para el Estagirita el *devenir del ser* se explica “porque el fin del maestro es ver al alumno enseñando”. Estremece de alegría tanta sencillez. Pues tal es efectivamente la condición de posibilidad de toda *paideía* hermenéutica y de todo aprendizaje y enseñanza activos, basados en el modo de ser de la acción-virtud: el modo de ser ejemplar de la virtud participativa, que se agencia el mundo de las formas y los contenidos *poéticamente, interpretativamente, hermenéuticamente*.

Los lectores estarán reconociendo con facilidad en la ontología de la acción modal de Aristóteles [Metaf. IX 6-10] la reescritura y reactualización de toda la parte primera de *Verdad y Método*: I. “Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”. Que afecta a la superación de la dimensión estética y

desemboca finalmente en “La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico”, ésta ya por completo aristotélica y desenvuelta desde el *lógos* del Juego heraclíteo (GADAMER, 2017, p.143-222). Ahora bien, debe advertirse que en el Aristóteles griego, que Gadamer está reescribiendo y reactualizando o retransmitiendo hermenéuticamente al hacerlo suyo otra vez de nuevo, la ontología modal de la acción y el devenir del ser, que se distingue netamente del tratamiento de la entidad sensible motriz compuesta, pues *la acción no es movimiento*, sino la causa condicional-modal de la unidad y sentido de los movimientos del alma del cuerpo individual, en tanto que vida-alma comunitaria y espiritual noésica del *lógos* [Metaf. VII y VIII], tal tratamiento doctrinal del acontecer de la *alétheia* se sitúa en la cumbre de la Filosofía Primera o *Metafísica*; pues tal *alétheia* es divina (en plural inmanente) eterna e indivisible, simple y necesaria en todos los sentidos parmenídeos ya explicados. Por eso el desvelamiento y enseñanza de la verdad en Parménides corresponde a la diosa del mismo nombre: *alétheia* que da-vela al final del camino (*méthodos*) siendo su condición de posibilidad y sentido; ya que la verdad ontológica es el fin-límite unitario de la obra y no tiene contrario, se alcanza o no se alcanza. Y viene a nuestro encuentro. Aquí el intelectualismo moral técnico queda ya muy lejos. Pues la *alétheia* divina es el sentido mejor (*kiriótata*) del ser-bien-tiempo y su ley-límite último indivisible, irremontable, más pleno, más fecundo y re-transmisivo y recreable diferencialmente por lo mismo o las mismas tradiciones, históricamente, hermenéuticamente, tal y como acabamos de ver [Metaf. IX-10]. Desde ahí, desde tal cumbre ontológica (y teológica inmanente): la de la verdad-acción de la Filosofía Primera del ser, que se da de plurales maneras en el lenguaje, esta doctrina modal se aplica, en Aristóteles, a las *Éticas* y a la *Poética*, así como al *Peri Psyché* o *De Anima*. En el plano ético permite diferenciar netamente a Aristóteles entre virtudes éticas del juicio con contrarios medidos por cálculo del *mesotés* de la justicia-mesura del término medio; y virtudes dianoéticas basadas en el acontecer incalculable de la verdad y la amistad; así como en el amor a la verdad y su gracia. Por eso éstas son las virtudes del aprendizaje de las técnicas, ciencias, filosofía y sabiduría, que se agencian el juicio y pertenecen a la *noésis*. Mientras que en el ámbito propio del alma-vida la diferencia entre movimiento y *práxis* permite trazar al filósofo macedonio la diferencia ontológica entre el alma individual de los cuerpos y el alma comunitaria del *lógos*. Cuya virtud es propiamente la *noésis* interpretativa del ser. De la *Poética*, por último, ya hemos hablado en cuanto a la puesta en escena de la verdad en el arte de la Tragedia que se agencia la epopeya de la fuerza-*dýnamis* como material de reflexión y elaboración recreativa propiamente política en orden a la educación estética de la ciudadanía. Ello gracias al juego del *lógos* social puesto en obra de arte teatral, poética y musical, escénica y participativa: hermenéutica, por la conjunción verdadera y plenamente unitaria de la representación interpretativa, cuya *mímesis* activa efectivamente aúna, reúne y torna reconocibles los múltiples factores confluyentes en una misma pertenencia a las tradiciones simbólicas, lingüísticas, literarias e históricas que la ciudadanía reconoce como propias del acervo recreativo y estético patrimonial de su memoria: la memoria del *lógos* de la comunidad civil. No entraré ahora en la temática de la *kátharsis* trágica en la *Poética* de Aristóteles; sólo indicaré que la

