

“Anticipar la perfección” como impronta hermenéutica de la filosofía

“Anticipate perfection” as a hermeneutical imprint of philosophy

MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Profesor-investigador en el Departamento de Filosofía y Humanidades (México)

Recibido: 11/12/2023 Aceptado: 19/04/2024

RESUMEN

Con apoyo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, en este artículo me propongo desplegar y justificar la tesis de que la filosofía y su desempeño conllevan siempre una *impronta hermenéutica*, la cual se manifiesta como experiencia concreta en ese presupuesto que Gadamer llama “anticipación de la perfección”. A partir de esta tesis –y estirando un poco las intenciones teóricas del autor de *Verdad y método*– argumentaré, asimismo, que la mejor manera de *ejercer y aprovechar* dicho presupuesto de *perfección* depende en mucho de la actitud que un intérprete adopte con respecto a una de sus dos dimensiones: aquella que se refiere a la *inteligibilidad* de los textos. Con ello podré señalar, por último, qué aspecto del desempeño filosófico logra sustraerse a la determinación de la impronta hermenéutica.

PALABRAS CLAVE

GADAMER; COSA (*DIE SACHEN*); TRADICIÓN-TEXTO;
INTELIGIBILIDAD; VERDAD.

ABSTRACT

Based on the thought of Hans-Georg Gadamer, in this article I propose to develop and justify the claim that philosophy and its performance always carry a *hermeneutic imprint*, which manifests itself as concrete experience in that assumption that Gadamer calls “anticipation of perfection”. From this claim –and stretching a little the theoretical intentions of the author of *Truth and Method*– I will argue, likewise, that the best way to *performance and take advantage* of this assumption of *perfection* depends, in a lot, on the attitude that an interpreter adopts with respect to one of its two dimensions: that which refers to the intelligibility of the texts. With this I can finally point out which aspect of philosophical performance manages to escape the determination of the hermeneutic imprint.

KEYWORDS

GADAMER; SUBJECT MATTER (*DIE SACHEN*); TRADITION-TEXT;
INTELLIGIBILITY; TRUTH.

PIENSO QUE EL CÉLEBRE LEMA de la fenomenología que exhorta a ir “a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst*) y atenerse a ellas, sigue siendo correcto en su espíritu,¹ pero solo a la luz de una interpretación que reconozca lo que en este trabajo llamaré “impronta hermenéutica de la filosofía”. Al hablar de “impronta” me refiero a una implicación del desempeño filosófico que considero inevitable y determinante, la cual puede resumirse en la tesis siguiente: cualquiera que se dedique a la investigación o a la elaboración de pensamiento en el ámbito de la filosofía (lo que se entenderá como “desempeño filosófico”) trata más con ideas consignadas en textos que directamente con las cosas; o, mejor dicho, trata con las cosas solo a la vez que trata con los textos y con la historia; y esto en un sentido no trivial o meramente práctico. Con esta advertencia se podrá estar de acuerdo con Husserl cuando al final de *La filosofía, ciencia rigurosa* sostiene:

Desde luego que necesitamos la historia; pero no, por cierto, al modo de los historiadores: para perdernos en las relaciones evolutivas en las que se han formado las grandes filosofías; la necesitamos para dejar que ella misma, según su propia enjundia espiritual, actúe sobre nosotros estimulándonos. De hecho, brota para nosotros de las filosofías históricamente dadas, cuando las miramos por dentro, cuando logramos penetrar en el alma de sus palabras y teorías, *vida filosófica*, con toda la riqueza y la fuerza de las motivaciones vivas (...) Pero no nos volvemos filósofos gracias a las filosofías (...) *El impulso para investigar tiene que partir no de las filosofías sino de las cosas y sus problemas* (Husserl 2009, pp. 84-85).

Incluso es posible estar de acuerdo con las últimas palabras de la cita, aunque solo si en ellas no se entiende algo distinto de esa necesidad de que la historia “actué sobre nosotros estimulándonos”.

La anterior es, entonces, la tesis básica que pretendo desarrollar en este artículo. Lo haré con base en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer y, más específicamente, en lo que él llama “anticipación de la perfección”, un concepto que, a mi juicio, no solo permite reconocer y ponderar en la experiencia dicha impronta hermenéutica, sino que también da que pensar en cuanto a cómo puede ser mejor aprovechada en el desempeño filosófico. Pero antes de exponer lo propio de este concepto y analizarlo en esta última consecuencia, lo apuntalaré con dos consideraciones preliminares que parecen necesarias para darle un contexto apropiado en el pensamiento de Gadamer.

1 Como es sabido, el lema, al que también a veces se le llama “principio”, procede de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, aunque su recepción e interpretación ha sido amplia y variada dentro y fuera de la tradición fenomenológica.

