

EDITORIAL

Dossiê Gadamer – Herança e ressignificação

Irene Borges-Duarte

Teresa Oñate

Organizadoras

Hans-Georg Gadamer, nascido em Marburgo, em 11 de fevereiro de 1900, faleceu em 13 de Março de 2002. Talvez a longevidade não seja sinal inequívoco de ter razão, filosoficamente, mas é decerto indício de uma vida existencialmente bem lograda. Num pensador que deu especial importância à linguagem e à dialogicidade no horizonte do humano, é revelador que, em tempos de fazer o balanço de uma vida, que atravessou todo um século com dois conflitos a escala mundial e os respectivos pós-guerra, o filósofo procure chamar a atenção para o sentido do encontro com os outros e para a arte de poder não ter razão. Com esse pretexto, na passagem do vigésimo aniversário da sua morte, celebrou-se na Universidade de Évora, a 12 de Março de 2022, uma sessão internacional do seu Seminário Permanente de Fenomenologia, especialmente dedicada a “Gadamer e a herança da Fenomenologia”. Aí nasceu, igualmente, a ideia de juntar as participações mais importantes, que então tiveram lugar, em língua portuguesa e espanhola, num caderno monográfico a submeter à revista *Aoristo*, em comemoração do pensamento de um dos pensadores mais importantes do século XX e da sua repercussão, não apenas na área da filosofia, mas também no dar forma à modalidade hermenêutica da psicologia e psicoterapia. Esse núcleo inicial veio, ainda, a ampliar-se com a confluência de outros colegas procedentes da Universidade Nacional de Educación a Distancia (UNED) e da Universidade de Turim, eles mesmos também empenhados na investigação da riqueza e fecundidade da compreensão gadameriana da história, nos seus efeitos, nomeadamente na ressignificação da tradição e nas origens do pensar de Gianni Vattimo, tão recentemente desaparecido. Da união destes dois grupos de investigação, a que a direcção de *Aoristo*, na pessoa do seu Editor principal, quis dar acolhimento, surgiu o presente Dossiê. Ele integra, além dos sete artigos de investigação, a tradução de uma entrevista concedida por Gadamer em 1990, na qual se manifesta, tão poderosa quanto singelamente, o eixo central da sua posição hermenêutica, e um ensaio em que se dá notícia do trabalho sobre *Hermenêutica Crítica*, do grupo liderado pela UNED, que desenvolve e aprofunda as heranças de Heidegger, Gadamer e Vattimo.

EDITORIAL

Gadamer Dossier – Inheritance and resignification

Irene Borges-Duarte
Teresa Oñate
Coordination

Hans-Georg Gadamer, born in Marburg, on February 11, 1900, died on March 13, 2002. Perhaps longevity is not an unequivocal sign of being philosophically right, but it is indeed an indication of an existentially well-achieved life. In a thinker who gave special importance to language and dialogicity in the human horizon, it is revealing that, in times of taking stock of a life, which spanned an entire century long and across two global conflicts and their aftermath, the philosopher seeks to draw attention to the sense of human encounter with other humans and the art of being able to acknowledge that we might not be right. On the occasion of the twentieth anniversary of his death, an international session of the Permanent Seminar on Phenomenology was held at the University of Évora, on March 12, 2022, in Portuguese and in Spanish, which was especially dedicated to “Gadamer and the heritage of Phenomenology”. The idea of bringing together the most important contributions of the Seminar was promptly born, in a monographic section to be submitted to *Aoristo - International Journal of Phenomenology*, in commemoration of the thought of one of the most important thinkers of the 20th century and of its impact, not only in the area of philosophy, but also in shaping the hermeneutic modality of psychology and psychotherapy. This initial kern expanded with the confluence of other colleagues from the National University of Distance Education (UNED) and from the University of Turin, also committed to investigating the richness and fecundity of Gadamer's understanding of history, in its effects, namely in the redefinition of tradition and in the origins of the thinking of Gianni Vattimo, so recently disappeared. The present Dossier emerged from the union of these two research groups, welcomed by the Journal *Aoristo*, in the person of its main Editor. It includes, in addition to the seven research articles, the translation of an interview given by Gadamer in 1990, in which the central axis of his hermeneutical position is expressed, as powerfully as it is simple, and an essay that reports the work on Critical Hermeneutics, led by the UNED Group, which develops and deepens the legacies of Heidegger, Gadamer and Vattimo.

2

Cosas de niños, tan solo eso. Gadamer y la Ontología Estética del Juego

Kid stuff, just that. Gadamer and the Play's Aesthetic Ontology

Marco A. Arévalo

Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN

El artículo desenvuelve un esquema del pensamiento de Gadamer con relación a su teoría estética donde confluyen juego y tradición, salpicados aquí y allá de matices y contrastes, principalmente heideggerianos, sin descuidar aportaciones más críticas como las de Adorno. Comienza por un recorrido alrededor del juego. Desde ahí, se adentra en el proceso de transformación, en la construcción, en su sentido, en su necesidad. Prosigue abordando el significado de las obras, si es que alguno transporta. Y termina fundiendo verdad con belleza, cuestionando la actualidad de este posicionamiento.

3

PALABRAS CLAVE

Estética; juego; verdad; belleza; hermenéutica

ABSTRACT

The article develops a scheme of Gadamer's thought in relation to his aesthetic theory where play and tradition converge, sprinkled here and there with nuances and contrasts, mainly Heideggerian, without neglecting more critical contributions such as those of Adorno. It begins with a journey around the game. From there, it enters the transformation process, the construction, its meaning, its need. The article continues addressing the meaning of the works if any transport. And it ends up blending truth with beauty, questioning the relevance of this position.

KEYWORDS

Aesthetics; play; truth; beauty; hermeneutics

Marco A. Arévalo

Toledo, v. 6, n°2 (2023) p. 3-18

1 JULGANDO EN LA FUENTE

La experiencia del arte es similar a la del marino perdido que en la desesperación encuentra una luz, un faro, que señala una tierra posible. ¿En qué medida la razón puede alcanzar esa experiencia? ¿Por qué se habla del *ser* cuando referimos a las construcciones del *espíritu*? ¿Por qué de una *verdad* en la experiencia artística? ¿Por qué *esto* va a encerrar y portar algo y no nada? ¿Por qué de un exceso de libertad, de un tiempo sobrado, de una necesidad proyectiva, de una abundancia humana, por qué iba a surgir lo que denominamos arte? ¿Y qué es el arte? ¿Dónde hunde sus raíces? ¿Por qué es un *objeto* excepcional? ¿Por qué nos asalta y nos reclama la atención? ¿Por qué es siempre uno diferenciado entre los múltiples “útiles a la mano”?... Todas estas preguntas están en Gadamer cuando postula que es tarea de la filosofía estética encontrar una respuesta a las mismas, tarea que afronta desde el espíritu de percibir que con la experiencia artística “ist die Welt lichter und ist die Welt leichter geworden” (GADAMER, 1993, p. 117) [“el mundo se habrá vuelto más leve y luminoso” (GADAMER, 1991, p. 53)]. Se hace imprescindible, entonces, empezar por aquello que es constitutivo del arte, por su esencia; para Gadamer, la relación humana con el juego.

Probablemente, la noción de juego, sus implicaciones, sus raíces, sea el elemento más importante y estructural de *Verdad y Método*. No hay nada trivial en el planteamiento que Gadamer hace del juego como suelo ontológico de la experiencia artística. Parte de los trabajos de Kant, Heidegger y Schiller. De todos extrae múltiples materiales para su construcción. De Kant, la noción de “pérdida” en la forma de juzgar la obra de arte; esta no podía ser reducida a una *razón del gusto*. De Heidegger una visión más amplia del concepto de representación, pues éste se preguntaba qué era eso que no se dejaba atrapar entre los útiles a la mano, y que manifestaba una relación entre Mundo (*Welt*) y Tierra (*Erde*) que clamaba por una aperturidad, una claridad. De Schiller, que transformó la idea trascendental del gusto en una exigencia y se levantó contra la sociedad mecanicista de su tiempo, Gadamer adopta otra posición respecto de la libertad en la obra de arte y destila la imposibilidad de entender el arte desde la base de la subjetividad del artista.

Sentimos una visión inicial en Gadamer. Quizá fuera los niños jugando, el rodar del balón, el ejercicio... Cuando el filósofo posó su mirada sobre el juego como rasgo fundamental de la existencia humana desmontó todo el aparato heroico del Dasein heideggeriano. Ser es «estar-en-el-mundo», sí, pero el ser emerge de la representación realizada en el juego. El juego equivale al girarse hacia la *vida propia*. En él hay abandono *consciente* a una actividad cuya finalidad no es importante pero cuya acción *en-sí-misma* sí importa: los jugadores aceptan un sistema de reglas y desde el mismo desarrollan una actividad. Gadamer reconoce que “Keiner kann es unterlassen, mitzuspielen” (GADAMER, 1993a, p. 115) [“Nadie puede evitar ese «jugar-con»” (GADAMER, 1991, p. 31)], reconoce la necesidad de los jugadores para *su* juego, pero también “Sie alle haben nicht ein eigenes Für-sich-sein” (GADAMER, 1986, p. 117) [“Ninguno de ellos tiene un «ser para sí» propio” (GADAMER, 1993b, p. 76), asevera que la representación es siempre para alguien “auch wenn niemand da ist, der nur

zuhört oder zuschaut" (GADAMER, 1986, p. 116) ["aunque de hecho no haya nadie que lo oiga o que lo vea" (GADAMER, 1993b, p. 76)]. El juego, en Gadamer, reclama la participación y el abandono, "una ocasión ante la que la conciencia se rinde ante y en la que participa" (DAVEY, 2011, T.A.).

Con ello Gadamer cierra cualquier espacio para la subjetividad arbitraria señalando a los jugadores como *meros canalizadores* para que la verdad sea representada; y esto lo hace reconociendo que los *espectadores* son los que permiten que lo representado se despliegue en toda su potencialidad. En Heidegger, un *salir del ensimismamiento* de la vida impropia, un arrojarse hacia el «estar-en-el-mundo», conscientes de la propia finitud, abordando la vida desde la seguridad de su fin, no ocultándolo en las preocupaciones y quehaceres.

Gadamer hace un brillante uso del *tessera hospitalis* apuntando al símbolo, pero – recordemos – refiere también al *tiempo* y al *re-encuentro*. Esa *tessera* fragmentada, cobra valor, *se-hace-una*, cuando casamos las ontologías de Heidegger y Gadamer. En ambos hay un reencuentro en el *ser*. En el pensamiento gadameriano habita un Heidegger atrincherado; en el juego gadameriano se desvela y oculta el *ser*. En el paso del juego humano hasta la obra de arte emerge el *Lichtung* de Heidegger, se da lugar el desvelamiento.

Gadamer hunde sus raíces en el mundo griego para encontrar su suelo (vivo, fértil) a la construcción ontológica que despliega alrededor del juego. Así, pone el foco en el movimiento como lo característico de los seres animados. El movimiento es algo tan propio del juego como lo es de tales seres; un desplazarse aquí y allá sin llegar a completarse en ningún extremo, un esfuerzo gratuito "ein Phänomen des Überschusses, der Selbstdarstellung des Lebendigseins" (GADAMER, 1993a, p. 114) ["un fenómeno de exceso, de la autorrepresentación del ser viviente" (GADAMER, 1991, p. 31)]. Pero en la especie humana hay un matiz adicional: en palabras del filósofo "Nun ist es das Besondere des menschlichen Spieles, daß Spiel auch die Vernunft, diese eigenste Auszeichnung des Menschen" (GADAMER, 1993a, p. 114) ["lo particular del juego humano estriba en que el juego también puede incluir en sí mismo a la razón" (GADAMER, 1991, p. 31)]; la razón humana *lo sumerge* en reglas, sin que esto suponga coartar la libertad para la creación artística.

¿Qué consigue Gadamer con el juego? Encontrar un espacio donde depositar los escombros de los muros levantados por las explicaciones precedentes, todas con un rasgo o una tendencia *subjetivista*, ya sea porque se fundamentan en el genio del artista, ya porque conciben el arte como construcción de la subjetividad; pero también por cuanto refiere a las explicaciones de carácter *materialista* pues el arte no es ni algo meramente reducible a sus compuestos ni algo netamente explicable desde las experiencias que aporta. Con el juego, Gadamer *ha ganado la partida*. Ha dotado de una identidad propia a las obras de arte.

5

2 SURCANDO EL LIENZO (XE “COSAS DE NIÑOS, TAN SOLO ESO: II. SURCANDO EL LIENZO”)

Hemos visto cómo Gadamer concibe el juego como una función básica sin la cual sería inconcebible la cultura. En su propuesta *deambulan* racionalidad y movimiento sin propósito, donde el hombre *propiamente* se involucra por el mero placer de *re-crearse*. Dice así: “Das Ziel, auf das es hier herauskommt, ist zwar ein zweckloses Verhalten” pero añade “aber dieses Verhalten ist als solches selber gemeint” (GADAMER, 1993a, p. 114) [“El fin que aquí resulta es, ciertamente, una conducta libre de fines, pero esa conducta misma es referida como tal” (GADAMER, 1991, p. 32)]. Concluye que si hay algo que se representa en el juego, ese algo donde la identidad de los jugadores se desvanece, es el propio movimiento. Cuando en el movimiento opera una *transformación en la construcción* emerge la obra de arte. Esto no debería resultarnos extraño. Es algo que todos hemos podido sentir cuando asistimos a una audición o a una representación teatral. Pongamos el foco en la primera. Como tal, no hay escenario. La obra está brevemente esquematizada en una partitura (nadie diría leyendo un pentagrama que encierra una obra, porque su música sólo llega a través de la interpretación). Los actores son cuasi-mecanismos que actúan sobre otros mecanismos que producen sonidos, pero la combinación de los mismos, bajo una composición atmosférica adecuada para la transmisión de las ondas, genera algo que matemáticamente es indescriptible. Eso que sentimos ante lo que emerge del vibrar de la *viola da gamba* es simplemente *superior*, no mensurable.

Gadamer y Adorno comparten una visión en torno al proceso constructivo que culmina en la obra de arte pero difieren en las fuentes y la realización de esa construcción, realización medida en términos de unidad de sentido. Gadamer despliega toda su teoría del juego como representación para concluir que a través del mismo, de la idealidad alcanzada en la representación, opera una transformación que es la que lleva a la creación artística. En *Verdad y Método* lo describe así:

Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, *Verwandlung ins Gebilde*. Erst durch diese Wendung gewinnt das Spiel seine Idealität [...] Es hat den Charakter des Werkes, des *Ergon* und nicht nur der *Energeiae*” (GADAMER, 1986, p. 116) [A este giro por el que el juego humano alcanza su verdadera perfección, llega a ser arte, quisiera darle el nombre de transformación en una construcción. Sólo en este giro gana el juego su idealidad [...] Le conviene el carácter de obra, de *ergon*, no sólo el de *enérgeia* (GADAMER, 1993b, p. 75)].

Por tanto, en Gadamer opera un sentido. La obra es su propio sentido. El sentido es alcanzado siempre por la repetición, la mimesis. No importa qué autores, no importa qué intérpretes, no importa qué público ni qué escenario, la obra emerge. En la presentación escénica opera un reconocimiento. En ese reconocimiento surge lo que ya conocíamos como “gleichsam wie durch eine Erleuchtung aus aller Zufälligkeit und Variabilität der Umstände, die es bedingen, heraus und wird in seinem Wesen erfaßt.”

(GADAMER, 1986, p. 119) “[...] bajo una luz que lo extrae de todo azar y de todas las variaciones de las circunstancias que lo condicionan, y que permite aprehender su esencia.” (GADAMER, 1993b, p. 77)].

De ahí deriva Gadamer que “Nachahmung und Darstellung sind nicht abbildende Wiederholung allein, sondern Erkenntnis des Wesens.” (GADAMER, 1986, p. 120) “[La imitación y la representación no son sólo repetir copiando, sino que son conocimiento de la esencia” (GADAMER, 1993b, p. 78)].

Hagamos una pausa aquí. Gadamer parece incurrir en una contradicción: en su exposición parece postular que la obra de arte está por encima de los medios de acceso a la misma; es decir, que siempre será reconocida por su *idealidad*, que trasciende al sujeto, pero – sin embargo – no desliga a la obra de sus mecanismos de representación. Escuchemos al filósofo: “Schauspiel ist erst eigentlich, wo es gespielt wird, und vollends Musik muß ertönen.” (GADAMER, 1986, p. 121) [“Sólo hay verdadero drama cuando se lo representa, y desde luego la música tiene que sonar.” (GADAMER, 1993b, p. 79)]. Pero, ¿puede afirmarse que existe un verdadero reconocimiento de la obra si no puede liberarse de sus condiciones materiales?; y si la obra permanece ligada a sus medios de acceso, ¿podemos encontrarnos en un escenario de *reducción del ser*? En cierta manera, una interpretación de *la transformación en la construcción* puede llevarnos a una “cosificación” del juego en la obra. Pierde ingravidez, su devenir se materializa por quedar a expensas de un *tempo* y una *orchestra*. Con objeto de librarnos del subjetivismo hemos llevado la exposición a una ligazón entre la expresión del arte y sus condiciones de posibilidad. Si este vínculo es firme, ¿por qué hemos de tener un conocimiento de la esencia en el acto representativo? La fina distinción que Gadamer esboza entre representación y repetición aquí encuentra una dificultad de paso. Gadamer parece consciente de ello y en otro punto señala:

Das Spielen des Schauspiels will nicht als Befriedigung eines Spielbedürfnisses verstanden werden, sondern als das Ins-Dasein-Treten der Dichtung selbst. So fragt sich, was solch Dichtwerk seinem Sein nach eigentlich ist, daß es je nur im Gespielrwerden, in der Darstellung, als Schauspiel ist und daß es doch sein eigenes Sein ist, das darin zur Darstellung kommt. (GADAMER, 1986, p. 122) [El juego que se produce en la representación escénica no desea ser entendido como satisfacción de una necesidad de jugar, sino como la entrada en la existencia de la poesía misma. Se plantea así qué es esta obra poética según su ser más auténtico, ya que sólo existe al ser representada, en su representación como drama, y sin embargo lo que de este modo accede a la representación es su propio ser (GADAMER, 1993b, pp. 78-79)].

Existe un cuestionamiento respecto a lo que realmente *es* ese ser que sólo existe en su presentación. Este es un punto donde a nuestro juicio Gadamer *juega* con el lector. Parece describirnos un ser ingrávulo, volátil – si miráramos a Vattimo nos veríamos empujados a decir *débil* – pero que a la vez resiste y perdura, reta a constante

presentación e interpretación. Gadamer postula su existencia *propia* – no es resultado de una conciencia que recoge una experiencia y le confiere forma¹ –; sí es *algo* que “was nicht mehr unmittelbar in seiner Welt” y “ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet und auf den aufschließenden und vermittelnden Geist angewiesen, den wir mit den Griechen nach Hermes, dem Götterboten, benennen.” (GADAMER, 1986, p. 170) “[...] todo lo que ya no está de manera inmediata en su mundo [...] están despojadas de su sentido originario y referidas a un espíritu que las descubra y medie, espíritu al que con los griegos dieron el nombre de Hermes, el mensajero de los dioses” (GADAMER, 1993b, p. 108)].

Gadamer *se mueve* en el matiz diferencial de la representación y la presentación. Si bien es cierto que las artes escénicas se re-presentan, Gadamer acentúa que en la re-presentación no están apuntando a algo que quede fuera de las obras de arte, a algo distinto de ellas. En la re-presentación las obras no reclaman un significado independiente de sí mismas sino que *están mostrándose como tales*, es decir, se están “dejando ver”, se están presentando. Una relectura siguiendo el análisis de la estética gadameriana que realiza Nicholas Davey, sirve para reafirmar esta posición. Dice así: “Si el sentido invocado por una obra no es independiente de la obra que lo evoca, la obra es el motivo de la puesta de largo en la comparecencia [presentación] de ese significado” (DAVEY, 2011, T.A.)

Por tanto, Gadamer, como ya hizo Heidegger en *El origen de la obra de arte*, lleva las *transformaciones en construcción* al terreno de la Fenomenología. Recordemos la sentencia «ser es estar-en-el-mundo». Las construcciones artísticas son seres y están-en-el-mundo. El significado de las obras de arte está ligado a su ser-en-el-mundo. No hay un significado fuera de las mismas. Su significado está vinculado a su ser, a su presencia, a su presentación. Aquí empieza el juego del ser, de su “ocultarse” para ser “desvelado”. Las obras de arte, como los fenómenos de la naturaleza, tienden a “cerrarse”, a “ocultarse”. Los fenómenos – su apariencia – son el medio por el que accedemos a la verdad que la obra guarda *en-sí*. El filósofo, como el agua, busca la salida a las dificultades de paso, y lo hace revisando el concepto de transformación, ahondando en su significado, llevándolo a ser *algo más*:

Verwandlung dagegen meint, daß etwas auf einmal und als Ganzes ein anderes ist, so daß dies andere, das es als Verwandelt ist, sein wahres Sein ist, dem gegenüber sein früheres Sein nichtig ist.” (GADAMER, 1986, p. 116) [“En cambio «trasformación» quiere decir que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su transformación

¹ Nuestra interpretación del texto de *Verdad y Método* en este aspecto es que mantiene una posición de equilibrio entre dos *paréntesis* donde se encierra el juego del ser de la experiencia artística (un círculo de tiza en el suelo dentro del cual se representa la verdad), y, el *ser* se mueve en el interior de los paréntesis (se acerca a la línea de tiza), sin mirar en ellos ningún fin (sin intención de saltar). Tomando la expresión del propio Gadamer, “Wir reden vom Spiel des Lichtes, vom Spiel der Wellen” (GADAMER, 1986, p. 109) [“hablamos de juegos de luces, del juego de las olas” (GADAMER, 1993b, p. 71)].

es su verdadero ser, frente al cual su ser anterior no era nada (GADAMER, 1993b, p. 76)].

En Adorno no parece existir esa concepción de obra *realizada*. Adorno – también Gadamer pero en un sentido distinto –, Adorno coloca a la obra en el tiempo: no concibe su *idealidad*, adopta una posición marxista, materialista, no hay en ella un *juego* que fruto de su *transformación en construcción* se haya convertido en algo completamente diferente, de forma que lo pre-existente haya dejado de existir y solo quede y perdure el resultado de la transformación. Adorno señala que lo característico de la obra no es su forma sino *su movilidad y su inmanente temporalidad*:

Lo que puede llamarse la totalidad en la obra de arte no es una estructura que integre todas sus partes [...] Al revés, las partes no son realidades ya dadas [...] antes son centros de fuerza que tienden hacia el todo, necesariamente y preformadas por él. El torbellino de esta dialéctica termina por engullir el concepto de sentido (ADORNO, 2004, p. 298)

Esa inmanencia en lo temporal es lo que distingue a Adorno de Gadamer. Gadamer y Adorno *se encuentran* en la visión procesual de las obras de arte, pero hay en el último una inclinación negativa. Para Adorno las obras de arte “viven en la historia” (ADORNO, 2004, p. 298), es decir, son sujetos del acontecer histórico, por lo que en ellas puede darse un ciclo vital de nacimiento, madurez, declive y desaparición: “Al final su desarrollo es uno con su desmoronamiento” (ADORNO, 2004, p. 298). Por el contrario, Gadamer encuentra una eternidad en las obras de arte. Siempre inagotables, siempre fuente para nuevas interpretaciones, son un sucesivo devenir de *auroras* dispuestas a nuevas recreaciones. Nunca acaban de *mostrarse* por entero. Incluso, los aspectos que para unos fueron significativos en un momento del tiempo, para otros y para otro momento, carecen quizá de importancia. En Gadamer, los hombres desaparecen en el devenir de los tiempos, pero sus creaciones, las obras de arte, permanecen y perduran. Los sujetos de la experiencia artística no son los hombres, son sus obras. En este punto coincide con Adorno, autor que relega incluso al artista al rol de “lugarteniente”, dejando que la obra sea “el sujeto”. Pero el abismo entre ambos se abre cuando Gadamer involucra al público en la producción de la obra. Las obras de arte requieren de su público; los espectadores participan del juego de la re-creación. De éstos reclaman las obras su constante actualización.

Gadamer y Adorno coinciden en la constante creación de las obras – siempre deviniendo, siempre en curso – pero difieren en su localización en el tiempo, en su estancia temporal. Para el primero no hay un tiempo que justifique la obra más allá de sus aspectos funcionales, *decorativos*, y la obra empieza cuando acaba el uso para el que se la concibió. Las obras en Gadamer son inmortales, su huella imborrable, su significado siempre permanece a la espera de un nuevo significado. Las obras continúan *abiertas* reclamando interpretación. En Adorno se agotan y mueren.

Entonces, ¿a qué mundo pertenece el ser de las obras de arte? A este respecto Gadamer señala:

Die Welt des Kunstwerks, in der ein Spiel sich derart in der Einheit seines Ablaufs voll aussagt, ist in der Tat eine ganz und gar verwandelte Welt. An ihr erkennt einjeder: so ist es. [...] Von ihm her bestimmt sich die sogenannte Wirklichkeit als das Unverwandelte und die Kunst als die Aufhebung dieser Wirklichkeit in die Wahrheit. (GADAMER, 1986, p. 118) [El mundo de la obra de arte, en el que se enuncia plenamente el juego en la unidad de su decurso, es de hecho un mundo totalmente transformado. En él cualquiera puede reconocer que las cosas son así (GADAMER, 1993b, p. 72)].

Gadamer nos ofrece una imagen alegórica para referir que el suelo de la experiencia artística es la realidad misma, y que la realidad es, por medio de la transformación, elevada.

3 INTERPRETANDO EL SENTIDO (XE “COSAS DE NIÑOS, TAN SOLO ESO: III. INTERPRETANDO EL SENTIDO”)

Gadamer nos ha acompañado en el camino señalando cómo la obra de arte deviene de una *transformación en construcción* que opera sobre el juego. El mismo juego es un devenir donde jugadores y espectadores participan dentro del marco de unas reglas prescritas y aceptadas por motivo de la *recreación*. Ahora bien, en ese tablero, jugadores y espectadores se despliegan libremente y crean – con su movimiento – una representación que adquiere *identidad* propia. Gadamer confiere a esa identidad la cualidad de *hermenéutica*. Estas son sus palabras: “So war schon hier so etwas wie die hermeneutische Identität im Spiele - und diese bleibt erst recht für die Spiele der Kunst unantastbar.” (GADAMER, 1993a, p. 116) [“Así que allí estaba ya en juego algo así como la identidad hermenéutica, y ésta permanece absolutamente intangible para el juego del arte” (GADAMER, 1991, p. 33)].

La cualidad hermenéutica es la que a juicio de Gadamer establece la unidad de la obra. Es decir, en la medida en que algo es portador de un mensaje que requiere su interpretación adquiere *per se* una forma, pero no una cualquiera, sino una forma que sea capaz de ser identificada y su identificación requiera – de alguna manera – que ya *haya estado* o que *esté* entre los elementos que la razón es capaz de distinguir, clasificar, ordenar, componer y – en definitiva – comprender. Opera un proceso que parte de la experiencia previa o presente del mundo. Así, Gadamer asocia la experiencia estética con el reconocimiento de la *intencionalidad* de la obra y señala “diese Identität allein macht den Werksinn aus.” (GADAMER, 1993a, p. 116) [“sólo esa identidad constituye el sentido de la obra” (GADAMER, 1991, p. 33)]. Adorno, por su parte, cierra toda posibilidad a la interpretación del arte. Ambos, reconocen la «autonomía del arte» pero para Adorno no hay una identidad hermenéutica. Es coherente en su articulado. No puede haber una identidad hermenéutica porque la obra es siempre algo inalcanzable.

Siguiendo a Florencia Abadi “[p]ara Adorno las obras de arte son enigmas irresolubles, y esto es así por su contenido de verdad, porque disparan la pregunta por lo absoluto” (ABADI, 2002, p. 11). En su *Teoría estética*, Adorno se expresa en estos términos: “La estética no ha de comprender las obras de arte como objetos hermenéuticos; tendría que comprender, en la situación actual, su incomprendibilidad” (ADORNO, 2004, p. 205).

Detengámonos un poco de nuevo. La postura planteada hasta el momento por Gadamer nos podría llevar a aceptar que *no existe obra en la medida en que no se le encuentre un sentido*. Esto nos arrastraría hacia el subjetivismo antropocéntrico. Podría resumirse en una frase: *sólo hay obra en la medida en que la mujer o el hombre la reconoce e interpreta*. Además, esto cerraría la puerta a la aparición de nuevas formas de arte porque siempre se buscaría en las mismas una explicación basada en la experiencia histórica. En este punto Gadamer reconoce la preminencia de la poesía sobre la historia en lo que a su posición de apertura se refiere; pero aquí pone los pies sobre el suelo histórico. Desde ese suelo Gadamer parece rechazar la posibilidad de una hipótesis como la siguiente: *que una obra pueda desplegar una trascendencia tal que su contenido, su unidad de sentido, no sea accesible a la interpretación*. Es decir, Gadamer probablemente no aceptaría que, en un acto de genialidad, un artista desarrollara una obra tan adelantada a su tiempo que ésta no fuera accesible ni interpretable en el momento de su realización. La obra futura no encontraría sentido en la identidad hermenéutica gadameriana. Aquí parece abrirse una rendija en la puerta de su habitación estética. Lo señalado no debería resultar extraño a nadie. ¿Quién en algún momento no ha vivido la experiencia de algo inexplicable, incomprendible? Esto es especialmente cierto en el arte de vanguardia en todas sus expresiones: desde las más radicales formas de expresión pictórica o estatuaria hasta la propia literatura o la música. ¿Cuándo alcanza su estatus ontológico un objeto que no identificamos desde los parámetros gadamerianos de la experiencia pasada o presente? No ciertamente en el momento de su producción. Quizá Gadamer reconociera que la obra surge en el momento temporal en que alguien (*¿algo?*) ha alcanzado una situación experiencial que lo vuelve interpretable. Pero el hecho es que la obra ya estaba allí, desde el instante en que resultó extraña para su creador, la obra ya estaba allí esperando ese momento de comprensión; podríamos negar su estatus como obra y aceptar que fuera un objeto extraño, sí, pero *ya estaba allí*. Asociar la unidad de sentido a la obra, asociar la identidad hermenéutica a la obra, es cerrar el paso a las obras que sólo son interpretables desde premisas futuras. En el pensamiento de Gadamer hay un devenir constante. Opera un péndulo que se aproxima ora a una orilla, ora a la otra, un puente entre dos mundos que – caprichoso – gira sobre su eje uniendo ambos extremos sin transitarlo. ¿Cómo si no se entiende la siguiente afirmación?: “daß das Werk als Werk und nicht als der Übermittler einer Botschaft zu uns spricht.” (GADAMER, 1993a, p. 124) [“la obra nos habla como obra, y no como portadora de un mensaje” (GADAMER, 1991, p. 40)].

Parece, de nuevo, una contradicción. Si la obra nos habla sólo así, como ella, como obra; es decir, si la obra no es canal de mensaje alguno, ¿cómo encaja entonces una identidad hermenéutica? Aquí cobraría sentido la posición adorniana. La obra se

mostraría inalcanzable y su identidad un *absoluto*. Los hombres y las mujeres carecen de una experiencia fenomenológica de lo absoluto. Esto trasciende lo óntico. Gadamer parece anhelar una visión globalizadora y eso le mueve 360°. Quizá esté buscando un sistema que unifique idealismo y materialismo, dialéctica hegeliana y dialéctica marxista; quizá, por ello, vuelve con frecuencia a Kant. Gadamer resuelve la pregunta desde la inmanencia fenomenológica de la obra. La obra es un *ser*. Su mensaje es su estar-aquí-en-el-mundo. Lo que nos dice sólo le pertenece a ella. Probablemente una de sus claves se encierre de nuevo en el símbolo, pero no en un símbolo como alegoría que remite a otra cosa, sino en un símbolo que se remite a-sí-mismo, donde lo presentado y lo simbólico se funden en la misma cosa. El *tessera hospitalis* que plantea Gadamer es la promesa de un encuentro futuro, de un re-encuentro, metáfora de una porción desvelada a la espera de otra por desvelar. La unidad de sentido de la obra permanecería en ese unir(se) de tiempos interpretativos. El no-desvelamiento nunca implicaría una carencia de sentido; por el contrario, sería el garante de su existencia. Ahora bien ¿no cabe cuestionar aquí un *prejuicio* en la postura de Gadamer?, ¿no encierra el símbolo todo el peso de la tradición?, ¿en verdad es la tradición la que opera cuando descubrimos un aspecto de verdad y dotamos a algo con un sentido? Gadamer es un maestro arquero y tensiona la cuerda; esa cuerda une lo desvelado con lo que se oculta al desvelamiento, lo interpretado con lo que requiere de generaciones para interpretarse, lo pasado con el futuro. La cuerda que une el extremo del arco tensionado es el Portal del Instante nietzscheano.

No hay un método que garantice la aparición de la obra de arte. Gadamer percibe nítidamente el *gap* entre la producción industrial o artesanal, y la creación artística. Nicholas Davey se posiciona del lado del filósofo señalando que la supervivencia de la especie radica en ese aceptar la tradición, pero no de cualquier forma, como herencia gratuitamente recibida, sino revitalizándola, cuestionándola y actualizándola en cada presente. En su defensa del pensamiento gadameriano, Davey plantea que “hay una constante tensión entre la experiencia adquirida, la necesidad de estabilizar sus lecciones y la necesidad de cuestionar y desestabilizar con ello lo juzgado y la prueba” (DAVEY, 2011, T.A.). Pero esto no resuelve la falta de crítica alrededor del planteamiento. Gadamer *necesita* de la tradición; hay en él un sentimiento de colectividad, de comunidad en el aprendizaje. Esto se observa en el paso que ejecuta del juego a la fiesta, al festival: “[...] Es scheint mir die Kennzeichnung des Feierns, daß es für keinen etwas ist als nur für den, der daran teilnimmt. Das scheint mir eine besondere und mit aller Bewußtheit zu vollziehende Anwesenheit.” (GADAMER, 1993a, p. 139) “[...] que la fiesta es lo que nos une a todos. Me parece que *lo característico de la celebración es que no lo es sino para el que participa en ella*. Y me parece que esto es una *presencia especial*, que debe realizarse totalmente a sabiendas” (GADAMER, 1991, p. 55)]. Pero cerremos el paréntesis y retomemos el curso.

4 ¿PREGUNTAS POR LA VERDAD? (XE “COSAS DE NIÑOS, TAN SOLO ESO: IV. ¿PREGUNTAS POR LA VERDADE?)

No se puede empezar este capítulo sino con una pregunta: «¿qué es la verdad?», y para ser más exactos, «¿qué es la verdad en la obra de arte?».

Heidegger destapa su visión de la verdad en el arte desde el terreno de la Fenomenología. Para Heidegger la verdad es el “combate primigenio”, la lucha por el “espacio abierto en el que se adentra y desde el que se retira todo lo que se muestra y retrae como ente”. La verdad adquiere el rango de acontecimiento, “estableciéndose en ese combate y espacio de juego” poniéndose “a la obra” (HEIDEGGER, 2010, p. 44). En Heidegger ya habla una voz que combina juego, obra y verdad. Heidegger concluye: “La verdad es el desocultamiento de lo ente en cuanto ente. La verdad es la verdad del ser” (HEIDEGGER, 2010, p. 58). haciendo partícipe a la belleza de esa verdad: “La belleza no aparece al lado de esta verdad [...] Así, lo bello tiene su lugar en el acontecer de la verdad” (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

Adorno, por su parte, considera la verdad en el arte como algo inaccesible. Rechaza una verdad en las obras de arte llegando a afirmar: “La naturaleza en cuya *imago* el arte se basa no existe todavía; lo verdadero en el arte es algo que no existe” (ADORNO, 2004, p. 226). Las obras de arte son algo así como un misterio, algo que está ahí para demostrar que la *no*-realidad es posible, que se puede construir un mundo irreal utilizando los mismos materiales de la realidad. Las obras de arte son “sujetos” para los que Adorno reclama una filosofía, una razón estética: “la experiencia estética genuina tiene que convenirse en filosofía o no es en absoluto” (ADORNO, 2004, p. 224).

Gadamer se mueve en una línea completamente opuesta. Gadamer sigue y elabora la senda heideggeriana. Nuestro filósofo reúne los elementos clave de *El origen de la obra de arte* y recuerda la importancia de la traducción de *aletheia* como *desvelamiento* y no como verdad. De esta forma ahonda en el sentido de *aletheia* como acto de desvelar “el error y la mentira” (GADAMER, 2003, p. 105) que amenazan al conocimiento, *privatio*, robo de “lo verdadero de su condición de desconocido o de su estar oculto en el error” (GADAMER, 2003, p. 105). Así, destaca la relación entre *la verdad y lo correcto*, el camino seguido por la ciencia hasta nuestros días. Pero no para ahí y retoma el sendero artístico. Rescata el sentido heideggeriano de *la verdad de la poesía*, señalando con ello que el “arte no consiste en la transformación de algo preformado ni en la reproducción de un ente previamente existente, sino en el proyecto por medio del cual surge algo nuevo como verdadero” (GADAMER, 2003, p. 107). Pero Gadamer acentúa que el proyecto de la poesía es – primero – un proyecto lingüístico “vinculado a algo previamente trazado que en sí mismo no se puede proyectar de nuevo: las vías ya trazadas del lenguaje” (GADAMER, 2003, p. 108). Así, Gadamer vuelca su mirada en la verdad que esconde un género muy especial de arte: *la literatura*, y nos recuerda que el sentido de este género no está en la palabra leída sino en la palabra escrita: “Aber nicht umsonst weist das Wort Literatur nicht auf Lesen, sondern auf Schreiben” (GADAMER, 1986, p. 165) [“No es un accidente que la palabra literatura apunte a escribir no a leer” (T.A.); este importante matiz no está recogido en la edición en español. Nótese el latinismo: del lat. *Litteratūra*, del lat. *Litera*, *littera*: letra del alfabeto]. Apunta a las letras, ese *conjunto de símbolos* algo más complejo que las notas y rasgos de una partitura, articulado a través de un *juego de*

reglas, respetadas y actualizadas en cada estructura lingüística, de cuya combinación normalizada surgen obras también de arte. Gadamer extiende la visión poética de Heidegger a dos tiempos: el de la creación artística y el del proyecto lingüístico que hace posible el acontecimiento de la obra de arte. Así, otorga primacía al lenguaje como arquitecto y estancia del ser. En sus palabras: “La obra del *lenguaje* es la poetización más originaria del ser. El pensar, que piensa todo el arte como poesía y revela el ser-lenguaje de la obra de arte, está él mismo aún en camino al lenguaje” (GADAMER, 2003, p. 108)².

Gadamer cierra el círculo en torno al lenguaje. Pone su mirada sobre un germanismo: *wahrnehmen*, (de traducción casi imposible por la cantidad de matices que aporta: “darse cuenta de”, “percibir”, “observar”; pero también “hacer valer”, “defender”, “velar por”). Sobre el mismo *se apoya* para potenciar el verbo *percibir* como “*etwas für wahr nehmen*” (GADAMER, 1993a, p. 119) [“«tomar (*nehmen*) algo como verdadero (*wahr*)»” (GADAMER, 1991, p. 36)], y de ahí acuña su expresión de “»ästhetische Nichtunterscheidung«” (GADAMER, 1993a, p. 119) [“«no-distinción estética»” (GADAMER, 1991, p. 36)] con el que desarrolla su investigación al respecto del modo de proceder de las ciencias humanas, proyectando la hermenéutica como *ciencia* primera. Para ello revisa la estructura de la percepción sensorial, estructura que critica por «estrecha y dogmática» (GADAMER, 1991, p. 36). Gadamer entiende que cualquier evaluación «puramente estética» (GADAMER, 1991, p. 36) es siempre un proceso derivado, secundario. Postula que la experiencia artística genuina consiste “die Nichtunterscheidung zwischen der besonderen Art, wie ein Werk zur Reproduktion gebracht wird, und der Identität des Werkes” (GADAMER, 1993a, p. 120). Así, desarrolla su exposición encontrando una nueva lectura de la posición kantiana respecto al «juicio del gusto» en términos de una relación de *juego* entre imaginación y comprensión, “Aber hier ist es ein >freies<, nicht auf Begriff zielendes Spiel.” (GADAMER, 1993a, p. 120) [“Pero lo que hay aquí es un juego libre que no apunta a ningún concepto” (GADAMER, 1991, p. 36)]. Por tanto, en Gadamer no hay espacio para un concepto que describa el arte. No deja lugar a una interpretación estética distinta del resto de las interpretaciones. Es hermenéutica, *una y la misma*, sea para las ciencias naturales, o las humanidades.

Un contrapunto con Adorno se vuelve imprescindible. Adorno parte de la obra de arte como moneda falsa de la realidad, mera apariencia, ilusión. En el arte se hacen reales cosas inexistentes. Es una forma de engaño, elemento del que obtiene su fuerza como catalizador de la crítica social. Un enigma, algo imposible de interpretar. Adorno rechaza el planteamiento gadameriano de la percepción. Frente a la estética de la no-distinción de Gadamer, Adorno parece plantear una *distinción radical* en el arte. El arte es algo diferente, su acceso imposible, su función crítica. La distinción adorniana no se fundamenta en los aspectos sensoriales; tampoco en los cognitivos. El arte es distinto porque muestra a la realidad que otra realidad es posible.

¿Distinción o no distinción estética? Quizá la respuesta se encuentre aquí: “Daß man sich bei dem, was man sieht, um auch nur etwas zu sehen, etwas denken muß, ist

² Alusión directa al *Unterweg zur Sprache* de Heidegger.

immer wahr." (GADAMER, 1993a, p. 120) ["Siempre es verdad que hay que pensar algo en lo que se ve, incluso sólo para ver algo" (GADAMER, 1991, p. 36)]. Pues presta atención a lo simbólico de las obras y rescata la tradición del *tessera hospitalis* para mostrar bellamente que la pieza que falta, esa que se fracturó en un *pasado* presente, concreto, con objeto de dotar al *futuro* de una llave, un salvoconducto, una razón, un camino de re-encuentro y aceptación, es la que – a juicio de Gadamer – el arte reclama para sí. De tal manera nuestro filósofo une pasado y futuro a través del símbolo. Con ello, ha *fusionado* la obra de arte al *ser* del tiempo. Con ello, otorga eternidad inmanente al estatus ontológico de la obra de arte y abre la experiencia de la obra de arte como interpretación a todas las épocas portadoras del fragmento quebrado en el pasado. Con ello, hace palanca en la importancia de la tradición, del sumergirse en la misma, del observar sus actualizaciones, del seguir sus trazas, para la comprensión presente. En definitiva, ha reclamado para el *ser* de la obra de arte un flujo, un movimiento perpetuo, de continua *re-creación*. Y el juego vuelve a aparecer, y se cierra un viejo círculo hermenéutico para abrir acto seguido otro, en giros concéntricos, alrededor del *ser*... quizá esa figura es la que encierra el nietzscheano enigma «Die Ewige Wiederkunft des Gleichen». Estas palabras de Gadamer parecen apuntar a ello: "Das bedeutet etwa, daß der transitorische Vorgang des davoneilenden Redestromes im Gedicht auf eine rätselhafte Weise zum Stehen kommt, ein Gebilde wird" (GADAMER, 1993a, p. 124) ["Esta significa que, por ejemplo, el proceso transitorio, la corriente fugitiva de las palabras de una poesía se ve detenida de un modo enigmático, se convierte en una conformación" (GADAMER, 1991, p. 41)].

Gadamer parece estar leyendo a Heidegger cuando refiere a lo simbólico en el arte como "auf einem unauflöselichen Widerspiel von Verweisung und Verbergung" (GADAMER, 1993a, p. 124) ["un insoluble juego de contrarios, de mostración y ocultación" (GADAMER, 1991, p. 40)]. De ese juego, de ese *baile de máscaras* (OÑATE, 2009, p. 208), parece extraer la metáfora derridiana de la inagotable red de significantes. Gadamer, Derrida y Heidegger exploran el uso del lenguaje para describir con palabras ese *algo* que se oculta en el lenguaje mismo, ese *algo* que es *esencia* y que se describe a-sí-mismo desde el lugar de las palabras, esa red desde la que – en ocasiones – surge algún significado y se perfila un rasgo de eso que buscamos como *verdad*.

Juego, construcción, arte... todo parece finamente hilvanado. En la representación la red de significantes toma una *forma* de sentido, adquiere en su obra un «estar ahí», una *presencia* que implica la *desaparición* del creador y del observador, una *existencia* que aporta un suplemento de *ser*, algo que lo distingue de cualquier otra producción humana; porque Gadamer cuida mucho el lenguaje y no deja que se confunda reproducción con representación, asumiendo lo irremplazable de la obra de arte, su carácter cuasi religioso. Estas son sus palabras: "Mit anderen Worten: Das Kunstwerk bedeutet einen Zuwachs an Sein. Das unterscheidet es von all den produktiven Leistungen der Menschheit" (GADAMER, 1993a, p. 126) ["la obra de arte significa un crecimiento en el ser. Esto es lo que la distingue de todas las realizaciones productivas humanas" (GADAMER, 1991, p. 42)].

