

¿“El lenguaje de las cosas”?

La ambigüedad postmetafísica de la Hermenéutica Filosófica y su superación en Josef Pieper*

Resumen: En lo que sigue debe mostrarse que la hermenéutica, a causa de su concepto doble de verdad, por principio no está en condiciones de ser heredera de la metafísica. Precisamente por ello, tampoco se encuentra en condiciones de oponer un argumento efectivo al incontenible avance del materialismo y del reduccionismo. La metafísica, el único antídoto eficaz, es declarada incapaz de ser fundada, y se considera sólo objeto de interés histórico, pero no filosófico. En mi presentación y crítica, me limitaré a tres puntos: primero, una breve derivación de la hermenéutica de Gadamer a partir de la filosofía del lenguaje del último Heidegger; segundo, una crítica inmanente de su concepto de verdad no sostenible; y, tercero, un esbozo de un modelo alternativo de verdad e interpretación filosófica, como el que se encuentra en Josef Pieper.

Palabras clave: Hermenéutica, metafísica, verdad, Heidegger, Gadamer, Pieper.

De todas las formas de la crítica a la metafísica, la del Positivismo Lógico ha sido, con seguridad, la más radical. Para Rudolf Carnap, por ejemplo, no son absurdas meramente las respuestas de la metafísica, sino ya las preguntas. No se puede preguntar con sentido por “Dios”, el “alma” o la esencia de las cosas, porque no puede mostrarse lo que podría corresponder a estos nombres en la realidad. Realidad es, para Carnap, el mundo dado en la experiencia sensible, y no más que eso. El criterio para conceptos y proposiciones con sentido es, en consecuencia, su remisión a observaciones simples¹.

* Este artículo fue editado por primera vez en *Opúsculo filosófico* (ISSN: 1852-0596, SS&CC Ediciones), publicación periódica del Centro de Estudios de Filosofía Clásica, integrado al Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Agradecemos a la dirección de dicha revista, la autorización para publicarlo nuevamente en *Studium*.

¹ Cf. Rudolf CARNAP, *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften* (ed. por Thomas Mormann), Hamburg, 2004.

Sin embargo, pronto resultó que un criterio de sentido tan estrechamente comprendido, era incompatible, no sólo con principios de la realidad en la metafísica, sino también con principios fundamentales en las ciencias. Y puesto que las ciencias se abandonan sólo a disgusto, rápidamente se dejó una vez más este criterio empírico de sentido. La metafísica escapó así otra vez, y goza desde entonces de un creciente interés precisamente en los países anglosajones.

Pero no se trata aquí de hablar de estas objeciones, entretanto ya históricas. Su influencia se limitó, de todos modos, a la imagen de la metafísica en las ciencias. Hoy es más influyente otra forma de la crítica a la metafísica; ésta tiene su origen, sobre todo, en las ciencias del espíritu. Con ello me refiero al rechazo ampliamente difundido entre los instruidos por las ciencias del espíritu y a su reemplazo por la “Hermenéutica Filosófica”. Su crítica es más subversiva que aquélla del Positivismo Lógico y del empirismo. Las preguntas metafísicas continúan teniendo sentido para la Hermenéutica Filosófica a pesar de la crítica empirista. Sin embargo, para ella, la metafísica como filosofía primera está superada históricamente y debe ser destruida, a fin de salvar su contenido para nuestro tiempo.

En lo que sigue debe mostrarse que la hermenéutica, a causa de su concepto doble de verdad, por principio no está en condiciones de ser heredera de la metafísica. Precisamente por ello, tampoco se encuentra en condiciones de oponer un argumento efectivo al incontenible avance del materialismo y del reduccionismo. La metafísica, el único antídoto eficaz, es declarada incapaz de ser fundada, y se considera sólo objeto de interés histórico, pero no filosófico. En mi presentación y crítica, me limitaré a tres puntos: primero, una breve derivación de la hermenéutica de Gadamer a partir de la filosofía del lenguaje del último Heidegger; segundo, una crítica inmanente de su concepto de verdad no sostenible; y, tercero, un esbozo de un modelo alternativo de verdad e interpretación filosófica, como el que se encuentra en Josef Pieper.

1. ¿Hermenéutica Filosófica como pensar postmetafísico?

En el texto introductorio de su colección de artículos publicados en 1988 con el título “El pensar postmetafísico”, Habermas nombra cuatro movimientos filosóficos de la Modernidad: «la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo occidental y el estructuralismo»². Su rasgo común sería «el quiebre

² Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., 1988, p. 12.

con la tradición»³, en cuanto que un motivo esencial en la autocomprensión de la Modernidad estaría caracterizado por la expresión: «pensar postmetafísico». La tradición con la que se da el quiebre no se refiere sólo a la filosofía moderna de la reflexión, sino que «quiebre con la tradición» alude al quiebre con la metafísica en todas sus formas.

También la Hermenéutica Filosófica se entiende a sí misma como postmetafísica. Pero, a diferencia de las principales corrientes de la filosofía moderna mencionadas, la Hermenéutica Filosófica no quiere el quiebre sino la apropiación de la tradición. Precisamente, esta intencionada simultaneidad de una crítica a la metafísica y de una continuación de la metafísica con otros medios, me parece la causa del atractivo de la Hermenéutica Filosófica. Quizás explique esto también, el motivo por el cual Habermas no la contó entre las corrientes principales de la Modernidad, cuyo rasgo ve justamente en el «quiebre» con la tradición y no en su continuación modificada.

El punto de partida de la Hermenéutica Filosófica de Gadamer es la filosofía del lenguaje del último Heidegger. En su conferencia “El habla”⁴, Heidegger distingue dos interpretaciones del lenguaje dependientes de la manera como se haga la pregunta por el lenguaje. La interpretación tradicional del lenguaje comienza con la constatación: «El hombre habla»⁵. Aquí habría que preguntar: «¿Qué significa hablar?»⁶. Quien así pregunta, es decir, quien considera el lenguaje desde el hablar humano, entiende el lenguaje como sistema de signos que debe otorgar expresión al vivenciar humano interno. «Hablar es el expresar fonético y el comunicar los movimientos humanos del ánimo»⁷, y, en ello, «un representar y exhibir lo real e irreal»⁸, dice Heidegger. En esta caracterización sucinta del hablar, es sencillo reconocer la triple interpretación del lenguaje con la que da comienzo el escrito aristotélico *Peri hermeneias*:

«Así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma. [...] Las afecciones del alma para Aristóteles son, a su vez, signos de las cosas, de las que éstas [las afecciones del alma] son semejanzas»⁹.

³ Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches*, p. 14.

⁴ En Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959.

⁵ Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 11.

⁶ Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 14.

⁷ Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 14.

⁸ Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 14.

⁹ ARISTÓTELES, *Peri hermeneias*, 16 a 4ss.

Heidegger no niega toda legitimidad a esta caracterización del hablar como manifestación llena de sentido y referida a la realidad. Este análisis lógico del lenguaje como medio de comunicación no es ni incorrecto ni inútil. Aunque la concesión de “corrección”, como bien se sabe, no es en Heidegger necesariamente un cumplido. A Heidegger mismo le interesa preguntar incluso detrás de estas interpretaciones tradicionales del lenguaje. Para lograrlo, la pregunta no debe ser: «¿Qué significa hablar?», es decir, ¿qué es el habla como un hacer humano? Sino que la pregunta debe rezar: «¿Qué es el habla *en cuanto* habla?». Partiendo de aquí, puede decir entonces Heidegger: «En pos del habla y sólo acerca de ella quisiéramos meditar. El habla misma es: el habla y nada más. El habla misma es el habla»¹⁰. No al hablar del hombre, sino al hablar del habla vale atender. La consideración lógico-abstracta del lenguaje como sistema de signos, como medio de la representación, debe ser reemplazada por una consideración del lenguaje como advenimiento apropiador [*Ereignis*]. Este carácter del lenguaje como advenimiento apropiador –«El habla como habla y nada más»– se encuentra para Heidegger aún antes de la intención comunicativa del que habla. «El habla habla. Su hablar nos habla en lo hablado»¹¹; así reza pues, también, la formulación final de Heidegger.