I. PRIMERA CONSIDERACIÓN: ¿QUÉ SIGNIFICA ENTENDERSE EN LA “COSA”?

Aunque la “anticipación de la perfección” no es un concepto con demasiado relieve en la estructura de *Verdad y método*, en el breve pasaje en que Gadamer (2012) se ocupa de él –dentro del apartado “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”– lo presenta como sustento de la siguiente afirmación: “comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y solo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal” (p. 364). Esta es una afirmación fundamental, entre otras cosas porque con ella el filósofo reivindica tanto la ascendencia fenomenológica (Husserl) como el linaje ontológico (Heidegger) de su propia filosofía hermenéutica. Pero también porque, en la última parte de su afirmación, Gadamer reafirma algunos de sus principales hitos críticos. Por un lado, alude a su rechazo de la concepción psicologista del fenómeno de la interpretación que atribuye a Schleiermacher y, en ocasiones, a Dilthey, para la cual un proceso de interpretación exitoso es aquel que logra penetrar la mente o las intenciones expresivas de un autor. Por el otro –y aunque la afirmación no sea explícita en esta referencia–, la alusión crítica se extiende a cierta concepción de la interpretación histórica que Gadamer (2012, p. 367) suele vincular con el *historicismo*, según la cual el pasado es un horizonte de tiempo cerrado al que el historiador tiene que desplazarse inmunizándose metódicamente de su propio presente.

Gadamer piensa que estos afanes son ingenuos o, en todo caso, secundarios con respecto a esa cuestión primordial de “entenderse en la cosa”, lo que parece una revalidación de aquel lema de la fenomenología al que antes me referí. Y lo es, solo que aquí “cosa” (*die Sache*) no significa “objeto intencional” ni “*eidos*”, ni “realidad” o “cosa real”, ni “ente” ni “ser” de lo ente. O, mejor dicho, “cosa” puede significar todo esto, aunque no todo esto a la vez; pues “cosa”, para Gadamer, antes que nada es *aquello de lo que habla una tradición, aquello sobre lo que una tradición dice algo*.² De acuerdo con esta concepción, una tradición puede hablar de cualquier cosa: de la cosa “belleza”, de la cosa “justicia”, de la cosa “imperativo categórico” o también de las cosas “inten-

2 En otras palabras: “cosa” es “el lenguaje en que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella” (Gadamer 2012, p. 365). A propósito de esta concepción de “las cosas” desde la función de apertura de mundo propia del lenguaje, véase GADAMER, H.G. (1998), «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas», en H.G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca: Sigueme, pp. 71-80. Traducción de Manuel Olasagasti. Cabría decir, en todo caso, que la cosa es “ser”, pero no *ser en general*, como aquello mismo de lo que participan todas las cosas, sino *ser propio de cada cosa en el lenguaje*. En relación con esta última acepción véase GRONDIN, J. (2007), «La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?», en M. Aguilar-Rivero y M.A. González-Valerio (coords.), *Gadamer y las Humanidades, Volumen I: Ontología, Lenguaje y Estética*. México: UNAM, pp. 23-42. Especialmente, pp. 39-41.

cionalidad”, “realidad” y “diferencia ontológica”.³ Y quien sea interpelado de algún modo por esta tradición, podrá entenderse o no entenderse con ella en eso que dice –describe, explica o argumenta– acerca de alguna de estas cosas.

Ahora bien, este “entenderse” con la tradición requiere dos precisiones importantes. La primera es que dicho entendimiento acontece siempre al interior de esta, pues ahora debe decirse que quien piensa y quiere entender cualquier cosa se halla también inmerso en la tradición, como un momento de ella; si bien como un momento *en parte* distinto o en parte discontinuo respecto de aquel otro con el cual se entiende. Este es el trasfondo de la siguiente cita, que a su vez nos conduce a la segunda precisión:

La conciencia hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa comprendida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición (...) La conciencia hermenéutica sabe por otra parte que no puede estar ligada a esa «cosa» al modo de una coincidencia obvia, como ocurre con la supervivencia ininterrumpida de una tradición⁴ (Gadamer 1998, p. 68).

La segunda precisión es que el alcance de este “entenderse en la cosa” no es un consenso total con y dentro de la tradición sobre qué decir o pensar de la cosa en cuestión;⁵ no equivale, pues, a esa “coincidencia obvia” que resultaría de la “supervivencia ininterrumpida de una tradición”. Sin embargo, lo que sí

3 De manera hasta cierto punto análoga Antonio Zirión argumenta que, para Husserl, “las cosas” aludidas en su famoso principio (“¡A las cosas mismas!”) pueden ser *cualquier* cosa, ya que el sentido histórico y primario de este llamado en la obra de Husserl es “formal” y no restrictivo al sentido fenomenológico (el cual evocaría un “objeto intencional”). Entendidas “las cosas”, primariamente, en este sentido formal, el llamado solo refrendaría el compromiso básico de toda empresa con pretensiones de científicidad: atenerse a la *evidencia* sobre su tema, materia o asunto, así como a la *responsabilidad* que esto conlleva. Ahora bien, como la fenomenología misma es una empresa que aspira a la científicidad (más radical), puede entonces adjudicarse este principio formal y, consecuentemente, “desformalizarlo” en términos fenomenológicos, como también lo hace Husserl en ciertos pasajes específicos de su obra. De ser así, esta concepción formal de las “cosas” podría entenderse, ciertamente, como análoga a la de Gadamer, de no ser por la importante diferencia de que Husserl identifica la responsabilidad propia de la científicidad con la aspiración a erradicar todo prejuicio, lo cual para Gadamer es imposible. Véase ZIRIÓN-QUIJANO, A. (2018), «El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología», en Á. Xolocotzi-Yáñez y A. Zirión-Quijano, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México: Benemérita Universidad de Puebla; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Porrúa, pp. 43-80.