5 QUIZÁ TE ESTÁS REFIRIENDO A LA BELLEZA... (XE “COSAS DE NIÑOS, TAN SOLO ESO: V. QUIZÁ TE ESTÁS FERIRIENDO A LA BELLEZA...”)

Conviene posar la mirada en la importancia de lo bello y lo correcto en las obras de arte. Es un tema que viene de antiguo. Platón, en *El Banquete*, mantiene una interesante ambigüedad: “El discurso de Agatón es muy bello, pero quizá tiene más poesía que filosofía; quizá es más aparente que verdadero. Sienta, en efecto, que el Amor es dios, que es bello y que es bueno; pero nada de esto es cierto” (PLATÓN, 1871, p. 292). Esta visión se ve convulsionada en la tercera crítica de Kant, *Crítica del Juicio*, donde la belleza se reduce a un «asunto del gusto», del grado de placer, rompiendo con la tradición platónica y cristina que vinculaba la belleza con el bien (y al bien con la figura de Uno y Dios). Kant subjetiva el criterio estético y libra a la percepción de criterio de verdad alguna. En la obra de arte no queda sitio para la moral o para la razón. Es el reducto de la autonomía estética, y con ello de la libertad. La belleza es resultado de una «imaginación libre». Desde esta altura señala con acierto María A. Labrada cómo los “escritos recientes sobre estética parecen mucho menos seguros sobre su propio objeto que los escritos de los autores del siglo XVIII” (LABRADA, 1983, p. 68) aduciendo que ello se debe a la “progresiva maduración como ciencia filosófica” (LABRADA, 1983, p. 68) y postula que el desarrollo de la estética, como parte autónoma de la filosofía “es una consecuencia del giro característico del pensamiento moderno. Filosofía moderna y estética tienen el mismo origen: el giro gnoseológico de la reflexión filosófica” (LABRADA, 1983, p. 69).

Heidegger recupera el discurso en torno a la verdad en la obra de arte. Habla del desocultamiento y señala que la “La belleza no aparece al lado de esta verdad. Se manifiesta cuando la verdad se pone en la obra.” (HEIDEGGER, 2010, p. 58). Así, relega a la belleza como una de las formas de manifestarse la verdad del ser. Pero no le otorga privilegio ni unicidad. Es *una* entre las posibles. Heidegger rechaza la idea kantiana del «gusto»: “lo bello tiene su lugar en el acontecer de la verdad (...) porque antaño la forma halló su claro a partir del ser como entidad de lo ente” (HEIDEGGER, 2010, p. 58). Por tanto, Heidegger gira hacia la verdad en decremento de lo bello, posibilitando otra comprensión del arte en la segunda mitad del siglo XX.

Por su parte, Gadamer parte de Kant, de lo irreconciliable entre la razón y la experiencia de la obra de arte. Gadamer busca una razón para la belleza en el arte. Esto le lleva a asociar el “ars pulchra cogitandi” de Alexander Baumgarten con la definición clásica de la retórica: el “ars bene dicendi” (GADAMER, 1993a, p. 108). Gadamer *vuelve su mirada* a la verdad, no a la belleza, y continúa el sendero de Heidegger. Confiere verdad a la obra de arte y reinterpreta a Kant cuando encuentra en el interés por el arte un fondo moral. Tomando la expresión de Pedro Karczmarczyk “[e]l interés por la belleza radica en que es expresión de la moral” (KARCZMARCZYK, 2007, p. 145). Así, Gadamer parece subjetivar, en la línea de Kant, el placer estético. No es el arte el que recoge la belleza o la moral en sí. Es la interpretación del mismo la que lo ampara.

Belleza, verdad... Adorno rompe esta conjunción reclamando la miseria, la fealdad, lo bajo, por ser un exponente de la realidad del mundo: "Es un lugar común que el arte no se reduce al concepto de lo bello, sino que para completarlo hace falta lo feo en tanto que su negación" (ADORNO, 2004, p. 92). Si la belleza es posible, es por su negación de la realidad. Señala Adorno: "en lo feo capitula por impotente la ley formal" (ADORNO, 2004, p. 92).

No se vislumbra *un claro*. Nada parece hacer pensar que el arte deba aportar alguna verdad, ni cumplir con los cánones estéticos. El arte se explica por sí mismo y es inexplicable desde conceptos. El problema de lo bello y de la verdad en el arte permanece abierto.

6 EL FINAL DE LA TRAVESÍA (XE "COSAS DE NIÑOS, TAN SOLO ESO: VI. EL FINAL DE LA TRAVESÍA")

Han pasado por este breve artículo el *pulsar de una tecla*, el *vibrar de una cuerda*, el *oscilar de un péndulo*. Han habitado en él el juego y el arte. Un sentido en constante transformación. Un *sin-sentido*. El devenir del juego, el innecesario esfuerzo en el mismo, la plasticidad de las creaciones humanas, la sobreabundancia que reflejan, lo que narran y recrean. Juego, representación-obra y arte nos han señalado una experiencia de la verdad que trasciende el proyecto metafísico, que desborda a la Fenomenología científica (porque no hay sistema o métrica que la determine; todo lo más sus rasgos, pero *nunca ella*). Ha sido un intento de acercamiento a lo que el arte significa y a su verdad. Un acercamiento de la mano de Gadamer, de sus fuentes, de su percepción del mundo como lugar de encuentro, de simultaneidad, de presente y pasado que se dan la mano y que siempre se *aguardan* en la interpretación, la representación y el re-conocimiento. En el arte encontramos una ventana al *ser* que pertenece al tiempo de aquí, cuya verdad radica en-sí, el *ser* que *siempre vuelve*.

Sentimos la obligación de completar el último tramo del viaje con una cita de Adorno, que podría servir como excusa. Dice así: "Sólo por un más, por un suplemento, de razón, no por un menos, pueden sanar las heridas inferidas por el instrumento razón al todo "no racional" de la humanidad" (ADORNO, 1984). Sí, podría ser que el final de la travesía señalara el inicio de otra.

BIBLIOGRAFÍA (XE "COSAS DE NIÑOS, TAN SOLO ESO: VII. BIBLIOGRAFÍA")

ABADI, F. Diálogo entre Gadamer y Adorno en torno a una definición del arte. Jornadas de estética 2002. Disponible en: <http://www.uma.es/gadamer/resources/Abadi-G-Adorno.pdf>. Acceso en: 13 de agosto de 2022.

ADORNO, T-W. El artista como lugarteniente. En: *Crítica cultural y Sociedad*. Trad. Manuel Sacristán. Madrid: Ed. Sarpe, 1984, pp. 205-219.

_____. *Teoría estética*. Trad. de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

DAVEY, N. Gadamer's Aesthetics. En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Edward N. Zalta, 2011.

GADAMER, H-G. *Gesammelte Werke 1*. (6ª ed., 1990, revisada). Tübingen: J.C. Mohr (Paul Siebek), 1986.

_____. *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974). En: *Gesammelte Werke 8*. Tübingen: J.C. Mohr (Paul Siebek), 1993.

_____. *La actualidad de lo bello*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1991.

_____. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilàri. Barcelona: Herder, 2003.

_____. *Verdad y método*. Quinta edición. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

HEIDEGGER, M. *El origen de la obra de arte*. En: *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 11-62.

KARCZMARCZYK, P. *La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte*. En: *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, Vol. 21, nº 1, 2007, pp. 127-174.

LABRADA, M. A. *Estética y filosofía del arte: hacia una delimitación conceptual*. En: *Anuario Filosófico*, Vol. 16, nº 2, 1983, pp. 67-80.

OÑATE, T. *Materiales de ontología estética y hermenéutica: Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad I*. Madrid: Editorial Dykinson, 2009.

PLATÓN. *Obras completas, tomo 5*. Madrid: ed. Patricio de Azcárate, 1871.

Recibido: 13 de octubre de 2023

18

Aceptado: 11 de noviembre de 2023

Hermenêutica Filosófica de Gadamer: Contribuições para a Pesquisa em Psicologia

Gadamer's Philosophical Hermeneutics: Contributions to Research in Psychology

Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

Danielle de Fátima da C.C. de Siqueira Leite
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

19

RESUMO

O presente trabalho objetiva discutir as possíveis contribuições da Hermenêutica Filosófica de Gadamer para a pesquisa em Psicologia. Nessa direção, parte da problematização do modo como o conhecimento é produzido na Psicologia, com realce para a insuficiência do horizonte técnico-científico para aproximar-se dos fenômenos humanos. Recorre à Hermenêutica Filosófica de Gadamer na busca do desvelamento de outras possibilidades para tal fazer. Para tanto, parte da compreensão da hermenêutica, não na função de método, mas compreendida como condição humana originária. Aborda inicialmente o reconhecimento da influência de Heidegger para o desenvolvimento da Hermenêutica Filosófica de Gadamer e, em seguida, tece uma possível articulação entre o horizonte aberto por Gadamer e a pesquisa em Psicologia, enfocando as compreensões do filósofo acerca da compreensão, do jogo e do diálogo. Por fim, ressalta as contribuições abertas pela Hermenêutica Filosófica para descortinar “direcionamentos” inspiradores às pesquisas no contexto da Psicologia na busca de compreender os fenômenos existenciais. Tal caminho, na medida em que não busca conclusões teóricas e explicativas, ao manter-se na direção da pergunta, realça a dimensão compreensiva e hermenêutica originária da existência como radicalmente singular e possibilita a tessitura de diálogos entre Psicologia e Hermenêutica Filosófica.

PALAVRAS-CHAVE

Psicologia; pesquisa; fenomenologia hermenêutica; hermenêutica filosófica

ABSTRACT

This paper aims to discuss the possible contributions of Gadamer's Philosophical Hermeneutics to research in Psychology. In this direction, it starts from the problematization of the way knowledge is produced in Psychology, with emphasis on the insufficiency of the technical-scientific horizon to approach human phenomena. It resorts to Gadamer's Philosophical Hermeneutics in search of the unveiling of other possibilities for doing so. Therefore, it starts from the understanding of hermeneutics, not as a method, but understood as an original human condition. Initially, it addresses the recognition of Heidegger's influence on the development of Gadamer's Philosophical Hermeneutics, and then weaves a possible link between the horizon opened by Gadamer and research in Psychology, focusing on the philosopher's understandings about comprehension, play and dialogue. Finally, it emphasizes the contributions made by Philosophical Hermeneutics to uncover inspiring "directions" for research in the context of Psychology in the quest to understand existential phenomena. Such a path, insofar as it does not seek theoretical and explanatory conclusions, by remaining in the direction of the question, enhances the comprehensive and original hermeneutic dimension of existence as radically unique and enables the construction of dialogues between Psychology and Philosophical Hermeneutics.

KEYWORDS

Psychology; search; hermeneutic phenomenology; philosophical hermeneutics

À GUIA DE INTRODUÇÃO

Refletir sobre pesquisas em Psicologia, e no próprio campo das Ciências Humanas, impõe discutir o modo como seus conhecimentos são produzidos, assim como a concepção de verdade que as sustenta e as vias possíveis para acessá-la. Nessa direção, Barreto, Prado e Leite (2019) lembram que, tradicionalmente, essas ciências foram delimitadas epistemologicamente por filosofias positivistas, racionalistas, empírico-lógicas próprias do modelo das Ciências da Natureza, que orientam, sobretudo as pesquisas qualitativas. Nessa perspectiva lógica, a Linguagem e a Razão são tomadas como instrumentos de controle na descoberta do mundo e na ordenação da realidade, partindo de premissas teórico-explicativas.

No entanto, nas últimas décadas, diferentes possibilidades de fundamentação epistemológica para a realização de pesquisas qualitativas em Ciências Humanas inspiradas em orientações filosóficas vêm se destacando. Tais pesquisas apontam para a especificidade dos fenômenos humanos e sociais na medida em que os compreendem como não passíveis de explicações e generalizações. A esse respeito, Gadamer (2011) afirma a insuficiência do conceito de Ciência Moderna e dos procedimentos metodológicos dessa para a compreensão dos fenômenos humano-históricos.

Entre as diversas possibilidades de fundamentação das pesquisas qualitativas, a Fenomenologia, em suas diversas orientações, vem se firmando no campo das investigações com ênfase no interpretativismo e na hermenêutica. Nessa direção, vale destacar que o foco do presente trabalho, como já indicado no seu título, encontra-se na Hermenêutica Filosófica proposta por Hans-Georg Gadamer (1900-2002) como um caminho possível para pesquisas no contexto da Psicologia, mais especificamente para aquelas que se voltam para compreender os fenômenos existenciais. A Hermenêutica desafia o retrato epistemológico inspirado nas Ciências Naturais principalmente por

ressaltar as diferenças fundamentais que caracterizam as Ciências Humanas quanto à natureza e finalidade, realçando a diferença entre explicação e compreensão. Também se contrapõe às filosofias interpretativistas, ainda presentes em alguns horizontes fenomenológicos tal como na metodologia constituída por Amedeo Giorgi (GIORGI; SOUSA, 2010), autor mais vinculado às abordagens humanistas em Psicologia, que consideram que a ação humana é significativa e, desse modo, o sentido pode ser captado por um intérprete que transcende suas circunstâncias históricas por via de um procedimento metodológico.

A partir de tais considerações, o objetivo desta reflexão é ressaltar a singularidade da Hermenêutica Filosófica ao considerar que a compreensão humana não é, em primeiro lugar, uma tarefa controlada por procedimentos e regras e sim uma condição do ser humano. Nessa direção, importa discutir inicialmente a influência do pensamento de Heidegger no desenvolvimento da Hermenêutica Filosófica de Gadamer para, em seguida, articular a Hermenêutica Filosófica e a Pesquisa em Psicologia e, finalmente, pensar a Hermenêutica Filosófica como possibilidade para compreender a experiência e os fenômenos pesquisados em Psicologia.

1 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA GADAMERIANA E SUAS RAÍZES HEIDEGGERIANAS

Para a Hermenêutica Filosófica gadameriana, a possibilidade do conhecimento parte da compreensão, considerada como dimensão ontológica constitutiva do modo de ser do existir. Gadamer (2011) parte do horizonte aberto por Heidegger em sua Ontologia Fundamental para estudar a questão da compreensão histórica, realçando a influência da Estética, da História e da Linguagem na formulação de sua hermenêutica.

Com Heidegger (1989), a partir de *Ser e Tempo*, a Fenomenologia alcança o estatuto de ontologia-fundamental, o que traz uma possibilidade de mudança radical ao modo de pensar ocidental, além de apontar as inadequações do modelo ontológico-substancialista, desenvolvido por Dilthey e Husserl, para pensar o existir humano. Tal mudança parte da crítica operada “por meio da revelação da *compreensão*, da implicação e da vontade de compreender, enquanto modo originário de ser de um ente que se distingue de todos os outros porque, sabendo que é mortal, habita o mundo de uma forma simultaneamente implicada e excêntrica” (SILVA, 2015, p.41, grifo do autor). A referida perspectiva, ao descentrar a ideia habitual da consciência para conhecer a realidade, leva a toda uma reinterpretação da tradição filosófica que vigorava desde os gregos, principalmente com relação ao esquecimento da questão do ser, exigindo uma “hermenêutica da facticidade” do existir, isto é, uma hermenêutica pensada a partir da analítica da própria finitude do existir humano. A dimensão de finitude ou historicidade do existir faz uma torção no pensamento hegemônico da modernidade, desmontando o modo como se processava a redução psicológica, ao mesmo tempo que abre outra perspectiva para pensar a existência humana, tocada

pela finitude (mortalidade) e pela dimensão de sentido que todo homem é (SILVA, 2015).

Heidegger (1989) apresenta a compreensão como processo hermenêutico por excelência, interpretando-a como um existencial fundamental, distinguindo-a, por exemplo, do “esclarecimento” ou do simples modo de conhecer. Portanto, a compreensão, para Heidegger, antes de qualquer concepção de faculdade intelectual e de qualquer comportamento teórico, a-histórico e atemporal, diz respeito ao modo como o *Dasein* (ser-aí - modo de ser desse ente que nós somos, enquanto existência.), enquanto um ser de possibilidades, pode projetar seu ser para essas possibilidades. Possibilidade aqui é compreendida como um existencial, como a determinação ontológica mais originária do *Dasein*, não podendo ser considerada como um poder-ser solto no ar. O *Dasein* como modo de existir essencialmente disposto (afetividade-disposição afetiva) já está lançado em determinadas possibilidades e enquanto poder-ser pode encaminhar-se por algumas, o que não significa que as demais estão descartadas. Importa lembrar que “como poder-ser, a própria compreensão possui possibilidades delineadas do que nela é passível de se abrir essencialmente” (HEIDEGGER, 1989, p.201).

O projetar-se da compreensão apresenta-se na interpretação (*Auslegung*). Nessa direção, a interpretação é a elaboração temática da compreensão, funda-se existencialmente na compreensão e elabora possibilidades já projetadas. Portanto, o compreender, na interpretação, não se converte em outra coisa, a não ser nela mesma.

22

A compreensão procede de acordo com um movimento circular que comporta, essencialmente, uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia (situação hermenêutica). Desse modo, nunca está isenta de pressupostos e, como constituição originária da existência humana, precede, como condição de possibilidade, toda interpretação. Importa destacar que o projeto constituído pela posição prévia, pela visão prévia e pela concepção prévia aponta para o sentido a partir do qual algo é compreendido como tal. Essa perspectiva desconstrói a noção de sentido como propriedade determinada de um ente já presente e que é alcançada pela consciência racional. Sentido é um existencial do *Dasein* e abarca o arcabouço formal que pertence ao que é articulado pela interpretação que, por sua vez, move-se na estrutura prévia da compreensão. Daí toda interpretação está fundada na compreensão e “o sentido é o que se articula como tal na interpretação e que, na compreensão, já se prelineou como possibilidade de articulação” (HEIDEGGER, 1989, p.211).

Desse modo, a interpretação, no arcabouço do pensamento heideggeriano, surge como explicitação ou apropriação do que já fora previamente compreendido, delineando, assim, o círculo hermenêutico que constitui a dimensão temporal e antecipadora do existir, assinalando o desvelamento e a sua dizibilidade expressa no discurso. Discurso aqui é compreendido como existencial tão originário como a compreensão/interpretação e o sentimento de situação (disposição afetiva) e, dessa forma, ultrapassa a abstração característica da redução clássica do dizer ao enunciar, assumindo agora uma dimensão ontológica. Tal compreensão desmonta a redução psicológica da hermenêutica moderna.

É nesse contexto, marcado pela estrutura de antecipação da compreensão da temporalidade do existir, que Gadamer (1999) retoma a problemática realçada pela conversão da “verdade” em experiência hermenêutica existencial, descentrando o conceito tradicional de sujeito da modernidade fundado numa interioridade previamente constituída que, a partir de propriedades teóricas, mentais e psíquicas, relaciona-se com o objeto que está fora. Nessa direção, apresenta a compreensão como um saber não teórico, não representacional, ligada à afetividade e articulada linguisticamente. Em sua análise, mostra que a verdade não é uma questão meramente epistemológica, de método, mas uma questão ontológica, referindo-se, portanto, à interpretação do sentido do ser.

Tal conversão, que aponta a hermenêutica como própria de um ente desprovido de natureza determinada por padrões naturais de existir, promove uma crise na Psicologia tradicional e na metodologia científica que orientava a produção do conhecimento psicológico vinculado ao paradigma das Ciências da Natureza. Ao romper com um conhecimento neutro, desimplicado e sem pressupostos, Gadamer (1999; 2011) reconhece os limites de uma metodologia que previamente calcula e planifica toda a possibilidade de conhecimento e abre, com a Hermenêutica Filosófica, a pluralidade da compreensão humana situada e implicada historicamente. Assim, ao considerar que a compreensão não pode ser controlada por procedimentos e regras, empreende uma crítica cuidadosa e fundamentada à perspectiva moderna que subordina a verdade ao método. Daí a importância de sua perspectiva para as pesquisas em Psicologia que assume a indeterminação da condição humana, colocando em questão a possibilidade de operar a partir da definição do existente humano e que tem como objetivo a compreensão da dinâmica das suas experiências.

Nessa direção, o sentido de verdade não mais se configura como mera adequação ou correspondência - *veritas*, mas aproxima-se do seu sentido originário enquanto *alétheia* (a-prefixo de negação, *letheia* - velado), significando o não velado, ou seja, aquilo que se mostra em seu ser. Aqui, o sentido de verdade só pode ser pensado em profunda intimidade com o ser, compreendido pelos gregos como *phýsis* - vigor do real que possibilita que tudo brote, conserve e desapareça (BARRETO; PRADO; LEITE, 2019). Assim, a verdade remete a movimento fenomênico que consiste na possibilidade contínua de vir a ser - jogo contínuo do desvelar-se e ocultar-se próprio do modo de ser da *phýsis*, e o compreender:

[...] não é um ideal resignado da experiência da vida humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey, mas tampouco, como em Husserl, um ideal metódico último da filosofia frente à ingenuidade do ir-vivendo, mas ao contrário, é a forma originária de realização da presença, que é ser-no-mundo. Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser da presença, na medida em que é poder-ser e “possibilidade” (GADAMER, 1999, p. 383, grifos do autor).

A questão central da investigação de Gadamer (1999) passa a ser a natureza da compreensão (*Verstehen*) e, nessa direção, o pensador questiona a implicação binária da concepção de “compreensão” e desloca o problema para um terceiro modo de relação: uma pessoa chega a uma compreensão com outra sobre alguma coisa que ambas, portanto, entenderam. Quando duas pessoas “compreendem uma a outra” (*sich verstehen*) elas sempre o fazem a respeito de algo que não é simplesmente uma opinião, dessa forma a compreensão não pode ser pensada apenas em seu aspecto psicológico, com ênfase numa “visão” subjetiva. Para Gadamer, o que se compreende é o modo como alguém experiencia uma possibilidade de sentido de algo.

Para a Hermenêutica Filosófica, toda compreensão consiste num compreender-se *junto a...* e configura-se sempre num projetar-se, de modo que “tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo” (GADAMER, 2011, p. 356). O intérprete possui sempre expectativas e encaminha-se na orientação de um sentido, já previamente aberto, sendo a compreensão do interpretado a elaboração desse projeto prévio, que precisa ser “[...] constantemente revisitado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido” (p. 356). Toda compreensão é um haver-se consigo que faz com que alguns dos preconceitos (conceitos prévios) daquele que se encontra no jogo compreensivo saltem aos olhos, há um estranhamento que possibilita que esses preconceitos sejam revistos e transformados.

Chega então o momento de questionar de que modo a compreensão e interpretação a partir de Heidegger e, principalmente, de Gadamer podem contribuir para a pesquisa em Psicologia. Como enveredar por caminhos que levem a outras possibilidades de compreensão e interpretação dos fenômenos existenciais na pesquisa em Psicologia?

24

2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A PESQUISA EM PSICOLOGIA: OUTROS HORIZONTES ABERTOS

A Psicologia enquanto Ciência Moderna surgiu no último quarto do século XIX, amparando-se e buscando atender aos ditames dessa Ciência, sob fortes bases da Fisiologia Experimental e do referencial mecanicista-materialista. Desse modo, submete-se ao projeto epistemológico que dominaria a modernidade: a busca de um saber que pode ser comprovado, operacionalizado como técnica e, assim, aplicado. Os resultados das pesquisas de base fisiológica tornariam o conhecimento dentro do campo da Psicologia mais objetivo e, portanto, confiável. Esse campo de conhecimento já percorreu um longo caminho e sob a influência de diversas escolas do pensamento deu origem a várias teorias e sistemas psicológicos que apontam a predominância da ênfase epistemológica técnico-explicativa na sua constituição como ciência independente. Tal tendência orientou o movimento empreendido pela pesquisa científica em Psicologia, com múltiplas metodologias, epistemologias, políticas e éticas, favorecendo as estratégias da pesquisa experimental de base quantitativa.

O enveredar da Psicologia pelo campo da investigação qualitativa suscita discussões calorosas nas universidades, com realce para o significado e o valor científico de tais investigações. Além disso, aponta para um certo descuido com

relação à metodologia, que deveria estar aliada a uma reflexão crítica do referencial teórico ou epistemológico do pesquisador. Referidas discussões refletem a dispersão do pensamento psicológico, além de realçarem as diferenças entre as pesquisas fenomenológicas, em grande parte vinculadas à Fenomenologia de Husserl, com propostas metodológicas definidas e guiadas pelo objetivo de “apresentar um método adequado à psicologia científica, entendida como ciência humana” (GIORGI; SOUSA, 2010, p.73).

Porém, diferentemente da Fenomenologia de Husserl, a de Heidegger e a de Gadamer não se reduzem à descrição das estruturas do ser do homem, abandonando a determinação do homem como sujeito psicológico ou transcendental. O pensamento de Heidegger pode influenciar na constituição do campo da Psicologia ao promover uma crítica à Antropologia Filosófica, que opera com a possibilidade de determinação do ser do ente humano, com ênfase no quadro epistemológico construído em torno da noção de consciência a partir de teorias científico-naturais. Para além de qualquer determinação prévia, Heidegger apresenta a constituição fundamental do existir humano como *Dasein*, que, enquanto existência, configura-se como “um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe falta a partir de sua clareira” (HEIDEGGER, 2001, p.33). Ao suspender as teorias que orientam a compreensão do ser do homem e apresentá-lo como “existência”, desconstrói a noção de sujeito e interioridade psíquica e orienta a compreensão do ente humano para a dinâmica das experiências do existente. Nessa direção, a compreensão assumida como existencial traz uma nova orientação para as pesquisas desenvolvidas no campo da Psicologia, que objetivam compreender a experiência dos participantes/colaboradores com relação a um determinado fenômeno existencial, humano, clínico.

Esse breve recorte objetiva clarear o ponto de partida das pesquisas tradicionais no contexto da Psicologia que, enquanto posição prévia, envolve uma rede de sistemas e teorias com territórios demarcados pela orientação teórico-científica e hierarquias próprias as quais convém reconhecer, mas que no momento não serão contempladas já que encaminhariam o texto numa outra orientação. Cabe para o objetivo atual indicar que a posição prévia, ao corresponder a um modo específico de recorte do campo, determina o significado do que vem ao encontro e marca um modo hermenêutico-fenomenológico de consideração dos problemas que revela o campo como historicamente constituído, no qual as constelações relacionais sedimentadas apontam para o modo como o fenômeno se apresenta. No entanto, reconhecer a implicação da posição prévia de um fenômeno não é suficiente para definir formas próprias de como a relação se dá, embora ao se demarcar a visão prévia e a concepção prévia se possa suspender a pretensão de universalidade erguida pelo conhecimento científico e ressaltar a dimensão do sentido ligado à compreensão da historicidade e do mundo vivido.

A situação hermenêutica (compreensão, interpretação e sedimentação) implica uma indeterminação ontológica originária cuja circularidade não pode ser compreendida como essência histórica. Como bem aponta Casanova, “ser um ente

radicalmente hermenêutico, contudo, significa não ter determinação ontológica prévia ao círculo, mas precisar ser a partir de apropriações específicas internas a ele” (2019, p.136). Daí o existente humano, por ser radicalmente hermenêutico, precisa conquistar seus modos de ser em meio ao círculo hermenêutico, enquanto possibilidades concretizáveis num campo relacional histórico específico. Referida concretização, enquanto comportamento histórico, não é uma ação de auto-reflexão nem suspensão formal dialética, mas uma experiência “que experimenta realidade e é ela própria real” (GADAMER,1999, p.512).

Está aqui claramente posta a inquietação que atravessa a pesquisa como situação hermenêutica, já que para a ciência não resta lugar para a historicidade da experiência, compreendida como não passível de controle e reprodutibilidade na busca da verdade. Tal inquietação realça a possibilidade e importância da Hermenêutica Filosófica para as pesquisas em Psicologia que têm como objetivo compreender as experiências do existente. Contrariando a posição do método científico, Gadamer (2011) aponta para um momento qualitativamente novo ao considerar que a experiência faz parte da dimensão histórica do homem e que nela brota na consciência o novo objeto verdadeiro, como aquele que “contraposto ao antigo objeto, no sentido do ainda não verdadeiro, surge como verdade da consciência” (HEIDEGGER, 2014, p.214). O experienciar é compreendido, agora, como o modo como a consciência vai à procura da verdade do verdadeiro que aparece, não enquanto representação de um objeto que está posto fora, mas como uma possibilidade de conseguir chegar à compreensão, estendendo-se para algo que é alcançado. Experiência, nessa direção,

[...] é o modo de estar-em-presença do que está presente, que se essência no pôr-diante-de-si (*Sich-vor-stellen*). O novo objeto que, em cada caso, surge à consciência na história da sua formação não é um verdadeiro ou um ente qualquer, mas sim a verdade do verdadeiro, o ser do ente, o aparecer do que aparece, a experiência (HEIDEGGER, 2014, p.215).

Portanto a experiência, na perspectiva gadameriana, adquire um movimento novo, faz parte da dimensão histórica do homem e tem como pressuposto que determinadas concepções sedimentadas sejam postas em xeque de modo a permitir a elaboração de novas experiências (GADAMER, 1999). Conhecer é o resultado de todo saber como experiência da própria historicidade e, desse modo, é a verdadeira raiz da temática hermenêutica como condição básica da pluralidade da compreensão humana, já que não existe conhecimento neutro e desimplicado de pressupostos para a condição humana, compreendida como histórica e finita.

Isto significa considerar que o ser-humano já está desde sempre situado numa história ou tradição e, por ser finito, parte sempre de um horizonte concreto, singular e situado na compreensão. Daí fica clara a relação da experiência hermenêutica com a tradição, já que é esta que deve chegar à experiência. Sendo assim, a tradição não pode ser desconsiderada e sim interrogada de modo a acolher ideias sedimentadas do horizonte compreensivo do intérprete/interlocutor que lhe permite afastar-se e

aproximar-se de um fenômeno interrogado, abrindo-o para a possibilidade do discurso e da compreensão. Gadamer (1999) chama atenção que “tradição não é simplesmente um acontecer que se pode conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, que fala por si mesma, como faz um tu” (p.528, grifo do autor). Assim, o diálogo em conversação abre novas possibilidades compreensivas, na medida em que outros horizontes são abertos na busca de compreensão de sentido, mediados pela linguagem e pela tradição, para o existir humano e para os entes mundanos.

Desse modo, é possível inferir que o movimento de compreender e interpretar, considerado como o acontecer do sentido, implica uma historicidade que não se esgota. Portanto, sentido não está vinculado a um significado já dado e definido de modo categorial, mas pertence ao que é articulado pela interpretação que compreende. Nessa direção, “sentido é um existencial da pré-sença e não uma propriedade colada ao ente sobre o ente, que se acha por ‘de trás’ dela ou que paira não se sabe onde, numa espécie de ‘reino intermediário’” (HEIDEGGER, 1989, p.208, grifos do autor). Partindo de tal compreensão, a Hermenêutica de Gadamer, ao se apresentar em um jogo de pergunta e resposta está implicada na disposição de deixar valer a tradição e, desse modo, requer uma forma fundamental de abertura à experiência, não existindo compreensão livre de preconceitos. Em tal direção, pode-se apontar o caráter participativo, dialógico e conversacional da compreensão, em estreita ligação com a linguagem, implicada num jogo de pergunta e resposta que ressalta o perguntar como disposição ao aberto, no qual a resposta não está posta como conhecimento da verdade, mas como possibilidade de desvelamento de um horizonte compreensivo acerca do fenômeno interrogado que se mostra no próprio jogo.

27

3 CAMINHOS PARA AS PESQUISAS EM PSICOLOGIA

Segundo Heidegger (2001), esse “outro modo” que lida com a compreensão como anterior à representação conceitual envolve um caminho inteiramente diferente do empreendido pela tradição metodológica dominante na Psicologia Científica, já que compreende método em seu sentido original, como *met-hodos*, o “caminho para”, que se refere a “*envolver-se de modo especial na relação com aquilo que nos vem ao encontro*”, já que “faz parte da fenomenologia o ato de vontade de não se fechar contra este envolver-se” (p.136-137, grifos do autor).

Aqui, caminhar supõe o envolver-se/afetar-se com compreensões prévias ou posições prévias historicamente herdadas, denominadas por Gadamer de preconceitos, que atestam o pertencimento do ser-humano à tradição. Referida tradição, segundo a experiência hermenêutica, deve chegar à experiência como um acontecer que se dá pela linguagem, compreendida em sua dimensão dialógica como elaboração da conversação entre pesquisador e pesquisado/colaborador, levando ao desvelamento de sentidos. Sentido, aqui referido numa dimensão perspectivista e de preconceitos, mais que os julgamentos, constituem o horizonte histórico no qual o intérprete – aquele que busca compreender – está inserido (BARRETO; PRADO; LEITE, 2019). O horizonte em questão não é fixo e está sempre em movimento por um

processo de expansão que Gadamer nomeia como “fusão de horizontes” histórico-culturais entre pesquisador e colaborador.

Na Hermenêutica Filosófica, horizonte constitui um âmbito de visão pelo qual algo pode ser visto (compreendido) e “fusão” é a possibilidade de desvelamento de um horizonte comum, que não se constitui na sobreposição de um sobre o outro, mas num campo compreensivo que se desvela na interpenetração de dois ou mais horizontes que se encontram/confrontam no jogo. Para tanto, Gadamer (2011) destaca que se faz necessário que aqueles que se lançam no jogo estejam dispostos a fazer valer em si o estranho e o adverso, ao mesmo tempo em que pressupõem que o outro tem algo a dizer. Ressalta ainda que a tradição – nossos pré-conceitos –, antes de ser algo que precisa ser lapidado, constitui-se como horizonte prévio que possibilita o próprio pôr-se em jogo, todavia adverte que este não deve ser assumido enquanto algo a ser confirmado ou mesmo lapidado, mas apenas enquanto um horizonte possível pelo qual algo pode ser visto/assumido. Nessa direção, o horizonte do pesquisador/intérprete é determinante, não por ser “[...]um ponto de vista próprio que se mantém ou se impõe, mas como uma opinião e possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se verdadeiramente do que se diz no texto” ou no próprio diálogo (p. 503).

Para Gadamer (2011), estar em jogo implica reconhecer que não são os interlocutores que ditam as regras do jogo, mas é o próprio jogo que os conduz, de modo que nunca se sabe de antemão o que acontecerá ou mesmo aonde se irá chegar. Assim, “*Todo jogar é um ser-jogado*. O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador. [...] É o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo e que o mantém nele” (p. 160, grifo do autor). Nessa direção, a pesquisa pode ser compreendida enquanto jogo, ação de lançar-se frente ao ainda não conhecido, orientando-se pelas direções que são abertas no próprio pôr-se a caminho. O não saber aqui não se configura como falta de informação ou de conhecimento, mas implica a própria condição originária de ser de tudo aquilo que possa vir à presença.

Faz-se, pois, importante lembrar que toda experiência hermenêutica “[...] pressupõe a estrutura da pergunta. Não se faz experiências sem a atividade do perguntar” (GADAMER, 2011, p. 473). Aquilo que move o intérprete/jogador na direção da experiência é aquilo que não se submete às opiniões preestabelecidas, é aquilo que o desaloja, estranha.

A partir desse horizonte, a ação de pesquisar parte de uma questão-problema (pergunta-disparadora), que se revela a partir do já conhecido, mas impõe o reconhecimento do não saber. Pois, como destaca Gadamer (2011, p.474), “para perguntar, é preciso querer saber, isto é, saber que não se sabe”, de modo que todo conhecer parte de um interrogar-se. Nessa direção, o pesquisador que se lança num caminho aberto pela Hermenêutica Filosófica não possui um roteiro prévio, de modo que “[...] as próprias perguntas nos ocorrem, surgem ou se impõem, e não somos nós que as levantamos e as colocamos” (GADAMER, 2011, p. 478). É claro que toda pergunta possui um sentido, sentido enquanto orientação, e frente à pergunta,

pesquisador e pesquisado são lançados em uma perspectiva, perspectiva que, como já ressaltado, abre-se a partir do horizonte histórico, visão de mundo à qual pertencem. Gadamer adverte ainda que

[...] todo saber acaba passando pela pergunta. Perguntar quer dizer colocar no aberto. A abertura daquilo sobre o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide. O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto aquilo sobre o que se pergunta, em sua questionabilidade. Ele tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, onde se converte numa pergunta aberta. Toda verdadeira pergunta requer essa abertura, e quando essa falta, ela é, no fundo, uma pergunta aparente que não tem o sentido autêntico da pergunta (GADAMER, 2011, p. 474).

A abertura da pergunta não é ilimitada, mas encontra-se sempre já circunscrita a um horizonte prévio, de modo que toda resposta é sempre resposta para uma pergunta. Cabe, ainda, reconhecer que a experiência hermenêutica é linguística e que se desvela no acontecer de um diálogo, que consiste em pôr-se adiante frente a uma pergunta disparadora (questão-problema) que, na medida em que encaminha uma resposta, abre outras perguntas, visto que cada pergunta é resposta de uma pergunta anterior e que cada resposta abre novos horizontes, inquietações, questões. Compreende-se, assim, que o círculo hermenêutico nunca se fecha e uma compreensão totalizante acerca do fenômeno estudado jamais seria possível. Estar atento ao diálogo impõe a cada participante pôr em questionamento seus preconceitos e manter-se na abertura para o novo, sendo o novo compreendido como mais um âmbito de visão pelo qual algo pode ser visto/compreendido em seu aparecer.

Nessa perspectiva, a própria pesquisa é assumida como tessitura de múltiplos diálogos que desvela uma possibilidade compreensiva que se descortina a partir da interpenetração dos seus múltiplos horizontes. Cabe ao pesquisador lançar-se em jogo, atentando-se para aquilo que se revela no acontecer do diálogo junto ao pesquisado/interpretado. A compreensão que aqui se revela constitui-se como possibilidade do acontecer de uma “fusão de horizontes” que se descortina em uma conversação, em uma conversa-em-ação, em um “versar-com”, que não visa em momento algum esgotar as possibilidades compreensivas acerca do fenômeno-interrogado, uma vez que isso jamais seria possível. Mas implica o desvelamento de uma linguagem comum na medida em que “compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências” (GADAMER, 2011, p. 497).

Pôr-se de acordo implica, pois, reagir frente ao outro, assim como deixar espaço para o seu ponto de vista, deixando-se por esse interrogar-se. Isso não implica a dissolução de nenhum horizonte, muito menos quer dizer que os participantes

precisam compreender a mesma coisa, mas que possibilidades compreensivas outras são reveladas de modo que já não se pensa mais como se pensava, uma vez que no acontecer do diálogo, os próprios participantes se transformam na medida em que seus pressupostos são desafiados e podem ser modificados nesse encontro/confronto.

A pesquisa (ou o que se desvela dela), a partir da perspectiva da Hermenêutica Filosófica, configura-se como um horizonte possível que se dá num “versar-com”, impondo o reconhecimento de que diálogo implica dois ou mais horizontes e um jogo no qual se pressupõe que o outro tem sempre algo a nos dizer sobre aquilo que buscamos conhecer/compreender. Importa destacar que aqui o outro não se refere a uma subjetividade individual, mas ao próprio estranhar-se frente a outro horizonte possível que lhe toca e o convoca a pensar. Assim, o sentido que se revela na pesquisa depende de todos aqueles que se encontram em seu acontecer, lembrando que sentido não remete a nenhum tipo de redução ou contraposição de uma consciência a outra, mas implica o estar jogado/lançado de modo que seu movimento não visa a nenhum alvo a princípio, nem depende de nenhum sujeito fixo.

O que “resulta” da pesquisa, nessa direção, não está sob o domínio do pesquisador, mas esse, ao manter-se aberto ao “novo” e lançar-se no caminho da pergunta, encaminha-se pelo enredo que se desvela no próprio caminhar da pesquisa. Aquilo que se mostra ao final desse jogo é algo totalmente novo, sem, todavia, configurar-se no aniquilamento dos horizontes prévios, nem mesmo na sobreposição de um sobre outro. Constitui-se no aparecer de um horizonte que se descortina na hermenêutica do pesquisador, enquanto jogador, que se mantém no caminho jogado que o enreda no jogo, na medida em que resguarda o mostrar-se do fenômeno interrogado. Borges-Duarte (2020) destaca, pois, que a ação de pesquisar, nessa orientação, encaminha-se na dimensão da experiência compreendida como ir “numa determinada direção, levando consigo e conduzindo a um lugar de chegada aquilo que se é e se tem consigo” (BORGES-DUARTE, 2020, p.97), já visto que toda compreensão é um compreender-se *junto a...*

30

4 DESFECHOS POSSÍVEIS

Frente ao que foi discutido e rumo ao encaminhamento de algumas considerações, chega-se, como na elaboração de uma pesquisa, ao momento de tecer alguns desfechos acerca da questão interrogada/pensada: como pensar a pesquisa no contexto da Psicologia a partir de articulações com a Hermenêutica Filosófica de Gadamer? O termo desfecho, aqui, assume a compreensão do jogo hermenêutico e, nesse sentido, implica o próprio movimento que, ao mesmo tempo que fecha, abre novas interrogações. É nessa direção que o fechamento deste trabalho se encaminha.

Assim, diante do caminho percorrido, vale ressaltar a importante contribuição da Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger e da Hermenêutica Filosófica de Gadamer como possibilidades de rompimento com a hegemonia das epistemologias tradicionais no campo das pesquisas em Psicologia. Tais pensadores, ao pôr em questão a racionalidade metafísica para a compreensão do ser-humano, abrem a possibilidade de se compreender a experiência e os fenômenos humanos a partir de

outros horizontes. Redirecionam, assim, a Psicologia (e a própria compreensão de sua ação) para o acolhimento da dimensão ontológica originária da existência humana e, nessa direção, abrem outros caminhos para as pesquisas. Caminhos que se aproximam mais afinadamente à própria condição originária da experiência humana e assim recebem/recolhem o aparecer singular da experiência que se dá em cada situação hermenêutica.

Importa, ainda, ressaltar que a compreensão que se revela no pesquisar, a partir da Hermenêutica Filosófica, não oferece generalizações, mas mantém-se sempre aberta na própria circularidade do círculo hermenêutico, que como foi visto configura-se como um existencial originário do modo de ser desse ente que somos – enquanto compreensão, disposição e linguagem. O conhecimento, ou melhor, a compreensão que se desvela na ação de pesquisar aproxima-se assim do sentido de verdade enquanto aquilo que se “re-vela”. Nesse sentido, o conhecimento é sempre transitório e circunscrito a um determinado horizonte histórico e o “verdadeiro” conhecimento, antes de impor resposta, percorre o caminho da pergunta, resguardando o mistério que constitui a existência humana em sua condição originária. E, nessa direção, o “concluir” de uma pesquisa, antes de significar o encerramento de questões ou dos horizontes que rodeiam um fenômeno, configura-se como um desfecho, que se revela como possível resposta a uma pergunta que, na medida em que é respondida, abre muitas outras interrogações/questões. Pesquisar, nessa perspectiva, impõe ao pesquisador (psicólogo) reconhecer o seu não saber, lançando-o na direção do ainda não, orientando-se pelo jogo da “pergunta e resposta”. O não saber, como é aqui compreendido, não significa ignorância, falta de conhecimento ou mesmo de uma opinião acerca de algo, mas revela a condição originária de inescrutabilidade do próprio compreender à medida que resguarda a indeterminação e a singularização que constituem originariamente a própria existência, modo de ser do ente humano e, assim, de tudo aquilo que diz respeito/corresponde ao ser-humano.

Tal perspectiva abre, pois, outros pontos de partidas para as pesquisas no campo da Psicologia, horizonte que em certa medida assume como horizonte prévio a condição radicalmente singular que constitui a existência humana e, nessa medida, solicita ao psicólogo-pesquisador manter-se na direção da pergunta e compreender o próprio ato de perguntar-pesquisar enquanto uma situação hermenêutica.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, C. L. B. T.; PRADO, R. A. A.; LEITE, D. F. C. C. S. Hermenêutica Filosófica de Gadamer e Pesquisa em Psicologia. In: Práticas em Pesquisa e pesquisa como prática: experimentações em Psicologia. (Org.) Barbara Cabral, et al. Curitiba: CRV, 2019. p. 49-66.
- BORGES-DUARTE, I. Dúvida e Provação como experiência de crise: Hegel para psicólogos. In: Sofrimento, Existência e liberdade em tempos de crise. (Org.) Elza Dutra. Rio de Janeiro: IFEN, 2020.p. 79-102.
- CASANOVA, M. Pontes sobre o nada: narrativas do sofrimento e transformação existencial. In: Revista Natureza Humana, v.21, n.2, 2019, p.130-149.

31

GADAMER, H.-G. Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 11.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GIORGI, A.; SOUSA, D. Método fenomenológico de investigação em psicologia. Lisboa: Fim de Século, 2010.

HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

_____. Seminários de Zollikon. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SILVA, M. L. P. F. Hermenêutica Filosófica: metodologia e apresentação de um percurso temático.

Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015. (E-book.) Disponível em:

<file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/ebook_hermen_utica_filos_fica%20(1).pdf.Acesso em: 27 set. 2022>.