Con ello, corta Heidegger todas las referencias lógico-metafísicas de la representación [*Repräsentation*] entre cosa y representación [*Vorstellung*] y, a su vez, entre representación [*Vorstellung*] y manifestación [*Äußerung*]. Tal rechazo de la representación es también característico del concepto de verdad de Heidegger. Verdad es «desencubrimiento»; lo real se muestra adviniendo. Al mostrarse de la realidad corresponde la desobjetivización del hablar. Si con vistas al mostrarse de la realidad se dice: «La cosa cosea» [*Das Ding dingt*], y sólo en este sentido se muestra a sí misma, así corresponde ahora al habla un carácter apofántico cuando Heidegger afirma: «El habla habla». La desobjetivización del hablar significa, así, una ontologización del habla: «Su hablar habla para nosotros».

A esta interpretación transformada del lenguaje, sigue «el lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica», como tituló Gadamer la última parte de *Verdad y Método*¹². También Gadamer entiende el lenguaje como advenimiento apropiador [*Ereignis*], como un suceso entre el que habla

¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Sprache*, p. 12. El resaltado es mío.

¹¹ Martin HEIDEGGER, *Sprache*, p. 13.

¹² Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tübingen, 1975, p. 361.

y el que escucha, entre texto e intérprete. El título previsto, en principio por él mismo, para su obra principal, es también completamente acertado: “Comprender y suceder”¹³. No es el acto individual del hablar como notificación lo que tiene interés hermenéutico, sino el lenguaje como un «medio [...] en el que yo y mundo se unen»¹⁴. La lingüisticidad de la relación humana con el mundo fundamenta el carácter universal de la Hermenéutica Filosófica, por lo que Gadamer la hace preceder a la hermenéutica tradicional. Ésta no pierde su valor como doctrina del método de comprender. En cuanto hermenéutica especial de la interpretación de textos está, sin embargo, subordinada a la pretensión de universalidad de la Hermenéutica Filosófica como interpretación del ser, según subordinó Heidegger en *Ser y Tiempo* las ciencias, en cuanto ontologías regionales, a una ontología fundamental de la efectuación humana del *Dasein*.

En el contexto de nuestro planteo no es, pues, posible hacer justicia a la totalidad de aspectos históricos y sistemáticos de la obra principal de Gadamer, *Verdad y método*, la cual encontró una amplia recepción más allá de la filosofía. Sin embargo, lo que hay allí de contenido en discernimientos reales con respecto a la naturaleza del comprender, se añadiría igualmente a la hermenéutica de las ciencias del espíritu, que Gadamer quiso superar precisamente por medio de su idea de la hermenéutica universal. Me limito, por eso, sólo a algunos aspectos de la fundamentación de la pretensión de universalidad de la Hermenéutica Filosófica, en cuanto que allí está presupuesta la interpretación heideggeriana del lenguaje como premisa central.

La pregunta que debe hacerse a Gadamer es, pues, la siguiente: ¿cómo entiende la relación de lenguaje y realidad, si, con Heidegger, comprende el lenguaje, no como un sistema de signos y, en consecuencia, tampoco a partir de la adecuación entre signo y estado de cosas, sino sólo a partir del contenido de sentido de lo hablado, precisamente porque lo hablado, el texto, «dice algo» también sin remisión a la subjetividad del que habla y a la corrección formal y a la conveniencia de lo enunciado? Gadamer encuentra el paradigma para este comprender en la experiencia estética, que se sitúa inmediatamente entre el espectador y la obra de arte sin que nada más sea exigido, como, por ejemplo, el conocimiento de la intención del artista o la mirada hacia la cosa representada fuera de su representación. La obra de arte impresiona inmediatamente a través de sí misma y no recién a través de la mirada compara-

¹³ Cf. Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, 2001, p. 14.

¹⁴ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 449.

tiva hacia la cosa representada. De igual modo, lo hablado mismo puede ser comprendido inmediatamente abriéndose al que escucha en su contenido de sentido. Esto parece trivial y lo sería también si Gadamer no hubiera elegido expresamente el paradigma de la experiencia estética con vistas a la pregunta por la verdad. Y eso significa que: lo hablado debe no sólo abrirse ello mismo, sino abrir realidad; debe poder ser «verdadero» y decir «cómo» son las cosas.

Si se pregunta cómo se piensa más de cerca esta relación entre lenguaje y realidad bajo la perspectiva de su posibilidad de verdad, y sin presuponer para ello el tradicional modelo del lenguaje de la representación, nos vemos remitidos nuevamente en el asunto al concepto antepredicativo de verdad de Heidegger, «al lenguaje que las cosas sostienen [...]. Éste es el lenguaje que nuestra esencia finitamente histórica percibe»¹⁵. Las palabras de Heidegger acerca del lenguaje como lenguaje que se percibe escuchando, experimentan repentinamente una ampliación en Gadamer, debiendo corresponder ahora también a las cosas mismas un carácter lingüístico. De esta manera, parece ser posible eludir la predicación y la representación intencional de la realidad presupuesta allí. La verdad se presenta, no a través de «la actividad metódica del sujeto, sino [como] un hacer de la cosa misma [...], que el pensar padece»¹⁶.

En una conferencia titulada “La naturaleza de la cosa [*der Sache*] y el lenguaje de las cosas [*der Dinge*]”¹⁷, que se publicó el mismo año que *Verdad y método* (1960), Gadamer desarrolló más detalladamente esta conexión antepredicativa de lenguaje y realidad. Primero, explica muy acertadamente la convertibilidad trascendental de lo verdadero con el ente, como condición de posibilidad del conocimiento verdadero. Pero rechaza la doctrina metafísica de los trascendentales a causa de sus premisas teológicas¹⁸. La filosofía no puede, pues, servirse más de semejante fundamentación teológica (es en su condición de criatura donde están unidos alma y cosa)¹⁹. Debe preguntarse entonces:

¹⁵ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 452.

¹⁶ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 450.

¹⁷ En Hans-Georg GADAMER, *Gesammelte Werke*, t. 2, Tübingen, 1986, pp. 66-76.

¹⁸ En sus *Quaestiones disputatae de Veritate*, señala Tomás de Aquino que el carácter trascendental de la verdad corresponde al ente sólo bajo una doble condición. No se presupone meramente una potencia cognoscitiva del lado del hombre que, de acuerdo con su naturaleza, está referida a la realidad como un todo (cf. *De Ver.*, 1, 1). Antes bien, la posibilidad de la referencia cognoscente depende de la otra condición, que consiste en la referencia de las cosas al intelecto divino (cf. *De Ver.*, 1, 2).

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *Die Natur der Sache*, p. 71.

«¿Existe una fundamentación de esta correspondencia que no se extravíe en la infinitud del espíritu divino y que, sin embargo, sea capaz de hacer justicia a la correspondencia infinita de alma y ser? Yo creo que la hay. [...] Es el camino del lenguaje»²⁰.