4 El mismo pasaje se recoge, con algunos matices de expresión, en Gadamer 2012, p. 365.

5 De hecho, este consenso total ha de considerarse imposible, puesto que implicaría reducir a cero la distancia y diferencia entre dos momentos de la tradición. Aun cuando estos momentos, como se señala en la última cita, mantengan un vínculo en torno a la “cosa comprendida”, Gadamer considera que la diferencia entre ellos es insuperable.

supone es la elaboración de un entendimiento que tiene en cuenta, *integra* o *aplica en algún grado* lo que la tradición (ese otro momento de la tradición) dice respecto de alguna cosa. De modo que “entenderse en la cosa” es esa confluencia gradual de perspectivas que Gadamer también llama “fusión de horizontes”.⁶

Hasta aquí el planteamiento podría parecer demasiado oblicuo. Puede quedarnos la sensación de que algo se nos escurre entre las manos, de que, precisamente, la cosa o las cosas mismas –incluida la cosa “tradición”– se evapan en ese discurrir de la tradición sobre ellas. ¿Significa, entonces, que no hay nada más que lenguaje, que perdimos la densidad de las cosas y también de aquellas cosas que más nos importan? Ante esta pregunta cabe decir algo análogo a lo que el filósofo vasco Xavier Zubiri (1998) señaló alguna vez en defensa de Heidegger, aunque dentro de una crítica a este: “Que algo no ‘sea’ sino ‘en’ la comprensión, no quiere decir que lo sea ‘por’ la comprensión” (pp. 442-443). De igual manera Gadamer no sostiene ni necesita sostener que las cosas sean *por* el lenguaje que discurre sobre ellas, esto es, no profesa un idealismo lingüístico; pero sí piensa que nosotros no inventamos las cosas, en el sentido de que no somos el origen o el único origen histórico de ellas, y también que las cosas, por físicas o densas que sean, solo podemos comprenderlas *en* algún lenguaje hablado por la tradición. A esto último se refiere el filósofo con su célebre aseveración: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.⁷

Interrumpo aquí esta primera consideración preliminar para abordar la segunda, con la cual está directamente relacionada. En realidad, ambas consideraciones se superponen.

II. SEGUNDA CONSIDERACIÓN: HISTORICIDAD DEL SER Y DE LA FILOSOFÍA

Es sabido que Gadamer aprendió de Dilthey, y más inmediatamente de Heidegger, que la temporalidad y la historicidad son condiciones ontológicas. Ser humano es ser finito y ser histórico. Y esto último implica estar constituido, en buena medida, por lo que otros seres históricos nos han transmitido; aunque la historicidad no se reduce a esta condición receptiva de lo transmitido, pues el cambio y la posibilidad de creación, la innovación y la ruptura de continuidades

6 La “fusión de horizontes” es una imagen que propone Gadamer para representar esta mutua afectación de tradición e intérprete en un proceso de comprensión ejecutado con conciencia histórica: aquel en el que la tensión entre texto y presente, o entre continuidad y discontinuidad en la tradición, no pasa desapercibida, sino que se elabora dialógica y conscientemente en la tarea misma de entenderse en la cosa. De aquí que yo hable de “confluencia gradual de perspectivas” (y no de “consenso total”) y que Gadamer prefiera hablar de fusión de horizontes y “no sencillamente de la formación de ese horizonte único que va remontando su frontera hacia las profundidades de la tradición”. Gadamer 2012, p. 377.

7 El propio Gadamer aclara el sentido no idealista de esta expresión suya en un diálogo sostenido con Jean Grondin. Véase Gadamer 2001, pp. 370-371.

históricas son aspectos igualmente definitorios del ser histórico. Aun así, toda creación o innovación *acontece*, a entender de Gadamer, en una cierta relación con el pasado, ya sea de continuidad (digamos, de desarrollo), de gradual transformación o de ruptura radical. En cualquiera de estos casos cabe constatar un momento de *conservación* o de *retención* por el cual el pasado histórico no es algo simplemente *ya sido*, sino un momento que se funde con toda actualidad y con todo *poder-ser*; incluso si dicho momento –como señala el filósofo a propósito de los “tiempos revolucionarios”– pasa desapercibido por quedar integrado “en una nueva forma de validez” (Gadamer 2012, p. 350). Así se explica la existencia y la pervivencia de tradiciones. Una tradición no vive en un pasado inerte y venerable, sino en la experiencia de una *historia efectual*, de un pasado histórico que alcanza al presente reafirmándose o renovándose en cada acto de comprensión, más allá de la conciencia que se tenga de estos efectos.⁸