Tragedia da lugar al *lógos* como lazo social comunitario, por debilitar el resentimiento contra las clases privilegiadas de los héroes que también sufren el zarpazo de la muerte, el extravío, el malentendido, el error... así como por atenuar el aislamiento de la propia autoculpabilización en cuanto se comprende, al verlo en otros, que no todo estaba en nuestra mano, sino que hay también la destinación trágica (*moira*) que se nos asigna y envía a los hombres como mortales¹. Pero lo más importante quizá esté en que la Tragedia, nos permite comprender a nosotros *actualmente* el sentido del *theorein tes praxeos*: la contemplación (interpretativa) de acciones, que corresponde al público espectador reunido en torno del juego escénico. No es casual que los profesores de historia de la filosofía griega signemos el paso que va de Platón a Aristóteles con el rótulo: "Del concepto a la acción". Todos estos motivos aristotélicos resuenan ampliamente en la hermenéutica de Gadamer por igual. Y si a todos ellos sumamos tanto la explicitación de la ontología del Juego; así como la dialéctica de copertenencia entre los contrarios y contradictorios que estructura su espacio tensional, de acuerdo con *la unidad sabia* del *lógos* difracto heraclíteo (que también recibe Aristóteles); iremos comprendiendo mejor también cómo y por qué Gadamer hace suya la dialéctica de pregunta-respuesta proveniente de la reactualización del modo de ser oral-escritural propio del vínculo entre palabras y conceptos que resulta tan expresivo como constituyente del filosofar dialógico de La Filosofía puesta en obra en los *Diálogos* platónicos-socráticos. Así tendremos un panorama bastante completo y complejo de la maravillosa transformación hermenéutica que opera la historia de la filosofía, como ontología de la verdad, en el siglo XX, de la mano de Hans-Georg Gadamer, discípulo de Martin Heidegger. No cabe duda de que en sus manos la ontología estética del espacio-tiempo y la investigación de la obra de arte vista desde la apertura de la diferencia ontológica entre ente y ser, de raigambre heideggeriana, han dado lugar a una hermenéutica productiva cuya *Wirkungsgeschichte* produce la ontología hermenéutica como nueva *Koiné* (comunidad) actual; basada, como estamos viendo esencialmente, en una diferente y genial reproposición transformada de la filosofía griega del límite del ser y su verdad, antes olvidada y hasta desconocida por una Modernidad antropocéntrica (e ignorante) que dejaba atrás los pasados. No deja de revestir un hondo interés repensar el olvido del ser heideggeriano, desde este enclave. Gadamer mismo lo reconoce sin ambages y con plena lucidez en un texto particularmente elocuente para este estudio nuestro sobre los Pasados Posibles, que se encuentra en uno de los últimos libros del filósofo: *Acotaciones hermenéuticas*, situado como escrito noveno de la serie del mismo volumen, bajo el rótulo "El significado actual de la filosofía griega" (GADAMER, 2002, 125-142). Allí, sobre la base de una conferencia suya anterior impartida en Atenas, resume y comenta Gadamer algunas de las aportaciones que el pensamiento filosófico heleno proporciona al mejor futuro (anterior) de Occidente, gracias a permitirnos operar una transformación crítica de la Modernidad y la Ilustración, de amplio alcance. Son esquemáticamente éstas:

¹ Véase para todo ello mi libro: *Lecciones actuales de ontología griega arcaica y clásica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2022.

1. La relación entre palabra y concepto que mantiene un camino abierto y no constreñido entre la lengua viva y su uso filosófico, pues “nadie elige los conceptos que usa. Son los conceptos los que nos han elegido a nosotros hace mucho” (GADAMER, 2002, p.129). Y tal cercanía al idioma vivo que posee la filosofía griega no constituye solo una riqueza pedagógica sino también la de nuestro patrimonio propiamente filosófico, pues nos permite devolver a los sistemas de símbolos creados por las ciencias modernas para gobernar el mundo y la naturaleza, una comprensión viva que posibilita una liberación ecológica ya a partir de nosotros mismos, por cuanto reduce la tensión entre un mundo que dominamos, pero cada vez nos resulta más ajeno y el mundo más natural de nuestro entorno y lengua materna. A través del lenguaje como mediación experimentamos, enseña Gadamer, también nosotros, el empuje ecológico proveniente de la *phýsis* autolegislada del pensamiento griego, mientras que la cercanía entre el concepto y la palabra que aprendemos con la filosofía helena nos permite comprender el sentido de las palabras y conceptos con los cuales seguimos pensando, pues están en las raíces y la savia de nuestra tradición en curso.