Una vez que se concede que «el lenguaje es menos el lenguaje del hombre que el lenguaje de las cosas»²¹, entonces, toda transmisión lingüística es el ámbito en el que la realidad ya está abierta para nosotros. Y esto significa que «la experiencia hermenéutica, en cuanto experiencia genuina, debe atreverse a todo lo que se le vuelve presente. No tiene la libertad de elegir y de rechazar de antemano»²². Con ello, la Hermenéutica Filosófica rechaza para sí el «pensamiento metodológico de las ciencias», que sí eligen y eliminan de su bagaje de conocimiento determinadas interpretaciones sobre la realidad que son cedidas a los historiadores de las ciencias. Pero una vez que lenguaje y realidad son así determinados en su relación, de tal manera que en todo lo hablado aparece realidad, entonces el «llegar-a-lenguaje [*Zur-Sprache-kommen*] de lo dicho en la tradición [...] significa no nuestro hacer a la cosa, sino el hacer de la cosa misma»²³. No somos nosotros los que disponemos de la cosa en el escuchar lo hablado, sino que la cosa dispone de nosotros, por lo que sería «literalmente más correcto decir que el lenguaje [de las cosas] nos habla, y no que nosotros lo hablamos»²⁴. Gadamer busca entonces, de esta manera, defender la pretensión de universalidad de la Hermenéutica Filosófica, en oposición al ideal de objetividad de las ciencias. En el «ámbito de la filosofía [...] tiene el lenguaje otra función además de aquélla de la designación más clara posible de lo dado –él es “dador de sí mismo” [*selbstgebend*] y aporta esta autodonación [*Selbstgabe*] a la comunicación–»²⁵. Esto significaría que la filosofía se encuentra en una relación con la tradición que es diversa de la que guardan las ciencias con su historia. El lenguaje de la tradición no está limitado, como el de las ciencias, a afirmar o a negar el existir de estados de cosas. El lenguaje en el ámbito de la filosofía es «dador de sí mismo», en el sentido de que pone ante los ojos «el estado de cosas en el cómo de su significatividad»²⁶, es decir,

²⁰ Martin HEIDEGGER, *Die Natur der Sache*, p. 71.

²¹ Martin HEIDEGGER, *Die Natur der Sache*, p. 72s.

²² Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 439.

²³ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 439.

²⁴ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 439.

²⁵ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 526.

²⁶ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 526

en una determinada manera de darse. «Es un todo que se construye aquí en palabras y sólo en palabras puede llegar a darse»²⁷. Tradición es, así, el ámbito en el que están presentes diversas maneras de darse del mismo objeto, de la misma realidad, y cuya riqueza se apropia en el comprender. Con ello debe volverse consciente, frente a lo dado hoy, que el horizonte de la actual interpretación del mundo lingüísticamente compuesta está siempre codeterminado por el pasado, y que la manera actual de entender la realidad es sólo una de las múltiples maneras posibles del comprender el ser [*des Seinsverstehens*].

De allí que Gadamer se vuelva con la misma determinación no meramente contra el cientismo, sino también contra el historicismo. Sostiene que es común a ambas posiciones el errado convencimiento de que la cosa misma, a través de sus maneras de darse, no es conocida, sino removida [*verstellt*]. Ve la diferencia únicamente en que el cientismo pretende traer la cosa metódicamente controlada ante los ojos, mientras que el historicismo busca «comprender» –histórica o psicológicamente– «lo dado de la tradición, no como manera de darse la cosa, sino como la mención u opinión [*Meinung*] de otro»²⁸. «El texto que es comprendido históricamente es arrancado formalmente de la pretensión de decir verdad»²⁹. Y en ambos casos, Gadamer señala el error en que no es vista la conexión histórico-efectual, al permanecer nosotros mismos como científicos e historiadores. En la medida en que el horizonte del comprender del presente es entendido en constante formación, crecen juntamente «en el reinado de la tradición [...], lo viejo y lo nuevo continuamente hacia una validez viva»³⁰.

Sin embargo, si queremos saber cómo puede ser verdadero este «crecer juntamente» hacia una validez viva, donde se golpean en «el ámbito del universo hermenéutico» no simplemente lo viejo y lo nuevo, sino lo muy diverso y, con ello, también lo opuesto, se nos remite al modelo de razón de la dialéctica hegeliana³¹. Gadamer alude literalmente a la tesis hegeliana «La verdad es el todo», cuando dice: «Yo creo que puede decirse por principio: no puede haber una proposición que sea verdadera sin más». También para ello puede remitirse a una formulación de Hegel: «La forma de la proposición no es apta para declarar verdades especulativas»³². A Gadamer no le interesan, como a Hegel, las verdades especulativas, sino la «aclaración interna de sí y la exposi-

²⁷ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 526.

²⁸ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 278.

²⁹ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 287.

³⁰ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 289.

³¹ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, pp. 439; 525.

³² Hans-Georg GADAMER, *Was ist Wahrheit?* (1937), en Idem, *Gesammelte Werke*, t. 2, p. 52.

ción intersubjetiva de nuestra autoexperiencia humana»³³, es decir, la apertura de horizontes de sentido en diversas maneras de darse la misma realidad. El curso de tal experiencia «no está nunca limitado y no es ninguna aproximación creciente a un sentido mentado, sino que es, en cada uno de sus pasos, constante representación de este sentido»³⁴. Si bien el «uso verdaderamente vago» del «modelo verdaderamente vago de Hegel»³⁵ renuncia a la idea de una totalidad de sentido teleológicamente entendida, esto sucede, sin embargo, en beneficio de la tesis más fuerte de que tal totalidad del sentido está dada en todo tiempo de diversa manera cada vez. No obstante, resta preguntar con qué derecho pueden ser llamadas también verdaderas las «totalidades de sentido» que se abren en el comprender.

2. La ambigüedad del concepto de verdad en la Hermenéutica Filosófica

En la obra de Gadamer, no son escasos los ejemplos de multivocidad en conceptos centrales. Se encuentra, por ejemplo, la expresión «pertenencia del intérprete a su texto»³⁶, que debe valer como equivalente de la tesis filosófico-trascendental de la «pertenencia [...] entre ser y verdad»: el «escuchar» [*Hören auf*] el texto deviene repentinamente el «pertenecer al» [*Gehören zum*] texto. «Lenguaje» puede significar tanto «lenguaje del hombre» como también «lenguaje de las cosas», y, en este doble sentido, el lenguaje es entendido como marco trascendental de referencia de la relación humana con el mundo, a la vez que su contenido material.

Me limitaré aquí a una tesis central de Gadamer que, en conexión con lo expuesto anteriormente, conduce al concepto no aclarado de verdad, cuya vaguedad en el marco de la Hermenéutica Filosófica no se elimina ni debe eliminarse tampoco. Extraigo el enunciado, manifiestamente referido como tesis, del capítulo de *Verdad y método* titulado “Rehabilitación de autoridad y tradición”³⁷, que dice así:

³³ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 525.

³⁴ Martin HEIDEGGER, *Die Natur der Sache*, p. 76.

³⁵ Cf. la autointerpretación de Gadamer en el Epílogo (1975) de *Wahrheit und Methode*, p. 525.

³⁶ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 434.

³⁷ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 261.

«Lo que llamamos tradición [es]: el fundamento de su validez. Nuestra deuda con el Romanticismo es justamente esta corrección de la Ilustración en el sentido de reconocer que, al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva un derecho»³⁸.

Formulado de modo abreviado: «Tradición significa validez *sin* fundamento».