Si se aplica ahora esta consideración ontológica a la filosofía, lo que nos sugiere, obviamente, es concebirla como una actividad histórica; pero lo que esto supone es que llegar por la razón que sea a esta disciplina es siempre llegar a una historia que ya comenzó antes de nosotros; o, si se prefiere, es ser alcanzados por esa milenaria tradición de pensamiento que llamamos “historia de la filosofía” y que alberga en su interior diversas tradiciones con sus respectivos temas y modos particulares de hablar y argumentar sobre ellos. Nadie, por lo tanto, inventa la filosofía de la nada o a partir de un tiempo cero, por más innovador o revolucionario que sea su pensamiento. E, igualmente, nadie inventa por completo ninguna “cosa” de la que hable la filosofía.⁹ Lo único que,

8 En más de un lugar Gadamer (2012) insiste en que la conciencia es siempre una conciencia limitada con respecto al poder y eficacia de la historia: “en su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada” (p. 371). También véase Gadamer 1998, p. 18. Esta limitación de la conciencia es coherente con la intuición –que Gadamer valora como uno de sus principales aprendizajes de Heidegger– de que “el pasado no existe primariamente en el recuerdo, sino en el olvido” (*ibid.*, p. 143).

9 En “Las conferencias de Kassel” (1925) sobre el pensamiento de Wilhelm Dilthey, Heidegger (2009) sostiene esta misma idea con respecto a la fenomenología. Mientras ensalza la actitud y la práctica fenomenológicas como las más apropiadas para reformular la pregunta de Dilthey por la *historicidad* (por el sentido del *ser* de lo histórico), asimismo advierte: “Con su nuevo principio [‘¡A las cosas mismas!’], redescubierto después de la época clásica, la fenomenología no desea tanto colocarse fuera de la historia como no sentirse afectada por ella. *Pero esto no es posible, porque cada descubrimiento se inserta en una continuidad histórica, está codeterminado por la historia* [cursivas añadidas]. En la fenomenología misma viven motivos que, en parte, condicionan el modo tradicional de formular las preguntas y de fijar los puntos de partida, motivos que encubren el acceso cognitivo a las cosas. Antes que nada, la fenomenología tiene que *liberarse gradualmente de la tradición* [cursivas añadidas] con el fin de acceder a la filosofía del pasado y apropiársela verdaderamente” (pp. 67-68). Compárese esta nota con la nota 3 de este mismo trabajo.

con Gadamer, se puede sostener es que siempre es necesario que una tradición llegue a nosotros, que nos interpele en nuestro ser histórico, para que podamos comenzar a pensar en cualquier cosa. Y esta necesidad, consecuencia de nuestra historicidad ontológica, es justo la impronta hermenéutica de la filosofía.

Hasta aquí las consideraciones preliminares, que nos ponen ya a las puertas de la “anticipación de la perfección”, concepto del que me ocuparé en los dos siguientes apartados.

III. ANTICIPACIÓN DE LA PERFECCIÓN

Lo que Gadamer llama “anticipación de la perfección” puede ser entendido como un dinamismo del quehacer filosófico que permite constatar esa impronta hermenéutica de la filosofía; constatar dicho dinamismo es constatar tal impronta en la experiencia. Pues, aunque Gadamer aplica el citado concepto al contexto específico del tratamiento de textos, según lo expuesto en el apartado anterior este no es un contexto accesorio o trivialmente práctico, sino inherente a la elaboración de pensamiento filosófico: la tradición filosófica remite a textos e interpela el pensamiento a través de textos que ya han pensado algo acerca de ciertas cosas.

Es en este contexto que Gadamer introduce el concepto de anticipación de la perfección presentándolo como un *presupuesto* que nos sirve de guía cuando queremos entender (o entender mejor) alguna cosa de la que hablan los textos. Se trata de un presupuesto porque opera, precisamente, como una proyección no deliberada ni consciente en el contacto con la tradición o con dichos textos, al menos mientras dicha proyección permanece activa. ¿Qué es esa perfección que se proyecta, anticipa o presupone? Dicho en muy pocas palabras: que lo que el texto (la tradición) dice sobre alguna cosa es perfectamente inteligible en su *sentido unitario*, y también que lo que dice es una perfecta *verdad*, es decir, que aporta o es capaz de aportar algo cierto –en alguna medida– a nuestro actual entendimiento de una cosa: “No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentales que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto” (Gadamer 2012, 364). Se trata, entonces, de dos aspectos o dimensiones de una misma anticipación: por un lado, el presupuesto “formal” –como lo llama Gadamer– de inteligibilidad del sentido; y, por otro, el presupuesto de verdad concomitante al “contenido” de lo dicho en el texto.