2. La Filosofía griega nos aporta también una delimitación del subjetivismo moderno que coadyuva al fortalecimiento de los lazos de la sociedad, comunidad, convivencia y democracia, cuyas formas de espíritu objetivo se plasman en las grandes instituciones públicas participativas y cívicas: familia, derecho, lenguaje, escuela, universidad, teatro, museos, estructuras urbanas de la ciudad, parlamentos, templos, etc. Un asunto griego por entero en cuanto a la sociedad civil, que, abre la Autoconciencia reducida a subjetividad interior y nos devuelven a la experiencia griega del mundo y de la *pólis*.

3. Cuestiones que lindan con la noción de alma-vida: *psyché*, no reductible tampoco al hombre ni a la auto-reflexividad autoconsciente, pues la mismidad reflexiva del sí mismo del alma corporal es la característica esencial de la maravillosa unidad y percepción de todos los seres animados o seres vivos naturales. Si bien la reflexividad de las acciones intensivas auto-incrementativas propias de la autoconciencia humana que las acompaña como ese *theorein tes praxeos* que contempla su sentido, nos ayudan a comprender mejor el espíritu racional hermenéutico del alma comunitaria perteneciente al *lógos* del hombre.

4. Desde esta misma perspectiva ha de agradecerse la profunda aportación helena que investiga desde los Presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles, el nexo dinámico entre el bien del alma individual y el bien de la *pólis*, abriéndose al pensamiento como diálogo puesto en acción del alma consigo misma y con los otros, en tanto que forma de la Filosofía, a su vez abierta al alma del mundo. Enlazado con ello, aprendemos también de los filósofos griegos, de acuerdo con Gadamer, tanto la ética de la amistad y de la prudencia (*phrónesis*) como de la comunidad y sociedad, no encerradas en el individuo abstracto ni en universal racional abstracto. Dice Gadamer:

El pensamiento griego puede todavía enseñar el camino adecuado al pensamiento moderno en cuanto a la relación entre la ética y la

política [...] el gran problema de la ética moderna es sin duda éste: la dificultad por no decir imposibilidad de pasar de la moralidad, por la que el individuo se vincula a obligaciones y a su conciencia, a una verdadera ética social (GADAMER, 2002, p.137).

Mientras que para la filosofía griega el modo de copertenencia inseparable entre ética y política pasa por la acción discursiva necesitada de poner también en relación con la ética, las condiciones de su realización junto con las problemáticas relativas a los bienes, de cuya conjugación armónica depende el proyecto de la *eudaimonía* (felicidad) y la *hedoné* (placer); estableciendo para ello no sólo fascinantes investigaciones sobre la filosofía del deseo, sino en el orden práctico y pragmático, una consideración atenta a las necesarias mediaciones con la alteridad y la diferencia, que posibilitan la capacitación y el cumplimiento virtuoso de la singularidad a la vez que la contribución del pluralismo racional y sus contextos educacionales, responsables y libres, a la tarea convivencia del bien común. Estando orientados, así mismo, los hábitos participativos de las virtudes convivenciales y diversas confluyentes en el bien común y emanadas del bien común, por la tarea activa de hacerlo estable y posible.

5. Todas las instancias señaladas se repliegan en una: la ontología del límite (*péras*) helena y el elogio del reconocimiento de la finitud posibilitante. Posibilitante de la diferencia plural puesta en juego por sus enlaces, en todos los ámbitos, junto con la medida y la investigación del saber del *métron* o criterio de medida, que aprendemos a interrogar y comprender mejor pensando con los filósofos griegos. Dice Gadamer:

En la era en la que comienza a dominarse la tierra entera, esa conciencia de los límites que se le impone al hombre como tal: la que enseñaban los griegos, más bien parecería propiciar una nueva Ilustración (GADAMER, 2002, p.137).

¿Qué cabe pensar, pues, de la declinación o radiación del culto a los muertos y la irrupción de los pasados posibles en la hermenéutica de Gadamer, no ya solo aplicada como suspensión crítica e interrogativa del positivismo e historicismo a la filosofía de la historia de Occidente, sino también aplicada como especial mediación transformadora de la Modernidad y la Ilustración, al caso de la historia de la filosofía: gracias a la reproposición de la tradición abierta por la filosofía griega y puesta como *ejemplo especial* de nuestro pasado (filosófico) posible y hermenéuticamente reactualizado. El asunto está claro: Grecia se proyecta ahora resucitada a un futuro anterior que está adviniendo hasta nosotros. Pues ¿no asistimos con Gadamer a una *verdadera transformación* de la historia de la filosofía y de la ontología de la acción modal de la verdad hermenéutica, gracias a su *Andenken* (repensar, re-memorar y recrear o renombrar) de Heráclito y Parménides, Platón y Aristóteles -por ejemplo- ahora proyectados al futuro anterior de Occidente como delimitación de la *hybris* o desmesura del proyecto imperial de la Modernidad de las Luces? Un proyecto lineal y de conquista total (incluido el planeta) ahora “deslegitimado” (necesitado de