No es difícil comprender que una tesis semejante debe provocar una contradicción. Traigo a la memoria los artículos críticos de discusión en la colección editada por Kart-Otto Apel y Jürgen Habermas, *Hermenéutica y crítica de la ideología*³⁹. Preguntemos, en primer lugar, qué debe significar «valer sin fundamento». O bien la validez está fundamentada reflexivamente y es acreditable en las cosas mismas –lo que, en principio, también podría ser el caso de la pretensión de validez de tradiciones–; o, en el caso de tradiciones, su validez descansa en una autoridad indudable que las legitima. Para Platón, por ejemplo, la tradición mítica acerca de un juicio después de la muerte descansa en la autoridad de los antiguos, que no son los autores mismos del mito. Platón entiende el mito más bien como un «don de los dioses a los hombres»⁴⁰. Pero lo que no me parece posible es que no se distinga entre la tradición y su fundamento de validez, de tal modo que la tradición es considerada como autoridad que se fundamenta a sí misma, como parece ser el caso en la remisión de Gadamer al Romanticismo.

Por lo demás, en relación con la tesis «tradición significa siempre validez sin fundamento», cabe preguntarse si, en absoluto, puede hablarse tan indistintamente de «tradición», y si no hay más bien diversos fundamentos de validez de significado para diversas tradiciones. A fin de aclarar lo expuesto, echemos una breve mirada a la Edad Media, presuntamente tan esclava de la autoridad y unida a la tradición, redescubierta por el Romanticismo. La tradición era, efectivamente, de relevante importancia para la filosofía medieval. Sin embargo, nunca se les hubiera ocurrido a los teólogos medievales, que eran ya hermeneutas de oficio, hablar de la fuerza de obligación de “la” tradición. Esto valía sólo en el único caso de la tradición religioso-eclesiástica, a causa de la autoridad de la Sagrada Escritura que suponía. Esto, sin embargo,

³⁸ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 265.

³⁹ Frankfurt a. M., 1971.

⁴⁰ PLATÓN, *Philebo*, 16 c 6. Cf., además, Josef PIEPER, *Über die platonischen Mythen*, en Idem, *Obras*, B. Wald (ed.), t. 1: *Darstellungen und Interpretationen: Platon*, Hamburg, 2002, pp. 323- 374; 371ss.

no valía de ninguna manera en la tradición filosófica. Se veían las diferencias de las tradiciones y se buscaba un equilibrio, donde parecía ser posible, en la cosa. Donde no lo era, se contradecía con argumentos, por ejemplo, al platonismo y al realismo de los universales; y se recurría con gran frecuencia a Aristóteles. La misma actitud crítica hacia la verdad existía también, sin embargo, frente a la obra del mismo Aristóteles, quien, de todos modos, podía ser citado como “el Filósofo”, sin mencionarse su nombre, es decir, como la autoridad filosófica por excelencia. Así es que los comentarios a Aristóteles fueron escritos también en la forma de *Quaestiones*, pues, precisamente para los teólogos medievales, no se trataba del “aristotelismo”, ni de la validez sin fundamento, sino de intelección, es decir, de una apropiación crítica de la verdad.

La curiosa ausencia de crítica de Gadamer hacia “la” tradición, y su consecuente falta de diferenciación entre especies de tradición, le acarreó, no sin fundamento, el reproche de «oscurantismo teológico»⁴¹. Tengo la impresión de que la indiferencia crítica frente a la verdad por parte de la Hermenéutica Filosófica es una consecuencia inmediata del doble sentido de su concepto de verdad. En la totalidad de sentido, entendida holísticamente por Gadamer –la palabra clave era «uso vago de un hegelianismo vago»–, la realidad por conocer es simplemente equiparada con maneras lingüísticas de darse. Realidad es siempre sólo apariencia [*Erscheinung*] y, por eso, sus maneras de darse no deben medirse como verdaderas o falsas con el ser de las cosas. Se podría pensar aquí en el fenomenalismo de la teoría kantiana del conocimiento, sólo con la diferencia de que la hermenéutica hace retrógrada, en el sentido de Hegel, la distinción kantiana de apariencia y cosa en sí, y «lo que es en sí» es absorbido en la apariencia. Más cercano históricamente es, sin embargo, el arraigo en el pensamiento de Heidegger. Cuando Heidegger comprende las maneras de darse, en relación con la *Sexta Investigación Lógica* de Husserl, ya no fundamentadas transcendentamente sino a partir de la temporalidad del *Dasein*, se pone en movimiento el horizonte del comprender. Ya no hay más puntos fijos de referencia frente a la realidad: la totalidad del sentido es siempre verdadera, y eso significa que tradición, en cuanto tal, puede ser comprendida ahora como «representación constante de sentido». Las tradiciones son entonces a “la” tradición como diversas maneras de darse en las que el ser del ente se muestra cada vez nuevo y siempre distinto.

⁴¹ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 517. El mismo Gadamer lo señala en su epílogo, y nombra como fuente el *Traktat über kritische Vernunft*, 1968, de Hans Albert. En Gadamer, sin embargo, se llama erróneamente “Traktat über praktische Vernunft”.

En esta equiparación de apariencia y realidad, sentido y verdad, se pierde, sin embargo, el momento distintivo del concepto de verdad, como mostró Ernst Tugendhat en su trabajo sobre *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*⁴². Frente al comprender del sentido, está constituido el ser verdadero [*Wahrsein*] de lo comprendido recién sobre un «segundo sentido de dirección»⁴³. La referencia al comprender, no alcanza para que lo comprendido pueda ser llamado verdadero. Sobre verdad o no verdad decide la referencia a la realidad. Cada contenido de sentido debe poder medirse, no meramente en cuanto comprensible, sino también en cuanto que debe valer como verdadero. ¿Qué debería haberse ganado, de lo contrario, de modo conceptualmente comprensible para la posibilidad de conocimiento verdadero, cuando Jean Grondin, en su comentario a la “Verdad hermenéutica”, habla de la «verdad del comprender» y quiere entenderla también en «genitivo subjetivo», «como verdad que pertenece al comprender en cuanto tal»?⁴⁴. También el error y la mentira son formas semánticas objetivamente comprensibles. Pero la verdad del comprender no dice en qué se muestra el error *como* error y la mentira *como* mentira –medido con el «comprender *en cuanto tal*», seguramente no.

Es evidente que un filosofar entendido hermenéuticamente quiere dejar tras de sí el fundamento metafísico del concepto de verdad y, a la vez, permanecer asido al concepto de verdad. Menos evidente, si no incluso completamente oscuro, es, sin embargo, cómo debe lograrse. Wilhelm Dilthey asoció la nueva fundamentación de la filosofía como hermenéutica con la indicación, entre otras, de que existe «un conflicto [...] entre la conciencia histórica del presente y todo tipo de metafísica»⁴⁵. Como paradigma de toda metafísica, valía para él la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo pensamiento fundamental formula de la siguiente manera:

«El *nous*, la razón divina, es el principio, el fin por el cual lo racional en las cosas es condicionado, al menos mediatamente, en cada pun-

⁴² Berlin, 1967.

⁴³ TUGENDHAT, “Heideggers Idee der Wahrheit”, en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Berlin, 1969, p. 293.

⁴⁴ Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer*, p. 71.

⁴⁵ Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre*, en Idem, *Gesammelte Schriften*, t. VIII, Stuttgart/ Göttingen, 1991, p. 3.

to, y, así, el cosmos, en cuanto es racional, puede ser conocido por la razón humana emparentada con la divina»⁴⁶.