Para calibrar en experiencia propia tal concepto en sus dos dimensiones o aspectos podríamos imaginar que en este momento estamos leyendo la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant o *La República* de Platón. ¿Con qué actitud o con qué expectativas lo hacemos? ¿Damos por hecho que son textos que de ninguna manera pueden comprenderse (que nadie, ni siquiera otros, pueden comprenderlos)? ¿Asumimos que estas obras ya no tienen nada

cierto que decir acerca de lo genuinamente moral o sobre lo justo? ¿Leemos estos libros tan solo como documentos históricos, clausurados en un horizonte pasado que ya no trae verdad alguna a nuestro presente? Me inclino a presumir, con Gadamer, que, si llegamos a estas obras por propia motivación o, incluso, si tropezamos accidentalmente con ellas y ya estamos leyéndolas, mantenemos, por lo general, ciertas expectativas de que podrán decírnos algo cierto y vigente. Y así podría ser; a pesar de la distancia histórica que mantienen con nosotros, Kant y Platón podrían *confirmarnos* esa perfección que presuponemos al leerlos, podrían decírnos algo inteligible y que consideráramos válido para nosotros en nuestro presente, algo que nos elevara por encima de nuestro propio juicio y perspectiva hacia una fusión de horizontes entre nosotros y su pensamiento.

Pero la anterior no es la única posibilidad, porque también puede suceder que esa perfección inicialmente presupuesta no se confirme en el trato con los textos, esto es, en el proceso de su puesta en ejercicio. Podría ocurrir, por ejemplo, que, leyendo a Kant o a Platón, pensemos que estos no iluminan *mejor* aquello que queremos entender; y digo “mejor” en relación con nuestro previo entendimiento de la cosa en cuestión. Suponga el lector que esa cosa es la justicia y que Platón no ha logrado convencerlo en nada de lo que argumenta sobre ella... entonces ha desactivado la anticipación de la perfección como expectativa de verdad. De ser así, aún podríamos pensar, en el mejor de los casos, que los argumentos de Platón acerca de la justicia en el alma y en la *polis* preservan su valor historiográfico –en tanto pensamiento prominente de la antigüedad clásica con repercusión en otros pensadores-. Pero ¿qué conllevaría este tipo de valoración de ser exclusivamente historiográfica? Que la concepción platónica de la justicia, considerada en sí misma, es solo tiempo pasado, algo así como un viejo y quizá bello monumento de la tradición que nada cierto tiene que aportar a más de dos mil años de distancia histórica.

Así pues, la anticipación de la perfección, aun siendo un presupuesto con el que nos guiamos, en principio, en la lectura de textos, puede también desactivarse, como podría decirse, en el proceso de tratar con estos. El ejemplo anterior ilustra la desactivación del presupuesto en su aspecto referido a la verdad; pero el proceso de lectura presenta con mucha más frecuencia dificultades relativas al aspecto de la inteligibilidad, que desafian esa expectativa de sentido proyectada en el texto. Las preguntas que aquí pueden surgir son si se debe o no desactivar este presupuesto, o cuándo debemos hacerlo. En realidad, nadie puede decidir esto por alguien más; así como, de manera análoga, nadie puede realmente conseguir que acabemos convencidos de algo, más allá de intentar convencernos. Sin embargo, algo que sí se puede hacer, permitiéndonos ir un poco más allá de las propias intenciones teóricas de Gadamer, es aceptar la sugerencia de *no precipitarnos* en desactivar la expectativa de verdad que con-

lleva la anticipación de la perfección; o, al menos, no desactivarla demasiado pronto. En el siguiente apartado intentaré justificar esta sugerencia.

IV. INTELIGIBILIDAD Y VERDAD

La posible verdad procedente de los textos repercute en lo que un lector pueda pensar o termine pensando de las cosas mismas. Quien descarta la verdad o la posibilidad de verdad de los textos reafirma, frente a la tradición, su propio juicio y su propia verdad respecto a las cosas. Quien se ve afectado, en alguna medida, por la verdad de los textos, ve afectados, en la misma medida, su propio juicio y su propia verdad. Esta es la implicación fundamental, según lo veo, de la anticipación de la perfección en el desempeño filosófico. Debido a la relevancia de esta implicación, mi principal razón para sugerir no desactivar demasiado pronto la expectativa de verdad que conlleva la anticipación de la perfección es que tal expectativa, al igual que sus posibilidades de cumplimiento, se encuentran siempre imbricadas con la expectativa de inteligibilidad de los textos y las vicisitudes propias de su puesta en ejercicio. Incluso, me inclino a pensar, ambos aspectos de la anticipación de la perfección se hallan imbricados de modo que la inteligibilidad del *sentido* de los textos determina lo que podamos valorar como *verdad* en ellos; y, por lo mismo, el provecho que podamos obtener de ellos en el desempeño filosófico.