interrogación y selectiva reapropiación autocrítica de lo moderno sí irrenunciable para nosotros) por la puesta en cuestión de algunos de sus mitologemas portadores de una violencia ignorante o colonizadora con respecto a los pasados supuestamente hundidos, menospreciados y vencidos, muertos, cerrados y olvidados para ella. Una Modernidad ahora deslegitimada, pero no en bloque, insisto, sino selectivamente, hermenéuticamente, pues no se trata de *superarla* ni dejarla atrás a ella ahora, cuando la racionalidad histórica y estética del espacio tiempo espiritual hermenéutico levanta su voz en nombre de la alteridad y diferencia de los pasados supuestamente vencidos, y la invita, persuade y conmina, exhorta e insta a La Modernidad, a darse la vuelta, a mirar, a escuchar a aprender *hacia atrás*. Pero ¿hacia dónde? Pues, hacia las raíces vivas del sentido, que estos pasados posibles siguen albergando para nosotros amparados por La Filosofía. Pues si la refutación gadameriana de la conciencia estética moderno-ilustrada se opera desde el redescubrimiento en *Verdad y Método* de la ontología modal de la acción de Aristóteles y en ella emerge el espacio-tiempo sincrónico-extático del devenir de la verdad del ser; mientras que la refutación de la conciencia histórica ilustrada y el historicismo se opera también en *Verdad y Método* desde la mediación propiamente hermenéutica de las tradiciones abiertas y enlazadas por el *lógos* dialéctico del juego en Heráclito, junto con la dialéctica dialogal de pregunta y respuesta platónica... ¿No habremos de concluir, entonces, que son esos pasados posibles preteridos y ahora descubiertos los *verdaderamente* posibilitantes de un futuro mejor y menos violento para la espiritualidad racional que nos corresponde proseguir hermenéuticamente a nosotros en coherencia con el sentido de la Historia de Occidente? Así pues, conservemos los nexos de la terminología ganada hasta aquí: el culto a los muertos aplicado a la filosofía de la historia es hermenéutica de *los pasados posibles posibilitantes* del mejor futuro anterior en coherencia con la continuidad abierta de nuestra crítica tradición ontológica, que retransmite y reactualiza de modo diferencial la puesta en obra de la verdad modal en el lenguaje del ser-tiempo. Tal es la insistencia de Gadamer en la productividad liberadora y emancipatoria de la Hermenéutica.

4 EL CRITERIO HERMENÉUTICO: LA PIETAS DE LOS PASADOS POSIBLES

Tal parece desde luego nuestra tarea y para verlo ahora más de cerca conviene que nos adentremos finalmente en otra constelación apasionante: la referida esta vez, a la nueva *koiné* hermenéutica igualmente delimitada por la dimensión ontológica de su obrar y por el espacio-tiempo ontológico de su diferencia. Para ello hemos de tener en cuenta que en *la cuestión del criterio* se concentra además la refutación del relativismo (de raigambre sofista y hoy neoliberal) que pretende asimilar el pluralismo al relativismo sin otro criterio que el brutal poder del más fuerte o la suma de las opiniones de los individuos desprovistos de *lógos* comunitario-público, arrojados a las fauces del mercado del capitalismo ilimitado de consumo. Un asunto que pone en serio peligro toda configuración democrática y toda ontología de leyes

inmanentes vinculantes, pues el capitalismo ilimitado no es sino un nihilismo indiferentista global y belicista, al cual el desarrollismo positivista de la hipermodernidad tecnocrática no se haya en condiciones de poder responder; mientras que el pensamiento crítico postmarxista que sí asume las nuevas tecnologías digitales sí puede hacer frente, junto con la Hermenéutica, ambos como pensamiento de la Diferencia y de la Filosofía de la Historia. Un vínculo entre Post-estructuralismo, Desconstrucción y Hermenéutica de muy largo alcance, que se remonta a Mayo del 68 y a la *Nietzsche renaissance* como vectores de modificación eficaz del dogmatismo positivista del marxismo, precisamente transformado por la ontología hermenéutica. Primero de la izquierda nietzscheana y tras ello de la izquierda heideggeriana, gadameriana y vattimiana, en cuya genealogía me incluyo, con acento de feminismo de la diferencia latino, abierto a lo que mi maestro Vattimo llama siempre, con la vista puesta en el horizonte de la hermenéutica que cambiará el mundo: la academia hermenéutica de la latinidad.