Submetido: 13 de outubro de 2023

Aceito: 13 de novembro de 2023

Boa vontade, abertura e empatia. Gadamer e a fenomenologia

Goodwill, openness and empathy. Gadamer and phenomenology

Irene Borges-Duarte

Universidade de Évora/PRAXIS - Centre of Philosophy, Politics and Culture

RESUMO

Partindo do debate de Paris, com Derrida, que se defende ter tido uma importante repercussão no caminho de Gadamer, pretende aclarar-se a noção de boa vontade. Tardamente surgida e não isenta de certa imprecisão, que se detecta no debate em que ganha relevo, está ausente de *Verdade e Método* e só chega a explicitar-se posteriormente em relação com a solidariedade. O presente trabalho procura mostrar que antes do conteúdo ético, que chega a assumir, tem inicialmente um sentido pré-ético, que o aproxima do conceito hermenêutico de abertura da compreensão. Finalmente, fenomenologicamente considerado, defende-se que tem a sua raiz na empatia.

33

PALAVRAS-CHAVE

Boa vontade; abertura; empatia; debate Gadamer-Derrida

ABSTRACT

The aim of this paper is to clarify the idea of good will, starting from the Paris-debate with Derrida, which is argued to have had an important impact on Gadamer. It emerged late in the debate itself, and not without a certain imprecision, therein detected. It is absent from *Truth and Method* and it only becomes explicit later, in relation to solidarity. The paper seeks to show that, before the ethical content it comes to assume, it initially has a pre-ethical meaning, which brings it closer to the hermeneutic concept of openness of understanding. Finally, in a phenomenological approach, it is argued that such concept of goodwill must be rooted in empathy.

KEYWORDS

Good will; openness; empathy; Gadamer-Derrida debate

Irene Borges-Duarte

Toledo, v. 6, n.º 2 (2023) p.33-48

BOA VONTADE, ABERTURA E EMPATIA. GADAMER E A FENOMENOLOGIA

A questão da boa vontade alcançou um tardio protagonismo com ocasião do encontro de Gadamer com Derrida, em Paris, 1981¹. O relevo que adquiriu foi-lhe dado pelo filósofo francês e não propriamente pelo alemão, embora a expressão tivesse aparecido na sua conferência², de modo quase subreptício. O mesmo acontecia em *Verdade e Método*, onde *a posteriori* podemos dizer que, como conceito, brilha quase só pela sua ausência. Porquê, então, a relevância que lhe é atribuída no diálogo de Paris e na respectiva publicação em 1983, e em alguns textos posteriores, não menos parcós, porém, na alusão?

O caminho que proponho que sigamos para responder a esta pergunta passa por desenhar o problema surgido contextualmente, na busca da interlocução com Derrida, e centrá-lo no coração do pensamento gadameriano, para nele descobrir uma paradoxal inconsistência conceptual, e interrogá-lo no seu sentido mais próprio: a sua inerência à noção mesma de compreensão, nas suas raízes fenomenológicas e hermenêuticas. A hipótese interpretativa aqui levantada é a de que a temática tem menos que ver com “vontade” que com a abertura tonal ao outro, e que a sua “bondade” tem menos de ética que de empatia. O que, indirectamente, reafirma a fecundidade hermenêutica do encontro Gadamer-Derrida, apesar de, na sua imediatez, se ter manifestado mais como um desencontro, a que as leituras interpretativas prestaram ampla difusão. Pois, na verdade, o terreno a que Derrida puxou Gadamer levou este a aclarar um suposto implícito do seu leito hermenêutico.

34

1 A QUESTÃO DA BOA VONTADE

“Em toda a parte onde se procura entendimento, há boa vontade³.” (GADAMER, 2000: p.77). A frase parece ser bem inócua. No quadro da sua exposição do conceito hermenêutico de texto e dos seus diferentes tipos, Gadamer exclui desta designação certos recursos escritos, que não considera cumprirem a condição básica de

¹ O encontro, organizado por Philippe Forget, em colaboração com Manfred Frank, teve lugar em Abril de 1981, no Goethe Institut de Paris, a instâncias de Gadamer. Este, desde muito antes, procurava o diálogo com Derrida e o que chama “o cenário francês” (GADAMER, 2000: 66), tendo em conta a comum origem heideggeriana dos projectos filosóficos da Hermenêutica e da Desconstrução, cujo contraste procurava com profundo interesse. As participações dos dois filósofos principais e dos restantes intervenientes viram a luz, ao cuidado do mesmo organizador em: FORGET, 1984. Para a história dos efeitos deste encontro (ou desencontro), vejam-se, especialmente, as colectâneas organizadas por: MICHELFELDER & PALMER (1989); GÓMEZ RAMOS (1998); e do pelo próprio Forget, que, em publicação póstuma, além de muito material inédito, dedicou uma importante introdução ao relato das vicissitudes do evento e da sua recepção (FORGET, 2022: p.15-26). Embora não seja objecto do presente estudo o debate propriamente dito, ele é, contudo, incontornável para compreender o lugar teórico da questão que nos ocupa: a noção de boa vontade.

² „Text und Interpretation“ (GADAMER, 1993: p.330-360), aqui citado pela tradução Borges-Duarte (GADAMER, 2000: p.63-94).

³ *So liegt überall, wo Verständigung gesucht wird, guter Wille vor.* GADAMER, 1993: p. 343.

“legibilidade” (GADAMER, 2000: p.75). Afirma, a este propósito, que em sentido hermenêutico – e não na sua acepção meramente gramatical ou linguística – o texto não é senão um “produto intermédio” no processo de compreensão, que se destina a ser lido e entendido por alguém. Ora, não cumpriria essa sua tarefa se fosse ilegível, se não se deixasse compreender sem dificuldade. Dá como exemplo dessas falhas de legibilidade dois casos extremos: por um lado, aqueles que representam meras anotações para uso pessoal, em apoio da memória; por outro, uma comunicação científica destinada a um público altamente especializado, numa linguagem estrita, apenas partilhada pelos integrantes desse grupo restringido. Nenhum destes tipos de escrita procura uma leitura consensual: o primeiro, porque é para uso próprio, carecendo totalmente de qualquer interlocutor; o segundo, porque está marcado pela tecnicidade da linguagem e pela exclusividade da informação científica, que não interessa nem é acessível ao leitor comum. Nenhum dos dois tipos de escrita procura, propriamente, fazer-se entender por outro, quer dizer, por alguém diferente do próprio autor. Na sequência, aclara esta posição mediante o contraste com o que acontece num intercâmbio epistolar: uma carta tem como destinatário alguém, que não é quem a escreve, mas sim dele conhecido ou próximo, e ambos ficam por ela ligados numa “situação dialógica escrita”, isto é, por uma conversa subjacente ou suposta, a qual “exige, no fundo, a mesma condição fundamental que é vigente para o intercâmbio oral”, a saber: que “ambos os interlocutores têm boa vontade de se entenderem um ao outro” (GADAMER, 2000: p. 77).

35

Neste contexto de significatividade, a questão da *boa vontade* surge inequivocamente da ligação e intercâmbio comunicativo entre dois interlocutores numa situação dialógica, de proximidade, a qual é criada intencional e, pelo menos aparentemente, também intencionadamente. Alguém procura dizer algo a outro, construindo um discurso como articulação do que pretende comunicar. No caso deste discurso ser escrito, estaremos em presença de um texto – que constitui o objecto temático deste contributo gadameriano, que pretende ir ao encontro de Derrida. O texto, no seu conteúdo e na sua forma, é susceptível de interpretação. “A interpretação é aquilo que, entre o homem e o mundo, exerce a mediação nunca concluível, pelo que a única real imediatez e a única realidade dada consiste em que compreendemos algo como algo” (GADAMER, 2000: p. 72-73). E, um pouco adiante, conclui: “o texto mantém-se como firme ponto de referência perante a questionabilidade, arbitrariedade ou, pelo menos, pluralidade das possibilidades de interpretação que apontam para o texto” (GADAMER, 2000: p.73), o que vem referendado na própria história da palavra, brevemente aludida, nos seus usos religioso, musical e jurídico.

Nesta breve introdução do conceito hermenêutico, pervivem claramente duas heranças, tácita ou explicitamente assumidas: implícita, a kantiana, que rejeita qualquer âmago de crença na possibilidade de uma “coisa em si”, inclusive no âmbito científico, ao considerar hermenêuticamente que “o dado é inseparável da interpretação”; explícita, a heideggeriana, segundo a qual, na interpretação, “o compreender se apropria, compreendendo, do compreendido” (HEIDEGGER, 1977: p.148), pelo que “a interpretação não é um procedimento adicional do conhecimento,

mas constitui a estrutura originária do ser-no-mundo” (GADAMER, 2000: p.73). Ao mesmo tempo, o processo mediador interminável remete para o fenómeno originário da compreensão, que na sua imanente circularidade é constituinte da relação ao que se dá: só há mundo porque *ser* é, já de sempre, aí – há abertura ao que é outro, seja temática ou atematicamente, e seja essa alteridade em forma de coisa intramundana ou de outro como eu. Deste modo, a questão do texto e da sua interpretação pressupõe, como solo de realização, a *questão prévia* do que é compreender – o que, em Gadamer, remete para *Verdade e Método*, além de guardar o resquício fenomenológico da intencionalidade. Mas, neste patamar interpretativo, continua a ser imprecisa a noção de “boa vontade”.

Na verdade, não se vê se Gadamer alude especialmente à “vontade”, ou apenas à disposição inerente à abertura intencional, em si mesma prévia e fundante de qualquer posição voluntária posterior. Há indicações nos dois sentidos, sugerindo certa inconsistência conceptual, que a discussão subsequente, agudamente, evidencia. Vejamos.

2 ENCONTRO E DESENCONTRO EM PARIS: GADAMER E DERRIDA

Tem sido especialmente realçado, na literatura secundária, o carácter falhado do pretendido encontro. Quer pelo lado dos próximos de Derrida, quer pelo lado dos gadamerianos, tem-se tendido a acentuar a “improbabilidade”⁴ do terreno comum, que permitisse uma autêntica conversa entre os dois. No entanto, para além de algumas temáticas caras a ambos os filósofos, como a da literatura ou do jogo, também partilhavam uma mesma pertença ao solo heideggeriano, embora explorado por caminhos divergentes: a hermenêutica de Gadamer, como aplicação do que em Heidegger começou por ser a Hermenêutica da Facticidade; e a desconstrução de Derrida, como radicalização não só metódica mas ontológica da *Destruktion* heideggeriana. Gadamer, que, desde 1977⁵, procurava trazer ao diálogo o pensador francês, esperava decerto que essas partilhas fossem suficientes para dar pé a uma discussão filosófica viva e fecunda entre eles, pela qual, manifestamente, ansiava. A sua intervenção em Paris estava, nesse sentido, cheia de alusões motivadoras para esse diálogo. Não é, pois, de estranhar o seu desconcerto perante o comentário do interlocutor, que desviava a atenção da questão central (texto e interpretação) para um mero detalhe, aparentemente marginal a essa questão e dito apenas de passagem, a que o próprio Gadamer não dera, nem na sua obra prévia nem na conferência propriamente dita, nenhum relevo. Talvez, para Derrida, o detalhe não fosse tal, mas um problema efectivo, se não para Gadamer, pelo menos para ele próprio, no contexto

36

⁴ Derrida mesmo no início da sua resposta a Gadamer fala de “debates improváveis”, expressão que Forget retoma a propósito do encontro, sendo rapidamente banalizada pelo seu uso na literatura secundária. Veja-se MICHELFELDER & PALMER, 1989: p.130; GÓMEZ RAMOS, 1998: p.9 e 11; SIMON, 1998: p.99; HOUILLON, 2000: p.101; SZETO, 2019: p.12.

⁵ No epistolário entre ambos os filósofos, editado por Grondin em 2012, a primeira carta e convite de Gadamer a Derrida é de 9 de Março de 1977, que este último declina. Veja-se DERRIDA-GADAMER, 2012, p. 377 3 379.

da sua abordagem desconstrutiva. E talvez, por isso mesmo, Derrida tenha posto um dedo numa ferida, de que o filósofo da Hermenêutica não tinha consciência, no contexto do seu próprio pensamento. Mas da sua surpresa e da sua potencial decepção, patentes na sua resposta ao desarmante conteúdo da réplica de Derrida, ficou-lhe a vontade de insistir no diálogo e na questão inesperada nele levantada.

A insistência de Gadamer em continuar o intercâmbio – interrompido quando apenas acabava de começar – está patente na correspondência entre ambos, que Grondin publicou posteriormente, em *Les Temps Modernes* (v. DERRIDA-GADAMER, 2012), bem como em alguns textos posteriores, em que compara ambas as posições teóricas da Hermenêutica e da Desconstrução, além do novo convite, esta vez felizmente sucedido, à participação de Derrida no colóquio de 1988, em Heidelberg, celebrado a propósito do livro de Victor Farias sobre Heidegger. Se bem que, neste contexto, justamente, não se tenha voltado à questão da “boa vontade”, não podemos saber se, na conversa privada entre ambos os filósofos, que teve lugar no dia seguinte⁶, não possa, talvez, ter havido alguma volta dada sobre o tema, deixado em aberto todos esses anos...

Derrida foi, em qualquer caso, claro sobre o seu reconhecimento reverente do homem e do pensador. Numa carta de 1985, em resposta à que Gadamer lhe dirigira três meses antes, motivado pela publicação dos textos e reacções ao debate de Paris (Forget, 1984), responde – de novo, evitando entrar na questão – com agradecimento reconhecido pela atenção, que diz tê-lo tocado profundamente, “independentemente do acordo ou desacordo, do entendimento ou desentendimento entre nós sobre o que quer que seja, [...] voltando ao diálogo interrompido ou que talvez não tenha sequer tido lugar” (DERRIDA-GADAMER, 2012: p. 384). Gadamer, na verdade, também não volta ao tema álgido, mas alude a ele, logo no início dessa sua carta, dizendo que “é a grande distância e com a melhor das boas vontades” que se lhe dirige, centrando-se depois na questão nietzscheana da vontade de poder, que Heidegger viu como cumprimento da metafísica, e que tinha sido central na objecção de Derrida, a ponto de ser por ele explicitada no título dado à sua publicação na colectânea de Forget⁷. Indirectamente, é, porém, Derrida quem, num último aceno, com ocasião da morte de Gadamer em 2002, relembrando os muitos encontros com ele ao longo de vinte anos – num diálogo que diz ter sido “ininterrupto” (DERRIDA, 2003) –, termina evocando as palavras dele em resposta às suas próprias questões, aquando do encontro de 1981, dizendo que as subscreve “com admiração pela sua benevolência e generosidade sorridente, bem como pela sua lucidez” (DERRIDA, 2006: p.92)⁸, antes de encerrar o

37

⁶ Szeto, numa investigação cuidadosa, com base na publicação dos textos do encontro de 1988, em Heidelberg (CALLE-GRUBER, 2014), dá informação ampla sobre o evento e sugere essa possibilidade, “sem que se saiba, infelizmente, de que falaram” (SZETO, 2019: p.23)

⁷ “As boas vontades de poder”. Na versão alemã de F. Kittler, a que Gadamer se refere: “Gutter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer” (FORGET, 1984: p. 56-58).

⁸ O texto em homenagem a Gadamer foi publicado inicialmente, em alemão, no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, em 23/03/2002, na sequência da morte do pensador alemão. A versão original francesa pode ler-se em DERRIDA, 2006.

seu *playdoyer*, como o tinha começado, repetindo o seu título: “Que razão ele tinha! Já então, mas agora também.” (DERRIDA, 2006: p.92).

Para lá da cortesia recíproca de ambos os pensadores, para lá da longa conversa que mantiveram entre eles, talvez “em diferido” – como diz Grondin (2012: p. 361) – é importante reter a permanência de *uma aporia*, que, decerto, ficou em suspenso entre eles: a questão do *suposto de todo o diálogo*, de todo o poder dar-se da compreensão entre humanos, no jogo da sua partilha. Esse suposto não é o mesmo num caso e no outro. Não estão de acordo, mesmo que partilhem o terreno comum da conversa filosófica, que em ambos tem, além do mais, uma afinidade heideggeriana. Mas se Gadamer procura entender a possibilidade de um consenso, que, pela fusão de horizontes, permita a superação de conflitos, seja de que tipo forem, mediante a mudança de situação hermenêutica e a constituição de uma nova *koiné*; Derrida parte da evidência dos malentendidos e da conflitualidade latente na própria linguagem, que só a desconstrução pode detectar de raiz, mas que, em si mesmos, podem ser insolúveis. São dois projectos de mundo diferentes, por muito que possa haver pontes linguísticas entre ambos.

Em Paris, no entanto, a questão que nos ocupa desempenha um papel fulcral, pois põe em evidência esse hiato. Mas o que aqui nos interessa não é tanto o contraste das duas posições, quanto o desenho do problema que, desse modo, se apresenta na própria concepção gadameriana, e que o debate com Derrida contribuiu para detectar. Voltemos, pois, a ele.

38

3 O MIOLO DA QUESTÃO: A QUE APONTA A BOA VONTADE?

Já mostramos o contexto em que surge a referência de Gadamer: a boa vontade é o suposto de todo aquele que busca entender-se (*wo Verständigung gesucht wird*) com outro, seja numa conversa vívida, seja por via de um texto escrito. Derrida traduz, pois, este suposto como “a convicção absoluta de um desejo de consenso” (DERRIDA, 1998: p. 43), dando-lhe um sentido eminentemente ético, não meramente contextual mas principal: é um axioma. Desloca, deste modo, o contributo da precedente meditação gadameriana do âmbito hermenêutico da interpretação, de conotações epistémicas, para o estritamente ético:

Não só é ético, mas está na origem da ética de toda a comunidade de falantes e regula até mesmo os fenómenos de discordância e de malentendido que têm lugar no seu seio. Relaciona a boa vontade com a dignidade, em sentido kantiano, ou seja, com o que num ser moral, está para além de qualquer valoração mercantil, de qualquer preço a negociar o de qualquer imperativo hipotético. Seria, portanto, incondicional... (DERRIDA, 1998, p. 43)

É com base neste prólogo, que Derrida formula as suas três perguntas. A primeira, põe em questão a vontade como tal, enquanto conceito eminentemente metafísico de uma subjectividade voluntária, de que já Heidegger fizera a crítica. A

segunda, prossegue, abanando esse conceito, ao enfrentá-lo com a psicanálise e o que poderia ser a “boa vontade” para um discurso desse tipo. Finalmente, a terceira, após tirar ilações da ampliação contextual a que a consideração da psicanálise obrigaria, concentra-se em interrogar-se se as “segundas intenções” psicanalíticas não nos obrigariam a considerar como “condição axiomática do discurso interpretativo” não tanto a continuidade (consensual) da relação com o outro, mas antes a sua interrupção, a “suspensão de toda mediação.” (DERRIDA, 1998, p. 44). E, concluindo, sugere que a sua leitura poderia conduzir a uma concepção alternativa de texto. Na verdade, em tão poucas palavras, não deixa pedra sobre pedra.

Ora, o que é mais importante, do ponto de vista do que me interessa considerar aqui, é que a tentativa de resposta de Gadamer (in GÓMEZ RAMOS, 1998: p. 45-47) manifesta claramente que aquilo a que apontava era a outra coisa. Por isso, não só sente que não se fez entender, como manifesta que lhe custa esforço entender as perguntas que acabavam de lhe ser feitas. Mas “quer” compreendê-las, da mesma maneira que “quer” ser compreendido, pelo que, de raiz, parte do seu próprio suposto ou axioma da “boa vontade”, que não considera, pois, abalado pela intervenção de Derrida. E responde, retirando de contexto o contexto interpretativo por este introduzido: não é vontade, pelo menos no sentido da ética kantiana; não é metafísica, à maneira da crítica epocal heideggeriana; não se move no terreno intencional em que a psicanálise se exerce; e, para além disso, a possibilidade de um entendimento ou acordo não exclui a ruptura, integrando-a como momento de um processo de “formação e transformação” da relação estabelecida, a qual é um caminho interminável. Todos os humanos “falam e escrevem para ser compreendidos” (GADAMER, 1998, p. 46). “Quem vai por esse caminho sabe que nunca acaba com o texto; e aceita o impacto” (GADAMER, 1998, p. 47).

Apesar da concisão, este resumo deixa perceber a contundência da negativa na devolução das questões colocadas (desconstrutivamente) por Derrida à proposta hermenêutica. E mantém o princípio axiomático, da “boa vontade” como suposto da possibilidade de qualquer diálogo, em sentido próprio, aludindo ao que “Platão chama *eumeneis élenchoi*”, que, um pouco mais abaixo, aclara mediante a diferença entre a dialéctica (platónica) e a sofística: a aceitação tácita, numa conversa, de que “o outro pode ter razão!”

Não são, pois, nem Kant nem Nietzsche, mas Sócrates e Platão quem está a ser subentendido na definição gadameriana do acto relacional pelo qual se estabelece o pôr algo em comum, linguisticamente. Não trata de pôr em cena um debate entre vários interlocutores, cada um em defesa dos seus pontos de vista próprios, os quais podem, naturalmente, ser muito diferentes e até opostos, podendo conduzir a uma ruptura da comunicação. Trata-se, sim, da *atitude inicial*, anterior a essa possível cisão, sem a qual nem sequer seria possível chegar à separação de posições, pois não se haveria começado por aceitar entrar em relação comunicativa. A atitude da argumentação erística, apesar de procurar controlar a interlocução, e impor a própria posição à do outro, sem se importar com a posição que ele possa ter, pressupõe, ainda assim, que pode impor-se-lhe – isto é, parte do princípio que o outro ouve e entende o

que lhe será dito. A “má fé” de um – para usar as palavras de Sartre – repousa, tacitamente, sobre o que seria a “boa vontade” do outro. Esta seria a atitude de abrir-se ao diálogo com o outro, com a humildade de quem aceita que “pode não ter razão”, e respeita a posição de quem, talvez, não reconheça a sua razão. Como diz, uns anos depois, a propósito da “herança e futuro da Europa”, na sua diversidade:

...é realmente uma tarefa gigantesca que atinge cada ser humano em cada momento. Trata-se de conseguir ter o controle da própria desconfiança, do seu estar cheio dos seus próprios desejos, impulsos, esperanças e interesses, de tal maneira que o outro não se nos torne invisível ou que fique invisível. Poder dar razão aos outros, poder, contra si próprio e os seus interesses, não ter razão... não é algo que se veja com facilidade. Temos que aprender a respeitar aquele que é outro e aquilo que é outro. É inerente a isso o termos de aprender a poder não ter razão. Temos que aprender a saber perder o jogo..." (GADAMER, 1989: p.30)

Paradoxalmente, esta posição – aqui traduzida como respeito pelo outro – não é identificada por Gadamer, na réplica a Derrida, como intrinsecamente ética. Talvez se trate aí apenas, na verdade, de alhear-se do conceito kantiano estrito de “boa vontade”, para retroceder a um patamar prévio, uma vez que “até os imorais se esforçam por compreender-se mutuamente” (GADAMER, 1998: p. 45). No entanto, a evolução desta tese parece-me dar, retrospectivamente, razão a Derrida, acentuando os matizes éticos do que alguns autores designam como um autêntico “imperativo hermenêutico” (KOGGER, 2015; MALPAS, 2022; ROHDEN, 2022).

Mas as indicações desencontradas não ficam por aqui, porque a referência à vontade é também, em si mesma, descartada por Gadamer. No entanto, diz que “todo aquele que quer compreender o outro ou que quer ser compreendido por outro” se esforça por isso, o que é independente de qualquer carácter metafísico epocal (GADAMER, 1998: p. 45). Penso que, neste caso, é do carácter subjectivo de uma *faculdade* humana, que para Kant era a razão prática, que pretende afastar-se teoricamente. Mas também é da “vontade de poder” nietzscheana, invocada por Derrida, que quer distinguir “o poder da boa vontade”, que dá título à publicação desta sua réplica. O *querer* de que está a falar não é pois o de uma atitude voluntária, responsável da acção, mas algo mais poderoso e anterior. Talvez como o que nas línguas da Ibéria se chama “querença”, que deriva do latim *quaerere* – procurar, pedir e, nesse sentido, querer, não racional e conscientemente, mas na *afeição*, que é abertura tonal. Instado por aquele com quem se dialoga, o que vem à tona no discurso parece ser, então, a orientação intencional para o outro, reconhecido como tal “outro”, na intencionalidade da atitude que Husserl diria “natural” e que Heidegger caracterizaria como dinâmica do cuidado (*Sorge*), na sua acepção específica como solicitude (*Fürsorge*). Sem dúvida, há, porém, em Gadamer uma clara designação do outro (humano) com quem estou em relação dialógica concreta – o que acresce às

designações mais genéricas de Husserl ou Heidegger. E, sobretudo, não se manifesta num acto cognitivo, mas numa aspiração *sentida* a poder entender o outro, num diálogo fáctico possível. O que me parece indicar uma clara proximidade ao conceito fenomenológico de empatia. Lá iremos.

Na experiência de leitura deste famoso debate parisiense entre os dois filósofos somos, pois, levados a uma constatação, de certo modo paradoxal, que vou formular assim: a questão gadameriana da boa vontade não se enquadra propriamente nem na tradição *ética* da vontade, nem no horizonte *epistemológico* da hermenêutica, só podendo ser sustentada por uma abordagem *ontológica* da modalidade humana do ser-no-mundo uns com os outros, na linguisticidade do exercício da vida quotidiana em comunidade.

Sobre esta base, podemos reinterrogar os textos em que, de uma ou outra maneira, Gadamer coloca esta temática, mesmo se os termos usados não mencionam a noção de boa vontade. E justamente, porque o que indicam é do foro pré-compreensivo e pré-ético.

4 O OUTRO NA SUA DIFERENÇA: A COMPREENSÃO COMO RECONHECIMENTO

Em *Verdade e Método*, como já foi dito, não figura a expressão “boa vontade”. E mesmo as referências a “vontade” não são frequentes. A primeira vez que aparece é a propósito de Vico e da sua defesa da educação como formação do *sensus communis*, não como “carácter geral da razão”, mas como “sentido que funda a comunidade”, o qual é “de importância decisiva para a vida” (GADAMER, 1977: p. 50). Implica uma forma de saber prático, orientado para a situação concreta, para que, em cada caso, se produza o justo, o adequado e prudente. Ou seja: transparece um “motivo positivo, ético” que “pressupõe uma orientação da vontade”, que Gadamer (1977: p. 51) imediatamente transporta para o contexto aristotélico da *phronésis*, como virtude dianoética e não meramente técnica. Esta primeira aparição do termo é, pois, sintomática do seu enquadramento hermenêutico.

Quando, umas páginas mais à frente, na sua busca de maior precisão histórico-conceptual do *sensus communis*, remete para o pietista alemão Oetinger, influenciado por Shaftesbury, Gadamer (1977: p. 57-59) ressalta a sua compreensão do “manter unida a toda uma sociedade” como sendo algo que é movido pelo “coração”, sendo o sentido comum “um complexo de instintos, um impulso natural para aquilo que fundamenta a verdadeira felicidade da vida”. E a análise prossegue, longamente, sempre na mostraçãõ da acepção de vontade prévia à racionalidade moderna, que retira ao fenómeno o carácter subjectivo de uma faculdade da consciência, aproximando-o de uma inclinação ou afeição que “quer” naturalmente⁹ o “exercício

⁹ É elucidativo que, neste contexto de uso do termo *Verständigung*, este se estenda ao que se dá entre animais: “Neste sentido, o entendimento humano na conversa não é diferente do entendimento que os animais têm entre si.” GADAMER, 1977: p. 535.

do mútuo entendimento” (GADAMER, 1977: p. 535). Este consiste na linguagem viva, “só tem o seu verdadeiro ser na conversa”, pelo que é mais que mera “produção de signos mediante os quais comunicar a outros a minha vontade” – o que seria uma função meramente instrumental. É “um processo vital em que vive uma comunidade de vida” e pelo qual “se manifesta o mundo” (GADAMER, 1977: p. 535). E

...o mundo é o solo comum, que não é pertença de ninguém e é por todos reconhecido, unindo todos os que falam entre si. Todas as formas da comunidade de vida humana são formas de comunidade linguística, e mais: dão forma [*bilden*] à linguagem. Porque a linguagem é, pela sua essência, a linguagem da conversa. Só pelo cumprir-se do entendimento ela mesma dá forma à sua realidade efectiva. (GADAMER, 1977: p. 535)

O fenómeno do entendimento – de que aqui é questão – é, pois, o que define o mundo (humano), terreno em que se exerce e efectiva linguisticamente o ser em comum. Deste modo restringido o âmbito ontológico ao antropológico, a questão da linguagem não só assume o lugar central, como constitui a essência do humano na sua efectivação vívida mediante o diálogo, seja de forma directa ou diferida. E na procura do outro – do encontro com o outro – o fenómeno do entender e fazer-se entender é a pedra de toque do sistema. A busca denodada, por parte de Gadamer, de interlocutores coetâneos (franceses, alemães, americanos...), bem como da tradição histórica, muito especialmente grega¹⁰, é incontornavelmente um momento integrante do seu mesmo processo de pensar.

42

Esta semi-conclusão requer, contudo, uma reflexão complementar, que assume lugar primordial na presente abordagem: de que natureza é esse *pressupor* que o outro está aí e pode entender-me? De que modo estou já de antes com os outros, no encontro que mutuamente nos une e institui o mundo como tal? Não pode acontecer que o “comum” do *sensus communis* não seja mais que uma ilusão criada pela simples confusão do outro com o que dele espero? Não será necessário que reconheça a outridade do outro, para que o *comum* seja tal e não apenas um prolongamento de mim mesmo, das minhas pressuposições?

A questão do *reconhecimento* assume um papel fundamental. É nesse ponto que tem lugar de relevo a ruptura da compreensão, o malentendido, o conflito –de que falava Derrida ao colocar a sua terceira pergunta. Pressupor o consenso não será impedir que a diferença se manifeste? Não será ignorar a alteridade livre do interlocutor?

A resposta de Gadamer (2000: p.46) tem dois momentos. O primeiro, fazendo-se eco da objecção, limita-se a introduzir um faseamento no processo vital de entendimento: parte-se da possibilidade de compreender e o acordo produz-se pelo intercâmbio fáctico, palavra a palavra, na dinâmica de pergunta resposta. “O acordo

¹⁰ Veja-se o texto de Teresa Oñate, *Gadamer y los pasados posibles: el latido más hondo del tiempo*, no presente volume de *Aoristo*.

vai-se formando e transformando” (2000: p.46), processo que pode estender-se interminavelmente, como já vimos, e que tem uma dimensão histórica. Em *Verdade e Método*, aparece como experiência “em que o homem toma consciência da própria finitude” (GADAMER, 1977: 433). Mas esta referência, que esquematiza temporalmente o fenómeno, é manifestamente insuficiente. O segundo momento, introduz um conceito novo: a solidariedade.

Não quero dizer que as solidariedades que unem os seres humanos entre si e os tornam interlocutores de uma conversa sejam suficientes para entender-se acerca de tudo e para alcançar um acordo total. Para isso, seria preciso um diálogo inacabável entre duas pessoas, ou mesmo num diálogo interno da alma consigo mesma. Mas que [...] nós percebamos que falamos uns com os outros (ou connosco mesmos) sem nos escutar, não poderíamos fazê-lo se não tivéssemos percorrido juntos longos trajectos, talvez sem termos dado por isso. Toda a solidariedade entre os homens, toda a existência social, dá isso por suposto. (GADAMER, 2000: p.46).

A solidariedade, pois, tem por base a experiência de encontros (e desencontros), num tempo mais ou menos longo, mas implica o ter descoberto o outro como outro, o que não é algo simplesmente consensual, e aceitá-lo como tal, como um tu. O tu não é um mero objecto, mas alguém que se comporta em relação a mim (2000: p.434), que responde e contrapõe a sua posição à minha. Portanto, “a relação entre o eu e o tu não é imediata, mas reflexiva” (2000: p.436) e, por isso mesmo, a experiência hermenêutica implica necessariamente conhecimento e reconhecimento. No campo histórico, corresponde à “consciência histórica”¹¹, mas na relação de interlocução em situações hermenêuticas do quotidiano também tem de prevalecer “uma forma fundamental de abertura”:

...experienciar o tu realmente como um tu, isto é, não desatender a sua pretensão e deixar que ele nos fale. Para isso, é necessário estar aberto. [...] Se não existe abertura mútua, também não há um verdadeiro vínculo humano. Pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre, ao mesmo tempo, poder ouvir-nos uns aos outros. [...] A abertura ao outro implica, pois, o reconhecimento de que tenho de deixar que algo em mim valha contra mim, mesmo se não há alguém que o faça valer. (GADAMER, 1977, p.438; 1975, p.343)

Este reconhecimento compreensivo – ou acolhedor do outro na sua diferença – estava contemplado na Ética aristotélica como *sýnesis*, que Gadamer traduz como

¹¹ V. GADAMER, 1977: p.437. A exposição do tema oscila entre a situação hermenêutica correspondente à relação eu-tu quotidiana, que mantém a fenomenologia hegeliana na proximidade, e a compreensão histórica da tradição, numa abordagem sapiencial.

*Verständnis*¹², e de que ressalta o seu carácter complementar da *phrónesis* como virtude moral fundamental. Se a prudência é essencial como consideração reflexiva da acção, na busca de adequação à situação e porfia do justo, a compreensão do outro é imprescindível na relação com a comunidade, no seio da qual a nossa própria acção há de ter lugar. “O homem compreensivo não sabe nem julga de fora da situação e desafectadamente, mas numa pertença específica que o une com outro, de modo que é afectado com ele e pensa com ele” (GADAMER, 1977: p. 395). Se assim não fosse, o homem que é hábil no dispor dos seus dotes, poderia facilmente agir não ética mas apenas tecnicamente, mostrando a clara ambiguidade do seu epíteto como *deínon* – aquele que é superdotado, mas tanto para o bem como para o mal (GADAMER, 1977: p.395).

Ora, neste mesmo contexto expositivo, Gadamer dá como exemplo de uma situação, em que ambas as virtudes se mostram complementares, a que se traduz no dar conselho a alguém, amparando-o num problema de consciência. Só poderá fazê-lo, diz, “se quem pede conselho e, também, quem o dá, dão por suposto que o outro está numa relação amistosa. Só um amigo pode aconselhar outro amigo.” (GADAMER, 1977: p.395).

Decerto, a vida pública em comunidade não se processa propriamente como uma relação entre amigos. Mas do que aqui se trata é de procurar encontrar aquilo que, para Gadamer, pode ser solo seguro do concerto ou concórdia que, sem a proximidade da amizade, pode permitir o *Oikos* de uma comunidade, conduzida para o seu próprio bem. Não é por acaso que, num texto mais tardio¹³, propõe entender a *philía* aristotélica, como solidariedade:

Confiava em poder trazer como uma luz sobre o conceito de solidariedade a partir da sabedoria da própria linguagem. Escolhi por isso o termo grego *philía*, como equivalente de “solidariedade”. [...] Pois solidariedade significa hoje um assentimento aconselhado pela amizade, limitado, como tudo nesta vida, mas que decerto exige de nós toda a boa vontade que possamos oferecer. O que nos coloca ante a tarefa tanto de estar de acordo connosco próprios como de manter-nos de acordo com outros. Não há força alguma na natureza que possa conseguir isto, em vez de nós. A solidariedade exige que nos conheçamos a nós mesmos, e que sejamos capazes de aprender dos que são os nossos modelos, e agradecer-lhes essa aprendizagem.” (GADAMER, 2002: p. 87-88).

¹² *Verständnis haben für jemand* significa, em alemão corrente, ter compreensão por alguém, ser compreensivo para com as suas possíveis contradições ou comportamentos talvez anómalos. *Verständigung*, o termo que temos traduzido por entendimento, tendo a mesma etimologia, significa, em contrapartida, um acordo de posições concertadas, uma chegar a um consenso.

¹³ Publicado inicialmente em 1999, foi incluído em 2000 na colectânea *Hermeneutische Entwürfe*, que o próprio Gadamer descreveu como uma espécie de apêndice às suas *Obras Completas*.

O círculo fecha-se-nos, pois, num diálogo profundo do pensador contemporâneo com o pensamento grego, na procura do *Oikos* que sirva de morada à vida em comum. Tácito, o debate com Derrida permanece. A boa vontade, que não é “vontade”, entrança-se na solidariedade, que é um nome novo para o que Aristóteles chamava *philia* e compreendia como a virtude da amizade, no quadro da sua ética. A noção de texto perde importância neste terreno da práxis humana, em que a linguisticidade em exercício vivo constitui o mundo comum. Mas a oscilação entre uma atitude eminentemente ética, que sustenta o edifício do comum, e a abertura tonal prévia que possibilita ou institui o poder chegar a haver entendimento também permanece, inapelavelmente. Esse solo inseguro, de certo modo, inconsistente, dá-me pé a concluir, com uma hipótese interpretativa.

5 CARÁTER PRÉ-ÉTICO DA ABERTURA TONAL COMO POSSIBILIDADE DO ENCONTRO: A EMPATIA

A maioria dos intérpretes, como o próprio Derrida, centra-se no fenómeno base do consenso, como constitutivo da experiência hermenêutica, a qual tem como imperativo formal “aprender a respeitar os outros e o outro”¹⁴, de inequívoca ressonância ética. Essa dimensão parece-me acentuar-se cada vez mais, a partir do encontro de 1981, mostrando a sua fecundidade intrínseca, e prevalecendo sobre o enquadramento mais epistemológico, em que as teses gadamerianas buscavam inicialmente o confronto – também em Paris – para fazer lugar à sua Hermenêutica no contexto científico das ciências humanas¹⁵.

Ora o consenso deriva do que Gadamer compreende como fusão de horizontes, seja ela tácita ou explicitamente procurada, na vida comunitária. Implica todo o processo de mediações, pelo qual se efectua a história, colectiva ou individualmente considerada, no que, com razão, podemos considerar uma “filosofia da existência dialógica, em que o pluralismo e a tolerância se tornam valores próprios” (BREUER *et al.*, 1996: p.101) e cuja aplicação ao âmbito da *pólis* é directa:

O potencial crítico do pensamento de Gadamer reside num ter força para o direito e a alteridade do outro. Na verdade, a situação dialógica, de que parte a compreensão, é a imagem sensível da referência a outras culturas e a outros homens. Também lá se dá a compreensão como um entrar-em-diálogo-de-uns-com-os-outros de quem começou por ser um estranho. Pois o certo é que, na linguagem do outro, algo estranho vem ao meu encontro: a sua experiência do mundo é outra, exactamente da mesma maneira que a sua história ou a sua cultura. Com esta base torna-se possível ultrapassar o ser-diferente, em cada encontro e em cada

¹⁴ A expressão serve de título ao capítulo sobre Gadamer em BREUER *et al.*, 1996.

¹⁵ O confronto é buscado, muito especialmente, com a *Begriffsgeschichte* (Koselleck) e com a escola de Frankfurt (Habermas), mas também, naturalmente, com o Desconstrutivismo.

esforço, lançando uma ponte entre dois meios culturais, entre dois projectos de mundo. (BREUER *et al.*, 1996: p. 102)

Do ponto de vista fenomenológico, porém, se a questão do “quê” fica esclarecida, não se passa o mesmo no que respeita ao seu “como”. O “quê” hermenêutico é não o conteúdo objectivo da situação dialógica fáctica, que envolve os dois ou mais intervenientes, mas o seu *encontro ou diálogo* propriamente dito. Para que possa ser assim, a sua presença tem que se dar como um “com”, ou co-presença do diferente na sua diferença, como tal aceite apesar da diferença. A boa vontade como benevolência para com outrem pode servir de princípio ético para descrever a situação hermenêutica, ao postular uma atitude assumida. Mas não responde com suficiente radicalidade à pergunta pela origem dessa atitude, pelo correlato inicial no processo que culmina eticamente.

Penso que, de um ponto de vista ontológico, esta radicação corresponde ao conceito de abertura, enquanto sensibilidade ou permeabilidade à verdade, no sentido *aletheiológico*, que Gadamer partilha com Heidegger. Ela tem carácter afectivo, não no sentido de ser um afecto específico, mas no de estar afinada por uma certa forma de pré-compreensão que permite detectar a presença não de outrem, mas de um outro concreto, que não conheço de antes, mas que sei que é como eu, não idêntico mas igual. Heidegger não falou desse “outro” como eu, mas apenas de “outrem”, de aqueles com quem convivo no mundo do ser-com. A solicitude (*Fürsorge*), tal como o cuidado (*Sorge*) em geral, é uma designação formal, que modula a dinâmica da existência na acepção estrita do ser-uns-com-os-outros, em geral. Em Gadamer, pelo contrário, são os seres humanos concretos, falantes no seu idioma da sua cultura, que estão em cena no encontro dialógico. O reconhecimento do diferente como tal, na alteridade do mesmo, implica uma detecção dessa particularidade humana que une separando, que junta abraçando, num pressentir simultâneo da igualdade e da diferença.

Na tradição fenomenológica, este pressentir híbrido traduz-se pelo par simpatia/empatia. Mas se a simpatia poderia anteceder a solidariedade, só a empatia expressa o poder perceber no outro o que também é meu e, por isso, posso entender bem, naturalmente e sem esforço, como comum. É esse carácter pré-compreensivo que me parece estar na motivação para o encontro com o outro, com quem, em diálogo, até posso desentender-me, mas que, pela boa vontade, posso esforçar-me por chegar a entender. Não se trata, em nenhum dos dois casos, de reduzir a abertura tonal a uma reacção sentimental, no quadro da psicologia individual ou no da esfera cognitiva. No fundo, o querer entender e fazer-se entender é um sentir-se partícipe de um segredo a meias, algo que é novo pelo facto de não ser só pertença e produto de um só. A partilha, enquanto entendimento, dá nascimento ao nós e, portanto, à decorrente *koinonía*.

A questão gadameriana – tardiamente explicitada – da “boa vontade” de poder entender-se traria consigo, na presente proposta, a necessidade de aceitação, na sua génese pré-compreensiva e pré-ética, da fenomenologia do Outro como empatia.

REFERÊNCIAS

- BREUER, I. *et al.* Den Anderen und das Andere achten lernen. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer. In: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Deutschland*. Hamburg: Rotbuch, 1996, p. 91-104.
- CALLE-GRUBER, M. (Ed.). *La Conférence de Heidelberg (1988)*. Fécamp: Lignes Imec, 2014.
- DERRIDA, J. "Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer). In: *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Gómez Ramos (Ed.). Cuaderno Gris, 3. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998, p. 43-44.
- _____. Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer. In: *Contre-jour: Cahiers littéraires* 9 (2006), p. 87-92.
- _____. *Béliers : Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003.
- _____. ; GADAMER, H.-G. Correspondance. J. Grondin (Ed.). In : *Les Temps Modernes*, vol. 669-670, n. 3-4, 2012, p. 376-390.
- DELGADO LOMBANA, C.A. Entre el extrañamiento y lo común. En torno a la noción de amistad desde la hermenéutica de Gadamer. In: *Revista Folios*, nº 38, 2013, p. 3-14.
- FORGET, Philippe (dir.), *Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. DERRIDA, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. GADAMER, J. Greisch und F. Laruelle. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984.
- FORGET, Philippe. *La rencontre historique entre Gadamer et Derrida (1981) et au-delà. Avoir raison (de l'herméneutique)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2022.
- GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4ª ed. Tübingen: Mohr, 1975.
- _____. *Verdad y Método*. Trad. Trad. A. Agud; R. Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. *Text und Interpretation*. In: *Wahrheit und Methode*, 2. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1993, 330-360.
- _____. *Texto e interpretação*. Trad. I. Borges-Duarte; M.A. Pacheco. In: *Texto, Leitura e Escrita*. (Org:) Borges-Duarte, I. *et al.* Porto: Porto Editora, 2000, p. 63-94. [online em: www.lusosofia.net]
- _____. *Amistad y solidaridad*. In: *Acotaciones hermenéuticas*. Trad. A. Agud; R. Agapito. Madrid: Trotta, 2002, p. 77-88.
- _____. *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. *A arte de poder não ter razão. Um diálogo com Hans-Georg Gadamer*. Trad. I. Borges Duarte no presente volume monográfico. [Original: *Die Kunst, unrecht haben zu können. Ein Gespräch mit Hans-Georg Gadamer*. In: Breuer, i. *et al.* *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*. Hamburg: Rotbuch, 1996, p. 105-115.]
- GÓMEZ RAMOS, A. (Ed.). *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Cuaderno Gris, nº 3. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998.
- GRONDIN, J. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen: Mohr, 2000.
- _____. *Le dialogue toujours différé de Derrida et GADAMER*, in *Les Temps Modernes* 669 (2012), p. 357-375.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, v.2. (Ed.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1977.
- HOUILLON, V. *L'adresse de la question - L'improbable débat Gadamer-Derrida*. In *Alter* 8 (2000), p. 101-121.
- KÖGLER, H. H. *Ethics and Community*. In: GANDER, H.-H.; MALPAS, J. (eds). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London and New York: Routledge, 2015. p. 310-22

- MALPAS, J. "Hans-Georg Gadamer", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022). Zalta, E.; Nodelman, U. (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/gadamer/>
- MICHELFEIDER, D.; PALMER, R. (Org.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, NY, 1989.
- ROHDEN, L. On The *Hermeneuticus* / As A Presupposition Of Ethical Hermeneutics. In: *Ethic@*, Florianópolis, v. 21 n.2, 2022, 400-417.
- SIMON, J. La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder, in GÓMEZ RAMOS (Ed.), 1998, 99-110. [Original: Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 /3 (1987), 79-90.]
- SZETO, M.C. *Pour penser un dialogue entre l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne*. (PhD) Université Bourgogne Franche-Comté, 2019.