Esta última afirmación no es tan obvia. De hecho, es filosóficamente controversial si se tiene en cuenta que en la filosofía del lenguaje de los siglos xx y xxi han existido concepciones del *significado* que sostienen lo contrario: solo entendemos un significado o un enunciado cuando sabemos qué lo haría verdadero o falso, o, como también dicen otros, cuando podemos saber cuáles serían sus condiciones de aceptabilidad racional.¹⁰ Esto parece implicar que solo aquello que ya somos propensos a tener por verdadero, o las razones que tendemos a considerar

10 Una exposición de las versiones respectivas de Donald Davidson (condiciones de verdad) y Jürgen Habermas (condiciones de aceptabilidad racional) de esta concepción del significado puede verse en WELLMER, A. (1997), «Autonomía del significado» y «Principle of charity» desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje», en J.A. Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 225-238. Si se hace referencia este artículo en particular es también porque, hacia el final del texto –y, ciertamente, de paso–, Wellmer (1997) sugiere una semejanza entre Davidson y Gadamer: “Davidson, a semejanza por cierto de Gadamer, ha llamado continuamente la atención sobre el hecho de que solo podemos entender un hablante cuando le damos la razón en cierto grado” (p. 327). A mi modo de ver, en el caso de Gadamer, el matiz “en cierto grado” de la cita resulta fundamental, pero solo se refiere al aspecto referido a la *verdad* de la anticipación de la perfección. Por lo demás –y es lo que argumentaré enseguida–, no pienso que pueda sostenerse que Gadamer condiciona la *inteligibilidad* de lo que dice “un hablante” (o un texto) al grado de verdad que se le pueda conceder.

aceptables, nos permiten entender lo que otros (o los textos) dicen acerca de las cosas. Existen varias posibilidades para entrar en controversia con dichas concepciones, pero aquí solo nos interesa advertir que vale la pena examinarlas desde el punto de vista de cómo explican la posibilidad de modificar nuestros hábitos y tendencias de pensamiento, así como la capacidad de aprender nuevas maneras de pensar en las cosas. En Gadamer sí hay una respuesta para estas cuestiones, y es una respuesta que, a mi entender, apoya la tesis de que la inteligibilidad de los textos no se ve condicionada por nuestras propensiones relativas a la verdad o a la aceptabilidad racional, sino a la inversa: la inteligibilidad es la que puede confrontar estas propensiones y provocar ajustes en ellas.

Tal respuesta de Gadamer deriva de su particular manera de apropiarse la descripción del “círculo hermenéutico” que hace Heidegger al final del parágrafo § 32 de *Ser y tiempo*. No puedo detenerme en todos los pormenores de la descripción heideggeriana, pero a grandes rasgos me es posible apuntar que la circularidad hermenéutica supone que, tanto al *estar-en-el-mundo* como al tratar con textos, nos movemos siempre en una comprensión previa –o *precomprensión*– del *ser* de las cosas. De ahí que, si después llegamos a juzgar dichas cosas de otro modo, significa que hemos vuelto a nuestra precomprensión inicial y la hemos corregido o reajustado. Heidegger (1997) no solo piensa que esta vuelta sobre la precomprensión es factible, sino que la considera la “primera, constante y última” tarea de la interpretación (*Auslegung*), cuyo cometido crítico es poner en guardia contra las opiniones arbitrarias y asegurar “el carácter científico del tema (...) a partir de las cosas mismas” (p. 176).

Por su parte, Gadamer se apropiá por entero de esta descripción, ya que también considera que el proceso hermenéutico mejor logrado es aquel que se deja guiar por las cosas mismas; lo que se traduce, en sus propios términos, en que unos *prejuicios* iniciales vayan sustituyéndose por otros, o, mejor dicho, por juicios más apropiados. Sin embargo, Gadamer desplaza la descripción de Heidegger a un contexto inequívocamente lingüístico y dialógico, pues tiene en mente, sobre todo, a un intérprete de textos, que dialoga con lo que dicen estos textos desde su propia *situación* en la tradición. En este contexto, tales prejuicios que pueden llegar a sustituirse por juicios más apropiados se refieren a la *precomprensión* del intérprete, a lo que este ya piensa o entiende de la *cosa* y que proyecta en sus expectativas de verdad en torno a lo dicho en el texto; si bien eso que este intérprete piensa o entiende de la cosa no es perceptible para él mientras simplemente opera en el modo de la precomprensión.¹¹ ¿Cómo es

11 A propósito de esto Gadamer (2012) señala: “Es claro que el hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez. Pues mientras un prejuicio nos está determinando, ni lo conocemos ni lo pensamos como juicio. ¿Cómo podría entonces llegar a hacerse visible? Poner ante sí un prejuicio es imposible mientras él continúe su obra imperceptible; sólo se logra de

posible, entonces, que este detecte sus propios prejuicios, los revise y quizá hasta los sustituya por juicios más apropiados? La sencilla respuesta de Gadamer (2012) para esta pregunta es que esto se logra –si se logra– cuando se deja que el texto haga valer su propia alteridad, lo que exige al intérprete una disposición “a dejarse decir algo por él” (p. 335):

Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir. También esto requiere una forma fundamental de apertura. El que está abierto a la tradición de esta manera se da cuenta de que la conciencia histórica no está realmente abierta, sino que cuando lee sus textos «históricamente» ha nivelado previa y fundamentalmente toda la tradición, y los patrones de su propio saber no podrán ser nunca puestos en cuestión por ella (Gadamer 2012, p. 438).