Así pues, empecemos con Nietzsche donde el criterio de los pasados posibles posibilitantes, como ya entrevimos, condiciona la inspiración creativa de la doctrina del Eterno Retorno, en que culmina su pensamiento, habiendo de inscribirse propiamente en el marco de la Filosofía de la Historia y la Teología Política. Nietzsche le llama *Pietas* y contrapone la actitud y el estilo de su veneración, al utilitarismo que subordina la voluntad de verdad a la voluntad de poder. Dice así Nietzsche, en la sección 3 de su *Segunda Intempestiva* dedicada a “los perjuicios y beneficios de la historia para la vida”:

112

La Historia, por tanto, pertenece además a quien la conserva y venera, a quien contempla con fidelidad y con amor el lugar del que viene y por el que es lo que es. Por medio de esta *Pietas*, se muestra agradecido de su existencia (NIETZSCHE, 2006, p.40).

Y el traductor del texto alemán al español, Joaquín Etorena, comenta:

El original alemán habla de *Pietät* que en la versión francesa se ha traducido por “respeto” o “tradición”, es por ello que en esta traducción se decidió emplear el término latino “*Pietas*” que conserva tal polisemia y sólo alternativamente el de razón tradicional o “razón tradicionalista” cuando el contexto así lo amerita (NIETZSCHE, 2006, p.40).

El acierto del traductor es encomiable pues la “*Pietas*” latina incluye entre sus potestades la del derecho jurídico romano a la heredad de legados y bienes.

En el caso de Heidegger y en especial del Segundo Heidegger tras la *Kehre*, se trata de ir, prosiguiendo el Retorno de Nietzsche, así como el *Ein anderer Anfang* de Hölderlin, hacia atrás (*Sritt Zurück*), hasta dar con el límite interpretativo de las fuentes filosóficas y poéticas griegas a recordar y renombrar y querer hacia atrás, hasta desembocar en el brotar de los manantiales del tiempo-espacio originario del pensamiento de Occidente que se resguarda y oculta en el olvido de ser. De ahí que

la *Pietas* heideggeriana por los pasados posibles abiertos a su reinterpretación y resurrección diferente en otro acontecer, otra vez, de la verdad ontológica y su *léthe* inagotable, se conecte con el pensar rememorativo del agradecer, invocar, poetizar: *Denken-Danken-Gedanken-Dichten* [Pensar-Agradecer-Rememorar-Poetizar] ¿el qué? Pues la diferencia ontológica entre ser y ente, que se alberga en los pasados posibles y nos hace falta para acceder a un futuro anterior inédito donde el ser-límite se pueda dar la vuelta a la morada del pensar-tiempo de un mundo habitable. Un mundo donde la correlación entre mortales-divinos, tierra y cielo esté abierta por el pensar donde poéticamente habita el hombre. De tal manera que mientras se desconstruye con precisión, pieza a pieza, la voluntad de poder-dominio que preside los fundamentos metafísicos de la Modernidad y subordina la voluntad de verdad a la conquista y explotación de la tierra; el criterio alternativo de tal crítica se lo proporciona a Heidegger la *Pietas del Danken-Denken*. La piedad del pensar como agradecer, reconocer, conmemorar, celebrar, recrear, amparar y cuidar... permitiendo quizá el acontecer (*Ereignis*) del ser, que se diera la vuelta hacia la temporalidad-espacialidad oportuna y propicia que pudiera albergar su darse-retirarse como diferencia; en la morada del lenguaje de su verdad: *alétheia*; cuyo misterio sagrado se sustraer y retira a favor del don, en lo más propio e impenetrable de la *léthe*. Es de la mano del Aristóteles griego, prolongado hacia a tras: hacia Heráclito y Parménides como Heidegger transita hacia la tríada de *Lógos, Moira, Alétheia* como conjunción y preparación de los caminos propicios a otra destinación de la verdad al lenguaje donde pudiera llegar a ser esa "morada para el hombre: el dios" que ya cantara Heráclito. En la *Lichtung* del claro-oscuro y el sonido-silencio, del "a la vez difracto" heleno, se anticipa el futuro mejor y vuelve a resonar de nuevo la primera vez en que el acontecer del ser fuera nombrado como *alétheia* por el Poema ontológico de Parménides. Siempre y cada vez como si siempre fuera su primera vez. Tal es la *Pietas* del *Denken-Danken* de la Hermenéutica Originaria de Martin Heidegger. Nada tiene de extraño si recordamos que también el *noêin* o pensar del ser-*eînai* es ya, tal y como recoge Aristóteles, una tríada espiritual-racional indivisible entre crear (*noêin poietikê*), recibir (*noêin pathetikê*) y desear o esforzarse (*noêin orexikê*) por el ser-acontecer del bien ontológico: porque lo haya, por propiciarlo y que se pueda dar. Casi se puede escuchar el enlace entre el pensar poetizante del futuro; el pensar receptor de los pasados; y el esforzarse por el darse de su enlace apropiado y su acontecer en cada instante presente, rememorando la *Pietas* de Heidegger.