Submetido: 13 de outubro de 2023

Aceito: 13 de novembro de 2023

Arte e liberdade: sobre o significado político da arte em *Verdade e Método*¹

Art and freedom: on the political meaning of art in *Truth and Method*

Gaetano Chiurazzi
Universidade de Turim

RESUMO

Partindo das discussões que Gadamer realiza em *Verdade e Método* sobre a *Crítica do Juízo* de Kant, e em particular sobre a distinção entre beleza livre e beleza aderente, o objetivo deste texto é mostrar as implicações políticas do projeto de Gadamer. Contra as interpretações niilistas e conservadoras de *Verdade e Método*, queremos argumentar que o verdadeiro objetivo de Gadamer é conceber uma verdade que seja emancipadora, ou melhor, que, enquanto vivenciada e histórica, ultrapasse as condições de verdade como conformidade a uma dada regra. A verdade extrametódica, de que fala Gadamer, é função de uma “universalidade intensional” que envolve a abertura de um domínio dado, entendido tanto em termos científicos (reino de verdades constituídas) quanto em termos políticos (reino de exercício do poder). Essa é, para Gadamer, a função da experiência da verdade na arte e, em geral, nas ciências do espírito.

49

PALAVRAS-CHAVE

Verdade; beleza; domínio; arte; Gadamer; Kant

ABSTRACT

Starting from Gadamer's discussions in *Truth and Method* on Kant's *Critique of Judgement*, and in particular on the distinction between free and adherent beauty, the aim of this text is to show the political implications of the Gadamerian project. Against the nihilist and conservative interpretations of *Truth and Method*, it is intended to argue that Gadamer's real aim is to think of a truth that is emancipatory, that is, that, insofar as it is experienced, historical, exceeds the conditions of truth as conformity to a given rule. The extra-methodic truth of which Gadamer speaks is a function of an “intensional universality” that entails the opening up of a given domain, understood in both scientific (a domain of constituted truths) and political (a domain of the exercise of power) terms. This is for Gadamer the function of the experience of truth in art and, in general, in the human sciences.

¹ Traduzido por Íris Fátima da Silva Uribe (UFMA)

KEYWORDS

Truth; beauty; domain; art; Gadamer; Kant

1 ENTRE NIILISMO E CONSERVADORISMO

Na história dos efeitos de *Verdade e método*, os temas ontológicos e políticos frequentemente têm dado lugar a uma polarização que podemos esquematizar do seguinte modo: 1) por um lado, este texto foi entendido como uma despedida definitiva do conceito de verdade, como se a defesa das ciências do espírito que Gadamer nos conduz devesse necessariamente implicar um distanciamento da verdade em geral; é esta a via que se encontra sobretudo nas declinações pragmáticas (RORTY, 1995)² e niilistas (VATTIMO, 1999; 2016) da hermenêutica filosófica; 2) por outro lado, pelo contrário, a fundação em termos históricos que Gadamer tentou da verdade das ciências do espírito, e sobretudo a sua reabilitação do preconceito, foi entendida como um inevitável fechamento em um tradicionalismo conservador, que abdica as instâncias progressistas e emancipatórias da verdade científica. Em poucas palavras, se a proposta de Gadamer tem um valor emancipatório, então esta emancipação consiste, antes de mais nada, em uma emancipação da verdade; se, em vez, se reporta o tema da verdade ao centro da sua proposta, essa, distanciando-se da racionalidade metódica da ciência, fica presa decerto em um tradicionalismo conservador, anulando cada instância emancipatória.

Estas duas perspectivas - a "niilista" e a "conservadora" - nascem, no entanto, de uma equação: a de verdade e método, de modo que se há verdade, é apenas a do método. Contudo, coloca-se a questão: saber se este conflito é susceptível de simplificar demasiado as coisas. O propósito explícito do livro de Gadamer não é negar a legitimidade do método científico, e da verdade que nele se experimenta, mas sim, afirmar que este modo de experimentar a verdade não abrange todo o seu âmbito. A difícil tarefa proposta por *Verdade e Método* é desenvolver uma alternativa teórica para a redução niilista da verdade e seu achatamento positivista na razão metódica: "Seu propósito é o de procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, onde quer que a encontre." (GADAMER, 1999, p. 32). Em suma: subtrair a verdade da equivalência científica com o método, para definir seu escopo não como estranho ao - assim como é, um pouco romanticamente, pensado - mas como mais extenso que o da metodologia científica. A não equivalência entre verdade e método significa que o método é apenas uma das maneiras de experimentar a verdade, mas não a exclusiva. Uma reabilitação das ciências do espírito - que Gadamer prossegue retomando o projeto diltheyano -, ou de todas as formas de experiência "...nas quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metódicos da ciência" (GADAMER, 1999, p. 32), implica a possibilidade de uma verdade *extrametódica*, à qual

50

² N.T: Algumas citações correspondem aos textos do original em italiano, dado que, algumas obras citadas não têm tradução para o português. Contudo àquelas que já existe tradução em português estão indicadas conforme a respectiva tradução.

são confiadas as instâncias de libertação próprias destas ciências. Minha tese é, portanto, quiasmática em relação à tese niilista e conservadora: justamente na defesa de uma verdade extrametódica, a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer perfila uma possibilidade de libertação e emancipação³. No que se segue proponho mostrar como Gadamer persegue esse objetivo a partir da estética, em particular da sua discussão da *Crítica da faculdade do juízo kantiana*, porque a estética é o campo em que mais visivelmente se vem determinando a perda de significatividade e de verdade das ciências humanas. Nas páginas de *Verdade e método* onde discute o tema da beleza, Gadamer procura defender o caráter significativo da arte e, portanto, também o seu conteúdo de verdade que, como vou tentar mostrar, consiste basicamente em afirmar que representa um campo de experiência que, precisamente por sua extrametodicidade, abre a possibilidade de emancipação também *política*. O problema da beleza – que é o da experiência estética – está, por conseguinte, ligado ao da política, contestando a interpretação conservadora da hermenêutica gadameriana. Para Gadamer não é tanto uma questão de defender valores veiculados pela tradição, mas uma área de experiência que, por sua historicidade, está sempre aberta a novas experiências e, em vista disso, a novas possibilidades. Ela é dotada de um conteúdo de verdade, e essa verdade coincide com a própria historicidade da experiência.

2 UMA “CRÍTICA DA RAZÃO METÓDICA”

O primeiro passo nesta direção está na *pars destruens* de *Verdade e método*, que concerne à primazia do método e sua sobreposição com o conceito de verdade, como foi configurado na era pós-kantiana. Trata-se, pois, de defender a possibilidade de uma “verdade extrametódica” (v. CHIURAZZI, 2016, pp. 151-170). A palavra “extrametodicidade” não aparece no texto de Gadamer: ela foi introduzida por Gianni Vattimo na sua *Introdução* à tradução italiana de 1983, cujo parágrafo 2 foi intitulado “A Experiência Extrametódica da Verdade”. Neste parágrafo, Vattimo escreveu que o ponto de partida da reflexão de Gadamer “...é o reconhecimento - além das mistificações feitas pela filosofia moderna a partir de Kant - da experiência da verdade que é dada fora da esfera do método científico e daqueles métodos que têm reivindicado modelar-se na ciência.” (VATTIMO, 2000, p. XXXII). A equivalência entre método e verdade seria, desse modo, uma mistificação que teve seu ponto de engate em Kant. Na *Crítica da razão pura*, com efeito, Kant fazia coincidir o ato de nascimento da ciência moderna com a concepção de experimento, graças ao qual Galileu, Torricelli ou Stahl foram capazes de “...forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita.” (KANT, 2001, B XIII). A experiência consiste apenas no isolamento de uma série de condições, cujo estado inicial é conhecido, das quais as variações podem ser facilmente estudadas,

³ Estas ideias foram desenvolvidas mais amplamente, por mim, em CHIURAZZI, 2019.

graças à sua simplificação controlada: Desta forma, certas variáveis podem ser conectadas funcionalmente e tentar identificar a lei de sua variação do estado inicial ao final. No fundo, a necessidade transcendental da experiência a priori é apenas a contrapartida epistemológica da necessidade metodológica de conhecer já, desde o início, as condições de um determinado fenômeno do qual pretendemos conhecer as variações. Sem esse conhecimento prévio, não seria possível estabelecer qualquer ligação - qualquer lei - entre essas mudanças de estado.

A ideia do experimento é apresentada como uma idealização da experiência, através de sua redução a algumas condições bem definidas, sobre as quais o homem pode exercer controle. É essa capacidade e necessidade de dominação que, portanto, define o elo constitutivo da ciência moderna entre *Verdade e método*. Gadamer escreve: "Independentemente da totalidade dos fenômenos do mundo que poderiam ser diretamente compreendidos pela experiência e que agora nos eram familiares, a ciência foi transformada em conhecimento alcançado através de uma investigação que isolou aquelas estruturas sobre as quais foi possível exercer um controle." (GADAMER, 1983, p. 52). O método, portanto, aparece como uma maneira de controlar o real e, conseqüentemente, de reduzir a experiência da verdade às condições de possibilidade desta experimentação metódica.

Trata-se de uma caracterização da experiência que é um dos nervos descobertos do kantismo: a *Crítica da razão pura* parece coincidir o domínio da experiência possível com o campo da experimentação científica, o único a que se pode reconhecer um valor cognitivo. Outros âmbitos da experiência - a prática e a estética - não teria para Kant algum valor cognitivo. A crítica de Gadamer pretende reafirmar o valor cognitivo dessas áreas, que não são terras abandonadas pela verdade. Que uma experiência "extrametódica" da verdade é dada, portanto, significa que a verdade excede o escopo limitado do método científico, o que permite caracterizar a operação que Gadamer conduz em *Verdade e método* por sua vez como uma *crítica*, e em particular como uma *crítica da razão metódica*, que torna a definir os limites do método científico. Com isto Gadamer se propõe reconduzir a verdade do âmbito restrito da experiência metódica ao da experiência em geral, ao ponto de incluir aqueles fenômenos, como a filosofia, a arte e a história, que são "[...] a mais peremptória advertência à consciência científica, no sentido de reconhecer seus limites." (GADAMER, 1999, p. 33).

O que torna essas experiências de verdade alheias à controlabilidade metódica é sua *irrepetibilidade*: a idealização metódica é de fato funcional à repetição, é uma simplificação que permite encontrar, em fenômenos que são factualmente diferentes, as mesmas condições, a fim de trazê-los de volta a uma lei comum. Isso não acontece na experiência humana normal: caracterizada por uma irreduzibilidade imprescindível e inevitável, por a consciência de que um evento é sempre único, de que nunca se dão dois eventos completamente idênticos. "Quem vive e age na história...", Gadamer escreve, "...faz constantemente a experiência de que nada retorna." (GADAMER, 1999, p. 527), então nada pode se repetir exatamente como era. A defesa de uma verdade extrametódica própria das ciências do espírito encontra, portanto, a sua legitimidade neste tipo de experiência: a de uma verdade vivida como acontecimento, uma

factualidade irrepitível, uma historicidade. Acontecimentos como a Revolução Francesa, o nascimento de um filho, um arco-íris depois da chuva, um vôo de andorinhas, e assim por diante, não são meros fenômenos de uma lei, mas acontecimentos que produziram efeitos na história, em nossa vida, e sem os quais certamente nossa vida não teria sido a mesma. Mesmo em sua singularidade e irrepitibilidade, eles são certamente verdadeiros: de uma verdade que pode ser experimentalmente não verificável, alheia a qualquer repetibilidade metódica, ainda que experiencialmente certa. É desta verdade *extrametódica* – e da sua indubitável efetividade – que se trata nas ciências do espírito.

3 A SIGNIFICATIVIDADE DA BELEZA

A originalidade da posição Gadameriana é ter colocado o problema das ciências do espírito não mais, reconectando-se à *Crítica da razão pura* como tinha feito Dilthey, mas na *Crítica da faculdade do juízo*: o que significa, não mais em termos de *fundação* transcendental do conhecimento, mas, como veremos, em termos de *significatividade*. Nas páginas da Introdução, Kant formula o problema fundamental da terceira *Crítica* nestes termos:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, com o supracensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis, e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. (KANT, 2012, p.6.)

53

O problema que Kant põe aqui é o de identificar um modo de relacionamento que não é a "comensuração" de um domínio para outro, ou ambos para um terceiro domínio sob o qual eles cairiam. Este implicitamente coloca o problema de como pensar essa área, como um simples "território" que, estando sem sua própria legislação, não pode ser entendido como um domínio: o princípio da faculdade do juízo é tal que, "...mesmo que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode, todavia, possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido" (GADAMER, 1999, p. 8). O problema da terceira *Crítica* poderia, portanto, ser considerado como uma tentativa de pensar a possibilidade de uma síntese - o juízo é exatamente a faculdade de síntese, um "termo médio" entre intelecto e razão - entre dois domínios tão heterogêneos, não na forma de uma base comum para eles, mas como uma mediação analógica que

hipoteticamente coloca (na forma de um “como se”) a possível unidade da natureza e da liberdade;

[...] e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e, por conseguinte, não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro (GADAMER, 1999, p. 7).

Neste problema - o de uma síntese sem domínio, de uma mediação cujo fundamento é apenas hipotético - podemos vislumbrar os elementos que vão forçar Gadamer a tentar uma leitura hermenêutica da problemática kantiana: as ciências do espírito, efetivamente, são esse território sem domínio, isto é, sem legislação própria a priori, da qual se trata, contudo, de reavaliar a dimensão significativa e verdadeira. Esta abordagem problemática surge a partir das primeiras páginas de *Verdade e método*, no capítulo intitulado "Transcendendo a dimensão estética", onde Gadamer tenta separar as ciências do espírito do modelo dominante das ciências naturais, colocando em primeiro lugar o problema do seu significado. O caminho que as ciências do espírito seguiu a partir da *Crítica da faculdade do Juízo* kantiana é ou para ver gradualmente privado de seu conteúdo verdadeiro e significativo, precisamente com base na abordagem kantiana, ao ponto de reduzi-lo a pura “esteticidade”. A *Crítica da faculdade do juízo* é o ponto germinal desta tendência porque, como Gadamer demonstra no primeiro capítulo de *Verdade e método*, o problema da beleza é tão totalmente separado da verdade que é formulado em termos de um prazer cuja universalidade é “sem conceito”: belo é o que, no final das contas, é completamente insignificante, como são para Kant as flores ou os objetos ornamentais (GADAMER, 1999, p. 43). Gadamer, porém, procura restabelecer o alcance significativo da experiência artística, pois só assim se pode devolver sentido à ação humana, é possível, isto é, anexar, de forma mais decisiva quanto Kant não tenha feito, o problema estético ao teleológico. A abstração da consciência estética - cuja manifestação institucional mais emblemática é o museu - priva a obra de arte de sua significatividade porque “...retira obras de arte da sua posição histórica no espaço e no tempo e transporta-as para a intemporalidade do museu.” (GADAMER, 1985, p. 63). Esse desenraizamento do mundo corresponde a um desarraigamento do sentido, ou seja, da rede de relações teleológicas orientativas que estruturam o mundo, partindo mesmo daquelas relações espaço-temporais: O limite da abstração estética, como de qualquer abstração em geral, é, portanto, precisamente o sentido, isto é, a ancoragem da obra no mundo concreto da experiência. A beleza, portanto, não é a qualidade que atribuímos às realidades ideais, mas é exatamente um efeito de sua inclusão no campo de nossa experiência. O pressuposto implícito da abstração estética,

54

[...] ou seja, o que tem a ver com uma obra de arte, é apenas em parte legítimo, e é limitado pelo "significado" da obra, que muitas vezes não é o de uma obra de arte destinada ao uso artístico, mas o de um monumento religioso ou secular, que possui apenas secundariamente o caráter de uma obra de arte. (GADAMER, 1985, p. 63)

De modo que, mesmo o isolamento da beleza livre (*pulchritudo vaga*), que não pressupõe nenhum conceito de fim, é de fato algo artificial, porque o gosto se manifesta acima de tudo, “[...] na maior parte dos casos, lá onde se escolhe não somente o correto, mas o correto para o lugar correto.” (GADAMER, 1999, p. 98): uma certa "adesão" a um conceito é, portanto, inevitável, ao ponto que, no final, a beleza se baseia em uma cooperação dos dois modos de considerá-lo, como livre e como aderente (*pulchritudo adhaerens*) a um conceito⁴.

Segundo Gadamer, o momento de significação reconecta assim a obra com uma dimensão um tanto conceitual: a adesão ao conceito, efetivamente, é a adesão a um fim, e a forma teleológica é a forma do sentido, o qual se determina pelo seu apego a um determinado fim. Este aspecto da obra de arte é o que a remove da indeterminação do prazer, do "gosto puro", e a ancora à significatividade. Mas o problema é definir essa conceitualidade, que dá sentido à obra de arte. Não preexiste a realização da obra, no sentido de que não se apresenta como um determinado modelo dado - um conceito da perfeição do objeto⁵ - sob o qual a obra deva ser subsumida. Gadamer chega aqui quase para forçar o texto kantiano, a fim de marginalizar ao máximo o primado estético que Kant confere à beleza livre, ao que é apresentado, poderíamos dizer, em seu mero "que é"⁶. A compreensão, que tem a finalidade de apreender essa dimensão de significância, não pode de fato escapar de algum critério de adequação: "...pois, apesar da abertura e do livre jogo das possibilidades de interpretação, admite, a valer, exige um critério para sua adequação." (GADAMER, 1985, p. 72).

O resultado final dessa discussão da estética kantiana sobre a beleza é salvaguardar a livre produtividade da criação artística, seu caráter único e, ao mesmo tempo, seu significado, seu desenvolvimento dentro de limites que a tornem intelectualmente comunicável: a produtividade da imaginação, com efeito, "...é tão mais rica não quando é livre no sentido absoluto, em comparação com os pergaminhos dos arabescos, mas quando vive dentro de um determinado campo, no qual a tendência à unidade do intelecto não é apresentada como um conjunto de limites, mas como um estímulo à sua atividade livre." (GADAMER, 1985, p. 72). A expressão desta

⁴ Gadamer observa, portanto, uma incongruência no texto de Kant, onde ele, então, identifica o ideal de beleza na figura humana, justamente porque «Somente da figura humana, justamente por ser ela a única capaz de uma beleza fixada por um conceito de finalidade, existe um ideal de beleza!» (GADAMER 1999, p. 99).

⁵ Gadamer, portanto, aponta com razão como os exemplos de beleza livre que Kant traz (as flores, os desenhos à la grecque, a folhagem dos quadros e tapeçarias, as fantasias musicais e toda a música sem tema) «devem representar, evidentemente, não a própria beleza, mas tão-somente assegurar que, o agradar, como tal, não representa um julgamento da perfeição da coisa» (GADAMER, 1999, p. 98).

⁶ Sobre esta interpretação da beleza livre e a sua relação com o sentido, me permito remeter a CHIURAZZI, 2020, pp. 89-103.

criatividade “limitada” é o gênio, aquele através do qual a natureza dá a regra à arte, que cria tendo em vista a comunicabilidade - isto é, a compreensibilidade tendencialmente universal - de sua criação. Se do lado da produção a significatividade da obra consiste no seu enraizamento num mundo, do lado da recepção requer da hermenêutica o mesmo grau de criatividade em encontrar a "regra" (a estrutura conectiva) que lhe dá sentido e significado: “À genialidade da criação corresponde uma genialidade da compreensão.” (GADAMER, 1999, p. 112).

É, então, para esta função hermenêutica significativa da obra de arte que Gadamer pretende voltar sua atenção, e que o levará a formular, no final da Primeira Seção de *Verdade e Método*, a tese de que a transcendência da dimensão estética se realiza só se a estética se “resolve” na hermenêutica: “A estética deve subordinar-se a hermenêutica.” (GADAMER, 1999, p.263). Uma frase que tem o mesmo sentido daquela com que Gadamer enfatiza o ponto de virada dentro da *Crítica da faculdade do juízo*, do Juízo estético ao Juízo teleológico, ou seja: “...a crítica do gosto, isto é, a estética, é uma preparação para a teleologia.” (GADAMER, 1999, p. 109). A morte da arte, como arte da "sensação", puramente estética, é apenas uma consequência dessa consciência: arte requer sempre um complemento conceitual. Que a estética foi resolvida na hermenêutica é então apenas outra maneira de dizer que hoje a arte não é que “arte conceitual”⁷.

56

4 RUMO À UNIVERSALIDADE INTENCIONAL

Como já foi dito, a beleza não pode ser totalmente aconceitual, mas deve para Gadamer mostrar alguma aderência a um conceito, a fim de salvaguardar o seu significado. O verdadeiro problema é entender em que consiste o conceito que aqui está em jogo. Um problema que já está implícito na parte introdutória de *Verdade e método*: a referência que Gadamer faz às noções-chave da tradição humanista, como as da cultura (*Bildung*), gosto (*Geschmack*), senso comum (*sensus communis*) e faculdade do juízo (*Urteilkraft*), que remetem todas à terceira *Crítica* kantiana, não é uma mera concessão ao tradicionalismo, quase como se tratasse de valorizar o mero conteúdo veiculado por eles, mas sim, uma maneira de trazer à tona o problema teórico subjacente a eles, o da constituição do universal, isto é, de um modo de formação do conceito alternativo ao do conhecimento científico. É uma dimensão de significância (não há sentido sem conceito) não atribuível à estratégia metódica da ciência, baseada na repetibilidade e no processo abstrato de indução e dedução. Se a experiência estética é para Kant um “prazer sem conceito”, isto é devido ao fato de que "conceito" aqui significa o lógico, funcional para a classificação metódica, ou para a função *determinante*, graças à qual um determinado elemento é identificado, subsumido sob esse dado conceito. Na experiência histórica das ciências humanas, no entanto, não se trata da aplicação de conceitos (isto é, de sua esquematização), mas de sua própria formação. Através do conceito de "clássico" Gadamer tenta ilustrar exatamente esse

⁷ Veja-se sobre este ponto CHIURAZZI, 2021. Especialmente, § 3.5.

processo formativo do universal: a normatividade do clássico não é ahistórica, mas constitui-se na história através do seu reconhecimento sempre renovado na experiência humana, isto é, através das suas repetidas encenações, comemorações, tornando-se todas as vezes acontecimento. O verdadeiro problema que se esconde por trás dessas noções de tradição que Gadamer quer reabilitar é precisamente a maneira em que esta sedimentação histórica ocorre, isto é, a maneira em que sua universalidade concreta, a qual vive unicamente em suas reafirmações e realimentações práticas, enraizadas na vida cultural real, é constituída. De que tipo é a universalidade que conduz o processo formativo da cultura?

Gadamer escreve citando Herder, a cultura é "elevação à humanidade", isto é, uma espécie de "elevação" na própria realidade humana, entendida como desprendimento da particularidade do próprio ser: "Quem se entrega à particularidade é inculto (*ungebildet*) [...]" (GADAMER, 1999, p. 51), porque não consegue se separar de si mesmo para "[...] ter em vista um sentido universal.» (GADAMER, 1999, p. 51). O "conceito" que se tem em mira no processo formativo da cultura, pois, não é o conceito de um objeto, mas é o próprio conceito de humanidade. É o conceito do que é significado, ou é significado, pela "humanidade". O significado da palavra "conceito", neste caso, não deve então recordar um objeto, mas o sujeito: é, portanto, mais semelhante ao que Hegel pretende com esta palavra, já que para Hegel o conceito não é outro senão o eu, o sujeito. No caso das ciências humanas, portanto, ascender ao universal não significa encontrar um conceito geral, mas elevar-se à razão geral que une todas as formações humanas: o fato de que eles se referem - para justificar sua própria existência - a um "sujeito", a um "quem" que construiu, fabricou, produziu⁸.

À primeira vista, o processo de universalização das ciências humanas parece semelhante ao processo lógico de abstração: como no processo abstrativo as qualidades particulares são eliminadas a fim de considerar apenas os universais, da mesma forma parece que, quanto mais se é culto, mais se deve "empobrecer" seu ser, livrando-se de suas particularidades. Mas a universalidade em questão nas ciências do espírito não é um empobrecimento, mas um *enriquecimento*. Para entender este aspecto, precisamos questionar a regra lógica segundo a qual uma extensão cada vez maior (maior universalidade) corresponde a uma intenção sempre decrescente (riqueza conotativa). Em vez disso, o universal a que o homem educado se eleva implica uma riqueza intencional cada vez maior: o universal ao qual o homem culto se eleva é, de fato, o de uma riqueza cada vez maior; não um processo de abstração, portanto, mas um processo de inclusão. O homem culto é aquele que, tendo visto e conhecido muito, tendo tido muitas experiências, aprendeu com elas aquela sensibilidade que lhe permite *compreender* cada vez mais, a si mesmo e aos outros. A universalidade a que se eleva não é a abstrata que consiste em excluir, mas em incluir na própria experiência tantas particularidades quanto possível: não uma redução das diferenças - de acordo

⁸ A obra de arte tem o privilégio de mostrar essa característica de todas as produções humanas. Permito-me remeter a CHIURAZZI, 2022b.

com esse processo abstrato que orienta o conhecimento científico como redução do fenômeno a uma lei geral - mas um acúmulo de diferenças. Eu chamarei este tipo de universalidade intensional; ela é o resultado de uma lei de proporcionalidade direta entre extensão e intensão: mais universal é a que tem o maior número de especificações intensionais (Cf. CHIURAZZI, 2017). Esta lei é basicamente a da lógica hegeliana, como a lógica da experiência: na experiência nada é apagado, e sua universalidade é o resultado de sua riqueza de intensidade cada vez mais crescente.

5 A FORMA HIPOTÉTICO-TELEOLÓGICA DO SENTIDO

A universalidade a que tende a experiência estética - e as ciências do espírito, isto é, a cultura em geral - é, portanto, o resultado de uma série de experiências cuja particularidade não deve ser apagada, mas que permanece em toda a sua riqueza conotativa: é uma universalidade que vive do próprio contínuo crescimento, assim como a obra de arte vive das suas interpretações e renovadas atualizações. Por conseguinte, nunca pode ser considerada como um fato adquirido, nunca é dada, mas sempre no processo de ser constituída. É uma universalidade que mantém sempre uma margem de "irracionalidade", e isto é, de incompletude, de indefinição, enquanto se mostra como o Telos de toda formação. É aqui que o problema da beleza, isto é, da dimensão estética, é segundo Gadamer "transcendido" na hermenêutica, ou seja, na dimensão teleológica do sentido. Gadamer nada faz senão transmitir à esfera da cultura (das ciências do espírito) o argumento que Kant fez para a esfera da natureza: assim como a natureza não pode deixar de mostrar um acordo de suas leis segundo a sua unidade, tal como "...poderia ter estabelecido um intelecto (ainda que não o nosso) para a vantagem de nossa capacidade de saber." (KANT, 2012, p. 12), do mesmo modo a inteira cultura (e é isso que se produz, não de um intelecto diferente do nosso, mas exatamente do nosso próprio intelecto, do qual a produção artística é exemplar) deve ser pensada como tendo em si um princípio de unidade, embora não possa ser pensado como real, mas apenas como hipotético, como uma lei "...que a nossa faculdade de juízo dá a si mesma." (KANT, 2012, p. 11).

O universal o qual tende a cultura é, portanto, um universal intensional, cujo estatuto lógico permanece *hipotético*, um "como se", um universal não dado mas que deve ser encontrado, formado. Que não é o termo inicial sob o qual casos específicos se enquadram, de acordo com o processo de subsunção que caracteriza o Juízo determinante, mas o termo final de uma tentativa de encontrar uma regra em casos particulares, pelo qual eles podem ser considerados como universalizáveis, e que são comunicáveis.

Se o universal é dado (a regra, o princípio, a lei), o Juízo que subjuga o particular (mesmo que seja como um Juízo transcendental, fornece a priori as condições segundo as quais apenas a subsunção a esse universal pode ocorrer), é determinante. Se em vez disso apenas o particular é dado, e o Juízo deve encontrar o universal, é simplesmente reflexivo (KANT, 2012, p. 15).

O Juízo determinante é a faculdade própria do método científico, que opera uma recondução do caso particular a uma lei conhecida. Mas o processo criativo - e mesmo o da ciência, onde não é para explicar, mas para encontrar uma nova lei para os fenômenos no momento inexplicáveis, a fim de rasgá-los de sua irracionalidade e torná-los compreensíveis - não funciona dessa maneira, mas de acordo com o procedimento adequado do Juízo reflexivo, que não é um procedimento dedutivo ou subsunção, mas um abdução⁹.

A abdução é um raciocínio que leva a uma premissa a partir de uma consequência conhecida, uma premissa à qual, no entanto, apenas um valor hipotético pode ser dado. Peirce incluiu esse tipo de raciocínio entre aqueles a quem era possível conferir um valor de verdade, e de fato uma verdade "nova", pois não é possível nem indução nem dedução (PEIRCE, 1966, pp. 219-220). A abdução tem um valor heurístico porque permite encontrar novas verdades e, portanto, tem um significado eminentemente criativo e construtivo. A lógica da reflexão - que em Kant visa os modos pelos quais o sujeito se relaciona com o objeto, como suas condições de possibilidade¹⁰ - é uma lógica abdução, que busca as condições de possibilidade de algo: condições que não têm valor ontológico, mas apenas hipotético, ou, como diria Kant, "subjetivo"; melhor ainda: *intersubjetivo*, porque potencialmente válido para todos¹¹. Quem julga do prazer estético, segundo Kant,

59

[...] não pode descobrir nenhuma condição privada como fundamento da complacência à qual, unicamente, seu sujeito se afeiçoasse, e por isso tem de considerá-lo como fundado naquilo que ele também pode pressupor em tudo outro; [...] ele fará, pois, do belo como se a beleza fosse uma qualidade do objeto e o juízo fosse lógico (constituindo através de conceitos do objeto um cimento do mesmo), conquanto ele seja somente estético [...] porque ele contudo possui semelhança com o lógico, pode se pressupor a sua validade para qualquer um. (KANT, 2012, p. 48)

Neste ponto podemos chegar à seguinte conclusão: a abdução do Juízo Reflexivo é uma forma de estender a estrutura hipotético-inferencial do argumento lógico *para além* de um determinado domínio, e especialmente quando o universal não diz respeito à determinação do objeto (as suas próprias características), mas a sua própria existência; onde, isto é, "...não é simplesmente pensado o conhecimento de um objeto, mas o próprio objeto (a sua forma ou a sua existência) como um efeito, possível só mediante um conceito do efeito mesmo." (GADAMER, 1999, pp. 57-58). Este conceito é o pensamento de um fim. Isto diz respeito sobretudo às produções humanas, das

⁹ Sobre isto cf. M. SGARBI, 2010, p. 174 ss.

¹⁰ Para uma reconstrução da função da hipótese, e as suas relações com a posicionalidade tética e com a hipóstase em Kant, cf. R. DOTTORI, 2006, pp. 72 ss.

¹¹ Sobre a dimensão intersubjetiva do sentido cf. AMOROSO, 1984.

quais emblemáticas são as obras de arte, que para a sua existência exigem ser explicadas recorrendo a um propósito, a saber, uma inteligência que as produziu. A unidade destas produções culturais, a sua universalidade, não pode que consistir em um universal intensional, que se funda na experiência, mas que não pode nunca ser dado: a sua formação é o processo formativo mesmo do ser humano, enquanto fim último (ou último significado) de toda produção de sentido.

5 A DIMENSÃO ATIVA DA ABERTURA

Como termo final de um processo teleológico-abdutivo, o universal intensional das ciências do espírito é exposto a uma insuperável "indeterminação", a uma "não conclusividade" que lhe confere um caráter peculiar de *abertura*. Ele não pode esgotar todos os casos possíveis e, portanto, sempre permanece "aberto": a descoberta do significado da obra, à vista disso, determina ao mesmo tempo a sua "[...] potencial não-conclusividade." (GADAMER, 1985, p. 69). O significado e, por conseguinte, também a universalidade da obra, são tais que permanecem sistematicamente "abertos".

É aqui que a distinção entre beleza livre (*pulchritudo vaga*) e beleza aderente (*pulchritudo adhaerens*) redescobre sua legitimidade, de uma forma não mais estética, mas hermenêutica, ou seja, como relação entre a verdade e a compreensão: o que impossibilita uma adesão total ao conceito e, portanto, impede o fechamento de sua universalidade. É precisamente a beleza livre, que é uma forma de dar-se do objeto como pura eventualidade, "existência sem porquê". Se o sentido está destinado a permanecer sempre aberto, isso acontece por causa da excentricidade insuperável da singularidade da obra em relação a todo processo de universalização. Esta analogia entre a dupla estética "beleza livre/ beleza aderente" e a hermenêutica "sentido/ verdade" permite dar o próprio conceito de "abertura" (*Erschlossenheit*), que é costume chamar a concepção hermenêutica da verdade, um significado ligeiramente diferente do atual nas interpretações de Heidegger e Gadamer. Ou, pelo menos, destacar um aspecto que talvez passe muito facilmente para o segundo plano. Para Heidegger a abertura é o *Da* do *Dasein*, o espaço (a "clareira", *Lichtung*) entre o qual se torna possível a manifestação do ente. Enquanto condição de possibilidade de todo ser-verdade, esta "verdade" transcendental muitas vezes tem sido abordada a concepção kuhniana de paradigmas, estruturas teóricas dentro das quais as verdades individuais são justificadas. Esta ideia também foi sustentada por Gianni Vattimo:

Somente dentro de uma abertura histórico-cultural, ou de um paradigma, podemos falar de verdade no sentido de conformidade com as regras, que são dadas com a própria abertura; a abertura como tal não pode ser chamada de "verdadeira" baseada em critérios de conformidade, mas é (pelo menos para Gadamer, explicitamente) verdade original porque estabelece os horizontes em que qualquer verificação ou falsificação é possível (VATTIMO, 1999, p. 111).

A “conformidade a regras” é o que permite comparar esta concepção de abertura à função semântica, fornecedora de sentido, da beleza aderente, enquanto implicante a correspondência do conceito a um objeto.

O defeito dessa concepção "paradigmática" de abertura, no entanto, é na minha opinião fazer a verdade coincidir com as condições histórico-culturais, factuais, reduzindo conseqüentemente a mudança de paradigma - isto é, a revolução, como a chama Kuhn - a uma escolha arbitrária, ditada por razões puramente estéticas: a escolha, como diz Richard Rorty, de uma nova linguagem, que “...vagamente promete grandes coisas...”, em vez de outra que se tornou "chata" (RORTY, 1990)¹². Esta concepção "paradigmática" da abertura, portanto, dá-lhe, paradoxalmente, um caráter de *fechamento* sub-reptício. Pelo contrário, a abertura deve aludir ao fato de que a função primária da verdade é abrir paradigmas estabelecidos, e só nesse modo ela é criativa e produtiva de novas hipóteses, novos significados, ulteriores universalizações. No termo abertura, em essência, é uma questão de enfatizar o significado ativo, e não o seu significado medial: a verdade abre a experiência a novos horizontes, é a condição de um conhecimento sempre renovável e crescente, que tem na fórmula socrática "saber de não saber", enquanto não fechamento, disponibilidade para novas experiências e novas verdades, seu ponto definidor. Como Gadamer destaca: “A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência.” (GADAMER, 1990, p. 525).

A conquista dessa abertura, que produz uma hipotética universalidade intensional e se configura como verdade em excesso, é, portanto, o resultado final da defesa do conteúdo da verdade das ciências do espírito contra a pretensão de reduzir, em geral, a verdade à certeza do método, isto é, à universalização abstrata da consciência metodológica: “A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição à experiência que caracteriza o homem experimentado face ao que está preso dogmaticamente.” (GADAMER, 1990, p. 533). O homem experimentado é o homem que desde a experiência aprende a ser mais aberto, que se torna "mais universal", precisamente porque ele está ciente da nunca completa integrabilidade do particular: é um homem livre para a experiência, aberto à experiência e, portanto, para a verdade. A verdade das ciências do espírito é aquela verdade que permite elevar-se a tal universalidade. Não é o ponto de chegada da experiência, no sentido de seu fechamento (um problema semelhante ao do estatuto do conhecimento absoluto hegeliano), mas sim o ponto de partida desse movimento, o *Faktum* da vida histórica: Isso a partir do qual, portanto, desencadeia um pedido de sentido, uma necessidade de coesão e coerência da experiência, de unidade, que só pode levar, kantianamente, à hipoteticidade do

¹² «A filosofia mais interessante quase nunca é aquela que examina os prós e contras de uma tese, mas aquela, geralmente, que representa, implícita ou explicitamente, a competição entre um vocabulário aceito que se tornou um incômodo e um novo vocabulário, ainda não totalmente articulado, que vagamente promete grandes coisas» (RORTY, 1990, p. 16).

princípio. A eventualidade factual da verdade é assim contrabalançada pelo modo hipotético do sentido¹³: a verdade é apenas a abertura desta modalidade adicional do real, abertura que abduktivamente conduz do efeito (a realidade como *Wirklichkeit*) a causa (um conceito como *telos* no qual se cohe a universalidade das produções humanas).

6 O SIGNIFICADO ONTOLÓGICO E POLÍTICO DE EXTRAMETODICIDADE

Podemos agora chegar à questão colocada no início, a saber, a relação entre *verdade e método*, para tentar mencionar algumas consequências que poderiam ser extraídas da abordagem que Gadamer dá ao problema das ciências do espírito - sua reivindicação à universalidade e verdade - num nível especificamente político. Gostaria de caracterizar a possibilidade política implícita na reavaliação de Gadamer do conteúdo de significância e verdade das ciências do espírito como *externalidade à dominio*. Um termo que, também em refererimento ao problema geral da *Crítica da faculdade do Juízo* de que se discutiu nas páginas precedentes, assumo em um duplo significado:

1) *Ontológico*: se chama domínio (*Gebiet*) um conjunto de elementos dados em que as variáveis de uma função variam, tornando-a verdadeira ou não. Neste sentido o domínio implica a pré-constituição e elementos identificados por uma categorização preliminar, com base em conceitos *dados*¹⁴.

2) *Político*: no sentido político, o domínio (*Herrschaft*) é definido pelo que Michel Foucault chamou de "episteme", ou seja, uma ordem sistemática de instituições e organizações que definem uma determinada cultura, o código fundamental que lhe está subjacente e que influencia a nossa experiência e a nossa forma de pensar.

A verdade factual das ciências do espírito - sendo um evento irrepitível e produtor de efeitos - e a abertura do sentido (a verdade hipotética) que a sua busca por um universal intensional, ou seja, o processo formativo da cultura, são os dois elementos que contestam esses dois aspectos do domínio: o ontológico e o político. O evento, de fato, representa em si mesmo um *Novum*, um inesperado, uma particularidade que nunca pode ser completamente dentro de um dado contexto ontológico; o universal intensional é, por outro lado, constitucionalmente incompleto e, portanto, desprovido de um domínio assegurado sobre o real. O território das ciências do espírito é, portanto, alheio à dominio: as experiências que denominamos formativas das ciências do espírito - em particular a filosofia, a arte e a história - não constituem, portanto, uma negação da verdade, mas funcionam como uma exposição de uma ulterioridade que impede a sua total identificação com as condições da

¹³ Para um aprofundamento deste ponto, permito-me remeter a CHIURAZZI, 2022a, pp. 43-72.

¹⁴ É assim que Heidegger em *Ser e Tempo*, § 3, define as ontologias regionais das ciências positivas, que passam por revisões até muito profundas de seus conceitos fundamentais «como um contrapeso ao aumento do conhecimento das coisas. [...] Nessas crises imanentes das ciências, a mesma relação entre o processo de pesquisa positiva e as coisas que constituem seu objeto entram em oscilação». (HEIDEGGER, 2012, p. 53.)

racionalidade metódica, já comprovada na modernidade que integra os dois sentidos do domínio na ideia de que um determinado fenômeno pode ser controlado experimentalmente e, portanto, pode ser rastreado até uma lei ou um determinado conceito. Este exemplo de domínio é uma necessidade de proporcionalidade: "...o destino da modernidade tem sido caracterizado pelo fato de que apenas a medida, que atribui uma medida a uma coisa, assim mediando o conhecimento, é tão verdadeiro quanto o saber, de modo que a ciência moderna se tornou conhecimento de domínio e, como Heidegger a chamou, pensamento calculador" (GADAMER, 1999a, p. 59)¹⁵.

Contra essa lógica de comensurável universal, encontram-se as experiências extrametódicas da verdade das ciências do espírito: elas desempenham uma função de "...resistência que vem se afirmando, no âmbito da moderna ciência, contra a reivindicação universal da metodologia científica" (GADAMER, 1999, p. 32). Existe – esta é talvez a mensagem que pensamos que pode ser apreendida ao longo do caminho de *Verdade e método* – uma dimensão de verdade que tem o poder de exceder qualquer domínio: é, para Gadamer, a própria experiência da historicidade, que, para o homem, abre "o espaço da liberdade".

REFERÊNCIAS

- AMOROSO, L. Senso e consenso. Uno studio kantiano. Nápoles, Guida, 1984.
- CHIURAZZI, Gaetano. "Verdad extra-metódica y ontología de la praxis: la racionalidad mediadora de la *phronesis*", *Hybris. Revista de filosofía*, vol. 7, n.1 (2016), pp. 151-170
- _____. "Universality without Domain: The Ontology of Hermeneutical Practice", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 48 (2017), pp. 198-208.
- _____. *A experiência da verdade*. Trad. de Íris Fátima da Silva Uribe. e Luis Uribe Miranda, Editora Paco, São Paulo, Brasil, 2019
- _____. «Le fait que je ne comprends pas». Éthique et esthétique de la trace. In: *Détours de Derrida. Écriture, traduction, économie*. Milano-Udine: Mimesis, 2020, pp. 89-103
- _____. *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2021.
- _____. *Dynamis. Ontología de lo incommensurable*. Tr. di P. Oñate y Zubía. Sevilla, Fenix Editora, 2022
- _____. A hipótese do sentido. In: *Compreensão, história, contingência. Ensaio sobre Heidegger e a Hermenêutica*. Trad. de Iris Fatima da Silva Uribe e Luis Uribe Miranda. São Paulo (Brasil), Paco Editorial, 2022a
- _____. *Obra de arte e verdade: Sobre a inversão heideggeriana da estética platônica*, Trad. de Íris Fátima da Silva Uribe. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol.78, n. 3, 2022b, pp. 1049-1072
- R. DOTTORI. *Die Reflexion des Wirklichen*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2006
- GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983
- _____. *A Atualidade do Belo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*. Trad. de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985

¹⁵ Desenvolvi a relação entre domínio e comensurabilidade in G. CHIURAZZI, 2022.

____. *Verdade e método*. Vol. I, *Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes, Bragança Paulista, 1999.

____. *L'Europa e l'oikoumene*. In: M. HEIDEGGER e H.-G. GADAMER. *L'Europa e la filosofia*. Tr. it. J. Bednarich. Venezia, Marsilio, 1999a

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas SP: Editora Unicamp / Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2012

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; Introdução e Notas de Alexandre Fradique Morujão. 9ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques, (3ª. Edição) Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2012

R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, tr. it. di G. Boringhieri, Roma-Bari, Laterza, 1990

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Antonio Trânsito; revisão César Ribeiro de Almeida. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995

SGARBI, Marco. *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*. Milão-Udine, Mimesis, 2010

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: O significado da hermenêutica para a filosofia*. Tradução de Raquel Paiva, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999.

____. «Introduzione» [1983] a GADAMER, H.-G. *Verità e Metodo*, Milano: Bompiani, 2000.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*, Tradução de João Batista Kreuch, Rio de Janeiro, Vozes, 2016.

Submetido: 13 de outubro de 2023

Aceito: 13 de novembro de 2023

64

¿«Presocráticos» o «Pensadores del inicio»? Anotaciones a la tensión continua de la heredad entre Heidegger y Gadamer

«Presocratics» or «Thinkers of the beginning»? Annotations to the continuous tension of the inheritance between Heidegger and Gadamer

José Luis Díaz Arroyo
UCM

65

RESUMEN

Partiendo de la comprensión de Heidegger en torno a los *pensadores del inicio* desplegada en los cuatros cursos de principios de los años cuarenta del siglo XX, querríamos mostrar la lectura de Heidegger de los *pensadores del inicio* en contraste con la de Gadamer en torno a los «presocráticos» mostrada en *El inicio de la Filosofía occidental*. Estudiaremos para ello la palabra *Anfang* en uno y otro autor contextualizando sus aproximaciones hermenéuticas a los textos griegos. Finalmente prestaremos atención a la interpretación del poema de Parménides de Elea en *El Inicio de la Filosofía occidental*. Además de una diversa comprensión del final de la filosofía y la tarea del pensar, se nos irá revelando cómo Heidegger despliega indicaciones en torno a la articulación del pensar y la palabra en los *pensadores del inicio*, mientras Gadamer hace referencias al «valor poético» del poema de Parménides. Tras recorrer los diversos fragmentos transmitidos del poema, concluiremos señalando cómo la cuestión del ser y la verdad interpretada por Gadamer en Parménides remite a la pregunta por el carácter unitario —o al problema del *continuo*— de la presencia o aparecer que dice «ser», henologicamente incomprensible sin atender a los cruces *ἀλήθεια* y *φύσις*.