Es esta «metafísica de la causa inteligente del mundo»⁴⁷, la metafísica cuyo sentido es comprendido por Dilthey, aunque ya no aceptado como verdadero. Pues comprender el mundo sucede, según su interpretación, «sólo por medio de la transmisión de nuestra experiencia interna a una efectividad en sí muerta»⁴⁸. La relación de conocimiento con la realidad es, con ello, determinada unilateralmente por el sujeto, por lo que ya no la realidad, sino nuestro comprender la realidad, debe convertirse en el objeto de la filosofía. El conocimiento de la verdad es reemplazado por el comprender del sentido.

Este antropocentrismo constitutivo⁴⁹ de la hermenéutica de las ciencias del espíritu de Dilthey, es sólo ocultado en la hermenéutica filosófica de Gadamer, pero no superado. También Gadamer parte de la pregunta por el lugar social de la filosofía y comprueba «que la sociedad [...] sale al encuentro de la forma de tradición de la metafísica desde hace tiempo “con sospecha”». «¿A qué atenerse” – en la época de penetración científica que se propaga cada vez más y conduce nuestra vida»⁵⁰. Gadamer cree haber encontrado en el lenguaje, «en el que crecemos y en el que hablamos entre nosotros y nos ponemos de acuerdo al actuar», la base de la comprensión filosófica. «Pues aquí no hay nada decidido previamente, nada presupuesto de lo que se opone a los diversos impulsos de nuestro tiempo en cada caso como prejuicio, como prejuicio incomprendido o insuficientemente conocido»⁵¹. Lenguaje como medio universal de comunicación, no como objeto de la ciencia, sino como lugar de la comprensión «en el que algo [sucede] con nosotros, sobre lo cual no somos señores», de tal modo

⁴⁶ Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en Idem, *Gesammelte Schriften*, t. I, Stuttgart/ Göttingen, 1990, p. 194. Dilthey habla expresamente de la «consumación [Vollendung] de la metafísica en Aristóteles» (p. 242).

⁴⁷ Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 212

⁴⁸ Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 138. Cf. acerca de la importancia de Dilthey para la posición de salida de la filosofía moderna, Arne HOMANN, *Dilthey's Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein*, Freiburg/Brsg., 1995.

⁴⁹ Cf. Berthold WALD, “Wende zum Menschen” (Epílogo a Josef Pieper, *Obras*, t. 5: *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg, 1997, pp. 399-410).

⁵⁰ “Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft”, exposición introductoria al octavo Congreso alemán de Filosofía, 1966, en Heidelberg, bajo el tema: *Das Problem der Sprache* (ed. H. G. Gadamer, München, 1967, p. 10ss.).

⁵¹ “Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft”, p. 13s.

que «los que llevan una conversación [*die Gesprächführenden*] son, en verdad, menos los que llevan [*die Führenden*] que los llevados [*die Geführten*]», —ése constituiría el pensamiento directriz de la hermenéutica filosófica de Gadamer⁵²—. Donde «nada está decidido previamente», falta ciertamente también una medida de la decisión. «En este sentido, no existe en el lenguaje, en cuanto tal, algún criterio [...] en dirección a lo correcto. Pero en él sucede la conversación»⁵³.

La cuestión de la conversación como lugar de la verdad, parece ubicarse en la tradición del concepto platónico de filosofía⁵⁴. Pero no se puede afirmar seriamente que para Platón todo lo que en y por medio del lenguaje «sucede con nosotros», tiene desde sí la «dirección a lo correcto». ¿Qué hay de la crítica aguda de Platón al «arte de la palabra» de la sofística? ¿Qué hay de nuestra propia experiencia de manipulación lingüística en un mundo global de medios, en el que la diferencia entre ficción y realidad se reconoce cada vez menos? ¿Cómo puede estar en medio del lenguaje el criterio de la verdad? La pregunta podría ser quizás: el lenguaje *de qué* debemos escuchar. Si *todo* es lenguaje, no puede encontrarse, desde luego, el criterio de la distinción entre verdadero y falso en el *escuchar el lenguaje*⁵⁵.

El repliegue de Gadamer hacia el comprender del lenguaje, se asemeja de un modo llamativo al cambio de sentido del concepto de verdad en la herme-

⁵² Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer*, p. 14 (resaltado en el original).

⁵³ Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer*, p. 14.

⁵⁴ Cf., por el contrario, Berthold WALD, “Der Ort der Wahrheit” (Epílogo a Josef Pieper, *Obras*, t. 2: Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik, Hamburg, 2001, pp. 375-384; 378ss.).

⁵⁵ “Hören auf die Sprache” se titula un libro del alumno de Gadamer, Manfred Riedel (Frankfurt a. M., 1990), quien intenta defender allí la «dimensión acromática de la hermenéutica» contra la tesis, tanto metafísica como hermenéutico-crítica, de Derrida acerca del «logocentrismo occidental». La «apertura de la dimensión acromática por parte de la filosofía hermenéutica de nuestro siglo» indica, para Riedel, «tomar posición en la experiencia de la finitud de *toda* experiencia *posible* del pensar, que nos ofrece el hablar y el escuchar —que lo sostiene— lo que el lenguaje permite decir» (p. 9; el resaltado es mío). Pero el lenguaje permite decir *todo* y, por ello, no contiene un criterio de posibles experiencias del pensar como verdaderas o falsas, como bien vio Gadamer. De allí que sólo sea una consecuencia cuando Jacques Derrida, bajo tales condiciones del pensar, consiguientemente desencantó incluso aún el topos retórico «lenguaje», el último lugar de refugio del pensar postmetafísico, como «juego de significantes» sin significado fijo; esto es, sin embargo, sin referencia a la realidad. Aquí termina el camino abierto por Dilthey de una atribución de significado a partir del experimentar interno, la cual debe otorgar sentido a una «efectividad» del mundo comprendida como «muerta». Cf., además, Berthold WALD, “Vollendete Negativität oder theologisch gegründete Weltlichkeit”, *Theologie und Glaube* 89 (1999) 219-235.

néutica protagórica, como quisiera denominarla esta vez. Partiendo Protágoras del hombre como «medida» de la referencia con la realidad, encauza la atención hacia el sujeto cognoscente. El sofista griego entiende la percepción subjetiva tan «dadora de sí» [*selbstgebend*] como entiende Gadamer el lenguaje como «dador de sí» –precisamente de tal modo, como si la referencia al objeto no fuera la condición del conocimiento verdadero, y la verdad se encontrara ya en la autorreferencia de la conciencia, o sea, en el comprender el sentido–. Todo, incluso lo contradictorio, debería denominarse verdadero, así como justamente aparece en la autodonación de la conciencia, o sea, del sentido lingüístico.

De allí que Richard Rorty entendiera con razón la interpretación de Gadamer acerca de la riqueza del universo hermenéutico como una forma de escepticismo⁵⁶. Para su antiplatonismo, se remite expresamente a la hermenéutica, en especial a «la importancia de la obra de Gadamer», que de un modo esencial habría colaborado en hacer otra vez fructífero para la filosofía del presente «el concepto romántico del hombre como creador de sí mismo»⁵⁷. «El esfuerzo de Gadamer por despedir la imagen clásica del hombre esencialmente como un conocedor de esencias»⁵⁸, «sustituye [...] el concepto de conocimiento por el concepto de formación (autoformación) como determinación de nuestro pensar»⁵⁹. Pues, desde el punto de vista educativo, es «mucho más importante que la apropiación de verdades», «lo que podemos “extraer” de la naturaleza y de la historia para nuestros propios fines»⁶⁰. Con Heidegger y Sartre, recuerda Rorty que «la búsqueda de conocimiento objetivo es meramente *un* proyecto humano [...] entre otros»⁶¹. La formación es el cultivo «de un olfato para la relatividad [...]. Precisamente este olfato proporciona la tradición educativa

⁵⁶ Klaus Müller ve en el «rasgo esencial escéptico» del pensar de Gadamer un fundamento para que «pudieran tomar lugar formas de discurso tanto teológicas como filosóficas que –dicho con cautela– se mantienen cubiertas típicamente frente a pretensiones racionales de fundamentación» (K. MÜLLER, “Einleitungen in die Philosophie - Versuch, die Spreu vom Weizen zu trennen”, *Theologische Revue* 94 (1998) 7).