¿Y su discípulo Hans-Georg Gadamer? ¿Cómo se declina en él el criterio hermenéutico del culto a los muertos y a los pasados posibles? Nosotros ya lo hemos visto en las páginas anteriores de este mismo escrito y bastará con señalar ahora que a la *Pietas* de la veneración y la gratitud; el reconocimiento y la celebración de los pasados posibles y las tradiciones abiertas se aúna en Gadamer una constante voluntad de dialogar que se traduce en la atención cuidadosa debida al discernimiento y selección entre los prejuicios que estorban o impiden el diálogo y aquellos otros que lo propician. Su voluntad de una hermenéutica social y cívica, duradera e histórica, en tanto que transmisión de los sentidos de los mensajes del ser-tiempo-lenguaje, matiza la *Pietas* y la gratitud del *lógos* con el criterio de la

Wirkungsgeschichte o *Historia Efectual* como *Seinsgeschichte* o historia del sentido del ser. Tal cuidado al discernimiento matizado que desecha pensar en bloque y se pone al servicio del cumplimiento de la obra continua, abierta por la transformación hermenéutica, pone efectivamente en obra infatigable (como en el caso de su amigo Aristóteles) un modo de ser de la piedad y la gratitud espiritual, que Gadamer expresa filosóficamente como traducción práctica y consciente del infinito amor comprometido con una devolución imposible. Un retornar también en el sentido de “devolver” los infinitos dones de lo recibido y cabalmente asumido, en la medida de lo posible, por el compromiso con el bien común de un mundo mejor, más complejo: más sabio y justo. Ello en correspondencia con el inagotable legado recibido de nuestros antepasados y la tensión desplegada hacia el legado futuro que bendiga a los tiempos y la humanidad por venir. También al planeta, pues son incontables en Gadamer, las páginas dedicadas al amor a nuestra Tierra; tanto como a nuestra *Matria* en el Lenguaje donde habitamos. Así pues: *Pietas, gratitud y acción* del *lógos-nóesis* dialogal y espiritual orientados al bien en todas sus declinaciones e interpretaciones prácticas y vivas, seleccionando en cada caso las más comunicables y ensamblables o colaborativas históricamente entre sí, en orden a lograr la continuidad de la comunidad diferencial, y para ello postergando los prejuicios y precomprensiones ya violentos ya nocivos, ya improductivos.

En cuanto a mi maestro y discípulo de Gadamer: Gianni Vattimo ¿qué decir tras una vida entera jalonada de colaboraciones y obras compartidas? Pues que el *criterio hermenéutico* sigue siendo para él, el mismo que distingue a la comunidad hermenéutica: La *Pietas* de los pasados posibles, que en el caso del cato-comunismo explicitado progresivamente por Vattimo a partir de su *Creer que se cree*, en el 1996, cuando el filósofo italiano cumplía 60 años; se traduce en *La Caritas*. Un término hermoso en el que resuenan la *Cháris* helena de la alegría como virtud de la fortaleza y generosidad trágica cristiana; junto con la temporalidad del *Chairós* o tiempo oportuno y propicio también trágico (por donde se cruzan el *Chrónos* del tiempo visto desde la muerte y el *Aidión* de la eternidad de la vida constante divina, dando lugar al *Aión* o instante eterno propio del hombre), junto con la ontología teológica del don y el darse a lo otro desde sus propias necesidades. Así como la gratitud y la gracia inmerecidas del don y del darse cada día de la existencia contingente. Una *Pietas* que es *Caritas*. La aplicación de este criterio en Vattimo es de una fecundidad hermenéutica admirable en cuanto se combina con el Nihilismo activo que recoge de Nietzsche como crítica a la metafísica logicista y causalista; y recoge de Heidegger como Diferencia Ontológica contra la ontificación y cosificación substancialistas cada vez más preocupante en los inmundos del capitalismo de consumo, controlados por las tecnocracias bélicas omniabarcantes. Todo ello confluye en Vattimo en el *Debolismo* o *Pensiero Debole* que en cuanto a su vertiente crítica desplaza y desfonda, o disloca (siguiendo la *Verwindung* heideggeriana); es decir, debilita las estructuras perentorias no dialógicas que se nos imponen y no permiten ser discutidas ni interrogadas porque no entran en conversación; mientras que como vertiente “positiva” y alternativa se decanta por estar a favor incondicionalmente y en cada caso, de los más débiles, frágiles y vulnerables de entre los humanos; los excluidos,