PALABRAS CLAVES

Pensadores del inicio; presocráticos; *Anfang*; Heidegger; Gadamer

¹ El presente escrito recoge trabajos llevados a cabo bajo el contrato postdoctoral *Margarita Salas* del autor en la Facultad de Filosofía de UCM (Departamento de Lógica y filosofía teórica) como miembro del proyecto *Schematismus – Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica* (PID2020-115142GA-I00).

ABSTRACT

Beginning with Heidegger's understanding of «thinkers of the beginning» in the four courses of the early 1940s, we would like to show Heidegger's reading of that thinkers in contrast to Gadamer's reading of «presocratics» in *The Beginning of Western Philosophy*. We would like to study the word *Anfang* in both authors contextualizing their hermeneutic approaches to the Greek texts. Finally, we will give attention to the interpretation of Parmenides poem in *The Beginning of Western Philosophy*. In addition to a different understanding of the end of philosophy and the task of thinking, it will be revealed how Heidegger displays indications about the articulation of thought and word in those thinkers, while Gadamer makes general references to the «poetic value» of Parmenides' poem. After articulating the various passages transmitted from the poem, we will conclude by pointing out how the question of being interpreted by Gadamer in Parmenides refers to the question of the unitary character —or the problem of the *continuum*— of the presence or appearing that says «being», henologically incomprehensible without paying attention to the crosses *ἀλήθεια* and *φύσις*.

KEYWORDS

Thinkers of the beginning; presocratics; *Anfang*; Heidegger; Gadamer

El eje en los cubos, ardiendo, lanzaba un sonido de flauta
(B1, Poema de Parménides)

66

*¡ Venid a compartir este júbilo !
¡ Venid, el que recobró la vista os bendice !
¡ Esta felicidad es demasiado ! ¡ Quitadme la vida,
arracad este divino rayo de mi corazón !
(El cantor ciego, F. Hölderlin)*

1 ANFANG Y PALABRAS INICIALES

Heidegger introduce la denominación «pensadores del inicio» [*anfängliche Denker*] en el curso del semestre de invierno de 1942-1943 en torno a *Parménides* para nombrar a Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso y Anaximandro de Mileto. De su denominación conjunta afirma Heidegger:

Que caractericemos a estos tres pensadores como los únicos iniciales, frente a todos los otros pensadores de occidente, suscita una impresión de arbitrariedad. De hecho, tampoco poseemos ninguna prueba suficiente para fundamentar inmediatamente dicha caracterización.

Para ello, es necesario abordar estos pensadores iniciales de acuerdo con una relación auténtica [*echten Bezug*] (Heidegger, 2010b: p. 6)²

La relación dicha es aquella que permite decir que los pensadores piensan y que aquello que piensan se piensa, en palabras iniciales del curso del semestre de verano de 1943 (*Der Anfang des abendlandischen Denkens. Heraklit, GA 55*), en el ámbito del «inicio» (Heidegger, 2011: p. 24). A tal ámbito en principio no pertenecería –siguiendo la denominación de *Einführung in der Metaphysik* (Heidegger, 1983 : p. 153)– el poema pensante [*denkerisches Dichten der Griechen*] de Píndaro, Sófocles, Esquilo, Safo u Homero. Se trata solamente de pensadores y habrá, pues, que discernir a qué pensar nos estamos refiriendo, en qué medida quedan excluidos aquellos poemas pensantes, así como en qué sentidos comprender la constelación o ámbito del *Anfangs*, con la sospecha inicial de que el propio pensar en mayúsculas (pensar del ser) penda de su juego.

Heidegger lo señala pronto en el curso *Parménides*. Estos pensadores piensan lo verdadero en una única copertenencia, de manera que en eso pensado experimentan un «saber la verdad de lo verdadero» en una experiencia esencial a través de la cual lo pensado por ellos tiene carácter inicial [*anfängliche*] (Heidegger, 2005a: p. 5), modulador adjetival que habla de una acción, del carácter inicial, propio de un *Anfangs*, cuyo rasgo distintivo es el iniciar, *Anfangen*, nunca comprensible como punto substantivo de arranque a partir del cual se derivara genético-evolutivamente lo que llegó tras Grecia³. Remitiremos a la distinción entre *Anfang* y *Beginn* algo más tarde. Hemos de subrayar previamente que el carácter inicial de los pensadores del inicio no convierte su pensamiento en primitivo. Lo mismo podríamos decir de su palabra. Todo al contrario, puesto que no podría ser hecho el *Anfang* por pensar alguno, el pensar acontece, puede ser inicial, por el *Inicio* (Heidegger, 2005b: pp. 9-10)⁴.

Con ello se nos abre la dimensión de la *meditación histórica del ser*. No se trata de que el pensar de estos pensadores fuese «histórico», sino de que lo pensado por ellos es aquello que precede y determina toda la *historia* [*Geschichte*], si «lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época» (Heidegger, 2005a: p. 5)⁵. Sería así en efecto importante diferenciar el *Inicio* que corresponde a lo inicial de aquel iniciar, de otros posibles puntos de partida de corte historiográfico, así como sus respectivas modalidades históricas. A estos respectos responde Heidegger con la distinción entre *Anfang* y *Beginn*, que traducimos siguiendo la traducción de Carlos Másmela en el curso *Parménides* como, respectivamente, *Inicio* y *Comienzo*. Veamos con algo de atención los significados de una y otra palabra. Mientras *Beginn se ubica en un determinado «tiempo»*, que Heidegger sin embargo intenta no reducir a un mero punto-ahora posicionado y vehiculado por la temporalidad «técnica» del cálculo historiográfico, *Anfang* menciona dos filos irreductibles que sólo desde el

² Corchetes nuestros. El texto en : (Heidegger, GA 54, 1982: p. 2).

³ Según el tratamiento de Heidegger del asunto, hasta Aristóteles inclusive.

⁴ Véase al respecto: (Heidegger, 2010a: pp. 221 y ss.).

⁵ En el original: «...das Anfängliche immer einmal wieder einem Zeitalter eigens zum Geschenk.» (Heidegger, 1982: p. 1-2).

cuestionamiento por uno y otro apuntan a lo mismo. Por un lado, *Anfang* significa aquello que hay que pensar, que el pensar –por así decir, nuestro, en la época del acabamiento [*Vollendung*] del ocaso [*Untergang*] de la metafísica (Heidegger, 2000: p. 70)– tiene que pensar como tarea suya, y, a la vez, por otro lado, señala a lo que es pensado por el *pensar temprano* (aquel de los *pensadores del inicio*). *Beginn* a su vez nombra el mostrarse (con *vorheben*) de este pensar; su emergencia (con *aufkommen*) e inauguración le conciernen (Heidegger, 1982: p. 12). En desarrollos algo previos a la explicitación de esta distinción Heidegger afirma y matiza la diferencia en *Grundbegriffe* (curso del semestre de verano de 1941, GA, Band 51): al *Beginn* pertenece ser, al modo del *ἀρχή* griego, el lugar [*Stelle*] desde donde algo surge pero (a diferencia del *Anfang* y del propio *ἀρχή*) el *Beginn* exhibe la marcha [*Gang*] de un proceso [*Fortgang*] en el cual él mismo es dejado atrás [*verlassen wird, hinweg*], pasado, en la urgencia de un ir siempre más allá (Heidegger, 1981: pp. 107-108). A tal proceso no pertenece la posibilidad de volver a su *Beginn* o, en general, del reconocimiento de una vuelta cuestionante por él mismo (desde ello mismo). En este sentido, agudizando el contraste, el *Anfang* no es nada pasado [*Vergangenes*] ni puede ser incluido en proceso alguno. Él, a través de un «salto», sólo puede ser experimentado como *Anfang* y ser lo pensado por un *pensar anfänglich*. Su estatuto ontológico, que pertenece a lo venidero o a lo que está por venir [*das Zukünftige, das Kommende*] mantiene así una fuerza de decisión [*Entscheidungskraft*] en torno a lo esencial de la *Historia occidental* que ya el pensar (del ser) que atiende a la *historia del ser* tiene como tarea o asunto (Heidegger, 1981: pp. 15-16)⁶.

Ahora bien, iniciábamos diciendo que no cabe deslindar absolutamente *Inicio* y *Comienzo*; gozan más bien de una zona de *copertenencia* o *cruce* de salud (convaleciente) que despeja sus diferencias desde el singular estatuto ontológico de presencia-ausencia del *Anfang*. Nótese la inversión: si el *Anfang* aparece en un *Beginn*, al comienzo, es porque lo hace (por sí mismo) en un *singular encubrimiento* que desvela que el *Anfang* (y sólo él), siendo el *Inicio*, es lo último en llegar a la *Historia de carácter esencial* [*was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt*]. Heidegger menciona sin citar la sentencia de las *Vorlesungen* de Hegel «*der Anfang ist das Letzte*», pero no duda en dejar claro que cabalmente leída, según su propio proyecto, el *Anfang* no tendría nada que ver con lo burdo, incompleto o imperfecto de «lo primitivo», sino con lo *maduro de aquel inicio iniciante que por ser el inicio está por-venir*⁷. Abierta permanece así también la posibilidad, no de atender a las articulaciones de *Beginn* y *Anfang*, sino al juego entre *Inicios*, *Anfängen*. Conviene insistir en este punto en lo siguiente: Anaximandro, Parménides y Heráclito únicamente por venir «antes» de Platón y Aristóteles no son «pensadores

⁶ Ello nos dice que el *Anfang* de los *pensadores del Inicio* sólo sería atendido por un *pensar* que en correspondencia «incluya» al *Anfang* en la *Geschichte* (que no *Historie*) de la *meditación histórica del ser* (Heidegger, 1981: p. 21). En torno a las diferencias notables en las transitividades en que entra el *Anfang* entre los cursos en torno a los *pensadores del inicio* que estamos siguiendo y los *tratados escritos Über den Anfang* y los *Beiträge zur Philosophie*: (Pérez de Tudela; Aranzueque, 2019). Todavía es interesante el clásico estudio del *Anfang* en la perspectiva destinal del ser: (Zarader, 1986).

⁷ Y no sin razón Gadamer afirma que aquellas *Lecciones* no son el mejor lugar para entender la comprensión hegeliana de lo griego, (Gadamer, 1999: p. 5).

primitivos», pero del mismo modo «no por ello todo pensador del comienzo del pensar occidental es un pensador inicial». Por ejemplo, estrictamente, Tales de Mileto o Anaxímenes de Mileto, ¿no serían *pensadores iniciales*?, ¿y en qué medida?

La determinación con que Heidegger no tiene en cuenta a Tales o Anaxímenes desafía polémicamente a los manuales de historia de la filosofía canónicos en circulación. El mismo Heidegger todavía les incluía brevemente en su *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (curso del semestre de verano 1926, GA 22), cuya lectura de Grecia se vehicula a través del horizonte de la investigación de Aristóteles en el Libro Alfa de *Metafísica* (lectura desde el *ἀρχή* y el problema de la cuádruple causalidad). Pero más importante es que con estas ausencias no solamente se abre un horizonte crítico al olvido de Heidegger en torno a aquel *poema pensante* griego, al estudio específico de la palabra del decir griego⁸, sino que se despeja uno de los motivos por los que el pensador de la selva negra evita el título de «presocráticos» o «pensadores del inicio».

El estudio por parte de Heidegger de los *pensadores del inicio*, en las claves de la meditación de la historia del ser, lleva a cabo un *paso atrás* respecto al surgimiento de la filosofía con Platón y Aristóteles. Atendiendo al Poema de Parménides, el *paso atrás* atañe al problema de la verdad y a su estatuto en relación a las apariencias-opiniones en Platón: las *βροτῶν δόξαι*⁹, nunca son en el Poema un modo de ser que tuviera que ver con una apariencia verdadera / falsa — esto aparecería en Platón, por así decir, una mera apariencia, algo que parece pero no es, tampoco estaría de entrada en el diálogo —, manifiestan más bien la tendencia inherente al mortal a confundir entre ser y no-ser, precisamente allí donde la diosa del Poema insta a percatarse, a experimentar «todo», tanto el «corazón sin temblor de la redonda verdad como de los parecer de los mortales, en los que no hay verdadera solidez»¹⁰.

Volvemos a la cuestión de qué diferencia a los *pensadores del inicio* de aquellos otros que no corresponden a esa distinción. Regresamos a cosas ya sabidas que querríamos matizar. A los *pensadores iniciales* torna en tales lo pensado por ellos: *lo inicial* (o el *Inicio*) como pensado por su pensar les convierte en *pensadores del inicio*. Y leemos que:

Ellos son pensadores iniciales porque piensan el inicio. El inicio es lo pensado en su pensar. Esto suena como si el «inicio» fuera algo semejante a un «objeto» que los pensadores acometen por sí mismos con el fin de examinarlo con atención. Pero hemos dicho ya en general, sobre el pensar de los pensadores, que es un retroceder ante el ser [*zurücktreten vor dem Sein*]. Si, dentro del pensar pensante, el pensar

⁸ Hasta donde sabemos Heidegger no trata específicamente de esta problemática del decir griego como elemento diferenciante del mundo histórico-comprensivo griego, si bien sí da indicaciones abundantes, que si bien podrían parecer saturadas por la pregunta por el pensar (en la dupla decir-pensar), estimamos profundamente consistentes con sus (diversos) proyectos pensantes. Véase la segunda parte de: (Heidegger, 2005c); así como «Moirai» en: (Heidegger, 2000).

⁹ Gadamer ve muy bien que en el Poema, a diferencia del diálogo de Platón, las opiniones-apariencias de los mortales, son dichas en plural (Gadamer, 1999: p. 51).

¹⁰ Citamos traducción de: (Marzoa, 2000).

inicial es lo supremo, entonces tiene que acaecer [*sich... ereignen*] aquí un retroceder de tipo particular. Pues esos pensadores «no se ocupan» del inicio del modo como un investigador «ataca» su asunto. Tales pensadores tampoco proyectan el inicio como una construcción autoproducida del pensamiento. [...] sino más bien al contrario: el inicio es aquello que inicia algo con esos pensadores, porque recurren a él, de tal modo que es exigido de ellos un retroceder extremo ante el ser. Los pensadores son los iniciados por el inicio; son alcanzados por éste y congregados por él. (HEIDEGGER, 2005a: p. 13)¹¹

El *Anfang* que pensaron inicialmente indica un modo de relación con lo pensado por ellos que Heidegger nombra como un *retroceder* (con *zurücktreten*) ajeno a la investigación científico-técnica que se mueve en el ente. El retro-ceso no supone una pérdida o falta respecto al avance o progreso científico-técnico. El retroceso inicia, permite que los pensadores sean alcanzados por el *Inicio*; y lo extraordinario del pensar inicial radica en que, a resultas del retroceso ante el ser, se da el *pensar del ser*. Dejando ser al ser activamente en un retroceso – un dejar-de-ser muy diverso a estar cruzado de brazos, a una superación o su contrario, paso adelante que ontificara al ser –, acontece el ser inicialmente alcanzando y agenciándose, iniciando, a los *pensadores del inicio*. Lo extraordinario que signa ese acontecer como *Ereignis* es el *cruce de las direcciones* de pensar y ser. Heidegger lo llama «ley de la proximidad» o «ley del inicio» y con ello introduce el curso *Parménides* una tercera declinación del *Inicio* o *lo inicial*, lo *Anfängnis*, que indica de otro modo al *carácter iniciante*, la *iniciación* del *Inicio*. La «ley de la proximidad» se atiene a la dificultad de experimentar *lo más próximo* [*das Nächste*¹²], *lo más difícil de ver* (la propia *transparencia* como *intervalo*, claridad no óptico-lumínica), y dicta que «el hombre nunca ve primero, hablando estrictamente, lo más próximo, sino siempre lo cercano [*das Übernächste*] a lo más próximo»; es más, «lo cercano a lo más próximo expulsa lo más próximo y su cercanía del dominio de la experiencia». Como correlato suyo la «ley del inicio» mantiene que el *Anfängnis*, el íntimo carácter iniciante del *Inicio*, no es lo que en primer término [*zuerst*] aparece: es más bien en lo iniciado [*im Angefangenen*] donde se muestra entonces el *Anfang* permaneciendo velado lo *iniciante* y la esencia del *Anfangs* (Heidegger, 2005a: pp. 174-175)¹³. Volvemos pues a esta comprensión de que al *Anfang*, a su *esencia* y carácter *iniciante*, tal vez *lo mismo*, pertenece una presencia-ausencia, un esencial *velamiento* (con *verhüllen*) indicación de un plexo relacional plural no substantivo ni cosificable que llamamos distinción entre el inicio-iniciante y lo iniciado-comenzado, valdría decir, entre *Anfang* y *Beginn*. La resonancia en ello que nos interesa mantener en la escucha respecto a los «pensadores del inicio» dice que su *experiencia de lo inicial* «no garantiza en absoluto la posibilidad de pensar el inicio mismo en su esencia» (ninguna transparencia absoluta).

¹¹ Corchetes nuestros. El texto original: (Heidegger, 1982: pp. 10-11).

¹² Diverso a lo «próximo» en el sentido de «lo siguiente» (en una secuencia) que citamos a continuación en traducción de Carlos Másmela como «lo cercano», *das Übernächste* : (Heidegger, 2005a: pp. 174-175) y (Heidegger, 1982: pp. 201-202).

¹³ Original en: (Heidegger, 1982: pp. 201-202),

Ahora bien, lo pensado por los pensadores iniciales en su experiencia del Inicio no es *lo mismo*, sino que dicen y piensan «de» *lo mismo*. Ellos no piensan, dicen, un mismo objeto. En lo dicho-pensado por ellos acontece la misma apertura, despejamiento, *Lichtung*, en la que una y otra cosa, dicha, pensada, se hace presente. Pero si aquel *lo mismo* «de» lo pensado y dicho por los *pensadores del inicio* se dice de diversos modos en Heráclito, en Parménides y en Anaximandro, no se trata de que unos y otros piensan una misma cosa de diversas maneras, pues es la referencia substantiva al inicio como lo pensado por cada uno de ellos, aquello a lo que señala el cuestionamiento de Heidegger. Este juego podría expresarse a través de la compleja copertenencia de lo mismo y la Diferencia, ninguna igualdad¹⁴. Si los *pensadores del inicio* piensan «de» *lo mismo*, esa mismidad, el ser que piensa el *pensar inicial*, se dona ya originariamente en diversas palabras iniciales: *ἀλήθεια, λόγος, φύσις, ἔν, ἐόν, μοῖρα*....¹⁵. La Diferencia rige en la *mismidad*. Según estos cruces, no es casual, por ejemplo, que al hablar de la *ἀλήθεια* de Parménides Heidegger remita, en relación al brotar o salir a la luz de *φύσις*, solamente a Heráclito asociando la reflexión al propio *λόγος* heraclíteo, mientras que en el texto *Lógos*, palabra esencial de Heráclito, ocupe un lugar central el Poema de Parménides y el brotar, nacer o salir a luz de la *φύσις* griega.

Heidegger sí reconoce que la misma condición inicial de estos pensadores pende de su palabra también, pero esta queda supeditada a lo no-pensado en lo pensado por ellos, pues «cuanto más inicial es el pensar, más íntimamente está lo pensado por él unido a la palabra»¹⁶. Como algo inseparable, la palabra de estos sabios-pensadores «posee la nobleza de lo inicial», su peculiar simplicidad [*Einfachheit*] que en el decir exige el *cuidado de la palabra* [*höhere Sorgfalt des Wortes*], no pues un talento particular de un individuo en el manejo técnico de «expresiones» o «locuciones», sino la usanza de la *palabra pensante*, que piensa y da que pensar. La íntima imbricación de la palabra y el pensar se da a favor de lo por-pensar, por así decir, nuestro, pues la *palabra inicial* es lugar de custodia, resguarda a lo por-pensar aquello a donde ella pertenece; si como inicial pertenece a la experiencia del *Inicio*, su «a dónde» es *aquello que se oculta por sí mismo* [*das Sichverbergen*] ofreciendo a pensar la *esencia de ese ocultamiento*, el *ser mismo* o la esencia de la verdad del ser, la *λήθη* de la *ἀλήθεια*. Tomar así la palabra de los *pensadores del inicio* como opaca, por así decir, *oscura* en contraposición a transparente¹⁷, clara o lógicamente-y-metafísicamente bien expuesta, sería ya descuidarla, obviar su inicialidad; hacer de ella una mera *experiencia de diccionario* que las tomase —a sus palabras— como elementos de «clásica» *traducción*, reduciría poco la grosería.

La copertenencia de lo oscuro y lo claro, de la noche y del día, de la ausencia y de la presencia, es una de las dimensiones del *Thema* a pensar por el pensar. Una

¹⁴ En las claves de los textos de *Identidad y diferencia* : (Heidegger, 2013: pp. 105 y 137-139); así como (Heidegger, 2007: pp. 55, 69-71). Del mismo modo: (Heidegger, 2001: pp. 143).

¹⁵ Lo inicial nombrado por estas palabras guarda una significación que atañe al asunto del pensar, a la cosa que incumbe a lo no-pensado a pensar por los pensadores. Al respecto: (Marzoa, 1990: p. 22).

¹⁶ Como ya decía *Einführung in die Metaphysik* : el pensar poetizante [*dichtenden Denken* o *dichterische Denken*] y el poetizar pensante [*denkerisches Dichten*] son caras opuestas y complementarias en Grecia (Heidegger, 1983: p. 111). Allí tiene para Heidegger habitualmente pre-eminencia la pregunta por el pensar.

¹⁷ Con Heráclito, reconocido por Platón como el «oscuro» (Heidegger, 2011: pp. 40 y ss.) y (Heidegger, 2014: p. 352).

copertenencia que se escapa a la inteligibilidad de la visión de un *ver con los ojos*. De esta copertenencia hay múltiples muestras en Grecia. El curso *Parménides* de Heidegger despliega precisamente la cuestión de los diversos modos en que se dice el ocultamiento del des-ocultamiento [*Un-verborgenheit*] con que traduce Heidegger la palabra *ἀλήθεια*, mostrando que aquel genitivo exige atender a una pluralidad de significados a un lado y otro, en los textos griegos.

En el curso *Parménides* Heidegger pone de manifiesto que, como una de las palabras griegas seleccionadas para decir el decir mismo, *μῦθος* es un término que congrega el carácter ontológico-lingüístico del decir poemático-pensante cabe *ἀλήθεια*¹⁸. El curso nombra como Leyenda, *Sage*, una marcada zona de indiscernibilidad entre el Poema y el Pensar, comarca perteneciente a la palabra dicha por el Poema de Parménides y por Homero¹⁹. Si bien palabra inicial es *μῦθος* y *λόγος*, *ἔπος* o *ρήμα* también²⁰.

En particular *μῦθος* no menciona la palabra «mítica» en contraposición a «racional»; estos adjetivos —aislados y en contraposición— resultan retenidos en la aproximación de Heidegger a los *pensadores del inicio* pues al pensar su palabra (*λόγος*, *ἔπος*, *ρήμα*, *μῦθος*) se practica aquel *paso atrás* respecto al surgimiento de la «filosofía» como categoría que surge con el platonismo tras Aristóteles. El popular paso del *μῦθος* al *λόγος* —paso adelante—, de mantenerse (cosa que no hace Heidegger), se vuelca hacia la perspectiva del decir-pensar inseparable de los *pensadores del inicio*. Y dice Heidegger que «sólo allí donde poetizar y pensar fundan la relación inicial con lo oculto, por tanto en los griegos, sólo allí encontramos lo que porta el nombre griego *μῦθος* [...]» (Heidegger, 2005a: pp. 80, 89).

72

2 LA CUESTIÓN DEL CONTINUO ENTRE HEIDEGGER Y GADAMER EN TORNO A LA PREGUNTA ¿ «PENSADORES DEL INICIO» O «PRESOCRÁTICOS»?

Hemos dicho que corresponde a Heidegger dar un *paso atrás* respecto a su comprensión del surgimiento de la filosofía en Platón y Aristóteles, marcha respecto a

¹⁸ En la palabra inicial acontece la presencia de lo presente, las cosas en general, y se juega la referencia o asignación del ser del hombre al ente; el hombre griego tiene la palabra en el sentido de que pertenece y habita en ella, no es su propiedad: el *λόγον ἔχειν* pende de la asignación del ser mismo y del desocultamiento del ser que recoge el decir inicial o la palabra inicial donde se escancia *ἀλήθεια* (Heidegger, 2005a: p. 177). Heidegger habla de manera señalada de la palabra legendaria (*das Wort der Sage*) como respuesta a la palabra de un llamado [*auf das Wort des Anspruchs*], en el cual el ser mismo se asigna (*sich... zuweist*) a la esencia del hombre e indica [*anweist*] con ello primero la senda de una búsqueda en la esfera de lo que se desoculta de antemano (Heidegger, 2005a: p. 177). Ello llama la atención en torno a la copertenencia de mortales e inmortales. La esencia diferencial de los dioses y lo divino griego respecto al mortal habría de ser pensada desde la experiencia griega del ser que dice su palabra y decir.

¹⁹ Y de hecho Heidegger dedica amplias calas interpretativas a palabras de los poemas de Homero en el curso *Parménides*.

²⁰ Si bien se insiste en el curso, por tanto en el contexto del Poema de Parménides, en que decir inicial o palabra inicial pertenece a *μῦθος* en cuanto nombra *λήθη* o *ἀλήθεια* —por ejemplo en (Heidegger, 1982: pp. 130-31, 136)—, nosotros interpretamos que no se hace por ello un diferencia indiferenciada con *λόγος*, *ἔπος*, *ρήμα* como diversos modos de decir el decir mismo o la palabra como palabra inicial.

la cual su trabajo ahonda en las palabras que recogen el sentido de la presencia griega como des-ocultamiento [*Un-verborgenheit*], ἀ-λήθεια. Con el *paso atrás* hacia los *pensadores del inicio* se salta a otro campo de cuestionamiento cabe el mismo horizonte histórico-comprensivo de aquel surgimiento de la filosofía, uno donde tiene lugar el cuestionamiento por la articulación misma del decir-pensar que piensa la palabra.

En el camino de Heidegger hacia los *pensadores del inicio* se dejan atrás nomenclaturas como «presocráticos» (Diels) o «preplatónicos» (Nietzsche). El curso del semestre de verano de 1942 –curso esencial en la acuñación de Parménides, Heráclito y Anaximandro como *pensadores del inicio*, pero donde no encontramos registro de esta palabra hasta el final del curso– se abre con la interlocución crítica con la traducción del joven Nietzsche de la sentencia de Anaximandro. Heidegger, siguiendo la traducción que presenta *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Heidegger, 2010a: pp. 2-3), lee zonas afines con la citación y traducción técnico-filológica del corpus de Diels; desde sus diversos proyectos, son partícipes de un mismo olvido que toma la tarea de los «preplatónicos» o «presocráticos» como «filósofos de la naturaleza», obviando esta «Natur» el sentido propio de la φύσις griega (Heidegger, 2010a: p. 6). Al cabo, en coordenadas de historia de la filosofía, remitir a un pensamiento «pre-socrático» o «pre-platónico» supondría tomar lo platónico, el platonismo (por así decir, Platón vulgarmente, sin la lectura de sus textos), como punto de partida obvio de aquel camino que solamente la palabra de los propios pensadores podría abrir y mantener (Heidegger, 2010a: p. 11). En su lugar se adoptarían las categorías «platónicas» que no dejarían hablar y pensar a los textos. Ahora bien, hermenéuticamente, ¿son igualmente relevantes «preplatónicos» y «presocráticos»? Aunque Heidegger tiende a igualar, estimamos que la nomenclatura «presocráticos» tiene al menos la ventaja de remitir a Sócrates, bien leído, «personaje conceptual» –en sentido deleuziano (Deleuze, 1997: pp. 65 y ss.)– de Platón. Si ello supusiese aproximarse a los textos del propio Platón sin aceptar acríticamente estratos interpretativos vertidos por la tradición y, si todo marcha bien, no calcar denegativamente las categorías del «platonismo» en los pensadores previos, «presocráticos», se trataría en efecto de una ventaja.

Gadamer, quien utiliza habitualmente el nombre «presocráticos» para mentar la «filosofía presocrática»²¹, con las reservas oportunas, señala precisamente que la edición del texto griego que manejaba Nietzsche no se encontraba el «unos a otros» del «ἀλλήλοις» –ya sí presente en el corpus de los «presocráticos» de Diels–. Para contextualizar el contraste entre las aproximaciones hermenéuticas de Gadamer y Heidegger que subtienden a su denominación de «presocráticos» y «pensadores del inicio», habríamos todavía de aclarar lo siguiente.

A propósito de las traducciones del joven Nietzsche de la sentencia de Anaximandro, leemos en el texto «La sentencia de Anaximandro» que:

²¹ En torno a la «filosofía presocrática» en Gadamer, véase el estudio: (Oñate, 2005). El mismo Gadamer explicaría la acuñación historiográfica en el siglo XIX del término por Heinrich Ritter en su capítulo «Los Presocráticos» del volumen colectivo *Questioni di Storiografia Filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti*. Cita de : (Oñate, 2005: p. 804).

La temprana sentencia del pensamiento primigenio y la tardía sentencia del tardío pensamiento llevan lo mismo a la palabra, pero no dicen algo igual. Pero en donde se puede hablar de lo mismo a partir de lo no igual, tenemos que se cumple como por sí misma la condición fundamental para un diálogo pensante de la época tardía con la época temprana. (HEIDEGGER, 2010b: p. 247)²²

La tarea de Heidegger piensa lo no-pensado dentro de lo dicho y de lo pensado en los interpretandos Anaximandro de Mileto y Nietzsche, si bien el diálogo hermenéutico entre épocas atañe no solamente a aquella tierra u horizonte histórico-comprensivo de uno y otro, sino que tiene como condición que el diálogo se dé entre lo no-igual, leemos. Ello introduce la noción de «época», valdría decir, de tierra u horizontes histórico-comprensivos irreductibles donde la irreductibilidad sería asunto digno de cuestión al pensar²³. Puesto a pensar Heidegger nuestra «época» –aquella caracterizada igualmente a todas luces como «la época de ausencia de cuestionamiento» o «época de ausencia de necesidades»– como la época del «acabamiento» [Vollendung] de la metafísica, asumida ya como retorsión [Verwindung] y no superación [Überwindung], el diálogo entre épocas irreductibles tiene como condición que una y otra no sean iguales, vale decir, que entre ellas no haya un punto referencial a partir del cual se ejerza una comparación niveladora de su diferencia irreductible. Entre ellas se abre un abismo, una ausencia de fundamento «común».

Arrancándose de allí el punto de partida de Gadamer en *El inicio de la filosofía occidental* opta por potenciar la convergencia de lo distanciado en aquella distancia²⁴. Ello bebe de la confrontación con sus interlocutores agonísticos: el medio refractivo o campo de juego del estudio de Gadamer incide en cierta perspectiva científica –si queremos, de filosofía de la ciencia–, como interlocutor agonista ante el cual se (pre-)juzga no solamente que ya siempre estemos inscritos, condicionados, por una tradición, sino que ello suponga que «no disponemos de la soberana distancia con que los científicos de la naturaleza realizan experimentos y formulan teorías» (p. 14). «Soberana» significa aquí neutra, esto es, que no haya un «distanciamiento respecto del objeto investigado», y en efecto como objeto científico, como cosa tratada en cuanto objeto de investigación, por lo tanto en aparente neutralidad, absoluta transparencia, que se revela fetiche falaz, a resultas de lo cual aquello que se declara indeseable para la perspectiva hermenéutica es la objetivización y dominio de la cosa tratada, del interpretando, desde una supuesta «libertad» metódica del investigador (pp. 15-16)²⁵.

²² Original en : (Heidegger, 1977: p. 333).

²³ Véase al respecto: (Duque, 1989: pp. 150-165) y (Heidegger, 2002: pp. 80-83, 234-235).

²⁴ La crítica a Gadamer se centraría en su noción de «tradición» y la correspondiente comprensión «continua» de la «historia de la filosofía» a la que se inclinaría la «fusión de horizontes», explicación de las cuestiones de la comprensión-sentido e interpretación-traducción propias de la experiencia hermenéutica, así como del respectivo carácter histórico de la *Wirkungsgeschichte* (y su conciencia histórica finita). Thanassas subraya que una «fusión de horizontes» habría de tender a salvaguardar la distancia y extrañamiento de los horizontes, de tal modo que «cuanto más divergentes sean, más productiva será su fusión» (Thanassas, 2008).

²⁵ En torno al carácter de la aproximación hermenéutica de Gadamer según su noción de *Wirkungsgeschichte*, véase: (Gadamer, 1999: pp. 15-17, 362-363, 415 y ss.), así como (López, 2022: p. 5) o (López, 2018).

Liberado de esa coactiva «libertad» por el curso de la tradición, el estar condicionado por normas, lenguajes, tradiciones propias de una época, nos vuelca hacia el otro, hacia los otros en el marco de una experiencia compartida de mundo. Lo condicionado se vuelve condición. En conversación o diálogo con el otro, consideraría Gadamer, el sí mismo *entra en contacto* con los otros también²⁶. Si bien se opta porque este contacto termine por ser inevitablemente (aquella condición), *de facto*, una experiencia lingüística-hermenéutica compartida. No queda otra, el problema se desplaza en el vuelco que supone el reconocimiento de una tradición –y otra cosa es cómo podría ello cumplirse a cada paso– si «(...) una tradición filosófica tiene algo que decir desde el momento en el que los conceptos que emplea dejan de entenderse como algo obvio, cuando la tensión del pensamiento se dirige hacia ellos para explicitar las implicaciones inherentes a su uso convencional» (p. 41). Esto habría de exigir, como praxis hermenéutica ante los textos transmitidos hasta nosotros, la tarea problematizadora de los modelos obvios en la interpretación de Grecia que habrían de resultar extraños a los «presocráticos», pero precisamente en la medida de la finitud del mortal, del hecho de que nunca son nuestros prejuicios transparentes del todo para nosotros mismos (Gadamer, 1999: pp. 23-24).

El asunto del inicio [*Anfang*] afecta en definitiva a la comprensión de lo histórico en juego, una para la cual «nosotros no somos meros observadores que contemplan la historia desde lejos, sino que nos hallamos, en tanto que somos criaturas históricas, siempre en el interior de la historia que aspiramos a comprender» (pp. 14-15). Gadamer no aborda en este texto la complejidad de la noción de comprensión [*Verstehen*], que con variaciones significativas hereda de Heidegger (Gadamer, 1999: p. 331 y s.)²⁷. Retengamos algo que ya sabíamos, que la dilucidación en torno al *Anfang* no es historiográfica, no es una disquisición que indague en un pasado inerte, pero en este sentido, cuya amplitud –ciertamente poco determinada– permitiría diversas direcciones, Gadamer ve en ello de entrada el *carácter actual* del *Anfang*, que nos haya de afectar, que nos dé a pensar maneras de cuestionarnos por problemas nuestros e inste a configurar otras respuestas a los problemas que ya tenemos. En este orden de cosas, el punto de partida del estudio de los «presocráticos» es Platón y Aristóteles, quienes constituyen «la única aproximación filosófica a la interpretación de los presocráticos. Todo lo demás es historicismo sin filosofía» (Gadamer, 1999: p. 5). Ahora bien, leído desde Aristóteles, comenzar por Tales –lo cual sería nombrar a los *φυσιολόγοις*, en *Metafísica*²⁸– o por Homero –vale decir, la tradición épica–, ha de

75

²⁶ Si bien en la interpretación de Gadamer el estar condicionado por la tradición no nos arrastra mecánicamente sino que abre y nos re-envía (como condición de posibilidad) a un mundo compartido con otros, que de ser pensado asumiendo su basal *estructura de lingüisticidad*, no debería hacernos olvidar que la distancia entre unos y otros, por así decir en términos de *Sein und Zeit*, entre el *sí mismo* y *los otros* en un mundo compartido, es una diferencia-distancia llamada aperturidad que señala todo horizonte de inteligibilidad-significatividad (en virtud de la incomparabilidad de sus lados). Véase al respecto: (Navarro, 2022); podría ser interesante: (Díaz Arroyo, 2021).

²⁷ Véase: (Segura, 2014).

²⁸ Aristóteles también nombra a aquellos sabios que estudiaron antes de él la *φύσις, φυσικοί* (*Metafísica*, 1026a5).

resultar problemático (p. 7), incluso para aquella tradición estrictamente filosófica que surge en Aristóteles.

Continuemos siguiendo las fibras principales de *El inicio de la filosofía occidental*: «[...] si la empresa de interpretar el inicio del pensamiento occidental tiene que consistir siempre en un diálogo entre dos interlocutores» (p. 16), ¿qué significa inicio [*Anfang*] cuando se afirma que la filosofía presocrática es el comienzo o principio del pensamiento occidental?²⁹ Se tiende a pensar que *ἀρχή* y *Anfang* dicen lo mismo, aquello recogido por la palabra «principio» e «inicio». Gadamer percibe la dificultad de un inicio que siendo principio fuera «lo que es anterior» en el sentido de lo primero y por ello «precursor». Si buscar un inicio genético de una serie podría suponer la tendencia a encontrar siempre un otro, próximo o siguiente, inicio, es decir, caer en el *recurso al infinito* –denunciado con el libro V de *Física*–, la pluralidad de inicios-principios (Tales, la tradición épica, la lengua griega y su relación con la escritura) apuntan al cuestionamiento por la articulación entre inicio-principio y fin. El inicio *anticipa* el fin, tiene *carácter previo* respecto a él, mas no meramente diacrónico, pues siendo *anterior* no obstante supone un «adonde» que marca el sentido al fin. El inicio señala un intervalo, apunta a un *hacia dónde* o *adonde* nombrado como fin. Podríamos decir: el inicio anticipa el fin, pero porque el fin abre –o marca– el camino al inicio. La articulación de un polo y otro del intervalo es un cruce de direcciones irreductibles que no se cierra y, por ello, «están ligados entre sí y no se pueden separar el uno del otro» (Gadamer, 1999: p. 8). No todo está presente ya en el inicio, oculto allí de alguna forma a la espera de su desarrollo³⁰. Del fin, del adonde, pende «el lugar desde donde algo se muestra como inicio y la dirección que vaya a tomar», pero, a la inversa, el desde donde, no de lo que se inicia sino la inicialidad [*Anfänglichkeit*] que tiene el rasgo de ser-inicial [*Anfänglichkeitsein*], habría de resguardar una pluralidad de encaminamientos o direcciones finitas y no arbitrarias (en efecto marcadas por el fin). Entre uno y otro, en aquel intervalo, se da una extraña co-marca, un cruce de caminos. Por ejemplo, en el nacimiento de la filosofía con Platón, la noción de filosofía supone una comprensión sensiblemente diversa a la de Anaxágoras y radicalmente otra a la moderna en los términos de la comprensión de la filosofía sin la ciencia moderna, pero ello re-envía precisamente a las articulaciones de ciencia y filosofía en el surgimiento de la filosofía como noción, por así decir, ya no solo en Platón sino en Aristóteles también. Solamente así tendría sentido afirmar que el *desde donde* no está ya determinado en este o aquel sentido, dirección, sino «que son posibles muchas continuaciones –dentro de ciertos límites, por supuesto–» (Gadamer, 1999: p. 9) cabe una *experiencia del partir*, en la cual, añadiríamos, es dudable qué es exactamente lo que

76

²⁹ La interrogación no es baladí, sino que encierra el «enigma del inicio» (Gadamer, 1999: p. 6).

³⁰ En términos de Gadamer eso sería calcar en la historia el desarrollo de un modelo «biologista», esto es, «naturalista», a los problemas teleológicos que retiene la articulación de inicio y fin. El desarrollo, haciendo inerte, controlado y dominado lo pasado, rinde culto a la perpetua novedad de un siempre otro y otro y otro... que no cesa de hacerse presente como futuro. El problema del desarrollo es su necesidad (incondicionada), la «necesidad de un desarrollo» del «antes» al «después» (p. 11).

se deja atrás si experimentar una tal despedida en el inicio es estar atravesado por la virtualidad de una dirección hacia algo otro abierto³¹.

Ahora bien, si un inicio de esta índole se da con los «presocráticos», un inicio abundante en posibilidades cuyo destino no está determinado de antemano, a resultas de lo cual la «comprensión del inicio a partir del final no es jamás definitiva» (p. 10), el inicio que se da con ellos no podría tener carácter reflexivo moderno, sino la simplicidad de un surgimiento ante el cual no obstante «es necesario volver a él a partir de otro punto» (p. 10)³².

La aproximación hermenéutica expuesta por Gadamer afirma el hecho de que las interpretaciones de Parménides y Heráclito no necesiten trazar y admitir entre sus presupuestos una interlocución directa entre ellos³³. Sí podría decirse que comparten un problema (en sentido filosófico), un campo problemático que Gadamer estudia a través de su conocida *historia de los efectos* [*Wirkungsgeschichte*]³⁴, si bien no ya desde Platón y Aristóteles, sino por cuanto ellos responden a «[...] un mismo reto filosófico que se había planteado —aunque de manera diversa— en la poesía y la tradición griegas» (p. 48-49).

3 ANOTACIONES A UNA LECTURA DEL POEMA DE PARMÉNIDES DESDE EL INICIO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL Y CONCLUSIONES

77

La lectura gadameriana de Parménides en el *Inicio de la filosofía occidental* insiste en el carácter iterativo, de repetición, que atraviesa el «poema didáctico», que, una vez ya en la palabra de la diosa, enseña, no instruye, en el doble sentido que encierra la ambigüedad de un decir que enseña en cuanto manifiesta-muestra, pero igualmente da una indicación o señal cuyo destino es una alteridad, pero señal que no debería ser significada como una instrucción³⁵.

Las preguntas-problemáticas que encuentra la lectura de Gadamer se declinan a través de los diversos fragmentos. Si en su perspectiva la principal cuestión es la de la

³¹ Virtualidad que no tendría que ver con una «potencialidad» que partiendo de lo indeterminado «siempre entraña posibilidad de alcanzar determinada realidad efectiva» (Gadamer, 1999: p. 9). Gadamer interpreta que el ser-inicial del inicio, fuente de aquella virtualidad, tiene el carácter de lo joven, de aquello que brota, emerge o sale a la luz [*Φύσις*], y no de una conservación administrada.

³² ¿Necesario? A partir de otro punto puesto que nosotros ya no somos griegos y no obstante de ellos surge «la dimensión más importante del pensamiento humano».

³³ Del mismo modo nuestras interpretaciones de ellos son mediadas, si de los «presocráticos» «sólo conocemos fragmentos y citas transcritas por autores posteriores», mientras a la vez «en cierta medida, siempre estamos condicionados por la tradición». En este cruce —de solamente un lado— se plantea una historia de los problemas [*Problemgeschichte*] interpretada por Gadamer como «historia de los efectos», que parte de la delimitación de epocalidades históricas en función de problemas (preguntas y respuestas) que las atraviesan (Gadamer, 1999: p. 12-13); al cabo, sin estar garantizado, se intentaría abstraer «(...) del error en que incurrimos al tratar de encontrar a toda costa el mismo problema en conceptos históricamente diversos (...)» (p. 14).

³⁴ Dice Gadamer que se trataría de un conjunto de efectos sin causa, cuya «coherencia efectual» [*Wirkungszusammenhang*] o «estructura» pendería no de causa alguna (común) sino de la sincronidad de cosas-efecto de un mismo campo problemático en una cierta época entre otras.

³⁵ La misma comprensión de los *σήματα* del fr. VIII confirmarían este punto.

articulación de verdad y *βροτῶν δόξας*³⁶, ello estaría ya desde el comienzo del poema marcado incluso en el carácter iterativo de los verbos que abren el considerado Proemio. El mortal se presenta *in media res* en un camino por el que es conducido por dos guías, de las cuales solo una se presenta ya en el primer hexámetro del poema. Por el camino extraordinario, «al margen del camino de los mortales» (h. 27)³⁷, el mortal guiado – las «jóvenes muchachas», que no traccionaban el carro sino que «mostraban el camino», se presentan en h. 5– se presenta pues ya encaminado en un camino caracterizado a su vez como «de muchos decires» [*πολύφημον*, h. 2]. Por allí, a través de los múltiples detalles que aporta el poema en torno a cada cosa dicha³⁸, las jóvenes muchachas persuaden a *δίκη*, Justicia, para que abra el portón y resulta el camino cruzar las puertas a través de una profunda apertura que dejaron hacer (h. 18) con sus dulces palabras [*μυλακοῖσι λόγοισι*, h. 15]. Aquel destino del camino sin aparente punto de comienzo es nombrado algo antes como *las puertas de los caminos de la Noche y del Día* (h. 11). Gadamer da un doble sentido al carácter iterativo de los verbos del Proemio: no solamente el de exhortación de la diosa a la escucha del mortal hacia su palabra – ninguna revelación basada en providencia sobrenatural –, sino, también, « [...] que el viajero ha vivido ya algunas experiencias [...] el poeta trata de sugerir con extremo refinamiento cuáles han sido las experiencias de un investigador, de un conocedor de muchas cosas, quien, a pesar de todo, al fin necesita una especie de iniciación [...]» (GADAMER, 1999: p. 51). El saludo de mortal e inmortal, mano con mano, muestra la extraña familiaridad del encuentro. Al decir palabra la diosa del Poema³⁹, tras utilizar una formulación que nos recuerda retrospectivamente lo extraordinario del camino del mortal hasta allí («no es un destino fatal el que te envió a este camino», h. 26-27), se apercibe al mortal a que «se percate de todo» [*χρῆν δέ σε πάντα πνθέσθαι*], abriéndose a prestar atención «tanto del corazón sin temblor de la redonda verdad como del parecer de los mortales», a los que falta verdadera solidez [*τῆς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης*] (h. 30). Una contraposición entre el mismo núcleo esencial de la verdad y de las *βροτῶν δόξας*, a la cual se contraponen de continuo que se ha de aprender algo [*ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται*] que en principio no habría de tomarse por diverso a la contraposición previa, a saber, «cómo lo aparente tenía que ser de modo digno de crédito [*τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι*] atravesando todo de un lado a otro» (h. 31-32).