⁵⁷ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1987, p. 388.

⁵⁸ Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, p. 395.

⁵⁹ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, p. 389.

⁶⁰ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, p. 389.

⁶¹ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, p. 391 (resaltado en el original). «Las dificultades [para esta interpretación] resultan de la idea que comparten platónicos, kantianos y positivistas: que el hombre tiene una esencia, a saber: descubrir la esencia de las cosas». Por eso «debe ser suprimida esta imagen clásica del hombre» (p. 387).

humanística»⁶². Hermenéutica y existencialismo quieren *Una cultura sin centro*, como tituló Rorty una pequeña colección de ensayos filosóficos⁶³. La hermenéutica de Gadamer, desde la perspectiva de Richard Rorty, no obra, entonces, un fortalecimiento de la tradición, sino su debilitamiento por la indeterminabilidad de su contenido de verdad. Considerando su fin, ambas son «una corriente esencialmente *reactiva* de pensamiento, que sólo tiene su sentido en la oposición con la tradición»⁶⁴. En consecuencia, se exige un nuevo tipo de filosofía como «filosofía formadora»⁶⁵. Lo nuevo en ello debe verse en un doble sentido: «No se hace ningún aporte de investigación, sino que se participa en una conversación»⁶⁶. Y: «Decir algo, quizás no significa siempre decir cómo es algo». Hablar no debe ser comprendido «en absoluto como representar [*Darstellen*]». «Debemos abandonar el concepto de correspondencia tanto para proposiciones como para pensamientos, y pensar estas proposiciones como asociadas con proposiciones, no con el mundo»⁶⁷. Para quien ve al hombre como «creador de descripciones», «es absurdo el concepto platónico de verdad». No es *la verdad*⁶⁸ el fin de la filosofía, sino *la conversación* en cuanto «contexto más allá del cual no puede irse [...], en el que debe ser comprendido el conocimiento»⁶⁹.

También la interpretación de Rorty acerca de Gadamer confirma que la conversación en el contexto de la Hermenéutica Filosófica no se comprende ya como «lugar de la verdad» en el sentido de Platón. Son, en gran parte, las mismas auto-caracterizaciones positivas las que dan testimonio de un profundo parentesco espiritual entre la hermenéutica filosófica y la antigua sofística. Y, a primera vista nuevamente, no es posible distinguir, en realidad, qué puede oponerse al proyecto humanista de un auto-despliegue de posibilidades humanas. De todos modos, Rorty menciona el peligro del relativismo que

⁶² Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, p. 393. En un ensayo tardío (*Relativismus: Entdecken und Erfinden, en Information Philosophie*, 1997, Heft 1), como consecuencia de este olfato para la relatividad, Rorty quiere abandonar también la distinción entre «encontrar o hacer, descubrimiento e invención, objetivo y subjetivo» (p. 6), y reemplazar la distinción entre lo «natural y lo artificial» por aquella «entre lo útil y lo menos útil» (p. 10).

⁶³ Stuttgart, 1991.

⁶⁴ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur*, p. 397.

⁶⁵ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur*, p. 403.

⁶⁶ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur*, p. 402.

⁶⁷ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur*, p. 402.

⁶⁸ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur*, p. 409 (resaltado en el original).

⁶⁹ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur*, p. 422 (resaltado en el original). Todas las pruebas son extraídas del último capítulo del libro que describe el rol cultural de la hermenéutica gadameriana.

prescinde de la referencia normativa hacia la realidad, pero él mismo no le presta más atención.

«Quien afirma que no hay un fundamento común, parece poner en juego la razón misma. El poner en cuestión la inalienabilidad de la conmensuración aparece como el primer paso hacia el retorno de una guerra de todos contra todos»⁷⁰.

Si se suspende la realidad como punto de referencia de la comprensión [*Verständigung*], y se niega el ideal de una comunicación referida a la realidad y crítica de la realidad, amenaza el reinado del interés subjetivo del individuo y del «abuso del poder»⁷¹ en todo proclamado cultivo y liberación de nuevas posibilidades de auto-despliegue humano.

3. Josef Pieper acerca de la creaturidad (o condición de creatura) [*Kreatürlichkeit*] y la interpretación filosofante

Para Pieper, el trato de Heidegger con el lenguaje ha sido un motivo para desconfiar de él. Lo «verdaderamente grave» en ello no sería «la ausencia demostrable de resultado [...] de las etimologizaciones heideggerianas»⁷²; tampoco «la imprecisión de lo mentado; [...] más grave aún es el gesto de rechazo que apenas puede ser mal interpretado, y que consiste en no admitir la pregunta aclaradora»⁷³. Así, el lenguaje dejaría de ser un medio de comprensión. En lugar de unir, genera camaraderías que impiden el acceso a los no iniciados –por ejemplo, por medio de «la oscuridad, tenida por filosófica, de las bien sonantes imágenes de sonido»–. Pieper menciona como ejemplo la determinación de Heidegger acerca del lenguaje «como el repique del silencio»⁷⁴. Tal uso lingüístico privado del lenguaje, destruye la correspondencia de lenguaje, verdad y comunicación:

⁷⁰ Richard RORTY, *Der Spiegel der Natur*, p. 345.

⁷¹ Cf. Josef PIEPER, *Mißbrauch der Sprache - Mißbrauch der Macht* (primero con el subtítulo *Platons Kampf gegen die Sophistik*), en Idem, *Obras*, t. 6: Kulturphilosophische Schriften, Hamburg, 1999, pp. 132-151.

⁷² Josef PIEPER, *Der Philosophierende und die Sprache*. Bemerkungen eines Thomas-Lesers, en Idem, *Obras*, t. 3: Schriften zum Philosophiebegriff, Hamburg, 1995, p. 202.

⁷³ Josef PIEPER, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 139.

⁷⁴ Josef PIEPER, *Der Philosophierende und die Sprache*, p. 211.

«Para la expresión verdaderamente filosófica se trata, por el contrario, de hacer perceptible de tal manera –en un trato muy preciso con el lenguaje– la representatividad de la palabra crecida naturalmente, familiar en el fondo para todo el mundo, que el objeto de la búsqueda de la sabiduría, igualmente concerniente a todos, venga ante los ojos y permanezca en el campo visual»⁷⁵.