pobres, marginados, olvidados, explotados, maltratados, oprimidos o aniquilados, como criterio preferencial de todos nuestros juicios: los éticos, prácticos, lógicos, epistémicos, estéticos y desde luego los hermenéuticos por cuanto con ellos se trata en cualquier caso de interpretar e intervenir guiados por la disminución de la violencia de cada situación, a fin de cambiar el mundo histórico a favor (y gracias al concurso) de “los vencidos”. Aquí le da la mano Vattimo a Walter Benjamim, dando lugar a una filosofía de la historia postmarxista donde desde la secularización nos remontamos hasta el cristianismo hermenéutico que Vattimo especifica en términos de cato-comunismo. Es difícil no conmoverse ante la belleza y profundidad del cristianismo de Vattimo: sin dogmas, sin sumisión ni superstición. Su base está en la *Kénosis* paulina del disminuirse y venir a menos de Dios en la Encarnación; así como en una Edad del Espíritu menos violenta, que repropone el horizonte de las primeras comunidades de base cristianas. Desde luego hermenéuticas por estar constituidas gracias a la acción interpretativa y aplicativa de unos textos sagrados: los Evangelios, las Epístolas, etc. Un cristianismo después de la cristianidad que se conjuga con el lúcido trazado por parte de Vattimo de la Izquierda heideggeriana y la Izquierda Nietzscheana, haciendo acopio del monumental argumentario de ambos ontólogos hermenéuticos del lenguaje de la historia del ser-tiempo: Nietzsche y Heidegger, como críticos disolutorios y desconstructores de los violentos fundamentos metafísicos de la modernidad positivista, historicista y alienada en el letal progreso del olvido del ser. En el arco que se tensa desde su primer libro: *Ser, historia, lenguaje en Heidegger* (1961) y su último libro: *Alrededores del ser* (2019), ambos traducidos por mi hermana Paloma y por mí, se alberga una vida dedicada a la espiritualidad racional hermenéutica, interpretada desde el criterio de la *Pietas-Caritas* como debilitación de la violencia. Tal es la vocación del discípulo más comunicativo y carismático de Hans-Georg Gadamer, el filósofo postmarxista cristiano Gianni Vattimo, cuya predilección explícita por la filosofía hermenéutica en Latinoamérica responde a la esperanza de una emancipación histórica comunitaria venida desde mundos interpretativos más ricos cultural y simbólicamente, pero menos rígidos en cuanto a la modernidad disciplinaria. Siendo por ello quizá menos violentos y más cercanos espiritualmente a la comprensión y compasión por los que sufren, así como más permeables al mensaje del sentido *Débil* de la verdad vattimiana del ser como *Caritas*.

Por mi parte ya habrán percibido suficientemente los lectores/as de estas páginas que considero necesario proseguir *hacia atrás* también a Vattimo, siguiendo en ello a Gadamer, Heidegger y Nietzsche, retornar hacia la ontología y la teología espiritual griegas como base de un greco-cristianismo hermenéutico donde se abrazan las declinaciones plurales del mismo criterio de la comunidad interpretativa en devenir: *la Pietas por los pasados posibles*, en que se reconoce el *lógos* de la era hermenéutica. En tal contexto plural y matizado han de situarse también, no cabe duda, muchas otras voces relevantes: desde Paul Ricoeur y Hannah Arendt, hasta Derrida y las filósofas/os de la Deconstrucción; así como el Post-estructuralismo de Foucault, Deleuze, Nancy, Butler... y muchas de las aportaciones debidas al Neopragmatismo y el Feminismo de la Diferencia. También y de modo destacado la

hermenéutica iberoamericana actual. De la misma manera que, en ese mismo sentido, la transformación hermenéutica ha de abrirse a descubrir las fuentes de sentido sapienciales de otras tantas culturas históricas tales como las eminentes judías, las orientales, las amerindias o las africanas, por ejemplo. Lo cual me parece una tarea tan ineludible como la Hermenéutica Ecológica de la Alteridad que yo misma defiendo, desde la apelación a lo sagrado indisponible e inviolable de todas las otras culturas animales y mundos de la vida en el planeta. Pero siempre escuchando e intentando comprender con sumo cuidado y con el recogimiento de una suma veneración y pudor, los mensajes, palabras, imágenes y voces, de sus pasados posibles. Siempre acogiendo la diferencia interpretativa de su oculto misterio.