Gadamer tiende a estimar que la solución al problema de la articulación de las dos «partes» del poema es la misma que aquello abierto por la cuestión de la

78

³⁶ En la sección «Parménides y las opiniones de los mortales». La expresión del h. 30 del fr. I se repetiría en el h. 51 del fr. VIII [*δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας*]. Vamos a traducir como opiniones-apariencias de los mortales, para subrayar el continuo del plano cognitivo (opiniones) y el ontológico-fenomenológico (apariencias) desde la comprensión griega del poema.

³⁷ En torno a la traducción al castellano que utilizamos, mientras no se diga lo contrario vamos a recurrir a la presente en: (Marzoa, 2000).

³⁸ Gadamer subraya este punto como uno de los rasgos característicos de la tradición del decir donde se inscribe el Poema de Parménides. Véase en torno a esta cuestión: (Míguez, 2016: pp. 29-39).

³⁹ Que Gadamer valora como *Mnemosine*. Al respecto, en torno a la diosa del Poema, diosa-*ἀλήθεια*, véase : (Heidegger, 2005a). Podría ser interesante también : (Díaz Arroyo, 2022).

articulación de los dos polos en la contraposición con la que acaba el proemio⁴⁰. Se presta atención a que la *δόξα* platónica no podrían ser las *βροτῶν δόξας* del poema, subrayando que en efecto siempre se dicen éstas en plural en el poema, frente al singular propio de la verdad (p. 57). A la no-verdad pertenece la verdad, Gadamer asume su inseparabilidad, y no obstante parecería que, tomada las *βροτῶν δόξας* aisladas — dando un salto al final del fr. VIII —, su diferencia radicaría en el «orden engañoso de mis palabras» (h. 52) de las palabras al respecto de la diosa. A continuación una partícula hilitiva [*γὰρ*] da pie a ligar aquel orden engañoso de las palabras con dos formas con que los mortales nombran o hacen presentes a las cosas⁴¹, dos formas opuestas no dicotómicamente tomadas⁴², fuego etéreo de la llama, favorable, ligero, que no abrasa, y noche sin conocimiento, densa y compacta.

Las opiniones o pareceres de los mortales y la verdad son inseparables (pp. 51-52) del mismo modo en que la presencia propia de las *βροτῶν δόξαι*, aún tomada de manera aislada respecto a la verdad, responde al juego de la copertenencia de luz y oscuridad que atraviesa todavía a lo inteligido por el *νοῦς* — más un percibir que un pensar meramente cognitivo, en términos modernos⁴³ — según el fr. IV. Lo percibido por el percibir, lo inteligido por el *νοῦς*, está atravesado por cómo «(...) lo ausente es firmemente presente para el pensamiento» (fr. IV, h. 1) (p. 58), eso mismo inteligido, *νόημα* que «predomina» o «prevalece» (fr. XVI) en el manifestar que se piensa en el *νοῦς* (p. 55), por cuyo reconocimiento de su *carácter unitario* o *carácter continuo* (de lo percibido y del percibir) Gadamer se pregunta (pp. 55-56, 59)⁴⁴. Apuntaría esta pregunta a la *mismidad* de pensar-percibir y ser (fr. III), lo mismo leído como inseparabilidad de ser y pensar-percibir (lo percibido-pensado y el pensar-percibir) en virtud del *λέγειν* del inicio del fr. VI (p. 57-58).

Pero si, ya algo antes, condición de la no confusión de las *βροτῶν δόξαι* y *ἀλήθεια* es la irreductibilidad de la (no-)experiencia del no-camino del no-ser respecto al camino «que es» y «que no es posible que no sea»⁴⁵, a saber, que el ser no se confunda con la nada del no-ser (fr. II)⁴⁶, mantenemos la pregunta: ¿por qué el final del proemio expresa el pliegue de la verdad y las *βροτῶν δόξας* como *τά dokounta*? Ello remite al mortal y a su copertenencia con el inmortal en el decir del poema. Nótese la articulación: si el fr. VI, «[...] respuesta a la problemática de la verdad», pone sobre la

79

⁴⁰ En cuanto a la articulación de las dos «partes» del Poema, Gadamer estaría del lado de Heidegger —ya desde la esfera de *Sein und Zeit*— siguiendo la respuesta al problema planteada por Reinhardt.

⁴¹ Heidegger llama a esta oposición «de δόξα» entre luz y oscuridad «Urphänomen» (Heidegger, 2012: p. 182).

⁴² Véase al respecto el estudio del estatuto oposicional de las contra-esencias de *ἀλήθεια* en Grecia: (Heidegger, 2005a: pp. 25-169).

⁴³ Gadamer lo traduce como *Vernehmen*, percibir (Gadamer, 1999: p. 53). La acción que recoge la palabra *νοῦς* manifiesta un continuo entre las categorías propias de las facultades «sensibilidad» y «entendimiento» en términos kantianos (pertencerían al mismo extraño continuo inseparable las categorías de orden «estético»), ámbitos o facultades discretas en Kant —en Kant, lo inmediato pertenecería a lo sensible, es decir, a lo «externo», al fenómeno, mientras que lo mediato serían los objetos «internos» propios del entendimiento— y en general en la modernidad (pp. 55-56).

⁴⁴ Ya perteneciente a la sección «Parménides y el ser».

⁴⁵ El «es» griego no funciona como la mera cópula moderna, como nexo de atribución-subsunción del predicado en el sujeto. Gadamer subraya además el uso potencial del *ἔστι* + infinitivo (Gadamer, 1999: p. 57).

⁴⁶ Ya desde el fr. II, pero asunto dicho en el VI, VII u VIII.

mesa que –como ya mencionamos *supra* con el final del fr. VIII– es esencial a la distinción de βροτῶν δόξαι y ἀλήθεια el λέγειν, y no a otra cosa remite decir que «es necesario que ni el decir, ni la percepción pensante de lo que es [...] se desliguen de la consecuencia de ser dichos y percibidos» (p. 57, 59-60), y como un pliegue que manifiesta diversas caras de lo mismo, percibir y decir a la una (p. 62), ello re-envía a aquella extraña condición a la que la diosa insta al mortal, de nuevo, a (no-)experimentar el no-camino del no-ser (no olvidemos, percatándose «de todo») y mantenerlo como irreductible al camino «que es» al que se contrapone. Ahora bien, el «siempre» de aquello que no puede surgir de la nada del no-ser, sino que en alguna medida siempre es, llega al final del poema con los σήματα del «único camino que queda por decir» [μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται] (h. 1-2, fr. VIII) matizado como no-divisible, continuo e inmóvil y, a la vez, entre otros, no generado ni precedido. De este último registro oposicional, aceptar que aquel camino que simplemente es fuera generado supondría dejar pasar que el camino que sigue a la verdad podría surgir del no-ser –y consecuentemente éste de algún modo sería, lo cual es necesariamente imposible–; si bien, el generarse de génesis, ¿no surge del fondo de venir a la presencia griego, del brotar o salir a luz de φύσις?⁴⁷

Las interpretaciones de Gadamer en torno al *Parmenides* de Kurt Riezler subrayan algunos problemas al respecto que solamente querríamos elencar: la complejización henológica (de lo uno y de lo múltiple respecto al ser y los entes⁴⁸) solamente tiene sentido en el poema si no se considera que aquel juego que expresa el ἔόν a la altura del fr. VIII acoge las «potencias» del brotar, nacer [*Werden*] y del perecer [*Vergehen*] (GADAMER, 2002: p. 8, 12-14), pues ello supondría, por una parte, remitir la exégesis acriticamente a una categoría puramente del platonismo (p. 17), es decir, hablar de apariencias-opiniones sin verdad, y, por otro lado, re-enviaría ante todo a la cuestión de lo que podríamos considerar categorías «modales» –utilizando la terminología kantiana fuera de su humus propio– en Aristóteles, a saber, δύναμις y ἐνέργεια⁴⁹. En el poema el nacer y el perecer no son lo mismo, en atención a la (no-)experiencia del no-camino del no-ser. Sí es lo mismo el ser del nacer y el ser del perecer, cuestión que ampara el problema del fondo afluyente, continuo, del venir a la presencia griego (φύσις) que no tendría por qué disolver que el ser ni nace ni perece⁵⁰. Problema del continuo o del carácter unitario del ser, del siempre que ya era, vivo, que se resiste a pensar el ser del poema de Parménides como una piedra monolítica asolada en un camino adoquinado sin apertura a direcciones, sin mundo.

80

⁴⁷ No nombrada en el poema en forma substantiva, pero sí puesta en juego en la función copulativa del verbo φύω.

⁴⁸ Pues Gadamer considera con Riezler que el problema del poema no es el «uno», la unidad, sino aquello que acontece con la palabra ἔόν (dicho a su vez ya en el fr. VIII como uno).

⁴⁹ Se puede encontrar un estudio crítico de este problema henológico-modal en la *Metafísica* de Aristóteles en: (Oñate, 2001).

⁵⁰ En general Gadamer es crítico con la exacerbación henológica de las interpretaciones del *Parmenides* de Riezler. El Heidegger de los *Vorträge und Aufsätze* todavía se pregunta, al final de la última tríada de aquel volumen, por el carácter continuo de aquello que dice la presencia de φύσις cabe la ἀλήθεια griega. Véase el texto «Aletheia» en: (Heidegger, 2000), así como (Heidegger, 2011: pp. 112 y ss.).

*

Hemos pretendido mostrar el contraste entre los horizontes propios a las aproximaciones hermenéuticas de Gadamer y Heidegger tras sus usos de las palabras «presocráticos» y «pensadores del inicio». En virtud de su comprensión de *Anfang*, en Heidegger el uso de la palabra tiene carácter, por un lado, crítico con el mismo surgimiento de la filosofía en Grecia (los *pensadores del inicio* no son filósofos ni hacen filosofía, del mismo modo que son «poetas») y con la aparente problemática metafísica que solamente algo después de los tratados que recoge la *Metafísica* aparecería⁵¹, y, por el otro, carácter intempestivo con el acabamiento de la metafísica en la época caracterizada como de «ausencia de cuestionamiento». Si el cuestionamiento es la piedad del pensar⁵², Heidegger querría apuntar con su meditación histórica hacia la retorsión del pensamiento metafísico a través del cuestionamiento por la misma tarea del pensar y del destino de la filosofía más allá de toda disciplina. El cuestionamiento por el fin de la filosofía y la tarea del pensar se abriga en el estudio por un lado y otro del guión de *Un-verborgenheit*, como traducción de *ἀ-λήθεια* en los textos griegos, y se abriga en el cuestionamiento por el lugar de palabra del Poema en general, solamente con vacilaciones desarrollando distinciones evidentes entre el decir de Parménides, Heráclito, Anaximandro, Platón, Sófocles o Píndaro.

En las claves del carácter actual que se exige a su estudio del *Anfang* desde la perspectiva de la *Wirkungsgesichte*, las interpretaciones de Gadamer hacen referencias generales al «valor poético» del Poema de Parménides (Gadamer, 1999: p. 49) e inciden en problemas ontológicos y henológicos propios de una comprensión de filosofía segura de que el condicionamiento de su tarea por la misma interpretación no puede ser transparente. En Heidegger sin embargo lo actual nunca es condición de pensar lo presente de la presencia en Grecia, la comprensión de lo presente en los textos griegos exige que aquello que se presenta, sea actual o no, se dé en la comarca de un desocultamiento (Heidegger, 2010b: p. 275) donde campa *φύσις*.

81

BIBLIOGRAFÍA

DELEUZE, G. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997.

DERRIDA, J. *Del Espíritu. Heidegger y la cuestión*. Universidad ARCIS. Edición Electrónica <www.philosophia.cl> Traducción de Alejandro Madrid-Zan.

DÍAZ ARROYO, J. L. Interpretations to the Places of the Poem of Parmenides on Heidegger's Path to the «Thinkers of the Beginning». *HUMAN REVIEW. International Humanities Review*, 10, 2021, pp. 181–198.

⁵¹ En torno al carácter de los escritos que recoge la *Metafísica*, véase: (Oñate, 2001: pp. 21-28).

⁵² Heidegger indica muy al final de *Die Frage nach der Technik* que cuestionar es la «piedad» del pensar. Deja la cuestión en el aire. El texto acaba. Unas páginas antes había matizado el sentido del término alemán: *Frömmigkeit* (substantivo: piedad), *fromm(e)* (adjetivo: piadoso/a). No mienta allí en ninguna parte término latino alguno, sino uno griego, que es *πρόμος*.

- _____. Anotaciones en torno a la cuestión de la verdad en el poema de Parménides a propósito de la diosa-ἀλήθεια. *Grecia y nosotros: Hermenéutica y lenguajes poéticos*, DÍAZ ARROYO, J.L & JIMÉNEZ, A. (eds.). Madrid: Dykinson, 2022, pp. 195-231.
- DÍAZ ARROYO, J.L. Crítica y problematicidad del pensamiento metafísico. Un diálogo en el pliegue de Heidegger y Deleuze. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. 9 (jul. 2023), pp. 9–35.
- DUQUE, F. *Los destinos de la tradición*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- GADAMER, H.-G. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1999.
- _____. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- _____. *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. *Scritti sur Parmenides*. Nápoles: FILEMA, 2002.
- _____. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003.
- _____. *Sobre la prehistoria de la metafísica*. Madrid: Hermida editores, 2019.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1972.
- _____. *Der Anfang des abendlichen Denkens. Heraclito*, Gesamtausgabe, Band 55. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____. *Grundbegriffe*, GA, Band 51, editado por Petra Jaeger. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1981.
- _____. *Parmenides*, Gesamtausgabe, Band 54, editado por Manfred S. Frings. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1982.
- _____. *Einführung in der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Band 40. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *Holzwege*. Gesamtausgabe, Band 5. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Was heisst Denken?*, Gesamtausgabe, Band 8, editado por Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2002.
- _____. *Parménides*. Madrid: Akal, 2005a. Traducido por Carlos Másmela.
- _____. *Über den Anfang*, Gesamtausgabe, Band 70, editado por Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2005b.
- _____. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005c. Traducido por Raúl Gabás.
- _____. *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe, Band 14. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2007.
- _____. *Der Spruch des Anaximander*. Gesamtausgabe, Band 78. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2010a.
- _____. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2010b.
- _____. *El inicio del pensar occidental. Heráclito*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Der Anfang des abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Gesamtausgabe, Band 35. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2012.
- _____. *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos, 2013. Traducción de Arturo Leyte.
- _____. «Hegel y los griegos», *Hitos*. Madrid: Alianza, 2014.
- LÓPEZ, M. C. Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer. *A Parte Rei*, n. 2. Julio 2002. Publicación digital <http: aparterei.com>
- _____. C. *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad*. Madrid: Dykinson, 2018.
- MARZOA, F. *De Grecia y la filosofía*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990.
- _____. *Historia de la filosofía I*. Madrid: Istmo, 2000.
- MÍGUEZ, A. *Mortal y fúnebre*. Madrid: Dioptrías, 2016.

- NAVARRO, J. M. Ontología hermenéutica: Tiempo y mundo. *Grecia y nosotros: Hermenéutica y lenguajes poéticos*, DÍAZ ARROYO, J.L & JIMÉNEZ, A. (eds.). Madrid: Dykinson, 2022.
- OÑATE, O. *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
- _____. *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*. Madrid: Dykinson, 2004.
- _____. Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica. *Revista Endoxa*, N. 20, UNED, 2005, pp. 795-934.
- RIEZLER, K. *Parmenides*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2017.
- PÉREZ DE TUDELA, J.&ARANZUEQUE, G. In in-itium: Heidegger, lector de Parménides. *Heidegger y la historia de la filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, JIMÉNEZ, A. (ed.). Granada: Comares, 2019.
- SEGURA, C. Gadamer: La comprensión es anterior. Una alternativa al sujeto-objetualismo. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, Nº 50, julio-diciembre (2014), pp. 229-245. Doi: 10.12795/themata.2014.i50.11
- THANASSAS, P. The ontologic Difference in Parmenides. *Philosophical Inquiry*, vol. XXX, n. 5-6, Summer 2008.
- ZARADER, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

Recibido: 13 de octubre de 2023

Aceptado: 12 de noviembre de 2023

Campo de jogo e dinâmica existencial: Nos domínios da compreensão com Gadamer

Playing field and existential dynamics: In the domains of understanding with Gadamer

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná¹

RESUMO

O propósito do artigo é abordar o conceito de jogo (*Spiel*) na hermenêutica filosófica de Gadamer, tal como aparece na obra *Verdade e Método*. Questionamos como o jogo, tratado como metáfora, nos permite compreender conceitos genuinamente hermenêuticos como compreensão e interpretação. O objetivo é mostrar o jogo como uma dinâmica existencial quando a questão é compreender e interpretar. Centramos-nos na noção de compreensão e no campo de jogo que a constitui; também, o quanto a interpretação é formada a partir de estruturas de compreensão prévias e de significados historicamente consolidados. O objetivo, por fim, é indicar como seria engendrada a compreensão em um jogo que estabelece tanto o jogador quanto o jogado. Entre nossas metas específicas, cabe apontar que as interpretações nunca são cabais, estando, portanto, sujeitas a revisões de seus significados na própria dinâmica que os fundamenta.

84

PALAVRAS-CHAVE

Campo de jogo; compreensão; hermenêutica filosófica, *Verdade e Método*, Gadamer

ABSTRACT

The purpose of the article is to address the concept of play (*Spiel*) in Gadamer's philosophical hermeneutics, as it appears in the work *Truth and Method*. We question how the play, treated as a metaphor, allows us to understand genuinely hermeneutic concepts such as understanding and interpretation. The goal is to show the play as an existential dynamic when the issue is understanding and interpreting. We focus on the notion of understanding and the playing field, which constitutes it; also, how much the interpretation is formed from previous understanding structures and historically consolidated meanings. The objective, finally, is to indicate how understanding would be engendered in a play that establishes both the player and the player. Among our specific objectives, it is the task to point out that interpretations are never complete, and are, therefore, subject to revisions of their meanings in the very dynamics that are their foundation.

¹ E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

KEYWORDS

Playing field; understanding; philosophical hermeneutics, *Truth and Method*, Gadamer

INTRODUÇÃO (COM AZO DE PREÂMBULO)

O artigo se ocupa do jogo na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, questionando como este estaria ligado aos conceitos de compreensão e de interpretação. Em *Verdade e método*, compreensão ocupa posição central na hermenêutica filosófica de Gadamer, sendo ponto do qual se parte para a consideração dos problemas epistemológicos concernentes às ciências humanas e a compreensão é o que mais propriamente nos põe diante do todo da experiência do humano no mundo. É o que Gadamer nos assegura desde as primeiras palavras de seu livro: “O fenômeno da compreensão não apenas atravessa todas as ligações do mundo humano, ele também tem validade auto subsistente no âmbito da ciência [...]” (GADAMER, 1999, p. 1). A um Gadamer empenhado em rastrear os limites da consciência científica em sua atuação orientada por um conceito de método, resguardando com isso a legitimidade de um saber de verdade que resista à submissão ao método da ciência, jogo é o que comparece no âmbito do esforço de apresentar experiências de verdade que fogem aos domínios metódicos da ciência. Mas que modos de experiências de verdade seriam essas seguidas por nosso filósofo? Formas que não se deixam reger pelo modelo científico, como a arte, a história e a linguagem.

A consideração temática do jogo situa-se na primeira parte do livro, na qual o filósofo pretende crítica à estética, intentando formalizar que a verdade da arte entrega-se sempre e apenas na obra de arte e não em teorias científicas sobre a verdade. É possível entrever então a implicação entre o conceito de compreensão e a metáfora do jogo da arte, ainda que essa só se insinue no pano de fundo. Dito isso, nossa tentativa é a de dar relevo ao vínculo entre esses, apropriação que assume que o compreender constitui-se na dinâmica do jogo, do mesmo modo que observamos na arte.

85

1 DA COMPREENSÃO DE JOGO EM VERDADE E MÉTODO

Em sua obra maior, Gadamer não está interessado em desenvolver algo como uma teoria dos jogos e do lúdico;² não investe em tematização do comportamento de quem joga, isto é, não reflete sobre a subjetividade do jogador ou sobre o ato de jogar.

² Muito dessa parte da obra parece testemunhar o quanto Gadamer teria aprendido no período que esteve ligado à fenomenologia em seus anos de Marburgo, pois, apesar de valer-se de autores como Huizinga e Buytendijk (estes mais próximos de terem desenvolvido teorias do jogo e do lúdico), o modo de proceder de Gadamer ainda é descritivo e analítico. Portanto, a referência a esses dois autores não vem apenas à guisa de apontamento sobre o que Gadamer teria se servido para elaborar sua investigação; antes, indicia que o tema do jogo tem uma história pregressa, esta que encontra nas figuras de Kant e Schiller expressões eloquentes no seio da teoria estética moderna.

Em vez disso, quer pensar o jogo guardando a diferença entre este e o comportamento do jogador. Este trajeto é elaborado nos cinco primeiros capítulos de *Verdade e Método* e, a despeito da penetração de suas análises e acuidade de suas críticas à consciência estética, não pode ser considerado uma reflexão estética, uma vez que seu pensamento não é promovido por um interesse intrínseco a essa disciplina. Tal avaliação se justifica, pois isso parece não ser totalmente claro a leitores que, equivocadamente, insistem na ideia de uma estética gadameriana, posição que aponta a propósitos opostos aos do próprio filósofo nesse momento.

Um tal fenômeno dá-se em virtude de seus próprios desígnios, requerendo seriedade quanto ao que lhe diz respeito. Tal seriedade nada tem a ver com os requisitos de objetividade, metodologicidade e verificabilidade das ciências. Esta é índice de rigor, mas um que subministra o modo de ser do que, nos contextos em que nos movemos, é chamado de *verdade*; assim, a seriedade no jogo é tal que só ela “[...] deixa que jogo seja inteiramente jogo. Quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres (*Spielverderber*)”. (GADAMER, 1999, p. 108). A essência do jogo, na medida em que podemos referir-nos a ela nesses termos, nos evidencia que este possui autonomia frente ao sujeito-jogador. De modo que divisamos propriamente uma representação de quem joga só o faz ao passo em que joga, o que, em outras palavras, equivale a dizer que é o jogo que determina o jogador e não o contrário e, se porventura pudéssemos falar de um “sujeito” do jogo (e da arte), este seria o engendrado no próprio jogo, portanto, o jogo mesmo e não um jogador. Gadamer assim nos diz: “O ‘sujeito’ da experiência da arte (e do jogo), o que fica e perdura, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a obra de arte (jogo) ela mesma”. (GADAMER, 1999, p. 108).

Para assinalar a essência do jogo, Gadamer lança mão de um recurso que acena à largueza significativa do termo e ao trabalho de identificação do que há de unitário nessa polissemia. Isso bem se expressa na letra do pensador:

Considerando o uso da palavra “jogo”, privilegiando o assim chamado significado figurativo, então dá-se assim: falamos do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo de peças da máquina em um rolamento de bilhas, do jogo conjunto dos membros, do jogo das forças, do jogo dos mosquitos e, até mesmo, do jogo das palavras. (GADAMER, 1999, p. 109).

Aqui, falar em jogo denota, por um lado: movimento, dinâmica, fluxo-refluxo, oscilação, constante repetição, ritmo; por outro: combinação, conjunto, composição, configuração, arranjo... Atentemos, assim, para estas duas denotações, jogo como *movimento* e *composição*, pois o uso delas é previsto para mais tarde. Gadamer enfocará primeiramente a realização do jogo como dinâmica e múltipla variação, indiciando o quanto o jogo não é uma instituição, mas ação que se perfaz naquilo que chama de “vaivém” (*Hin und Her*). Uma caracterização dessa dinâmica temos em passagem emblemática de *Verdade e Método*: Desse modo, “O movimento que o jogo é não tem objetivo (*Ziel*) no qual termine (*endet*), mas renova-se em constante repetição. O

movimento de vaivém é manifestamente tão central para a determinação essencial do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento". (GADAMER, 1999, p. 108). Mas não apenas isso, para ele também: "O movimento do jogo, como tal, é igualmente sem substrato. É o jogo que é jogado (*gespielt*) ou que se dá-em-jogo (*abspielt*) – não há qualquer sujeito que mantenha aquele jogo. O jogo é execução do movimento enquanto tal. (GADAMER, 1999, p. 109). Assim, o jogar da arte é o que se evidencia nessas idas e vindas. Tal determinação se observa no caráter sempre inusitado do jogo, que impossibilita que saibamos antecipadamente o que se dará na sequência e, mesmo, onde o jogo vai dar. Daí, o jogar nunca ser cabal, assim como a obra de arte, cuja experiência também está em jogo, terá sempre sua significação em aberto.

Nas *artes reprodutivas*, representar um papel dramático em uma peça de teatro também é jogo, este seria o *Rolle spielen* de um *Theaterspiel*; tocar piano seria um jogar, precisamente um *Klavier spielen*; a poesia, a música e a dança, em detrimento de sua imaterialidade, também guardariam esse caráter de jogo em sua significação primigênia, é o que nos indica o filósofo retomando as origens da palavra *Spielmann*, referente à atividade do menestrel da Idade Média. Nas *artes plásticas e processuais* não seria diferente, o vaivém do jogo estaria igualmente atuante tanto na atividade de quem cria ao pintar um quadro artístico, quanto daquele que participa como apreciador (aqui vale o que Gadamer diz sobre a suposta subjetividade do jogador. Afinal, também o apreciador é um "co-jogador", e compreende mal a si quem se interpreta como espectador distanciado da obra artística ou desfrutador passivo do prazer estético).

Tal evidência nos mostra que, ao ser jogado, o jogo da arte se apropria do jogador; isso faz com que, envolto no vaivém, o jogador se experimente não mais como sujeito de atos ou juízos que conduziriam o jogo, mas como unidade-em-jogo, como algo que no jogo é conjugado.³ É isso o que se logra no jogo da arte: no autêntico jogar, o jogo é que se joga ou se desenvolve não retendo um sujeito de pensamentos e de atos; neste, a figura subjetiva do jogador se inibe, na medida em que se deixa levar pela dinâmica autônoma do jogo. Tal dinâmica, da mesma maneira que suprime a distância entre o jogado e o jogador, inibe a distância entre o a-ser-compreendido e a compreensão, o

³ Aos que não alcançaram este fenômeno de apropriação e unidade em uma primeira tomada, é possível ilustrá-los com exemplos em registros audiovisuais, hoje mais acessíveis do que antes. Assim, essas experiências vivas ficam mais apreensíveis nas iniciativas e contra iniciativas da atuação dramática que se dão entre as atrizes Ingrid Bergman e Liv Ullmann na conhecida cena da interpretação do "Prelúdio" (n. 2, op. 28) de F. Chopin ao piano, no filme *Sonata de outono* (do cineasta sueco Ingmar Bergman); é difícil não perceber o quanto o jogo é envolvimento durante a performance do pianista canadense Glenn Gould, ao tocar as *Variações de Goldberg* sobre J. S. Bach, ao ouvir e ver Janis Joplin cantar "Little blue girl", no auditório de Tom Jones em 1969, ou ao assistir a leitura que a poetisa austríaca Ingeborg Bachmann faz de *Ao sol* ("*An die Sonne*") também num programa televisivo; jogo é o que igualmente se identifica quando vemos, mesmo com baixa resolução, Nijinski dançar *A tarde de um fauno* ("*L'après-midi d'un faune*") numa rara película de 1912 ou a cena do documentário *Jackson Pollock 51* (dos diretores Hans Namuth e Paul Falkenberg), na qual se vê o pintor estadunidense em seu ofício; por fim, talvez fosse possível que o leitor mesmo se experimente jogando, caso, ao conferir estas indicações, se disponha à assistência desses registros e se descubra coparticipativamente envolvido nos referidos jogos de arte. Nos exemplos aqui em nota, temos a concreção do seguinte dito de Gadamer: "O jogador experiencia o jogo como uma efetividade que o suplanta". (GADAMER, 1999, p. 109).

que nos leva a depreender que o vaivém próprio ao jogo nos coloca em situação ontológica diferente da realidade do sujeito.

2 CAMPO DE JOGO E COMPREENSÃO

O movimento anterior, que nos ofereceu uma compreensão do fenômeno do jogo, nos permite atentar à algumas posições do pensamento gadameriano face ao tradicionalmente estabelecido. Ao afirmar, com vistas ao jogo, que “[...] o autêntico sujeito do jogo, manifestamente, não é a subjetividade daquele que joga além de outros afazeres, mas o jogo ele mesmo” (GADAMER, 1999, p. 109). O primeiro a ser destacado é que a experiência subjetiva que imerge, se enreda e no jogo se mantém dificilmente corresponderia ao que a filosofia moderna concebe, em sentido estrito, por sujeito. Gadamer sabe que a experiência compreensiva não é da índole da subjetividade transcendental, como seria a faculdade do entendimento ou em qualquer outra figura que correspondesse a um sujeito empírico. Assim, compreensão não poderia ser tratada como faculdade, intuição ou qualquer forma ou função intelectual comparável a propriedades ou atributos de uma figura de *Anthrôpos*.

Gadamer está familiarizado com os termos da preleção *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (1923) de Heidegger e, mesmo, de seus desdobramentos na analítica existencial de *Ser e Tempo* (1927), apropriando a compreensão como um traço constitutivo do ente que somos e não a desconsiderando em sua implicação à existência humana. Ainda que Gadamer não recorra à expressão “ser-aí” e à terminologia afeita para designar esta situação ontológico-existencial pontuada por Heidegger, é possível estimar o quanto posições da filosofia da existência deste último têm vez no quadro da hermenêutica gadameriana, de modo que estimamos o quanto, também para Gadamer, compreensão não aconteceria desde um lance ek-stático da existência, num projeto descerrador de um horizonte significativo (= mundo) no qual a realização dessa dinâmica de vir a ser teria lugar e vez. Em tal cenário, constituído como “campo de jogo” (*Spielraum*), o em jogo é a própria existência, além do modo com o qual o ser deste ente de existência se determina. Para Gadamer, assim como para Heidegger, temos um quadro no qual a compreensão tem significação diversa da tradicional, trata-se agora de uma compreensão existencial, de uma que se ontologizou na medida em que é descoberta em estreita ligação ao próprio modo de ser do ente que compreende.

Ao mostrar que estamos desde uma experiência de existência compreensiva, reforçemos que algo assim não se daria fortuitamente, a ponto de podermos ser compreensivos apenas numa ou noutra ocasião. Em vez disso, compreensão denota um constitutivo fundamental de nossa experiência de ser-aí; isso vale para nossa situação na abertura significativa do mundo, como também para as interpretações que, em seu âmbito, se engendram tanto sobre nossas circunstâncias com referência a nós próprios em meio a estas, interpretações que possuímos de nós mesmos e que, em grande medida, dirigem nossos comportamentos. (HEIDEGGER, 1977, p. 26). Com isso, intentamos ressaltar que, no espaço de jogo descerrado pela existência compreensiva, tem lugar o desdobramento do compreensivo expresso como

interpretação. O interpretar, assim, funda-se num terreno compreensivo, estando mesmo fora de questão cenário diverso do da compreensão para tal processo, isto porque, de acordo com Gadamer, toda e qualquer compreensão e interpretação sempre acontecem em um meio linguístico.

É boa a imagem de Rohden (2002) com a qual ele expressa a maneira com que Gadamer compreende a linguagem: “Vivemos na linguagem como em um elemento, como o peixe na água. No contato em forma de linguagem, e em tudo que chamamos de diálogo, nós procuramos as palavras” (p. 189). Eis um ensejo da compreensão de Gadamer da linguagem e vislumbre de que o modo com que o humano está no mundo é, por excelência, compreensivo, e isso não exclui o linguístico aqui enfocado. (GADAMER, 1999).

3 JOGO DA COMPREENSÃO COMO MOVIMENTO

É nesse mesmo jogo da compreensão que algo semelhante acontece com o “jogador”, já que este sempre se encontra no espaço de jogo submetido à primazia que aquela dinâmica exerce sobre ele, e logrando desse campo a compreensão dos elementos do jogo e, em contrapartida, de sua própria situação de compreensão, i. é., de “compreendedor”. Assim, dizendo com merecida ênfase: é no jogo, sempre desempenhado em seu espaço característico, que se configuram as circunstâncias nas quais as coisas se apresentam com o sentido que especificamente têm; bem como é nessa própria dinâmica que o compreender se dá, inclusive como compreensão de si colhida do jogo.

Sobre a arte, o filósofo nos diz em *Verdade e Método*: “[...] também o que agora é, o apresentado no jogo da arte, é o verdadeiro que fica”. (GADAMER, 1999, p. 111). Julgamos, na especificidade deste contexto, poder apropriar tal dito a respeito da compreensão, assim: compreensão é o que, em seu jogo seria, igualmente o verdadeiro. Ora, este seria outro ponto de convergência entre o compreender e o jogar: o fato de ambos se desenvolverem de modo que, ao se jogar, já estamos jogando; ao compreender, já estamos compreendendo e, ainda, ao interpretar, vemo-nos interpretando. Assim, o compreender, bem como o jogo da arte abordado, é pré-temático; de sorte que, assenhorado pelo jogo, quem compreende (assim como quem joga) não é sujeito de um entendimento, mas um “compreendedor” (jogador) determinado pelo próprio jogo do compreender, visto que: “É o jogo que cativa o jogador, que o envolve no jogo e que o mantém nele”. (GADAMER, 1999, p. 113).

4 O JOGO DA COMPREENSÃO E O JOGO DA INTERPRETAÇÃO

Se antes procuramos evidenciar que o compreender só acontece num meio linguístico, agora necessitamos de um movimento que patenteie o quanto ela é igualmente dependente do histórico. Significa dizer que o jogo da compreensão acontece levando em conta as circunstâncias da história. Desse modo, grifa-se que o compreender nunca é gerado como que do nada, o compreender e o interpretar se apoiam sempre em sentidos preliminares fornecidos pela semântica consolidada nos contextos do mundo histórico que é o nosso e na maneira com que tais significações

históricas nos são indelevelmente legadas. Com isso também se põe em evidência o caráter de jogo da compreensão, uma vez que, o que quer que apareça como um a-ser-compreendido, se apresenta no horizonte do compreender conjugando significações historicamente condicionadas, o que faria com que, na compenetração das estruturas hermenêuticas prévias atuantes em todo compreender e interpretar (processo cuja formulação se celebrizou com Gadamer sob a rubrica de “fusão de horizontes”), o que daí resulta como o interpretado não poderia se distanciar inteiramente do que indicam suas significações. Desse modo, no compreender se nos impõe a consideração de uma pré-história das significações do que se deseja interpretar, esta que o jogo da interpretação precisa levar em conta, sendo imperdoável a presunção de que a interpretação possa se processar ao sabor do arbítrio de quem compreende.

O papel da significação histórica do a ser-compreendido, no jogo do compreender, pode ser apresentado por meio de um exemplo concreto: por ocasião da organização das obras de Frédéric Chopin (1810-1849), houve casos de serem interpretadas como “Estudos” peças que, posteriormente, seriam melhor discernidas como “Noturnos” (a luz de novos dados sobre a biografia do autor, da aquisição de maior *expertise* sobre seu processo de composição e, mesmo, a partir de critérios que especificam mais categoricamente o que seja um Estudo no panorama da música erudita). A classificação, e até mesmo a ambiguidade intrínseca a tal tarefa, só ocorre porque o que se apresentou como o a-ser-compreendido indica significar certa concretização da vida histórica, nesse caso, uma composição para piano típica do século XIX, isso é parte do que permite que estas peças possam ser apreendidas como a experiência hermenêutica dos Noturnos que são, e até confundidas com Estudos, em uma interpretação imprecisa. Por outro lado, para chegar a acontecer que uma partitura de Chopin fosse interpretada, por hipótese, como uma página de semanário ou um balancete contábil, seria preciso descurar completamente dos condicionantes significativos prévios em questão.

O que se ilustra com o exemplo supra é que os pressupostos que trazemos em nossa compreensão, embora decisivos em todo interpretar, são necessários mas ainda não preenchem os requisitos de suficiência para ordenar e configurar uma interpretação. Isso porque, por mais que conjugemos posições prévias, visões prévias e conceptualidades prévias ao apropriarmos o a ser-interpretado, as expectativas criadas por estas são sempre postas à prova diante da significação histórica que constitui a contraparte de toda interpretação. Nesse caso, as pressuposições atuantes de nossa compreensão necessitam ser avaliadas quanto a sua aplicabilidade ao interpretado perante o sentido e significações históricos que esse carrega. Por isso, no jogo da interpretação, os preconceitos não desempenham o papel de critérios imutáveis que ditariam tão categórica quanto intransigentemente o resultado da interpretação, antes eles são posições que condicionam inicialmente nossa abordagem do a-ser-interpretado e a partir dos quais poderíamos começar alguma coisa.

No interpretar, portanto, mesmo estes pressupostos condicionadores estariam sujeitos à revisões constantes de sua adequação face ao que se deseja interpretar; do mesmo modo, tudo quanto é composto no jogo da interpretação se vê confrontado, em seu sentido e significação, a outros pressupostos e interpretações sobre o mesmo. Quer

90

dizer que, nisso que chamamos de revisões dos pressupostos, os elementos condicionantes que nossa compreensão traz, bem como as expectativas que derivam dessas, são permanentemente testadas e, na circularidade característica do processo interpretativo (= círculo hermenêutico), uns pressupostos acabam por ser validados, outros reformulados, outros ainda descartados e novos recrutados sempre em favor da justeza e plausibilidade da interpretação. O que intentamos dar destaque é que a interpretação de uma obra de arte, de um acontecimento histórico, de um texto de filosofia ou do que quer que se dê ao jogo do interpretar depende da observação tanto dos pressupostos hermenêuticos quanto do componente histórico que são peças integrantes do jogo da compreensão.

CONCLUSÕES

Após a reconstrução temática do conceito de jogo da arte em *Verdade e Método*, é possível dizer, uma vez mais, que o interesse de Gadamer não é estético, pois, em lugar de uma teoria do belo e do sublime, o focado é um saber cuja experiência mais fundamental é a da *verdade*, esta insubmissa ao modelo metódico das ciências modernas. O “jogo da arte”, portanto, para nosso filósofo, não é outro senão metáfora à serviço do pensar de tal acontecimento vivo e expresso já no título de sua obra principal.

Trabalhamos ainda empenhados em caracterizar o jogo em seus traços essenciais. Esse esforço resultou em notas indicativas de que todo jogo requer um espaço para sua realização; depois, o jogo mostrou-se como o que se realiza no movimento que lhe é constitutivo, o mesmo que Gadamer denominou “vaivém”. Trabalhamos enfrentando a dificuldade de evidenciar que, no jogo, o jogador é quem imerge em tal dinâmica, sem que seja posicionador de tal movimento. Assim, pudemos considerar, com segura distinção, que o jogador não é sujeito ativo do jogo, mas, se insistirmos em falar de sujeito, a única maneira admissível de fazê-lo seria como *sujeito ao jogo*, quer dizer, submisso e passivo à oscilação da qual ele mesmo extrai sua situação de “jogado” e características. Contudo, em casos assim, como vimos, o jogador é mais um elemento conjugado no jogo do que seu autor.

Depreendemos que na dinâmica de jogo, se inibe a dicotomia entre jogador e jogado; do mesmo modo que se observa a supressão da autorrepresentação de um sujeito em atuação cognitiva em contraposição a um objeto que é jogo ou do jogo. É diante deste fenômeno que recorremos aqui a Gadamer para pensar a compreensão a luz da metáfora do jogo. Assim apresentado, o compreender é o que se dá mediante um lance existencial que descerra o horizonte significativo de um mundo, este que, em nosso trabalho, foi tratado como um espaço de jogo no qual não apenas a existência se exercita, quanto a compreensão, que também seria existencial, tem seu campo. Destarte, como vimos, o compreender é de modo que, realizado num campo de jogo, se conjuga como compreensão dos entes que se lhe apresentam, como compreensão do mundo que é o seu, bem como de si mesmo. Esta tríade bem se expressa na experiência de descerramento a um mundo, na apreensão significativa dos sentidos e significados em tal horizonte, já em lances de jogo e da autoconsciência no jogar.

Julgamos poder sustentar, portanto, que o jogo, enquanto metáfora, é próprio a arte e está a serviço da caracterização do compreender e do interpretar. Desse modo, não contemplamos jogo apenas como dinâmica, mas também como *composição*, outra acepção que pudemos determinar para o jogo em nossa leitura. Aqui, o intento foi o de apresentar o papel importante que a compreensão tem na hora de fornecer estruturas prévias que fornecem base hermenêutica para todo interpretar. Assim, é sempre com base em visões, posições e conceptualidades prévias que a interpretação chega a se apropriar significativamente de algo que se ofereça ao interpretar. Como expusemos, interpretar conjuga sempre preconceitos ou, por assim dizer, pressuposições que nos permitem a aproximação do a-ser-interpretado a partir da projeção de expectativas participantes na conformação de qualquer interpretação.

Agora o jogo se evidencia como composição, à medida em que interpretar implica dirigir-se ao a-ser-interpretado buscando combinar aqueles pressupostos com sentidos historicamente consolidados pertencentes a tudo que se dá à interpretação. Como vimos, é nisso que consiste a assim chamada “fusão de horizontes” constituinte do interpretar; pois, em tal amálgama, em jogo estão tanto pressuposições que projetamos quanto os sentidos prevalentes no interpretado.

Da combinação de nossos preconceitos com os sentidos prévios consolidados em todo objeto de interpretação sempre resultam leituras passíveis de serem revistas. Isso nos levou a sustentar que qualquer interpretação é sempre um esboço capaz de ser visto, revisto, corrigido, retocado e isso ocorre na medida em que colocamos nossos pressupostos à prova, tomando por critério a melhor correspondência com o sentido e significação daquilo que é interpretado já sempre em vista da plausibilidade do saldo interpretativo.

Depreendemos que as reavaliações continuadas da interpretação não são apenas verificações do engendrado na fusão entre o linguístico (meio para toda experiência compreensiva) e o histórico (solo significativo consolidado e campo de acontecimentos do possível), mas ocasião para que a experiência hermenêutica possa ser posta em evidência em uma hermenêutica filosófica.

REFERÊNCIAS

- GADAMER, H.-G. Wahrheit und Methode - I, In: *Gesammelte Werke*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe*. Abteilung I: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica – Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 189.

Submetido: 13 de outubro de 2023

Aceito: 13 de novembro de 2023

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 *koiné*. 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

Quienes 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 presupuestos 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

94

reanudar la conversación del *lógos* (lenguaje comunitario 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 *Vortrag 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-pertenecientes 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 (*poiesis-téchne*) 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 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 conclusivo. 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 Jeneralife 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 atingentes 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).

100

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 *nóesis* 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).

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 posibilante. 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 dramático 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 desentrelazada 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 retransmisivo 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

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

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. 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 re-crear 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”:

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 rememorar 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 hacia 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 desconconstructores 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 oscuridades (GADAMER, 1992, p.398).

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).

116

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. Nélica 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

TRADUÇÃO

A arte de poder não ter razão.
Diálogo com Hans-Georg Gadamer

The art of being able to not be right.
A conversation with Hans-Georg Gadamer

Tradutora

Irene Borges-Duarte

Universidade de Évora/PRAXIS - Centre of Philosophy, Politics and Culture

118

NOTA INTRODUTÓRIA À TRADUÇÃO:

Nascido em 1900, Hans-Georg Gadamer costumava dizer que era "um dos filhos mais velhos do século". No breve diálogo que se segue o velho pensador procura, muito coloquialmente, fazer o balanço da sua contribuição à filosofia contemporânea. Atendendo ao contexto histórico do seu pensamento e à sua herança heideggeriana, situa a sua contribuição mais original e importante na sua atenção ao diálogo, como forma de encontro com os outros, na descoberta do que, sem passar pela perspectiva que o outro traz à conversa, não descobriríamos. Neste caminho há, ao mesmo tempo, uma manifestação de dívida e de novidade relativamente ao mestre, bem como uma afirmação da grandeza de Platão e do rumo filosófico, que ele deixou marcado.

ENTREVISTA¹

O que é que considera ser o mais essencial do século XX?