La “conciencia histórica” a la que, como contrapunto, se refiere aquí Gadamer (2012), es aquella que, pertrechada en una fe metodológica, se muestra incapaz de reconocer su propia historicidad. Esta conciencia “tiene noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado” (p. 437), pero se asume impermeable a dicha alteridad; esta no afecta su saber, sino que, en todo caso, se somete a él. En contraste, la “forma fundamental de apertura” a la alteridad de la tradición es aquella susceptible “a la pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella” (p. 438); porque una tradición, como ya se dijo antes, no es solo algo en lo que siempre estamos y a lo que *pertenecemos*, sino también aquello que siempre mantiene un lugar en parte *distantе* –y distinto– al propio en el movimiento de la historia.¹² Es lo que sucede con la “cosa del texto”, a la que estamos vinculados por nuestros prejuicios sin que, a la vez, se adecue del todo a ellos: el texto no habla de la cosa ni la piensa exactamente del mismo modo a como lo hacen sus intérpretes.

Por supuesto, la respuesta de Gadamer a la pregunta de cómo es posible revisar críticamente nuestro previo entendimiento de las cosas no es más que una *indicación* que no resuelve del todo el problema, ya que se puede seguir preguntando por la táctica o estrategia para hacer valer esa dimensión de alteridad del texto (¿cómo se hace eso?); y, a este nivel, el filósofo ya no ofrece más instrucción que la confianza en que una interpretación totalmente ciega a la alteridad del texto no puede prevalecer:

dentro de esta multiplicidad de lo opinable, esto es, de aquello a lo que un lector puede encontrar sentido y que en consecuencia puede esperar, no todo es posible,

algun modo cuando se lo ‘estimula’” (p. 369).

12 De aquí que Gadamer (2012) afirme: “La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición (...) es el verdadero *topos* de la hermenéutica” (p. 365).

y el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido (Gadamer 2012, p. 335).

No obstante –además de este gesto de confianza–, la “indicación” de Gadamer sí bosqueja de manera implícita un argumento que no condice con las concepciones del significado a las que me referí antes (y que anotaba que Wellmer, de paso, también le atribuía a Gadamer). Este argumento consiste en que solo cuando se capta un *sentido* que en algún grado *difiere* de lo que somos propensos a pensar o entender sobre las cosas, nuestros prejuicios –que suelen pasarnos desapercibidos mientras simplemente operan– nos resultan perceptibles; y solo entonces podemos medirlos –y medirnos– de manera reflexiva contra la pretensión de verdad del texto. En cambio, si aquella concepción del significado tuviera aplicación en el contexto de la lectura de textos, ese sentido *alter* del texto nunca podría ser inteligido: no podría serlo porque, de acuerdo con tal concepción, lo incomprendible es justamente todo aquello que no se adecua a las condiciones de verdad o de aceptabilidad a las que ya estamos predispuestos; todo lo que no se adecua, por decirlo así, a nuestra *mismidad*.

¿Qué implicación tiene este argumento para el desempeño filosófico? Según lo pienso, desactivar demasiado pronto, en tanto intérpretes, la expectativa de verdad que supone la anticipación de la perfección podría ser efecto de una inteligibilidad insuficiente (superficial) o deficiente del sentido *alter* del texto, en cuya falta de atención pasa asimismo de largo su genuina pretensión de verdad. Es como si el texto, por ser insuficiente o deficientemente comprendido, nunca hubiera terminado de hablar o ni siquiera hubiera comenzado a pronunciarse (por más que el intérprete no lo experimente así); y es como si, con ello, nuestros prejuicios o predisposiciones a pensar las cosas de cierta manera se impusieran solo por ausencia de alteridad, únicamente por no haberlos expuesto a un exterior –al único exterior– capaz de interrogarlos. Con el mismo argumento, ciertamente, se podría sospechar de un cumplimiento perfecto de la verdad anticipada, esto es, un cumplimiento que solo y en todo confirmara los prejuicios del intérprete. Aunque este es el caso que, de acuerdo con Gadamer, en última instancia no puede prevalecer, también su hipotético cumplimiento podría ser indicativo de una lectura ofuscante de la dimensión de alteridad del texto. Lo que cualquiera de estos dos casos pone de manifiesto es que el proceso de intelección incide o, más aún, condiciona toda posibilidad de “entenderse en la cosa”. Puedo ya concluir.