Y ahora, démosle la palabra a Gadamer para terminar. Decía Gadamer en ese texto suyo tan conocido como extraordinario: el de su *Autopresentación*:

Heidegger nos enseñó que la verdad debe concebirse como revelación y ocultación al mismo tiempo. Los grandes ensayos de la tradición en los que nos sabemos expresados una y otra vez se mueven siempre en esa tensión. Lo enunciado no lo es todo. Solo lo silenciado convierte lo dicho en palabra que puede alcanzarnos. Esto me parece irreprochable. Los conceptos en que se formula el pensamiento emergen de un muro de obscuridades (GADAMER, 1992, p.398).

116

Y al final de *Verdad y Método*, insistiendo en la posibilidad abierta de los fenómenos a interpretar, apelaba Gadamer a la famosa enseñanza de la *Poética* de Aristóteles en que éste sienta la superioridad de la Poesía con respecto a la Historia en base a que la primera se enfoca desde la perspectiva de la Posibilidad. Lo cual interpreta Gadamer así:

El propio Aristóteles, que deriva el arte como mimesis a partir del gozo del conocimiento, caracteriza al poeta frente al historiador por el hecho de que no representa las cosas tal y como han ocurrido sino tal como podrían ocurrir. Con ello atribuye a la poesía una generalidad que nada tiene que ver con la metafísica sustancialista de una estética clasicista de la imitación. A lo que apuntan los conceptos aristotélicos es más bien a la dimensión de lo posible –y con ello también a la de crítica a la realidad de la que no sólo la Comedia antigua proporciona un sabroso testimonio-, y su legitimidad hermenéutica me parece indiscutible, por más que tantas teorías clasicistas de la imitación se hayan querido apoyar en Aristóteles. Pero corto aquí – concluye Gadamer – El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra (GADAMER, 2017, p. 673).

REFERENCIAS

GADAMER, Hans-Georg *Verdad y método I*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Apagito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

- _____. *Verdad y Método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- _____. *Acotaciones Hermenéuticas*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Apagito. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. *El Estado oculto de la salud*. Trad. Nélide Machain. Barcelona: Gedisa, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max von Niemeyer, 1976
- _____. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max von Niemeyer, 1976.
- _____. *Construir, habitar, pensar*. En: *Conferencias y Artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001, p. 107-120.
- _____. *La cosa*. En: *Conferencias y Artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001, p. 121-134.
- _____. *Conferencias y Artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001
- _____. *Caminos de Bosque*. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza Editorial, 2010
- MARZOA, Felipe Martínez. *De Kant a Hölderlin*. Madrid: La Oficina Ediciones, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideración Intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Trad. Joaquín Etorena. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- _____. *Fatum e historia*. En: *De mi vida. Escritos de juventud*. Trad. José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Valdemar, 1997, p.312-321
- OÑATE, Teresa. *Heidegger, Hó Skoteinós*. En: OÑATE, Teresa et. al. *El segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología*. Madrid, Dykinson, 2012, p.21-122.
- _____. *Gadamer y los Presocráticos. La Teología en el límite oculto de la hermenéutica*. En: OÑATE, Teresa et al. *Hans Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Madrid, Dykinson, 2005, p. 375-451.
- _____. *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
- _____. y SANTOS, Cristina. *El nacimiento de la filosofía en Grecia: Viaje al inicio de Occidente*. Madrid: Dykinson, 2004.
- _____. *Nietzsche Arquero*. En: SANTORANZ, Sergio y SANTIAGO, Sergio. *La recepción de Nietzsche en España*. Berna: Peter Lang, 2018, p.355-382.
- VATTIMO, Gianni. *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*. Trad. Teresa Oñate y Paloma O. Zubía. Sevilla: Fénix Editorial, 2022.
- _____. *Alrededores del ser*. Trad. Teresa Oñate. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2020.

Recibido: 13 de octubre de 2023

Aceptado: 10 de noviembre de 2023

117