¹ A presente entrevista, com o título „Die Kunst, unrecht haben zu können. Ein Gespräch mit Hans-Georg Gadamer“, foi conduzida por Ingeborg Breuer e Dieter Mersch, e conheceu múltiplas publicações. Inicialmente pensada no contexto de um programa radiofónico, de que conserva a oralidade estilística, apareceu, primeiro, em *Süddeutsche Zeitung* 10./11. Februar 1990, Feuilleton 16; e em *Information Philosophie*, 1991/3, pp. 21-28; antes de ser integrado no volume: BREUER *et al.*, *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartphilosophie*. Hamburg: Rotbuch, 1996, pp. 105-115.

Tradutora

Irene Borges-Duarte

Toledo, v. 6, n.2 (2023), p. 118-125

Em questões como essa, devemos deixar-nos levar pela própria linguagem. E a linguagem diz-nos, neste caso, que o século XX começou por dizer de muitas coisas: "Ah, isso é muito tipo século XIX!". A expressão continha uma crítica. Significava arquitetura sem estilo; significava uma certa forma de pintar de maneira fotográfica, já ultrapassada; significava uma ênfase nacionalista unilateral. Dessa maneira, através da linguagem, o nosso século dava mostras da sua própria autoconsciência. Porquê? Bom, já sabemos que foi então quando se deu a irrupção da música atonal, da pintura expressionista, do despedaçar-se e libertar-se da forma – como aconteceu, por exemplo, no caso *Der Blaue Reiter*, nos meus tempos moços. Houve, pois, no século XX, um ressurgimento, que se deu em muitas coisas. Hoje vemos isto com muito maior nitidez do que o podíamos ver antes da Iª Guerra Mundial. Mas, então, aconteceu a Iª Guerra Mundial e, com ela, chegou também, em todo o mundo, o fim da era liberal. Nessa medida, o século XX definiu-se como um corte em relação ao século XIX. Mas também há continuidade entre ambos os séculos. Foram os frutos da ciência do século XIX que se expandiram eficazmente no século XX. A palavra "tecnocracia", por exemplo, é uma palavra que eu só ouvi depois de 1950.

O Senhor escreveu uma vez que no século XIX o pensamento histórico tornou-se central. Mas bem podia dizer-se que, especialmente depois da 2ª Guerra Mundial, se dá uma rutura, uma tentativa de começar de novo e também um querer esquecer a catástrofe histórica. Mas com isso dá-se também um querer esquecer a historicidade em geral. Não se terá a História transformado, especialmente hoje em dia, num problema?

119

Pode dizer-se que sim... Mas, em qualquer caso, está a dizer isso com uma voz jovem, enquanto que a voz de quem é mais velho pensa muito mais voltada para o passado. A vida consiste em que o futuro começa por ser um gigantesco horizonte aberto, que pouco a pouco se vai derretendo. E, por isso, o olhar retrospectivo para o lado cresce e amplia-se, de maneira correspondente. A vida humana é assim. Mas devemos atender sempre às continuidades. No caso da Psicanálise, por exemplo, o conceito de inconsciente provém, de alguma maneira, de Schopenhauer, e Freud foi uma figura típica do século XIX. E, contudo, foi a transposição desta descoberta que marcou como novo o século XX. Por isso, se me pergunta pelo que há de novo, eu respondo que há que ver o antigo, e ver-se-á que o antigo não era assim tão passado, nem o novo tão novo, como parecia. Creio que esta é a experiência mais importante que o homem pode fazer acerca do acontecer [histórico].

Como descreveria a sua própria vivência do início do século? Começou por cursar estudos universitários em Breslau, com Hönigswald, depois foi para Marburgo, tendo sido essencialmente influenciado pelo Neokantismo. Doutorou-se com Paul Natorp e Nicolai Hartmann. Mas o Neokantismo não o deixava satisfeito.

Naquele tempo, um estudo universitário era o começo de uma odisseia. Não havia um plano de estudos, não havia regulamentos. Eu procurava seguir as minhas capacidades

A arte de poder não ter razão.

Diálogo com Hans-Georg Gadamer

e tendências, que em parte podiam ser artísticas, e em parte filosóficas, num sentido amplo. Primeiro, estudei Linguística... e descobri que não era mesmo isso que eu queria. Depois, estudei Literatura... o que foi péssimo para mim. Finalmente, achei que o mais interessante em Breslau era Hönigswald. E, então, fui-me embora para Marburgo... Claro, o Neokantismo... Mas o próprio Natorp já então significava uma rutura. Era amigo de Rabindranah Tagore, amante de Dostoiewsky e de Beethoven. Mas, ao mesmo tempo, desde o início da minha juventude, acompanhara-me a proximidade do Neokantismo, pela representação de que a ciência constitui o único lugar da verdade.

Quer isso dizer que a experiência que Heidegger lhe proporcionou, ao chegar a Marburgo em 1923, consistiu justamente em que ele correspondeu àquilo que estava a amadurecer em si?

Nessa altura, passada a prova do doutoramento, em 1923, eu estive durante todo um semestre em Friburgo e tive também a honra de participar com um escrito no livro de homenagem a Natorp. Eu, então, não era ninguém. E este meu escrito tem sido muitas vezes considerado como uma antecipação de Heidegger. Naturalmente, essa interpretação é falsa. Esse meu texto era o resultado das poucas semanas em Freiburg com Heidegger. Com Heidegger, a cátedra emitia, de relance, sons completamente inabituais, acadêmicos. Falava-se da vida, e de que a vida era "nebulosa": sempre se tolda, uma e outra vez. Isto só é possível depois de Nietzsche.

120

Poder-se-ia dizer que a filosofia de Heidegger corresponde àquilo que o Expressionismo significou na arte, algo que a poesia dessa época já realizava, que irrompia na música?

Certamente. Debaixo do tinteiro da secretária, no gabinete de Heidegger em Friburgo, estava a correspondência de van Gogh. Nas suas aulas utilizara quadros de Franz Marc. Nele, tudo isso era natural, mas em nós também. E a literatura alemã de princípios do século, a grande lírica (George, Rilke e Hofmannsthal) também foi realmente muito importante.

Qual foi, então, a influência de Heidegger dentro do seu âmbito universitário?

Tudo o resto era maçador, e pronto.

Além da influência de Heidegger, foi para si muito importante a filosofia grega. O seu doutoramento foi sobre Platão e o seu trabalho de habilitação docente, dirigido por Heidegger, foi sobre "A ética dialéctica de Platão". O próprio Heidegger, na sua filosofia, também voltou às origens gregas, embora bem mais para trás de Platão. Em que medida é que o seu trabalho se distingue do dele? Tentou, talvez, corrigir muito do que era unilateral em Heidegger?

Vamos por partes. Em primeiro lugar, os gregos não estavam impregnados de uma cientificidade de tipo progressivo e orientado para o futuro, ao contrário do que acontece a nível mundial no século XX. Bem pelo contrário, tinham desenvolvido o seu modo de

pensar em formas de vida totalmente diferentes, formas não tão individualizadas, elevadas sobre o subjectivo. Para nós, que víamos que a era do individualismo e do liberalismo chegava ao seu fim, esse [modo de pensar] exercia uma enorme atracção. Havia aí algo comum com Heidegger, foi isso que eu extraí das suas interpretações de Aristóteles. Mas o que mais me estimulou foi que ele não via Platão da maneira como ele era importante para mim. Isso deriva de que há entre nós ambos uma diferença nuclear. Heidegger foi um grandíssimo pensador, que era capaz de tornar incrivelmente fascinantes as suas próprias visões de pensamento. Mas não era propriamente um homem dialogante. Platão, mediante a sua arte do diálogo, tinha para mim o encanto de oferecer uma base para esta minha tendência a alcançar os meus próprios objectivos de pensamento a partir dos outros. Quando se leem os diálogos de Platão, encontramos lá alguém que diz "sim" ou "não" e, muitas vezes, "talvez". Mas não diz mais que isso. E creio ter razão ao dizer que a suprema arte de Platão foi construir diálogos, nos quais não nos damos conta de que nós mesmos estamos a desempenhar o papel de quem responde. É nisso que está, para mim, a importância de Platão. Quando Heidegger, mais tarde, retornou aos pre-socráticos, manifestou-se outra divergência entre nós. Heidegger era um génio para por a descoberto todo um mundo nas palavras e conceitos. Eu, em contrapartida, ocupei-me sempre mais com a compreensão de frases, textos e pessoas, com considerações acerca de algo. São duas coisas diferentes. Chamo a Heidegger um "vedor", um "buscador de mananciais": ele tinha essa força visionária de, de repente, elevar a conceito aquilo que estava oculto na linguagem. Ora, eu fiz daquilo com que nos encontramos nas opiniões dos seres humanos e na transmissão dos nossos textos o meu parceiro de diálogo.

121

Onde é que encontra a sua principal diferença relativamente a Heidegger? Talvez em que a sua relação ao homem, ao humano em geral é outra?

Somos de natureza totalmente distinta. Eu procedo de uma casa em que imperava a ligação às Ciências naturais, e não extraí mesmo nada dessa origem. Foi sobre a nossa tradição cultural, marcada pela arte e pela história, que comecei por me debruçar absolutamente. Heidegger estava determinado pela problemática religiosa da sua juventude católica e pelo problema do Iluminismo. Claro que há pontos de convergência, uma vez que éramos todos contemporâneos. Mas Heidegger era onze anos mais velho... e onze anos, quando se é jovem, é uma distância enorme. Mais tarde, esta diferença já quase não se nota.

A sua filosofia situou-se sempre nas proximidades do que poderíamos chamar "curso do mundo", do cosmopolitismo, enquanto que Heidegger foi um pensador terrivelmente solitário.

Foi isso que Habermas disse de mim, de uma forma tão bonita: que eu tinha posto em marcha a urbanização do pensamento heideggeriano... de uma figura tão autóctone [bodenständig], tão preso ao seu solo natal como Heidegger. Mesmo que ele não conhecesse a palavra, ela define-o.

A arte de poder não ter razão.

Diálogo com Hans-Georg Gadamer

Preso à terra natal, mas atravessado de solidão.

Quanto mais elevado é o espírito, tanto mais solitário é.

Conversava com Heidegger acerca do seu próprio pensamento?

Com Heidegger? Havia quem fosse capaz de conversar mesmo com Heidegger, mas não é o meu caso. Com ele, eu só pude aprender. Naturalmente, também eu necessitei um certo tempo, antes de ser capaz de superar realmente o erro político de Heidegger. Mas então dediquei-me a tentar clarificar algo deste Heidegger tardio e misterioso. Escrevi um livro, *Os caminhos de Heidegger [Heideggers Wege]*, com a finalidade de tornar acessível estes trabalhos tão sibilinos da época tardia. E creio que o consegui. Compreendo bem que, agora, a geração mais jovem tenha enormes dificuldades com Heidegger. Eu próprio, entretanto, também as vou tendo. O estilo mudou com o tempo. Há um ímpeto no seu falar, cujo rumor também a mim, hoje, se me torna difícil de decifrar. Heidegger também manejou a poesia com violência. Quando lia versos, lia-os com ênfase na sua interpretação. Ritmo, metrificacão e acentuacão eram sacrificados nesse altar. Tinha que produzir-se aquilo que ele considerava a versão do pensamento. E isso levou-o a ler Hölderlin, um dos nossos pensadores mais importantes, como mais ninguém o fez. No caso de Heidegger, Hölderlin chegou a ser quase o seu próprio universo espiritual.

122

Acha que se pode distinguir entre Heidegger como homem político, com o seu desvario nacional-socialista, e como filósofo?

Creio que temos que ter ideias claras acerca da situacão da sociedade alemã a finais dos anos 20 e princípios dos 30, que era muito tensa. Tínhamos um nível de desemprego, que hoje nem sequer podemos conceber, e a isso correspondia, naturalmente, uma radicalizacão de tendências de direita e esquerda, como sempre acontece numa sociedade que se encontra em crise. A maioria não elegeu propriamente Hitler..., simplesmente não quis eleger o comunismo. Para mim, estava claríssimo que Hitler era uma personalidade devastadora, sobretudo devido à questão judia. Eu tinha muitos amigos judeus. Por isso, era-me tremendamente fácil ter um pé atrás. Heidegger também nunca partilhou os delírios racistas de Hitler. Mas ele estava visionariamente convencido que, estando dentro da revolucão técnico-industrial, só poderíamos voltar a uma situacão estável mediante uma rotacão completa. E esta visão dele, antecipadora do futuro, expressou-a ele mais tarde com expressões como "olvido do ser", etc. Naturalmente, Heidegger ficou consternado com o seu erro. Mas sempre interpretou este erro, considerando que o vício não estava na direcção tomada, que ele tinha por basicamente correcta, mas nos que se apoderaram dela. Pois é, os erros pagam-se caro, e os seus dotes políticos eram realmente mínimos.

Bem, a objecção de George Steiner é que, afinal, tudo isso não é assim tão grave. A autêntica culpa

de Heidegger reside no silêncio que depois guardou.

Eu não acho que isso seja certo. Heidegger considerava: então eu, agora, devo dizer, como cem mil outros, que sempre fui contra?

O Senhor disse, em qualquer lugar, que é quase impossível que haja palavras, para assumir essa culpa. Mas não haverá palavras para expressar, pelo menos, a sua indizibilidade?

Admito que, em muitas coisas, Heidegger tinha a teimosia de um camponês. Bem, são debilidades naturais, humanas, que ele nunca negou ter. Ao fim e ao cabo, ele não era mais que um homem. Como eu disse, uma vez, numa entrevista, que quando se fala de Heidegger, a gente esquece-se sempre do pecado original.

Voltemos à sua filosofia. Disse o Senhor uma vez: "hermenêutica é uma palavra que a maioria dos homens não chegará a conhecer nem a precisar de conhecer. E, contudo, nem por isso deixa de ter que ver com a experiência hermenêutica". O que é, então, a Hermenêutica?

Hermenêutica é a arte de compreender a opinião de outro. Eu gosto sempre de citar Kierkegaard, quando fala do consolador que é, em qualquer ocasião, não ter razão ante Deus. Mas também há algo de consolador em pensar que, em geral, se pode mesmo não ter razão.

123

Desse modo, a Hermenêutica vira-se, por um lado, contra a ciência tradicional e, por outro, também contra a pretensão da filosofia estrita a uma verdade no sentido de condicionamento último.

Como se fôssemos deuses, claro! Com certeza que conhece a famosa sentença de Lessing, em que ele diz: se me fosse dada a verdade, numa mão, e na outra, a busca da verdade, então responderia que me desse esta última e guardasse aquela outra. Que outra coisa podemos nós, filósofos, fazer, se não buscar a verdade? [Quer isto dizer que] só podemos fantasiar que temos a verdade, ou que podemos, ante outro, não ter razão e contar com a possibilidade de que os outros estejam mais perto da verdade? Não, o relativismo é uma invenção de Habermas. Platão deu ao conceito de filosofia o seguinte sentido: nenhum deus filosofa; pois, os deuses sabem o que é que é verdadeiro, enquanto que nós estamos à procura. Acho que esta descrição do que é a filosofia é humanamente mesurada. E isto, na era da ciência, não é assim tão negativo. Tenho em conta que também é válido para uma determinada linha científica. Por isso, não estou mesmo nada em desacordo com Popper – pondo de lado as suas esquisitices e dogmatismos – ao dizer: hão-de aparecer novas questões.

A sua filosofia gira em torno ao problema do Outro. Mas há várias possibilidades de nos apercebermos do Outro, ou de nem sequer o ver. A sua filosofia procura compreender o Outro, procura o diálogo. O que é que isso significa mais especificamente?

A arte de poder não ter razão.

Diálogo com Hans-Georg Gadamer

O Outro é a via pela qual chegamos a conhecer-nos a nós próprios. São erróneas todas as ilusões de que podemos conhecer fechando-nos aos outros. Acho que o famoso "conhece-te a ti mesmo" significa, propriamente: reconhece que és humano, e não penses em ti como se fosses Deus. É nisso que reside o perigo do absoluto. Para mim, tem algo de inquietante, que ainda haja gente que invoca com ênfase este conceito.

A ideia do absoluto é uma representação marcada pelo mundo cristão moderno. O que significa que a resposta a todas as questões voltaria a devolver-nos às concepções gregas originárias, àquilo que se chama ter limitações e ser humano.

Isso poderia, certamente, ajudar o nosso mundo do pensamento e da linguagem. Mas creio que os problemas tornam-se globais. No século XXI, a situação de convivência entre tradições culturais muito diversas, até mesmo da filosofia, abrirá provavelmente novas perguntas e possibilidades. Trata-se também de um abrir-se a experiências totalmente diferentes, que nós na tradição cultural de ocidente ainda não tivemos, que realmente não fizemos. Apropriámo-nos da China, da Índia, de tudo o que foi possível, inclusive do ponto de vista intelectual. Mas talvez não daquelas coisas do Extremo Oriente e da Índia que vêm ao nosso encontro. Este encontro mostrará a violência do mundo técnico-industrial. O que, para o futuro, também constitui a oferta conjunta da história do mundo. Não creio que seja correcto dizer que a ciência ocidental tem que guiar a humanidade até ao fim. Parece que sim. Mas eu não estou tão convencido disso.

124

Porque não?

Considero possível que se possa praticar com serenidade as grandes possibilidades e forças de domínio sobre Natureza. Talvez isso se possa aprender. Por isso mesmo, não me posso identificar totalmente com esse pessimismo, segundo o qual já alcançamos o último nível da evolução do universo, e agora o homem estende tanto o braço da técnica, que já não consegue descer até ao chão cá em baixo. Como as girafas com o seu longo pescoço. A técnica consegue chegar com este braço a qualquer parte, mas no fim já não chega ao alimento da terra. Eu não sou assim tão pessimista, que pense que já só possamos diagnosticar o fim da Humanidade neste planeta.

Como descreveria, então, a sua própria vida? Como algo essencialmente contínuo, que parte da esperança? Ou há aí rupturas, algo assim como: eu não teria realmente pensado isto?

A posteriori entende-se sempre de forma contínua. Por exemplo: ao terminar, finalmente, o meu livro, quando tinha 60 anos, eu nunca teria pensado que iria ter um tal êxito mundial. Também nunca suspeitei que isso significasse ter viajado tanto por esse mundo fora. Pois estou convencido que, dessa maneira, evitei que as pessoas tivessem que me ler em traduções. As pessoas puderam ouvir-me a mim mesmo a falar na sua língua. E isso convenceu-as. Assim, a relação eu-tu conseguiu ficar entretecida na minha biogra-

fia.

E o que é que considera mais digno de menção na sua vida - ou talvez para a vida em geral?

Creio que o que é mais digno de menção é sempre aquilo que não se pode comunicar. Aí está mais um exemplo para aquilo de que estivemos a falar: a finitude.

O mais digno de menção seria, então, a resignação?

Heidegger falou de "serenidade". Eu falaria de "resignação". Mas também é algo maravilhoso ver que o homem pode comunicar os seus pensamentos, dentro dos limites em que isso, justamente, lhe é possível. Assim, só são efectivamente dignos de pena aqueles homens isolados, aqueles que realmente não são capazes de comunicar mesmo nada. Eu sempre tirei proveito do diálogo. E vai certamente acontecer que, depois desta conversa, eu ainda vou dar comigo a pensar, por exemplo, no que, afinal, deveria ter dito.

Submetido: 13 de outubro de 2023

Aceito: 13 de novembro de 2023

125

Desde España con amor: Gadamer y la ontología hermenéutica como nueva Koiné

From Spain with love: Gadamer and hermeneutic ontology as a new Koiné

Teresa Oñate
UNED; HERCRITIA

RESUMEN

Con el fin de rememorar los últimos 20 años sin Gadamer consigno los hitos de algunas instituciones, publicaciones e investigaciones hermenéuticas que he dirigido constantemente a proseguir su vivo legado. Mientras tanto, exploro ciertos problemas concernidos por su sentido interpretativo y alcance espiritual que han conformado el debate filosófico en las dos primeras décadas del siglo XXI.

126

PALABRAS CLAVE

Gadamer; Hermenéutica; Ontología

ABSTRACT

To remind the last 20 years without Gadamer, I mention the milestones of some institutions, publications and hermeneutical research that I have constantly conducted to continue his living legacy. I explore some problems in connection to their interpretive sense and spiritual scope that have taken place in the philosophical debate in the first two decades of the 21st century.

KEYWORDS

Gadamer; Hermeneutics; Ontology

*Dedicado a mi amiga, la gran filósofa Irene Borges Duarte,
con tanta admiración como amor duradero.*

1 HERMENÉUTICA NUEVA KOINÉ

Cuando murió Hans-Georg Gadamer, el 13 de marzo del 2002, hace ahora veinte años, comencé la preparación de dos libros colectivos monumentales en su honor: el primero se intitulaba: *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica* (OÑATE,

T., GARCÍA SANTOS, C. et al., 2005). Y el segundo: *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la Era Hermenéutica* (AAVV, 2005), coordinados y editados ambos por Teresa Oñate, Cristina García Santos y Miguel Ángel Quintana. Publicados respectivamente por Dykinson y Éndoxa Series Filosóficas N° 20, UNED. Ambos en Madrid en el año 2005. Para ello contamos con la colaboración del Grupo Doctoral Palimpsestos de intervenciones estético-políticas y reunimos a setenta profesores e investigadores participantes. La primera obra se estructuraba en tres secciones: *¿Qué es la Hermenéutica?*, *La Filosofía Griega en la Hermenéutica de H.-G. Gadamer* y *Estética y Hermenéutica*. Mientras que, en la segunda, nos ocupábamos de: *Hermenéutica y Filosofía Práctica*, *Estudios Hermenéuticos y Reseñas*. En los dos libros hermanos incluimos un DVD con seis programas de TVE2-UNED: *Gadamer, Memoria de un Siglo*. Una serie filosófica televisiva cuyos capítulos se dedican, para empezar a los antecedentes de la Hermenéutica con Hölderlin y Nietzsche y después a Heidegger, maestro de Gadamer. Prosigue una mesa redonda televisiva sobre las debatidas interpretaciones de *Verdad y Método* y el especial protagonismo divulgativo de Jürgen Habermas y Gianni Vattimo, quien traduce la *Opera Magna* de Gadamer al italiano. Tras ello, estudiamos el vínculo difracto entre la desconstrucción de Jaques Derrida y Gadamer; el nexo trazado por Gilles Deleuze y Michel Foucault entre postestructuralismo diferencial y hermenéutica crítica, así como la lectura neoprágmatista anglosajona referida a Gadamer destacando a Richard Rorty, quien adoptó la costumbre de acompañar a Vattimo a *los cumpleaños* de Gadamer en Heidelberg. El capítulo especial dedicado a Gadamer y Vattimo acentúa el carácter plural universal del pensamiento de la diferencia y la alteridad, propio de la hermenéutica, transmitida por Gianni Vattimo: el más comunicativo de los discípulos de Gadamer y maestro mío. La serie completa se cerraba con un capítulo a mi cargo dedicado al *Futuro Anterior de la Filosofía Grecolatina renacida con la Hermenéutica Crítica*, básicamente desde Hölderlin-Nietzsche, Heidegger-Gadamer, Vattimo-Oñate, como delimitación de la desmesura (*hybris*) imperante desde la Modernidad ilimitada y los prejuicios positivistas de la Ilustración.

La rememoración de tal denuncia traza el lugar común que aúna a la hermenéutica crítica como pensamiento de la diferencia-alteridad con el posestructuralismo, la desconstrucción, la neoprágmatista y todos los movimientos contraculturales: ecologistas, feministas, anticapitalistas o decrecentistas, enfocados igualmente en desenmascarar la metafísica moderna ilustrada como escatológica teodicea del progreso secularizado que avanza por medio del desarrollismo cientificista e historicista de *Las Luces* en la línea recta de una consecución atroz e indeseable: arrasar la tierra. Borrar las diferencias comunitarias históricas, culturales o biológicas de los mundos de la vida expoliados por el nihilismo indiferentista y homogeneizador de la voluntad de poder global hipermoderna y hegemónica. ¿Cómo no clamar entonces urgentemente al unísono por *otra Ilustración* y *otra Globalización ecológica* posibles? ¿Cómo ignorar que ha de ser transhistórica e internacional, hermenéutica y pluralista dando lugar al universo que yo llamo de *las diferencias enlazadas*? Pues éstas son las acciones vivas interpretativas y participativas propias de todas las comunidades comunicativas del planeta: las culturas espirituales y también

las animales, vegetales o geológicas. Justo de ello, se trata ampliamente en los seis capítulos que conforman el DVD con la serie televisiva: *Gadamer, Maestro de un Siglo*, donde actúan más de treinta profesores de reconocido prestigio a favor de la necesaria transformación hermenéutica del mundo y de la filosofía, en base a la apelación de pronunciamientos críticos profundos.

Al poco de morir Gadamer, ambos volúmenes monumentales y el DVD cosido en sus solapas, se difundieron por la *Academia de la Latinidad* –como prefiere decir mi maestro Gianni Vattimo– llegando a muchas de sus Universidades y Centros de Investigación filosófica: Granada, Ciudad de México, Tenerife, siempre Madrid y Barcelona, Turín, así como diversas capitales de Galicia, Extremadura, Castilla, Andalucía, Levante, Cataluña, amén de Colombia, Argentina, Perú, Chile, generando congresos, jornadas, seminarios y debates que a su vez posibilitaban nuevas publicaciones en torno a un fenómeno histórico-filosófico sin par: el que concita y logra la *phylía* de Gadamer, la hermenéutica como nueva *koiné*. La hermenéutica como nueva comunidad, como *lingua franca* o plaza pública, lugar de encuentro, discusión y disenso para todos los movimientos y corrientes actuales del pensamiento crítico “postmetafísico”, antes aisladas en departamentos estancos y ahora puestas en fecunda comunicación entre sí, por el *Logos* (razón-lenguaje común) de la hermenéutica, cuya conexión transformadora y contraste conversacional *actúa* siempre en sus diferencias enlazadas por una única vocación convergente: debilitar la violencia de la metafísica secularizada moderna y sus grandes meta-relatos de salvación, abriendo a la vez la alternativa de los otros mundos posibles de la vida en devenir.

128

2 EL DEBOLISMO DE VATTIMO, DISCÍPULO DE GADAMER Y MAESTRO MÍO

En tal contexto se inscribe otro fenómeno significativo de esto mismo y es que en el año 2006, siendo yo su madrina académica, nombráramos a mi maestro Gianni Vattimo, el discípulo italiano-latino más próximo de Gadamer, quien estaba llamado a convertirse en el filósofo más influyente del mundo crítico internacional, Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España (UNED). Cuando escribo estas líneas Vattimo tiene 86 años y se encuentra bien pero entonces, en el 2006, celebraba su 70 Cumpleaños justo antes de la investidura. Yo no lo sabía: fue un regalo del azar venturoso tan bonito como esas veces en que parece que hubiera sido planeado lo que es un don afortunado del destino. Justo al saberlo le dediqué un artículo emotivo que se publicó en la Revista de Filosofía peruana llamada *Solar* que llevaba por título *Mi querido Doctor Vattimo ¡Feliz 70 Cumpleaños!* (OÑATE, 2006) pues tras las ceremonias de la UNED-Madrid, logramos que le otorgaran la misma máxima distinción en dos universidades de Lima: la Inca Garcilaso de la Vega y la San Marcos. Fueron días inolvidables. El alcance mediático de este Doctorado fue asombroso. Vattimo dedicó en la UNED el Discurso de su *Lección Magistral* al motivo deconstructivo de *El Mito del Uno*, concernido por el desenmascaramiento de los vectores monológicos fundamentalistas que acusan los dogmatismos impositivos.

Cuya denuncia hacemos Vattimo y yo en nombre de la racionalidad hermenéutica pluralista e interpretativa *a radice*, entendida como *pensamiento débil* o debilitador de toda imposición perentoria, violenta, que no se deja discutir ni entra en diálogo, esquivando la interlocución crítica por obedecer a la Identidad excluyente. Mitos dogmáticos enroscados, a menudo ocultos, en el racionalismo que realiza el paradigma científico-técnico hegemónico. Abundando en ello en mi *Laudatio* subrayaba la vertiente afirmativa del *Debolismo* como criterio afirmativo preferencial consistente en dar prioridad a los más débiles, en todos los casos de dubitación judicial: los juicios éticos, políticos, pragmáticos o incluso los cognitivos. De modo tal que el *nihilismo activo* de Nietzsche a Vattimo se aplique a la distorsión, desplazamiento, debilitamiento (la *Verwindung* de Heidegger) de todas las imposiciones violentas, como criterio denegativo propiamente crítico, mientras que el *ebolismo de los débiles* que yo enfatizaba, siguiendo a Walter Benjamin, se aplique a la vez, por el otro lado del límite (*métron*) como criterio afirmativo alternativo o de alteración a todos los contextos. Saltando así de la mera negación o antítesis *dialéctica* repetitiva y reproductiva, absorbible por el sistema hegemónico, a la distorsión diferencial y creativa, propiamente *hermenéutica*. Yendo pues de la dialéctica a la hermenéutica y del concepto a la acción. Un asunto éste: el del criterio-límite, de suma importancia. Pues permite distinguir netamente a la hermenéutica no solo de todo dogmatismo monista sino también de todo relativismo, al poner de manifiesto el *nexo-lógos* de su esencial pluralismo enlazado: comunal, comunitario, comunicativo, vivo. El *nexo-lógos* plural de su ontología del lenguaje que actúa como disolvente tanto de los dogmatismos monológicos fundamentalistas, como de los relativismos neomodernos e hipermodernos: neoliberales, individualistas e indiferentistas, pertenecientes al capitalismo ilimitado de consumo. Y cuya violencia extrema suprime los bienes comunes: el espacio público, la educación y salud pública y demás. Por todo ello, es en este *límite-criterio (métron)* esencialmente contra-violento, donde la hermenéutica localiza su diferencia distintiva y su razón de interpretar. No es tan difícil: el pluralismo no es ningún relativismo salvo para quienes multipliquen numéricamente al infinito los *unos* individuales “abstractos” que diría Hegel, a expensas del olvido del nexo, el logos, el lazo social histórico y transmisivo del lenguaje común: el espacio relacional posibilitante de la *koiné* hermenéutica común por plural-diferencial y finita. Gadamer, dando la mano en esto a Hegel, lo defiende como *Espíritu Objetivo* o espacio de las instituciones históricas sociales, humanas y políticas. Vattimo y yo acentuamos la prioridad de su orientación por el servicio a los más débiles y vulnerables. Con ello damos la mano también al Walter Benjamin de la filosofía de la historia orientada por los vencidos. Asunto determinante para las sociedades comunitarias de la comunicación, que afecta *de raíz* a la hermenéutica situada en el giro lingüístico, según el cual nosotros somos en los lenguajes interpretativos y participativos del habla comunicativa y reactualizable o social en cada caso. Tal es la condición propia de los juegos del lenguaje complejos y elaborados, en que se vierte la *perspectividad* de nuestra discursividad comprensiva y aplicada, siendo en cada caso su lingüisticidad posible y plural, pero concreta para cada una de sus efectuaciones históricas comunicativas.

Pensar con Gadamer la hermenéutica como ontología y no como instrumento hace emerger la condición espacio-temporal del lenguaje como ámbito y morada del ser, siguiendo a Heidegger, que se dice de plurales maneras, para expresarlo con Aristóteles. Siendo, en todo y cada caso, la racionalidad del límite la que se pone en juego en el lenguaje no como poder o facultad en manos del sujeto, sino como racionalidad activa situada en un contexto histórico relacional y retórico persuasivo: comunicativo y convivencial.

3 EL LÍMITE HERMENÉUTICO

Una condición liminar que, desde el *Eterno Retorno* de Nietzsche venimos leyendo como la impronta temporal de espiritualidad reflexiva y retrospectiva que es característica de las ciencias históricas del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y ya fue hondamente proseguida y abierta igualmente por la defensa de la finitud en Heidegger. Ya sea como asunción de la muerte: posibilidad de la posibilidad para la existencia auténtica temporal; ya como *olvido* (*Léthe*) ínsito en la *Alétheia* o verdad ontológica histórica, que resguarda y ampara en el límite a lo sagrado indisponible e inagotable de su acontecer (*Ereignis*), al darse-ocultarse a la vez en *el pensar* temporal-espacial *del ser*. Un Acontecer *entre ambos* que los apropia-expropia mutuamente. Un acontecer posible y propicio porque la *Léthe* de lo velado, callado, tapado, que se rehúsa y difiere, resguardándose en el olvido de la memoria, se oculta y no se da, a favor del darse del don en el desvelamiento: *Alétheia* del límite entre pensar y ser. Aquí ya la diferencia ontológica está por todos lados. Pero es en el corazón del *Ereignis* donde late la diferencia del misterio inagotable de la *Léthe*. Esto mismo nos han transmitido Gadamer y Vattimo, también, a su modo, tantos otros y otras. Pues es en el Límite donde se destituye o abole la violencia tanto de los genetismos presentistas mitológicos y sus relatos: historicistas, monológicos y desarrollistas; como de los realismos positivistas con pretensiones acríicas de describir neutral y *objetivamente los datos* de una realidad vaciada: descontextualizada y presuntamente independiente de su propia localización espacio-temporal, su historicidad político-cultural y las subjetualidades sociales e institucionales que la interpretan y actúan desde su propia perspectiva precisa. Una abolición que afecta al neoliberalismo individualista con pretensiones de libertad ilimitada de consumo, conformando un capitalismo que se instala contra todo límite-diferencia convertido en mero obstáculo a trascender, objeto a subsumir, o resistencia a suprimir. Empezando por las existencias y los recursos humanos tratados como objetos y productos instrumentales. Vattimo siempre dice que las razones de la Hermenéutica contra la "Metafísica" que pretende trascender (dialécticamente) todo límite, yendo más allá, "metá" de toda fisicidad, "metá tá física", no son sólo razones epistemológicas o gnoseológicas sino de crítica contra la violencia. Y Derrida piensa lo mismo: que decir "Metafísica" es decir "Violencia", que es lo mismo que decir "Metafísica y Violencia". Por mi parte, siguiendo a Nietzsche, Heidegger, Gadamer y los griegos, he retomado la reinterpretación de nuestra primera ontología inicial del ser del lenguaje: la ontología

130

(y teología racional) del límite, elaborada entre otras voces *inicialmente* por Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Platón y Aristóteles, subrayando que la huida del límite y la muerte, que se fuga de proteger y cuidar el contexto: el lugar-temporal, yendo más allá de cualquier localización radicada en la *Phýsis* viva, la naturaleza que nos constituye como alteridad diferencial, es criminal porque es letal. Lo sabemos desde el Canto VI de la *Antígona* de Sófocles (1981): el hombre es el animal más pavoroso, domina asombrosamente a todos los restantes animales y da lugar a las ciudades, a obras de arte hermosas y a poder liberarse de ciertas enfermedades. Domina cuanto puede, pero tornándose caviloso al no poder esquivar un único envite: el de la muerte, pretende dominar el lugar y al predominar sobre el lugar lo pierde, porque el mortal consiste en confundir el ser con el no-ser. Conducta errática que es sentenciada al unísono por la voz estremecedora del coro trágico del pueblo, puesto en escena, diciendo: "Quien ponga en obra esto que nada tenga que ver conmigo y que su divagar no se confunda con mi morar". Recomiendo al respecto dos libros míos: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente* (OÑATE, 2004) dedicado a Gadamer; y uno muy reciente: *Lecciones de Ontología Griega Arcaica y Clásica* (OÑATE, 2022) donde se incluye un DVD con mis grabaciones y producciones televisivas desde Los Presocráticos hasta Aristóteles.

4 LA ACADEMIA HERMENÉUTICA DE LA LATINIDAD

131

Vattimo y yo trabajábamos mucho juntos partir de la segunda mitad de los Años 80. Entonces yo impartía mis primeros Seminarios sobre su obra en la Facultad de Filosofía de la UCM de Madrid e interpretábamos sus libros: *Las Aventuras de la Diferencia* (VATTIMO, 1986), *El final de la Modernidad* (VATTIMO, 1987), o su *Introducción a Nietzsche* (VATTIMO, 1985) junto con su *Introducción a Heidegger* (VATTIMO, 1971). En el año 1990 publiqué mi primera traducción vattimiana correspondiente a la edición española de su *Sociedad Transparente* (VATTIMO, 1990), que introduje y anoté, mientras que mi maestro le añadió un Prólogo. Fue una obrita de feliz acogida, que presentamos en varias universidades latinoamericanas. Pero ya antes inauguramos en el Museo y Centro de Arte Reina Sofía un Ciclo bajo el rótulo: "Un Tiempo Estético: Pensar las Artes" que impartimos con asombrosa audiencia de artistas y filósofos, durante varios años, haciendo hincapié en la ontología estética (y política) del espacio-tiempo y la hermenéutica de la puesta en obra de la verdad en el arte. Cuando en el 2000, yo gané mi Cátedra en la Facultad de Filosofía de la UNED, Vattimo y yo seguimos preparando frecuentes cursos y seminarios conjuntos, pero fue tras la muerte de Gadamer en el 2002 cuando Vattimo se convirtió en una presencia habitual de nuestros circuitos filosóficos interdisciplinares e internacionales, a menudo telemáticos. De ahí su Doctorado Honoris Causa del 2006. La genealogía hermenéutica latina estaba en proceso: Heidegger maestro de Gadamer, Gadamer maestro de Vattimo, y Vattimo maestro mío, declinándose hacia la filosofía italiana y española para saltar a Latinoamérica con un acento singular: primero gay y luego feminista de la diferencia. Mientras yo de inmediato abría tal secuencia a los grupos de

investigación de los doctorandos y doctores más jóvenes de la hermenéutica en español. En aquel momento, en el 2006, publicamos tres libros colectivos. Uno de ellos se lo entregamos a Vattimo justo como presente celebrativo en el momento de su Investidura, llevaba por título: *Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo* (OÑATE; ROYO et al., 2006). Los otros dos volúmenes que recogían materiales e interpretaciones generados en torno a este evento, los preparamos y publicamos algo más tarde. Se trata de *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermenéutica entre Civilizaciones I* (OÑATE; NUÑEZ, 2008a). Y de los mismos editores: *Politeísmo y Encuentro con El Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II* (OÑATE; NUÑEZ, 2008b). Son tres libros hermosos, indispensables a la hora de comprender la vocación de la Hermenéutica crítica y su papel efectivo en la transformación de la ontología estética del espacio-tiempo y la ontología política de la historia, que delimitan su situación contextual como intervenciones valientes en la alteración de los paradigmas vigentes en la primera década del siglo XXI. Tejiéndolos se iban enhebrando las firmas, los problemas y las voces relevantes de la hermenéutica vasca, valenciana, madrileña, catalana, canaria, gallega... proveniente de filósofos y filósofas españoles, junto con las intervenciones interpretativas de profesores y profesoras e investigadores e investigadoras destacados en el universo de la hermenéutica dentro de los contextos mexicanos e italianos, colombianos, argentinos, o de República Dominicana, de Venezuela, Chile o Brasil, etc., siempre contando con textos inéditos de, y sobre, Vattimo, Gadamer, Heidegger, Nietzsche, los filósofos griegos, los postestructuralistas y diversas voces ecologistas, feministas y pacifistas. También mis textos, claro está. La Academia de la Latinidad, siempre animada por la crítica a la violencia racionalizada y normalizada más frecuente, estaba en decurso.

No debería pasarse por alto que todavía estábamos oponiéndonos a la Cruzada contra el Islam que siguió a la Caída del Muro de Berlín y a aquél extraño decreto sobre "fin de la historia" por parte de Francis Fukuyama (1992), quien oteaba ya el nuevo enemigo a abatir dialécticamente para que prosiguiera "la historia de la guerra" como sobredeterminación e hilo conductor de la repetición del espíritu de venganza propio de la civilización de Occidente. Se declaraba a la URSS en bancarrota y se viraba hacia la brutal prosecución del capitalismo de las multinacionales armamentísticas bélicas contra la hostilidad terrorista del Islam, tratado en bloque como una generalidad indiferenciada. Ello estando a la base de las guerras de los Balcanes e Irak, los atentados de las Torres Gemelas y un largo y sangriento etcétera que llega hasta nuestros días. Tristes fenómenos que traigo a colación ahora para contribuir a una toma de conciencia sencilla, que conviene no olvidar tampoco en el contexto actual, pues cuando escribo estas líneas, el mundo global instigado ya por la OTAN ya por Rusia, vuelve a ser el campo de batalla de la llamada "Guerra de Ucrania" que Europa no parece ser libre de poder querer o no querer. Ello, tras el sufrimiento atroz de la pandemia, el envenenamiento, la muerte, la pobreza, el aislamiento y los jinetes del Apocalipsis, siempre cabalgando furiosos junto con la llamada a la guerra explícita que nos empobrece y diezma el bien de nuestras vidas: desde el aniquilamiento y herida de las personas más vulnerables hasta lesionar los recursos energéticos y educativos,

132

culturales y espirituales en que habitamos. Al mismo tiempo que pugna por la supresión del espacio público, en todos los (des)-órdenes de instigación del neoliberalismo. Cuya denuncia convierte al pacifismo ecológico hermenéutico en un problema de resistencia y clamorosa deslegitimación racional de las estructuras explotadoras, perseguido por todos los medios y presiones adecuados al postcolonialismo. La aparición insólita de la extrema derecha en muchos países no es ajena a tales invasiones debidas a la precarización global y letal que utiliza a los emigrantes de las zonas de miseria, hambruna e inhabilitación bélica como armas arrojadas de un asalto sin medida. Mientras que los refugiados o desplazados forzosos pueblan de cadáveres los mares y la tierra, sin tener siquiera derecho de asilo. También el planeta se desangra por la explotación sin límite. Pero es verdad que “no en nuestro nombre” como decía Derrida: pues por contraste, la hermenéutica es una racionalidad de la paz. Es ecológica, pluralista, democrática, dialógica y pertenece en todos los sentidos a la defensa de la diferencia y la alteridad porque pertenece al límite de las diferencias enlazadas. Y no sólo en sentido horizontal, por así decirlo, sino también en el propio de las ciencias sociales, humanidades o ciencias del espíritu, que se saben históricas y lingüísticas. Es decir: en el sentido de las tradiciones de aquellas culturas que siguen vinculadas a sus pasados, su reinterpretación y reactualización. A menudo tradiciones concernidas por el reconocimiento de la alteridad y diferencia constituyentes que nos viene de lo otro del humano: la *Phýsis* viva, soberana, autolegislada, cultivada por la cultura, así como lo otro sagrado indisponible y hasta lo divino espiritual diferente y plural, de todas las religiones del planeta. Así nos lo han enseñado Gadamer y Vattimo, siguiendo una interpretación nueva de la izquierda nietzscheana y la izquierda heideggeriana, que yo con humildad, pero decisión y constancia, por mi parte, he desenvuelto activamente con todo mi aliento, tanto desde mi magisterio como desde todas mis publicaciones, siendo la primera de ellas significativamente intitulada: *El retorno de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo* (OÑATE, 2000), donde se incluye una larga Entrevista Filosófica mía a Vattimo en Estrasburgo, cuando él aún era Eurodiputado del Parlamento Europeo.