V. CONCLUSIÓN

Husserl tenía razón en pensar que ir “a las cosas mismas” es lo más importante para cualquiera que se dedique a la filosofía; pero ningún filósofo o filósofa profesionales van a las cosas mismas solos y directamente. A las cosas se va, como piensa Gadamer, antes que nada afanándose en “entenderse en la cosa”, lo que significa que se va con el estímulo y apoyo de ciertas mediaciones. En efecto, las mediaciones que he destacado en este trabajo son la historia (o la tradición) y los textos en que se consigna dicha historia. Ambas se hacen *impronta* o experiencia concreta en ese presupuesto que el autor de *Verdad y método* llama “anticipación de la perfección”. En el ejercicio de este presupuesto, en las vicisitudes de su puesta en práctica, es donde se juega el modo mismo de ir a las cosas y el provecho que pueda obtenerse de ello; y es aquí donde parece decisiva esa dimensión de la anticipación de la perfección que se refiere a la inteligibilidad del sentido de un texto: la única capaz de hacer reconocible la pretensión de verdad de este en su dimensión de alteridad, solo con la cual un intérprete puede percibir y confrontar sus prejuicios.

Lo anterior es lo que he desarrollado e intentado argumentar en este trabajo. Pero ahora puedo también enunciar lo que no he dicho ni querido decir, aunque sí pude haberlo insinuado: que la filosofía y su desempeño se agoten con estas mediaciones. Esto equivaldría a evocar una suerte de *fatum* hermenéutico de la filosofía, como si esta, bien realizada o desempeñada, solo pudiera desembocar en las mismas conclusiones que alcanza la propia filosofía de Gadamer. No es así, a no ser porque esta filosofía también se muestra internamente comprometida con la apertura, y no con la clausura, del pensamiento,¹³ lo que no sucede con todas las filosofías.

Por eso me pareció apropiado hablar de una impronta hermenéutica de la filosofía o del desempeño filosófico, ya que una impronta es una huella o marca que resulta determinante, pero que tampoco abarca ni, por lo tanto, determina, todo aquello en lo que se imprime. Tratándose de la filosofía, lo que considero que la impronta no abarca ni determina en una sola dirección es el *contenido del pensamiento* que vamos forjando en medio y a través de ella: lo que, en último término, vamos pensando acerca de las cosas mismas. Aquí se juega

13 En esto coincido con Wachterhauser (2003), quien argumenta que el fuerte acento en la efectividad de la historia que pone Gadamer no termina suprimiendo, sino tan solo limitando, la libertad racional y la novedad que pueden surgir del encuentro con la cosa: “Gadamer sostiene que el mundo, o los asuntos o temas que lo constituyen (*die Sachen*), tiene la capacidad de guiar nuestras interpretaciones o incluso de manifestarse a sí mismo de nuevas maneras a través de nuestras interpretaciones” (p. 343). Aquí el autor invoca un sentido de “las cosas” que no las reduce al lenguaje, pero bajo el entendido de que las respuestas que podamos obtener a nuestras preguntas sobre aquellas serán respuestas –como nuestras preguntas– *en* un lenguaje (p. 345). Solo añadiré la precisión de que las preguntas se dirigen a las cosas a través de la mediación de la tradición, que también habla en un lenguaje.

una creatividad filosófica, sí, limitada por la historia, por los textos en que esta se consigna y por el acervo de prejuicios de un intérprete, pero, pese a todo ello, guiada por las cosas mismas que se piensan e imposible de anticipar en sus resultados.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GADAMER, H.G. (1998), «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica», en H.G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, pp. 11-32. Traducción de Manuel Olasagasti.
- GADAMER, H.G. (1998), «La continuidad de la historia y el instante de la existencia», en H.G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, pp. 133-144. Traducción de Manuel Olasagasti.
- GADAMER, H.G. (1998), «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas», en H.G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, pp. 71-80. Traducción de Manuel Olasagasti.
- GADAMER, H.G. (2001), *Antología*. Salamanca: Sígueme. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti.
- GADAMER, H.G. (2012), *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- GRONDIN, J. (2007), «La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus?*», en M. Aguilar-Rivero y M.A. González-Valerio (coords.), *Gadamer y las Humanidades, Volumen I: Ontología, Lenguaje y Estética*. México: UNAM, pp. 23-42.
- HEIDEGGER, M. (2009), «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo», en M. Heidegger, *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, pp. 39-98. Traducción de Jesús Adrián Escudero.
- HEIDEGGER, M. (1997), *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Traducción de Jorge Eduardo Rivera.
- HUSSERL, E. (2009), *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro. Traducción de Miguel García-Baró.
- WACHTERHAUSER, B.R. (2003), «Finite possibilities. Gadamer on historically-mediated truth», en M. Wischke y M. Hofer, *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 338-353.
- WELLMER, A. (1997), ««Autonomía del significado» y «Principle of charity» desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje», en J.A. Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 225-238.
- ZIRIÓN-QUIJANO, A. (2018), «El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología», en Á. Xolocotzi-Yáñez y A. Zirión-Quijano, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México: Benemérita Universidad de Puebla; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Porrúa, pp. 43-80.
- ZUBIRI, X. (1998), *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza-Fundación Xavier Zubiri.