Tampoco el sucedáneo postmetafísico de Gadamer de un «lenguaje de las cosas» («¿No es el lenguaje *menos* el lenguaje del hombre que el lenguaje de las cosas?»⁷⁶) logra convencer a Pieper. Pues aquí sólo podrá estar de acuerdo quien haya aceptado antes el fundamento metafísico (u onto-teológico) del «logocentrismo» occidental, la «representación del “carácter de palabra” de las cosas»⁷⁷. Gadamer habla también, con respecto a la condición onto-teológica presupuesta de la doctrina antigua del conocimiento, de «su creaturidad donde están unidos alma y cosa»⁷⁸. Y esto querría decir: «la esencia y la realidad de la creación misma consiste en ser tal concordancia de alma y cosa»⁷⁹. Ya lo formuló Dilthey de modo semejante en relación con el pensamiento fundamental de la *Metafísica* aristotélica, constitutivo del conocimiento de la verdad. Pero, del mismo modo que Dilthey, entiende Gadamer la remisión del «pensamiento del “lenguaje de las cosas” [...] a su raíz metafísica [...] sólo en el sentido de una descripción histórica»⁸⁰. Pero esto significa que él expresamente *no* la acepta.

a. *Fe en la creación como principio hermenéutico*

Por supuesto, puede ponerse en duda argumentativamente la fundamentación trascendental, asumida ya por Aristóteles, de la posibilidad del conocimiento en el *Nous* divino. La alusión de Dilthey al «conflicto» entre la «conciencia histórica» de la Modernidad y la antigua metafísica era sólo una verificación sociológica, pero no un argumento filosófico, así como tampoco lo era el recurso de Gadamer a la posición social de la filosofía. Ciertamente, la hermenéutica filosófica no ofrece ningún tipo de reemplazo de plausibilidad

⁷⁵ Josef PIEPER, *Der Philosophierende und die Sprache*, p. 211.

⁷⁶ Hans-Georg GADAMER, *Die Natur der Sache*, p. 72. El resaltado es mío.

⁷⁷ Josef PIEPER, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Begriffs*, en Idem, *Obras*, t. 2, pp. 440-464; 447 (con remisión a R. Guardini).

⁷⁸ Hans-Georg GADAMER, *Natur der Sache*, p. 63.

⁷⁹ Hans-Georg GADAMER, *Natur der Sache*, p. 64.

⁸⁰ Josef PIEPER, *Kreatürlichkeit*, p. 447.

para la metafísica ya culturalmente ignorada. La hermenéutica en el sentido de Gadamer no ofrece «absolutamente ninguna explicación última convincente» para la posibilidad del conocimiento de la realidad y ningún tipo de criterio para la distinción entre verdadero y falso. Ella es, con su vocación sin fundamento al lenguaje, un «callejón sin salida»⁸¹, y permanece en su adhesión sólo retórica –pero que no puede ya hacerse evidente– al concepto de verdad lleno de ambigüedades.

«Quien [por el contrario] quiere satisfacer la pretensión de radicalidad intelectual, no debería poder dispensarse de considerar expresamente la categoría de “creaturidad”». «De lo contrario, debería dejarse hacer el reproche de que sólo comprende la mitad de lo que él mismo piensa»⁸². Pieper destacó esta categoría a lo largo de toda su obra en sus implicaciones –por el contrario, apenas advertidas– en la obra de Tomás de Aquino. Debe señalarse aquí su tesis de Doctorado, “La realidad y el bien”⁸³ (1935), su escrito de Habilitación, “Verdad de las cosas” (1947) y la Lección de Bonn, “Acerca del bien y del mal”⁸⁴ (1947). La interpretación de Pieper acerca de las determinaciones trascendentales del ser «bueno» y «verdadero» hace manifiesto que, en Tomás, la referencia a la condición de creatura del ser, es siempre pensada. Donde esta conexión es abandonada, pierden el «bien» y el «mal» su fundamentación metafísica. Una ética que argumenta desde el derecho natural, se expone entonces, con razón, a la objeción del paralogismo naturalista (Hume/ Moore), y la metafísica del ser, al reproche de una tautología estéril (Kant). El concepto de creaturidad sirve asimismo de base para comprender el espíritu humano, que permanece referido «más allá de su cabeza», hacia un cumplimiento que supera las propias posibilidades y esfuerzos. Finalmente, también la interpretación defendida por Pieper contra el tomismo escolar –acerca del carácter de misterio de la realidad, su inagotabilidad a la vez que incomprendibilidad para el conocer humano–, se fundamenta, para Tomás de Aquino, en su creaturidad.

Tomás de Aquino resalta como «defensor de la realidad de la creación [...], de todos los ámbitos de la realidad de la creación, y eso quiere decir, de la realidad *en absoluto*, precisamente de la realidad visible y patente»⁸⁵– en ello se encuentra fundamentada, no meramente su actualidad, sino también la consecuencia lógica de su pensamiento–. Que el mundo es creación,

⁸¹ Josef PIEPER, *Kreatürlichkeit*, p. 448.

⁸² Josef PIEPER, *Kreatürlichkeit*, p. 463.

⁸³ Josef PIEPER, *Obras*, t. 5, Hamburg, 1997, pp. 48-98.

⁸⁴ Josef PIEPER, *Über das Gute und das Böse*, en Idem, *Obras*, t. 2, pp. 1-57.

⁸⁵ Josef PIEPER, *Über das Gute und das Böse*, p. 22.

es lo «no dicho en su decir»; lo cual, como un signo de agua, entreteje todas las grandes ideas filosóficas del *doctor communis*. El abandono de este pensamiento, en cuanto medio perdido del pensar occidental –ya sea al modo de la contradicción consecuente, p. e., en Jean Paul Sartre, o en la desviación de la Hermenéutica Filosófica de Gadamer–, es, para Pieper, la causa de todas las ambigüedades de la filosofía postcristiana.

b. Interpretación filosofante

Para concluir, quisiera esbozar ahora el modelo del comprender hermenéutico de Pieper, que incluye, en el propio filosofar, la tradición occidental de modo crítico. Sobre todo en sus interpretaciones de Platón y Tomás lo ha puesto en práctica con gran maestría. Sin embargo, no habla en ninguna parte del comprender hermenéutico. Él mismo llama «Interpretación Filosofante» a su trato con la tradición, que debe cumplir dos condiciones para ser un conocimiento de la realidad referido a la verdad:

«Se exige, en primer lugar, que el que escucha se interese ya previamente por el estado de cosas. Lo segundo y más importante es que considere lo escuchado, es decir, lo compare con lo que él mismo sabe y considera verdadero»⁸⁶.

Donde la tradición debe hacerse propia y permanecer viva, debe manifestarse su validez en lo considerado por uno mismo como verdadero. Recién así se muestra si la palabra transmitida es digna de ser conservada y, quizás, incluso indispensable. Pieper veía con preocupación la demolición de la gran tradición filosófico-teológica en la filosofía del presente, pues «la existencia humana no sólo puede dañarse desperdiciando el aprender más, sino también olvidando y perdiendo algo imprescindible»⁸⁷. Esto imprescindible, es decir, «lo digno de ser conservado en verdad»⁸⁸, lo ve dado sobre todo, como también, por cierto, Karl Jaspers, «sobre el suelo de una substancia religiosa». Cita –aprobando– la tesis de Jaspers, según la cual la filosofía morirá «en un pensar vacío si el contenido transmitido, a partir del cual ella existe, está desgastado; pero este contenido mismo es el suelo histórico común para teología

⁸⁶ Josef PIEPER, *Über das Gute und das Böse*, p. 22.

⁸⁷ Josef PIEPER, *Überlieferung*, en Idem, *Obras*, t. 3, p. 257.

⁸⁸ Josef PIEPER, *Über das in Wahrheit Bewahrens-werte*, en Idem, *Obras*, t. 8, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie*, Hamburg, 2005, pp. 156-176.

y filosofía»⁸⁹. Pieper intentó aclarar reiteradamente esta conexión en expresa relación con Jaspers. Un artículo de 1957 sobre “El futuro posible de la filosofía” recuerda al concluir las siguientes palabras de Jaspers: «la seriedad que se vuelve vacía» cuando la substancia de la gran tradición ha sido abandonada; para luego terminar con la siguiente sentencia:

«Perfectamente puede ocurrir que, al final de la Historia, la raíz de todas las cosas y el significado más extremo de la existencia –y eso quiere decir, por supuesto, el objeto específico del filosofar– sea sólo considerado aún por aquéllos que *creen*»⁹⁰.