133

Con ese mismo espíritu conmemoramos en el 2012 los diez primeros años tras la muerte de nuestro común maestro Hans-Georg Gadamer. Para ello nos reunimos varios gadamerianos, sobre todo españoles e italianos, en un lugar emblemático: El *Istituto per gli studi filosofici* de Nápoles donde Gadamer impartió en lengua italiana algunos cursos asombrosos sobre los *Aforismos* de Heráclito, el *Poema* de Parménides, Aristóteles y su rehabilitación de la filosofía práctica o las doctrinas no escritas de Platón durante los años 80 y 90 del pasado siglo, cuando Gadamer contaba con los correspondientes años de edad, pues no se olvide que nació el 11 de febrero del 1900. Nietzsche cerraba los ojos y él los abría, como a Gadamer le gusta recordar. De tal encuentro surgió junto con Vattimo y conmigo el Grupo de Investigaciones ONLENHERES (Ontología. Lenguaje, Hermenéutica y Estética) aún vigente en la UNED. No puedo dejar de mencionar a Gaetano Chiurazzi, Maurizio Pagano, Ricardo Dottori o Donatella di Cesare, entre los italianos; y Jacinto Rivera de Rosales, Uriel

Fogué o Amanda Núñez, entre los más jóvenes de los españoles. También Paloma O. Zubía, se ocupaba ya de las esmeradas traducciones de las ponencias preparando un volumen basado en algunas de las mismas. A éste se sumó otro Encuentro memorable en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna-Tenerife, dirigido por su Decana, Ángela Sierra, también dedicado a la Memoria de Gadamer. Y de ambos simposios brotaron dos hermosos libros, uno en italiano: *Tempo e praxis* (OÑATE; ZUBÍA et al. 2012) otro en castellano más extenso al que se incorporaban destacadamente algunos grupos de investigaciones hermenéuticas pertenecientes a la Facultad de Filosofía en la UNAM-Ciudad de México, rigurosos concedores de Gadamer a quien ya habían dedicado un congreso internacional pionero y de gran repercusión, en el 2002, jalonado después por varias publicaciones. Este nuevo libro en castellano se intitulaba: *Acontecer y Comprender. Diez años sin Gadamer* (OÑATE; ZUBÍA et al. 2012). Así pues, una vez más, en torno a Gadamer, se estructuraba la Hermenéutica de La Latinidad y se acrisolaba un vínculo radial entre la Facultad de Filosofía de Turín y otros centros de investigación en Italia; UNED-Madrid y ULL-Tenerife, en España; y UNAM-México DF, como foco de articulación principal para las investigaciones hermenéuticas Latinoamericanas. Desde la plataforma de tal estructura relacional y gracias al fecundo trabajo internacional conjunto de los anchurosos años anteriores, estuvimos maduros para fundar entonces una Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica y Estética Críticas llamada HERCRITIA. A su dirección por parte de Ángela Sierra y mía, se unió la presidencia de Gianni Vattimo y de Ángel Gabilondo, Catedrático de filosofía de la UAM-Madrid y profundo conocedor tanto de Gadamer como de Ricoeur y del Pensamiento contemporáneo de la Diferencia, quien había sido recientemente Ministro de Educación del Gobierno de España. La viva memoria de nuestro querido Gadamer no dejaba de concitar y posibilitar esa *nueva Koiné* que tenía vocación de cambiar el mundo histórico y ecológico hacia la paz y la no-violencia habitables, pensando preferencialmente en los más débiles y vulnerables. Así se ha ido abriendo camino el *Kairós* de la temporalidad oportuna que necesita epocalmente la hermenéutica, tanto como nosotros la necesitamos a ella pues *nos hace falta* su racionalidad pluralista de la comprensión, la traducción, la interpretación y la escucha, capaces siempre de una creatividad receptiva cuya virtud se actúa en el preguntar y dialogar con la alteridad y la diferencia de los límites constituyentes de cada contexto. Los que nos salen al encuentro posibilitando que seamos eso que ya éramos potencialmente, pero sólo la re-uniión con lo otro permite acontecer. Desde que somos una conversación, como nos recordaba Hölderlin,

134

5 HERMENÉUTICA Y RETORNO

En el mismo arco de tensión temporal se inscriben otros libros monumentales que canalizan la actividad incesante de HERCRITIA en la primera veintena del siglo XXI. Señalaré ahora los volúmenes hermenéuticos colectivos dedicados no solo a Gadamer y a Vattimo sino también a Heidegger y Ricoeur. Del mismo año 2012 en que se fecha la aparición de los dos libros conmemorativos de Gadamer a los diez años de

su muerte, data también un libro determinante: *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser* (OÑATE; NUÑEZ et al., 2012). Hoy resulta un frecuente tópico de discusión académica, referirse de modo más bien crítico, a la relación del Primer y el Segundo Heidegger, defendiendo su unidad y no escisión. Lo cual brinda ocasión de refrescar la henología griega del enlace coperteneciente de lo mismo y lo otro, lo uno y lo múltiple, tan esencial a la Hermenéutica, como de reflexionar sobre el sentido de la *Kehre heideggeriana*: vuelta, retorno, reflexión y hasta conversión, tanto biográfica a partir de los Años 30 y su “error político” (como con elegancia lo llama siempre Gadamer) de vinculación, durante unos meses, al Rectorado nacionalsocialista de la universidad de Freiburg, como relativa a la Filosofía de la Historia de Occidente. En cuyo contexto se inscribe la crítica pormenorizada de Heidegger a los textos y doctrinas de la Metafísica Moderna que *progresivamente* subordina la voluntad de verdad a la voluntad de poder, hasta terminar desembocando en el Nihilismo de la Voluntad de Voluntad, donde del ser ya no queda nada. Vector, que subraya también la ambigüedad del *Nietzsche de Heidegger* como culminación del último filósofo metafísico de Occidente, mientras que encuentra en su Zaratustra, largamente preparado por las *Consideraciones Intempestivas* y la *Gaya Ciencia*, al maestro del Eterno Retorno donde se da la vuelta el tiempo de la metafísica-ciencia-técnica hacia otro espacio histórico-espiritual de Occidente que rememora sus *inicios* filosóficos olvidados, aún posibles y nunca efectuados pero vigentes en nuestras palabras y conceptos mentales. Se da la vuelta el tiempo ¿hacia dónde?, parece posible pensar que hacia la reproposición del pensamiento ontológico griego del límite (*péras*) como unidad indivisible modal intensiva, necesaria y eterna: divina, que es correlativa del mismo modo del ser indivisible e intensivo de la *nóesis* del pensar espiritual racional del hombre; según un descubrimiento que procede saltando *hacia atrás* (*Schritt Zurück*) desde nosotros hasta lo no dicho (*Ungesachte*) y no pensado (*Ungedachte*) o no recibido, tapado y sepultado, silenciado pero resguardado, recubierto y olvidado (otra vez la *léthe* de la *alétheia*) por las capas de nuestras tradiciones. Una vuelta a los primeros ontólogos del lenguaje del tiempo del ser que el segundo Heidegger y Gadamer recorren de la mano del Aristóteles Griego hasta dar con sus fuentes en Heráclito y Parménides y no sólo en Homero o Hesíodo sino recabando en la revolución teológica contra mitológica de los primeros teólogos griegos que se rebelan contra la antropomorfización de lo divino y la proyección del tiempo cronológico sucesivo o diacrónico y cinético del mortal, sobre lo divino eterno y necesario, sincrónico. Ello *a la vez* que nuestros Presocráticos y el Aristóteles Griego descubren la *Phýsis* viva y soberana autolegislada e inescindible del *Lógos* y la *Pólis*. Y Platón y Aristóteles descubren, en el alma, la *Anámnesis* perteneciente a la acción creadora del amor al Bien. Un descubrimiento que se nos abre *estéticamente* en cuanto subordinamos el tiempo-espacio extenso diacrónico de lo ente cinético y su lenguaje categorial judicativo, al tiempo-espacio noésico intensivo sincrónico y unitario simple, del pensar del ser como límite y diferencia indivisibles. Una cuestión de ontología henológica y modal de amplias consecuencias.

135

Así escuchada: la tríada de Ecología, Arte, Teología, se comprende en su unidad articulada en torno al límite. Lo cual discute Heidegger precisamente en *Tiempo y Ser* (HEIDEGGER, 2007) y en el "Protocolo al Seminario de la Conferencia Tiempo y Ser" mediante la confrontación con la interpretación que hace Hegel de Parménides y la sentencia: "Lo mismo es pensar y ser" del Eléata. Pues para Heidegger el pensar (*Denken*), como ya empezábamos a ver antes, en este mismo escrito mío en honor a Gadamer, es el tiempo-espacio tetradimensional sincrónico y posible de la casa del ser (*Sein*) gracias a que el espacio ontológico enlaza entre sí, por su diferente posibilidad, a los tres éxtasis de la temporalidad: aún no pero posible, del futuro; ya no pero posible, del pasado, y posible pero ausente e irrealizado en el presente. Los tres puestos a la vez, mientras que el ser mismo no es sino el límite necesario y posibilitante (del pensar) como diferencia propia entre lo imposible y lo posible. Pues cuando ambos diferenciales tensionales se reúnen a la vez: *Es gibt Zeit und Es gibt Sein*, se da el *Ereignis*, acontecer expropiador, como *Alétheia* o verdad ontológica del acontecer del ser en el tiempo-espacio del pensar, que se guarda y reserva en la *Léthe* lo más propio suyo, lo que no se da a favor del don. El silencio, la muerte, el olvido, lo tapado, velado, callado; la diferencia que se retira y resguarda en el límite, dando lugar a una inagotable ausencia que preserva la continuidad de la Historia (del *Das Ereignis*). En todo ello Gadamer sigue fielmente a su maestro Heidegger. Así interpretan ambos el "Die Ewige Wiederkunft des Gleichen" de Nietzsche, entendiéndolo como el retorno a la ontología del ser del lenguaje helena y el otro *Inicio* posible para Occidente, invocado por Hölderlin. Por estas mismas sendas intempestivas les he seguido y prosigo yo con todo mi aliento remontando la caudalosa corriente de lo que podemos llamar y señalar como la hermenéutica actual de la filosofía griega, que, en el caso del libro sobre Heidegger que nos ocupa, permitía incidir en introducir la distinción (y articulación de enlace) entre el Primer y el Segundo Heidegger, logrando una "pragmática trascendental", tal como yo la llamo siguiendo a Deleuze, nada desdeñable, pues requería prestar atención a la diferencia y sentido de la *Kehre* entre *Ser y Tiempo y Tiempo y Ser*, a la vez que vehiculaba la ontología ecológica del habitar de Heidegger y Gadamer y lo hacía de la mano de su ontología estética y espiritual racional (noésica) del espacio-tiempo y el lenguaje: *lógos*, propio de la verdad interpretativa e histórica del ser.

Todo ello a la vez que liberaba al propio Heidegger de quedar atrapado o congelado en *Ser y Tiempo* de 1927 (HEIDEGGER, 1977) (a expensas de todos sus caminos ontológicos posteriores y muy creativos ¡hasta los años 70!) impidiendo además que esta gran obra sea leída desde reducciones Fenomenologías de corte antropológico o gnoseológico: "humanistas", que no reciben el mensaje posthumanista: abierto a lo otro de lo humano: la *phýsis* y lo divino sagrado indisponible, de Heidegger y Gadamer, ni su incisiva incursión teológica en la Historia acontecida del sentido del ser (*Seinsgeschichte*) como radical puesta en cuestión crítica de las escatologías metafísicas secularizadas por *las Luces* y consecuente exigencia alternativa de una apertura profundamente diferente: a la difícil comprensión de la necesidad del error, el misterio y la no-verdad. Una de las vertientes más hondas de

la hermenéutica que linda no sólo con la comprensión del acontecer de lo inaparente sino con el misterio del perdón y la esperanza como apertura del futuro anterior. Lo cual nos han enseñado Gadamer y Vattimo, con tanta claridad como resulta posible en este ámbito racional complejo, siendo ambos buenos conocedores de Hegel y conscientes de lo que se mueve y pone en juego en el contexto vivo de la filosofía de la historia, por la apelación heideggeriana del retorno a los *inicios* olvidados de las raíces vivas propias de nuestro lenguaje espiritual o mental. Un retorno operativo y apelativo a nuestros conceptos-palabras que aún moran y reviven en contacto con el elemento de ese *Ein Anderer Anfang* hölderliniano, que la hermenéutica pone en acción, pues en ello mismo consiste. Si bien Vattimo, desde instancias más italianas y cristiano romanas, dejaba de tener en cuenta a los griegos, por así decirlo y se volcaba a partir ya de su *Creer que se cree* (VATTIMO, 1996) en la reproposición de la *Kénosis* del cristianismo hermenéutico y el catocomunismo de las primeras comunidades paulinas. Mientras que Gadamer, y yo con él, por el contrario, hemos destacado la aportación de la filosofía griega a la hermenéutica actual, insistiendo en los siguientes puntos para decirlo de un modo sumario: en primer lugar, la necesidad del espíritu objetivo (de nuevo es Hegel quien mejor lo comprende y aprende de Aristóteles) que se retransmite por medio de la vitalidad de las instituciones civiles históricas dotando a la ética del habitar social y humano de la convivencia indispensable para su capacitación y virtud. En segundo lugar, en ese mismo tenor de cosas (que luego recibirá exquisitamente Paul Ricoeur también de la mano de su amigo: el Aristóteles Griego): el tránsito-mediación que retorna desde la moral moderna del deber normativo hasta la eticidad comunitaria social convivencial de los bienes del alma; que ha de “precedernos” desde el punto de vista educativo, tanto como “recibirnos” después, desde el punto de vista de la inserción madura de nuestras capacidades y servicio al bien común, en el seno de la vida buena y la buena sociedad. En tercer lugar, se trata de la necesidad del redescubrimiento no solo del alma espiritual (del *lógos*) sino también de asumir el modo de ser del alma-vida corporal y sus acciones autoincrementativas intensivas o reflexivas: las que vuelven virtuosa a la subjetualidad participativa en cualquier aprendizaje libre: aun cuando éste se haya de agenciar los dispositivos de las condiciones materiales que lo posibilitan. Pero siempre teniendo en cuenta que tal necesario redescubrimiento del alma y sus acciones excelentes (que dan lugar a comunidad) no es restringible a lo humano, aunque para nosotros sea autoconsciente, sino que también es inmanente a todos los mundos de la vida con alma animada o animal, así como al espacio múltiple de la biodiversidad “vegetal”: micro y macro orgánica; junto con el de los Elementos vivos en que habitamos y somos, dentro del alma geológica de múltiples universos. Contando, en suma, con todos los espacios interconexos de los mundos y las comunidades diversas de la vida planetaria, abiertas al afuera virtual del devenir. Todo lo cual necesita asumir, en cuarto lugar, la ontología del límite-diferencia que nos enseñan y preservan los textos de los filósofos y los poetas griegos y están en las raíces de los conceptos y las palabras con las que pensamos y hablamos.

137

Una apelación de ecológica hermenéutica, por el lado de la *phýsis*; y de teología hermenéutica greco-cristiana, por el lado de lo *theíon* noésico racional, que considero necesaria también para comprender la verdad hermenéutica de la unidad del cristianismo anterior a sus escisiones, y remontándonos partir de lo mucho esencial que recibe de la teología filosófica friega la religión alejandrina cristiana que se escribe inicialmente en *Los Evangelios* griegos. Es verdad que Gadamer y yo soñamos con Pentecostés, pero también es cierto que trayendo a colación todos estos asuntos hermenéuticos, no hago sino repensar el texto de Gadamer basado en una conferencia suya impartida en Atenas en el año 1972: “El significado actual de la filosofía griega”, recogido después en un libro precioso que estoy releendo con ocasión de este artículo que escribo ahora (en el 2022) para ustedes, por contener textos asombrosos, muy lúcidos, debidos por lo general a un Gadamer ya anciano, de 80 y 90 años, que no se incluyen en su *Gesammelte Werke*. Me refiero a sus *Hermeneutischen Entwürfe* (Tubinga, 2000), traducidas al castellano como *Acotaciones hermenéuticas* (Madrid, 2002).

6 POR DONDE DICE EL SER

En los años siguientes destacan otros libros monumentales de HERCRITIA. Se trata siempre de volúmenes colectivos articulados de acuerdo con la misma estructura antedicha: la interinstitucional e internacional de las universidades y centros de investigación mencionados y la de los reputados Profesores/as junto con los jóvenes Investigadores, doctorandos y doctores/as, especializados en los estudios avanzados atingentes a la viva genealogía de la ontología estética y la hermenéutica crítica. Son libros que intervienen en la ontología política de la Historia de Occidente abriéndole espacio a la Hermenéutica como racionalidad portadora de una auténtica revolución en el seno de la Filosofía y de las Ciencias del Espíritu: las *Geistwissenschaften*, para decirlo con palabras de Gadamer. La ecuación no es difícil de comprender. La intervención hermenéutica en la ontología estética del espacio-tiempo, recusa la reducción violenta del tiempo cinético, a lo sumo propio del movimiento sólo lineal; alterando a la vez el espacio reducido a extensión divisible y repartible cuantitativamente. Y lo hace basándose en el descubrimiento de que hay otra temporalidad-espacialidad intensiva, propia de las acciones espirituales públicas y comunitarias: del arte, la religión, la historia, la eticidad y el lenguaje, que no se dejan reducir a la voluntad ilimitada del poder-dominio de los sujetos-objetos “cósicos”. Impronta que afecta de modo visible a la deslegitimación del Capitalismo ilimitado de consumo y el Neoliberalismo individualista, por denunciar la reducción brutal de lo complejo a lo cósico instrumental, fragmentario e inhabitable de los in-mundos (como decía Heidegger) convertidos en vertederos de mercancías, productos y deshechos inhumanos. Tal es la cifra crítica heideggeriana de la hiper-modernidad realizada por el *Gestell* (la re-colocación, re-posición, re-ajuste...) de la *Sociedad Transparente* denunciada por Vattimo. Donde ya no queda misterio, diferencia, reserva resguardada en lo oculto, ni lugar que se sustraiga o difiera del tráfico incesante de las mercancías

138

y beneficios de los objetos-sujetos de consumo explotados, despanzurrados y puestos a la venta en la exposición total y sin resto de los escaparates; a menudo inservibles y multiplicados al infinito innecesario e indiferente. Por tal denuncia, la intervención de la hermenéutica en medio de la ontología política hegemónica capitalista, afecta a la crítica de los fundamentos metafísicos modernos del capitalismo ilimitado de consumo y se enlaza, así mismo, con la crítica ecologista al progreso formulado desde el positivismo científico-técnico (conexo demasiado a menudo con las multinacionales belicistas) que avanza indiferente a escuchar las acuciantes y urgentes problemáticas contra la explotación planetaria, social y humana, de nuestro clamor, por estar basado ampliamente en la teodicea de una metafísica de la salvación secularizada que se nutre de los mitologemas de la fe racionalista en el desarrollismo historicista moderno-ilustrado, aún colonialista y esclavista. El mismo que muere de lleno en la concepción nihilista del tiempo y el sentido alienado de la Historia, siempre progresando sí: pero como olvido del límite del ser. Deleuze y Guattari aciertan plenamente cuando califican a tal avance ilimitado del progreso que borra toda diferencia y resistencia como una “Máquina de guerra suicida” (DELEUZE; GUATTARI, 2004). Hasta que, en el nihilismo metafísico consumado, del ser ya no quede nada.

En resumen vectorial se trata de la conexión de la ontología estética del espacio-tiempo con la filosofía de la historia y la crítica política del capitalismo, que encuentra una alternativa ecológica y espiritual racional: hermenéutica, para las izquierdas postmarxistas y los movimientos alternativos, liberándolos de la impronta materialista que anida aún en el marxismo moderno, pero sin perder su sentido emancipatorio ni inmanente, conjugado por la hermenéutica con la alteridad-diferencial y la veneración de lo gratuito indisponible: sagrado. En este marco de consideraciones se enlazan y dan la mano una vez más, la hermenéutica, el postestructuralismo, la desconstrucción, la neopragmática y todos los movimientos ecologistas, decrecionistas y feministas de la diferencia.

Desde tales contextos y la percepción de la necesidad de hacer frente en común a los violentos mitologemas mencionados, se escribe el volumen colectivo de HERCRITIA *Crítica y Crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones* (OÑATE; CÁCERES et al., 2013). Un libro imprescindible que hace el V volumen de la serie intitulada: “Los hijos de Nietzsche en la Postmodernidad”. A tales hitos e intervenciones sigue otro volumen colectivo monumental intitulado: *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación. Tiempo. Dolor. Justicia, Relatos* (OÑATE; DÍAZ et al, 2016). Un libro impresionante que recoge la participación de treinta y tres profesores e investigadores de HERCRITIA del máximo prestigio, a la vez que reúne entre sí a todas las sedes de la Cátedra, contando con la nueva incorporación activa de Grupos de Investigación de la UAM-Madrid y de Vilnius Lituania; así como de nuevas voces italianas, mexicanas, y provenientes de las universidades españolas, situadas ya por todo el país. La Facultad de Filosofía de la UNED se vuelca en HERCRITIA y la hermenéutica se siente muy honrada. Tal concentración y expansión se incrementó sin duda por un congreso internacional de gran formato, que celebramos en las Escuelas Pías de la UNED en el Centro de Madrid, y dedicamos al merecido reconocimiento de

la inmensa figura hermenéutica de Paul Ricoeur, cuyos libros y legado estudiamos con detenimiento en seminarios y cursos de doctorado, de manera exhaustiva. A mí me interesaba particularmente la relación de Ricoeur con Gadamer habida cuenta de su filiación común con Heidegger y Aristóteles, entroncada en la ontología modal; de ahí brota mi larga investigación concentrada en el contraste entre el Amor y la Justicia. Un texto que dediqué a otro muy querido maestro mío, el profesor canario: Antonio Pérez Quintana, quien también era de talante crítico, cristiano, gadameriano y ricoeuriano; muy buen conocedor de toda la historia de la filosofía occidental y de las dimensiones teológicas y sociales del maestro francés; y un profesor extraordinario, como Ricoeur, con cuya escritura la hermenéutica aprende mucho y de modo incomparable sobre las dimensiones de su propia condición compleja: histórica, retórica y poética, con vocación insobornable de tensión hacia el cumplimiento del bien en todas sus declinaciones. Nada desdeñable, resulta en tal contexto discursivo, constatar que Ricoeur nos hace bien; que su lectura posee una virtud performativa que actualiza nuestras capacidades desde la alteridad a la mismidad: personal y social, haciéndonos devenir personas mejores por los otros, con los otros, y en medio de instituciones justas; tal y como nos insta a asumir Ricoeur dándole la mano a su amigo Aristóteles, y recreando juntos la ontología modal de la acción verdadera (*enérgeia kai alétheia*) que es propia del bien común y está situada tanto en el corazón de la Filosofía Primera del Estagirita y desde ahí en sus *Éticas*, su *De Anima* y su *Poética*; como en el corazón del *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur (1996). En esta época, indagando sobre el sentido del amor-amistad aprendí algo de sumo valor para mí y es que en la *entelécheia* (unidad de límite; *péras* y fin: *télos*) que acompaña y sigue a la praxis de la *enérgeia* (unidad de obra) que emerge como *alétheia*: en la puesta en obra pública de la verdad, es donde se establece el punto de reflexión y retorno. Pues la *práxis-enérgeia-alétheia*, que no tiene contrario ni es judicativa sino noésica unitaria, necesita la *entelécheia* para darse por la *phylía* del amigo, el público, el discípulo, el amante deseoso del bien, que recibe el mensaje del sentido de la acción comunicativa y lo recrea retransmitiéndolo como otro y de otra manera interpretativa. Y ya se sabe que para Aristóteles y la tradición hermenéutica “lo último para nosotros es lo primero causal-condicional”, de modo que en la *entelécheia* se cumple, si se da, la condición receptiva-recreativa del sentido. Si bien es la *Nóesis* la instancia espiritual inmanente que percibe la unidad esencial perteneciente a esta secuencia sincrónica que yo he llamado “el devenir del ser” señalando al sentido interpretativo de lo mismo que no se divide al multiplicarse y no se puede dar sino en el encuentro dialógico y *phylial* (que no excluye la crítica y la exigencia, claro está) con el otro: quien nos sale al encuentro. Tal y como nos enseña siempre a pensar también Gadamer quien expresa lo mismo con esa conocida interpretación suya del aforismo de Heráclito: “El hijo engendra al padre” por el reconocimiento virtualizante del amor. Igualmente, Aristóteles comenta al final de los pasajes centrales del *Lógos IX 6-10*, de su Filosofía Primera, dedicados a la enseñanza de la ontología modal de la acción posibilitante del alma espiritual-comunitaria, que acabamos de recordar; que esto: la unidad sincrónica que la *Nóesis* reconoce y percibe entre la *práxis-enérgeia-alétheia-entelécheia* es así “poque el fin del maestro es ver al

alumno enseñando". Asunto crucial para la *paideía* hermenéutica que solo se comprende cabalmente si se traza la diferencia ontológica entre la potencia cinética o dinámica del alma individual con fuerzas físicas corporales individuales y motrices, por un lado, y la acción extática del alma comunitaria propia del *lógos* que reflexiona sobre sí mismo. Una diferencia entre movimiento y acción que permite comprender que el estatuto de la verdad ontológica hermenéutica es práctico y retórico-persuasivo porque es noético y poético, en el sentido de la *poíesis* como creatividad. Pero lo más interesante está en que la marca diferencial, ya desde el Aristóteles Griego, entre movimiento y acción: filosofía segunda o Física filosófica y filosofía primera de la Acción Ontológica del devenir del ser, la pone Aristóteles en el tiempo. En dos modos diversos de ser del tiempo. La diferente manera de la mismidad que retorna en la reflexividad del tiempo por las acciones intensivas: más se ama cuanto más se ama, mejor se hace el bien cuanto más se hace, mejor se piensa cuanto más se piensa, que está a la base de todo aprendizaje del sentido, y la alteridad temporal de los movimientos que no son fines-bienes para sí mismos sino para otro fin y no pueden retornar; como cuando se construye una casa y la potencia cinética cesa al estar el edificio logrado: construido. Tiempos que cesan y se interrumpen o tiempos continuos que duran eternamente en la inmanencia, pues las acciones posibilitantes y sus obras no cesan, sino que se resguardan en la ausencia y el olvido (*léthe*) de la *aletheia* amparadas por la memoria noésica; permaneciendo posibles, ya que se activan inmediatamente en cuanto se reinterpretan tal y como acontece con el leer, el ver, el pensar. Igual que el futuro anterior que mana de los pasados posibles en la historia del ser. No es extraño que Gadamer sitúe la ontología modal de la acción del Aristóteles griego en el centro de su *Verdad y Método* (GADAMER, 1990). Lo mismo que hace Paul Ricoeur en su *Sí mismo como otro* (RICOEUR, 1996). Tampoco es casual que el alma socrática de Gadamer fuera particularmente sensible al descubrimiento de tal ontología de la acción posibilitante de Aristóteles, pues con ella el Estagirita responde precisamente y de una manera genial a aquella pregunta socrática decisiva por la unidad de la virtud, inseparable de si se puede enseñar la virtud (como la técnica) o no. ¿Y qué responde El Estagirita? Pues que sólo se enseña la virtud, porque este es el *modo-acción* (y no la forma) de ser del alma espiritual transmisiva y participativa filial. De ahí que la excelencia de lugar a comunidad y de ahí que la verdad ontológica sea hermenéutica y pertenezca al modo de ser del amor-amistad.

De la misma época se han de consignar otros dos volúmenes colectivos, de nuevo monumentales, de HERCRITIA, también dedicados a ahondar en las problemáticas de acento ricoeuriano evocadas ya por su propio rótulo: *Hermenéuticas del cuidado de sí: cuerpo, alma, mente, mundo* (OÑATE; HERNÁNDEZ et al., 2016). Dos libros que son una verdadera enciclopedia viva de hermenéutica crítica que aúna las voces de cuarenta y siete profesores e investigadores provenientes ya de todas las sedes de la Cátedra en España, Italia, México, Argentina, Colombia... y destacadamente las de Gianni Vattimo y Ángel Gabilondo. HERCRITIA no deja en ellos de crecer en cuanto a la incorporación a la cátedra de nuevos profesores y de jóvenes doctores que ahondan en el sentido cualitativo de su tarea filosófica enmarcada tanto en los

problemas de la ontología actual como en la investigación de las tradiciones hermenéuticas ontológicas e históricas pretéritas. Destaca igualmente en ellos, la paridad de voces femeninas que toman la palabra en nuestros textos.

Y sin embargo el dolor del mundo no dejaba de crecer. Por lo cual decidimos dedicar el siguiente congreso internacional extraordinario de HERCRITIA a las cuestiones concernidas por los exiliados y desplazados forzosos cuya alteridad localiza la diferencia máxima de los más vulnerables y sufrientes expoliados de todos nosotros y nosotras. El Congreso de la SAF y HERCRITIA en Barcelona se llamó: “El tema de nuestro tiempo: Historia, Tópos, Éxodos”, dirigido por mí como presidenta de la Sociedad Académica de Filosofía de España, y co-directora de HERCRITIA, y se celebró en abril del 2017. La convocatoria reunió varios cientos de personas en torno a los rótulos de las mesas redondas de debate conjunto que luego han dado lugar a diez libros de hermenéutica crítica, todos ellos ya publicados. Paso sin más a enumerarlos: *Repensar lo común*, coordinado por Manuel Artime (ARTIME, 2019); *Sin espacio. Sin tiempo*, coordinado por Lourdes González-Luis (GONZÁLEZ-LUIS, 2019); *Éxodos y Geopolítica*, coordinado por Valerio Rocco (ROCCO, 2019); *Grecia y nosotros: hermenéutica y lenguajes poéticos*, coordinado por José Luis Díaz Arroyo y Alba Jiménez (DÍAZ; JIMÉNEZ, 2022); *Feminismos y Filosofía de la Historia*, coordinado por Magda Lasheras (LASHERAS, 2022); *La búsqueda de la verdad a través del tiempo: Historia de la Filosofía*, coordinado por María Luisa de la Cámara e Ignacio Escutia (CÁMARA; ESCUTIA, 2020); *Grecia: Umbral de la Sabiduría*, coordinado David Villodres (en prensa); *Estética y Tecnología* coordinado por María Antonia González Valerio y Sebastián Lomelí (GONZÁLEZ; LOMELÍ, 2022); *El retorno de lo sagrado y las religiones del mundo*, coordinado por Javier Riutort y Rebeca Maldonado (MALDONADO; RUITORT, 2021). Estos libros de hermenéutica conforman una colección aún abierta al futuro y a nuevos títulos: la colección “Pensar nuestro tiempo”. Los ya publicados han aparecido en Dykinson, Madrid, entre el 2018 y el 2022, cumpliendo la promesa y el compromiso que contrajimos en aquel congreso en Barcelona que supuso un verdadero hito para nuestro proyecto. Nuestro homenaje a Gadamer seguía vivo y la fecundidad de su inspiración seguía guiando el horizonte de nuestra acción interpretativa profundamente democrática y social. Que tan señalado congreso tuviera lugar en las universidades de Barcelona y en especial en la UNED de la Ciudad Condal, suponía un especial motivo de alegría para todos nosotros, habida cuenta no sólo del eco sin par que había encontrado el simposio de cara a propiciar las posiciones dialógicas efectivas, sino también por el alto nivel de Barcelona como capital del mundo culto e inteligente.

El apoyo de Gianni Vattimo y de Ángel Gabilondo estaban resultando decisivos para las culturas de la paz social y la solidaridad. La crítica de la injusticia geopolítica y la transformación hermenéutica del mundo, a partir de la transformación de la filosofía misma y su comprensión pluralista y no relativista de la verdad ontológica no dogmática; así como la necesaria apertura al sentido interpretativo y participativo de las diferencias culturales y discursivas puestas en colaboración, resultaba esencial para revitalizar la Democracia amenazada por las guerras y la barbarie de las grandes

potencias. Pero mientras la filosofía se volvía hermenéutica, por así decirlo, a la ferocidad brutal de las multinacionales belicistas del capitalismo ilimitado de consumo hegemónico, nada le importaba y seguía matando, aplastando y explotando toda diferencia y resistencia crítica. Por mi parte, justo en ese momento conseguí reunir mis escritos de la última década gracias a la ayuda invaluable de un discípulo mío muy querido: Nacho Escutia, hoy profesor de Filosofía en la Universidad de Cuenca. Conforman una trilogía intitulada de un modo elocuente justo respondiendo a la problemática gadameriana que nos ocupa: *Hermenéuticas contra la Violencia*. El primero de tales volúmenes se subtitula: *Estética y Paideía* (OÑATE, 2019a); el segundo: *Estética y Nihilismo* (OÑATE, 2019b); y el tercero: *Estética Ecológica y Filosofía de la Historia* (OÑATE, 2019c), estando el equipo editorial conformado por Ignacio Escutia y Paloma O. Zubía. En esta trilogía de *Hermenéuticas contra la Violencia*, se refleja la concentración y el curso de mi pensamiento espiritual racional, al que yo misma considero más bien gadameriano (aunque también nietzscheano, heideggeriano, ricoeuriano y vattimiano, claro está). Desde mi propio punto de vista, supone una de mis aportaciones a la hermenéutica más logradas, y está presidida por la gratitud y la amistad tanto a mis diversos maestros y maestras como a mis discípulos y discípulas actuales y por venir. No se olvide que la Hermenéutica es una *Escuela* del pensar-vivir histórico en comunidad dialogal. Una escuela filosófica de convivencia y ciudadanía.

143

7 POR EL VUELO DE GLAUCA

Son muchas otras las publicaciones relevantes que provienen de los Centros de profesores e investigadores de HERCRITIA en estos años; de Turín, siempre gracias a la implicación destacada del Profesor Gaetano Chiurazzi y su apoyo a los jóvenes filósofos y filósofas que allí desenvuelven estudios doctorales y estancias de investigación. De la Profesora Rebeca Maldonado y la lúcida orientación de sus grupos profesoriales y doctorales, en la UNAM-México DF. De la ULL-Tenerife y el determinante apoyo de los Profesores Antonio Pérez Quintana y Ángela Sierra; de la UAM-Madrid y la coordinación del Profesor José María Zamora a grupos de investigación dedicados a la Filosofía de la Historia, la Geopolítica, la Retórica... pero resultaría imposible elencarlos a todos. Baste esta somera mención para reflejar el objetivo que nos habíamos propuesto: dar cuenta de la activa vida espiritual de HERCRITIA como foco y faro de la hermenéutica crítica en tanto que nueva *koiné*, con vocación de cambiar el mundo, en las primeras dos décadas del siglo XXI, justo cuando nos arrolló la Pandemia del Covid-19 en el 2020 y nos envenenó una peste global, mundial, que nos ha matado, enfermado, confinado, causando un dolor y terror indelebles, insondables. Justo cuando se decretaba el confinamiento creamos un foro de Whatsapp para que los más de 60 investigadores y profesores de HERCRITIA pudiéramos seguir en conversación. Le llamamos "Glaucá" como a la lechuza de Atenea, pero esta vez mirando al amanecer del mundo que anhela la hermenéutica. Sin Glaucá algunas y algunos de nosotros habríamos muerto de tristeza. Yo me acordaba (también en esos días) de Aristóteles cuando en el exilio tras la muerte de

Alejandro y la instigación ateniense de Demóstenes hubo de refugiarse en Calcis, Eubea, en una villa de su familia “para que Atenas no pecara por tercera vez contra la Filosofía” (como contra Anaxágoras y Sócrates); sin amigos, sin la *pólis*, sin las lecciones universitarias del templo y jardín del Liceo; y sin poder disponer de la Biblioteca y el Museo. Y entonces Aristóteles murió de tristeza a los 64 años, presa de la melancolía del hombre de genio, para decirlo con las palabras de una obra apócrifa que se le atribuye: “Ayy... pero ¿y nosotros?... Pues ¡¡¡ahí estaba Glauca!!!”. Ni de día ni de noche cesaban los diálogos, los debates, los documentos escritos y fílmicos, y nuestra “*phylía* y filosofía” expresada de todos los modos posibles. Entonces nos propusimos un lema para hacer nuestro primer libro-Glauca que publicamos *on line* en el foro de Glauca mismo, y luego en papel en la Editorial UNED, el volumen: *Pandemia, Globalización, Ecología* (OÑATE; ESCUTIA et al., 2020). Madrid, 2020. Al cual siguió con la misma estructura mixta: *on line* y en papel, el segundo libro-Glauca: *Por una postmodernidad alternativa. Desplazando al neoliberalismo* (ARRIBAS; ORTIZ, 2022). Ambos volúmenes son desde mi punto de vista indispensables para tomarle el pulso a la ontología hermenéutica actual, en todas las dimensiones ya antes señaladas por mí en estas páginas. El formato de Glauca que incluye iconos de imágenes en pantalla y luego en papel brillante, semeja al de los libros-revista y hace amena la densa literatura filosófica de las intervenciones: unas treinta investigaciones por cada volumen, que aligeran el alma con su hermoso colorido, en medio de nuestra tristeza infinita por el dolor del mundo. Justo cuando se cumplía la segunda década de la muerte de Gadamer se publicó el segundo libro-revista de Glauca-Hercritia. Con esta nueva publicación seguíamos dando testimonio del mismo duelo conmemorativo: ahora veinte años sin Gadamer. El padre más fecundo. El que más nos cuida y ama, pues si Zaratustra al decir de Heidegger es el Maestro del eterno retorno, Gadamer, siguiendo la misma senda, es el maestro de los pasados posibles, abiertos a nuevas interpretaciones inagotables, porque su pensar se acerca con gratitud y veneración hasta el lugar espiritual y racional (noésico) más sagrado, el más fecundo, el más creativo: el del olvido que resguarda la voz de los otros: vencidos, muertos, ausentes, desde cuyo silencio aún se puede escuchar el latido más hondo del corazón del tiempo, brotando como el origen del lenguaje en un manantial del pensar del ser que nos viene al encuentro. Gracias a ti, también, dulce Maestro. Mientras nos quede un soplo de vida, alentaremos las generaciones hermenéuticas del futuro anterior, siguiendo tu ejemplo: para cambiar el mundo hacia la verdad interpretativa de la no violencia.

REFERENCIAS

- AAVV. *Revista de Filosofía Éndoxa-Series Filosóficas, Monográfico: Especial éndoxa- Gadamer*. N. 20, 2005.
- ARRIBAS, B.; ORTIZ, I. (Coords.). *Por una posmodernidad alternativa: desplazando al neoliberalismo*. 1ed. Madrid: UNED, 2022.
- ARTIME, M. (Coord). *Repensar lo común*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2019.
- CÁMARA, M. L.; ESCUTIA, I. (Coords.) *A la búsqueda de la verdad a través del tiempo: historia de la filosofía*. Vol 1. 1ed. Madrid: Dykinson, 2020.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil mesetas*. Trad: José Vázquez Pérez. 6ed. Valencia: Pre-textos, 2004.
- DÍAZ, J. L.; JIMÉNEZ, A. (Coords.). *Grecia y nosotros: hermenéutica y lenguajes poéticos*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2022.
- FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. 1ed. Nueva York: Mcmillan, 1992.
- GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 1*. 1ed. Tubinga: Mohr Siebeck, 1990.
- _____. *Hermeneutische Entwürfe*. 1ed. Tubinga: Mohr Siebeck, 2000.
- _____. *Acotaciones hermenéuticas*. Trad: Ana Agud; Rafael de Agapito. 1ed. Madrid: Trotta, 2002.
- GONZÁLEZ-LUIS, M. L. (Coord.). *Sin espacio, sin tiempo*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2019.
- GONZÁLEZ, M. A.; LOMELÍ, S. (Coords.). *Estética y Tecnología*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2022.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe, Band 2*. 1ed. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Gesamtausgabe, Band 14*. 1ed. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2007.
- MALDONADO, R.; RUITORT, J. (Coords.). *El retorno de lo sagrado*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2021.
- LASHERAS, M (Coord.). *Filosofía de la historia y feminismos*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2022.
- OÑATE Y ZUBÍA, T. *El retorno de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*. 1ed. Madrid: Alderabán, 2000.
- _____. *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2004.
- _____. *Mi querido Doctor Vattimo ¡Feliz 70 cumpleaños!*. En: *Solar*. N. 2, 2006, pp. 71-114.
- OÑATE, T. *Estética y Paideia*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2019a.
- _____. *Estética y Nihilismo*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2019b.
- _____. *Estética ecológica y filosofía de la historia*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2019c.
- OÑATE Y ZUBÍA, T. *Lecciones de ontología griega arcaica y clásica*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2022.
- OÑATE Y ZUBÍA, T., GARCÍA SANTOS, C. et al. *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, 1ed. Madrid: Dykinson, 2005.
- _____. ROYO, S. et al. (Coord): *Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo*. 1ed. Madrid: UNED, 2006.
- _____. ; NUÑEZ, A. et al. (Eds): *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermenéutica entre Civilizaciones I*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2008a.
- _____. ; NUÑEZ, A. et al. (Eds): *Politeísmo y Encuentro con El Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2008b.
- OÑATE, T.; NUÑEZ, A. et al (Eds). *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2012.
- _____. ; ZUBÍA, P. et al (Eds). *Tempo e praxis. Saggi su Gadamer*. 1ed. Turín: G. Ballocca, 2012.
- _____. ; ZUBÍA, P. et al (Eds). *Acontecer y comprender. Diez años sin Gadamer*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2012.
- _____. ; HERNÁNDEZ, M. A. et al. *Hermenéuticas del cuidado de sí: cuerpo, alma, mente, mundo*. Vol 1 y 2. 1ed. Madrid: Dykinson, 2016.

- _____.; ESCUTIA, I. et al. (Coords). *Pandemia, Globalización, Ecología*. 1ed. Madrid: UNED, 2020.
- RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. Trad: Agustín Neira Calvo 1ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 1996.
- ROCCO, V. *Éxodos y Geopolítica*. 1ed. Madrid: Dykinson, 2019.
- SÓFOCLES. *Tragedias*. Trad: José S. Lasso de la Vega. 1ed. Madrid: Gredos, 1981.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. 1ed. Roma: Laterza, 1971.
- _____. *Introduzione a Nietzsche*. 1ed. Roma: Laterza, 1985.
- _____. *Las aventuras de la diferencia*. Trad: Juan Carlos Gentile. 1ed. Barcelona: Península, 1986.
- _____. *El fin de la Modernidad*. Trad: Alberto L. Bixio. 2ed. Barcelona: Gedisa, 1987.
- _____. *La sociedad transparente*. Trad: Teresa Oñate. 1ed. Barcelona: Paidós, 1990.
- _____. *Crear que se cree*. Trad: Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996.

Recibido: 13 de octubre de 2023

Aceptado: 13 de noviembre de 2023

RESEÑA



LÓPEZ, Bily (Coord.). *Hermenéutica, Lenguaje y Violencia: Perspectivas en el Siglo XXI*. Sevilla: Fénix Editorial, 2020. 147

Manuel Estévez Mouríño
Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

La obra *Hermenéutica, Lenguaje y Violencia: Perspectivas en el Siglo XXI* propone un enriquecedor y polifónico diálogo filosófico que aborda cuestiones esenciales en la sociedad contemporánea. Es el resultado de la colaboración de seis destacados filósofos provenientes de diversas latitudes - María Teresa Oñate, Greta Rivara Kamaji, Nacho Escutia, Gaetano Chiurazzi, Bily López y Gianni Vattimo-, la obra profundiza en una reflexión sobre la violencia y el lenguaje en el contexto actual. En particular, se destaca sólido ejemplo de ello. Con motivo de los 40 años de esta corriente filosófica, que se remonta a la publicación de "El Pensamiento Débil" en 1983, esta reseña se centrará en los textos que tienen a Gianni Vattimo como principal interlocutor.

María Teresa Oñate, en *Con mi propia voz: Desde que somos una conversación (Parte I. De la Hermenéutica del Siglo XX a la Hermenéutica Crítica de Izquierda en el Siglo XXI)* y *Con mi propia voz: Desde que somos una conversación (Parte II. La Izquierda Hermenéutica)*, explora la influencia de Gianni Vattimo en la formación de una "Izquierda Heideggeriana". Ella resalta cómo Vattimo, a pesar de ser tentado por el nihilismo relativista, encuentra límites en la caridad y el amor al prójimo, evolucionando hacia un "catocomunismo hermenéutico". Oñate amplía esta noción de límites al incorporar

Manuel Estévez Mouríño.

Toledo, v.6, n.2 (2023), p. 147-148

la ontología griega de los límites del lenguaje, dando lugar así a un greco cristianismo. Su interpretación de la diferencia ontológica de Heidegger como diferencia entre acción espiritual comunitaria y el movimiento individual se consolida como una ontología estética del espacio-tiempo en la que lo extenso y divisible (propio del movimiento) se subordina a lo intensivo y absolutamente simple (propio de la acción).

En *La Crítica de Vattimo a la Religión y el Capitalismo a la luz del Principio Mimético*, Gaetano Chiurazzi establece una comparación entre la crítica de Gianni Vattimo a René Girard y la crítica de Karl Marx al capitalismo. A través del principio mimético, Girard postula el surgimiento de la violencia como un dato natural a partir de la identificación que tiene como consecuencia la competencia entre seres vivos; competencia violencia que en el caso del ser humana sólo puede ser reprimida mediante el sacrificio religioso de un chivo expiatorio. En contraposición, Vattimo cuestiona la naturaleza "natural" de este principio, proponiendo que es un fenómeno histórico. Este contraste subraya el sacrificio por parte de Jesús en el cristianismo como víctima inocente, que para Vattimo niega la premisa mimética y su supuesto carácter natural, prometiéndonos un mundo violencia; sin Girard revela la violencia sacrificial de las religiones, pero no niega el principio mimético como dato natural (implica una toma de conciencia que permite transformar o reformular el sacrificio, pero no eliminar la violencia). De manera similar, Marx conceptualiza el capitalismo como un fenómeno histórico y sostiene que la revolución no solo requiere una toma de conciencia de las contradicciones, sino también una praxis activa.

148

En la entrevista a Gianni Vattimo por Bily López, titulada *De la verdad a la caritas*, el filósofo italiano enfatiza la importancia de la hermenéutica como oposición al descriptivismo objetivista. Advierte sobre la posibilidad de que el pensamiento débil pueda derivar en autoritarismo en ausencia de oposición. Destaca la importancia de dar espacio al otro, manteniendo un diálogo continuo para evitar la interrupción de la conversación. Vattimo aboga por un pensamiento aproximativo y circunstancial en lugar de uno abstracto y riguroso. Aunque no ofrece soluciones teóricas para contrarrestar la deriva autoritaria, subraya la importancia de la práctica en forma de insistencia en el diálogo y defensa del espacio para la voz del otro. Para Vattimo, la violencia política reside en el silenciamiento del otro y relaciona la historia del ser de Heidegger con la historia de los oprimidos (los silenciados por los vencedores), tal como lo expone Walter Benjamin.

En resumen, *Hermenéutica, Lenguaje y Violencia* emerge como un foro valioso que aborda la hermenéutica en relación con la violencia y el lenguaje en la sociedad contemporánea. Nos confirma que el pensamiento débil es una de las filosofías que nos permiten abordar con mayor soltura los complejos problemas que nos acucian en la actualidad.

Recibido: 13 de octubre de 2023

Aceptado: 10 de noviembre de 2023

RESEÑA

LÓPEZ, Bily (Coord.). *Hermenéutica, Lenguaje y Violencia: Perspectivas en el Siglo XXI*