Un comprender de la gran tradición occidental, que apunta al conocimiento de la realidad, no debe ser ni ahistórico ni hermenéuticamente ingenuo. Por un lado, lo sólo aún históricamente interesante –por ejemplo, en la filosofía medieval y en la obra de Tomás de Aquino– recién se vuelve distinguible precisamente a través de la intención crítica de verdad de la interpretación filosofante; como, por otro lado, para *cada* época, también, en consecuencia, para la filosofía del presente, vale la historicidad del comprender destacada por la hermenéutica filosófica. Tiene que ver con que,

«la verdad [...], en la profundidad, no es aprehendida por el espíritu neutralmente indiferente [...], sino por el que busca respuesta a un preguntar existencialmente serio y urgente. Éste se enciende, sin embargo, en la situación real *aquí y ahora* del individuo como de la comunidad»⁹¹.

Es siempre su verdad la que debe realizar en aras de la verdad, «porque sólo de esta manera “la” verdad llega a su posesión y, en importantes circunscripciones, frecuentemente entonces puede ser percibida como verdad»⁹², según cita Pieper, aprobando, a Johann Baptist Lotz.

⁸⁹ Karl JASPERS, *Philosophie*, p. 269. Citado por Josef Pieper con extensos pasajes en *Überlieferung*, *Obras*, t. 5, p. 298. En la tapa posterior del ejemplar de Pieper de *Philosophie*, se encuentra una remisión a las páginas donde Jaspers trata la relación de filosofía y religión. En su edición del escrito de Jaspers, *Vernunft und Existenz*, tomó nota nuevamente de los números de páginas para las palabras clave *Überlieferung*, *Offenbarung*.

⁹⁰ Josef PIEPER, *Obras*, t. 3, p. 323 (resaltado por Pieper).

⁹¹ Josef PIEPER, en *Idem*, *Obras*, t. 2: *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, 2001, p. 150 (resaltado en el original).

⁹² Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen*, p. 150s.

Este descubrimiento de la verdad accesible para mí, estará siempre acompañado por un ocultamiento de otros aspectos, como también,

«en una determinada época resaltan de modo especialmente claro determinados elementos de la verdad, [...] se imponen como especialmente importantes preguntas y tareas muy determinadas, [mientras que] por otro lado, por el mismo motivo, otros elementos de la verdad retroceden y directamente se exponen al peligro de ser olvidados».

En este fenómeno del conocimiento ocultante, se muestra para Pieper del modo más claro la radical «historicidad del espíritu del hombre», para el que no hay «tota et simul possessio», posesión sistemática y completa de toda la verdad. El avance en el conocimiento de la verdad tiene lugar, por el contrario, «como discurso y objeción». La tarea de la interpretación filosófica es exponerse a tal objeción, que hace lugar a la verdad, para también divisar, no en último término, las «cegueras específicas» de la propia época⁹³.

En cambio, precisamente el tipo de interpretación puramente histórica se expone al peligro de olvidar la condicionalidad histórica de la propia mirada y ejercer, «por decirlo así, historiografía acomodadora» –«como si hubiera una sede, sí, como si uno se encontrara en esta sede elevada, desde donde pudiera juzgar la posición de Platón y la de Aristóteles y explicar a partir de sus raíces y condicionalidades históricas»⁹⁴–. El progreso de conocimiento en la filosofía se diferencia del progreso en las ciencias exactas. Aquí ya no hace falta, en general, ocuparse de las posturas de los “antiguos”, es decir, de los representantes más pretéritos de una materia. Por el contrario, «una interpretación filosófica de los antiguos» continúa siendo razonable y necesaria, «con la esperanza de penetrar más profundamente en lo incomprensible de la realidad»⁹⁵ y de ver reflejado «precisamente éste, nuestro mundo [...], más claramente en la obra de los grandes maestros de la filosofía de occidente que en nosotros mismos»⁹⁶.

Los límites de la interpretación filosofante, que pone la mira en el conocimiento de la realidad, resultan, por consiguiente, de la historicidad de la experiencia humana del mundo. «El conocer humano es siempre verdadero e

⁹³ Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen*, p. 131s.

⁹⁴ Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen*, p. 60.

⁹⁵ JOSEF PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen*, p. 1.

⁹⁶ Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen*, p. 60.

incompleto (inadecuado)»⁹⁷, y esta simultánea inadecuación del conocer está expuesta continuamente al peligro de ser atribuida sólo a las formas pasadas del filosofar, pero olvidada para el propio presente. Pieper ve el verdadero fundamento para esta simultaneidad de apertura y limitación del conocer humano, en la naturaleza de la persona espiritual; por un lado, como ser espiritual «capax universi», aplicado al todo de la verdad⁹⁸; por otro lado, sin embargo, siendo en el conocimiento ella misma [la persona espiritual] esta totalidad siempre de manera cada vez propia y única. El reconocimiento de la historicidad del espíritu no significa adherir a un subjetivismo o relativismo. Significa que,

«a pesar de que la realidad del mundo que nos sale al encuentro [...] en la obra de los antiguos filósofos, en la obra de Platón como también en la obra de Tomás de Aquino, es fundamentalmente la misma para él y para nosotros», así es ella también «misteriosa e inagotable para él y para nosotros»⁹⁹.

Pieper veía en el despertar y en el mantener despierta la pregunta filosófica que apunta al todo, el verdadero «trabajo» de la filosofía que, frente a toda especie de racionalismo, no meramente de la filosofía de la Ilustración¹⁰⁰, sino también de la filosofía de escuela (nueva escolástica)¹⁰¹, debe mantenerse viva. Quizás no hay nadie en la filosofía moderna –excepto, quizás, Karl Jaspers– que haya pensado, con la misma consecuencia que Pieper, la cognoscibilidad de la realidad juntamente con su incomprendibilidad¹⁰². Lo que une a Jaspers y a Pieper filosóficamente de una manera única, y sobre lo que se apoya su posición especial en la filosofía moderna, quizás pueda aclararse en una sentencia del propio Pieper, en la que queda formulada de una manera lograda la inspección en la esencia de la filosofía, simultáneamente incompleta y, sin embargo, señalando, más allá del hombre, su aporte indispensable para una existencia verdaderamente humana:

⁹⁷ Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen*, p. 151

⁹⁸ Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen*, p. 94.

⁹⁹ Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen*, p. 61.

¹⁰⁰ Cf. Josef PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, en *Obras*, t. 5, pp. 99-179; sobre todo cap. I, pp. 101-116.

¹⁰¹ Cf. Josef PIEPER, *Unastrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin* (aparecido en la primera edición de 1953 con el título *Philosophia Negativa*), en *Idem, Obras*, t. 2, pp. 112-152.

¹⁰² Cf. Josef PIEPER, *Was heißt Aktualität?*, en *Obras*, t. 8, 1, pp. 230-234.

«Y éste sería, en consecuencia, el “trabajo” de la filosofía: permitir al hombre, precisamente en el ejercicio de su capacidad más alta, experimentar siempre de modo nuevo que el mundo es un misterio; yo sé que no sé lo propio [*das Eigentliche*], no todavía. El trabajo del verdadero filosofar consiste en mantener presente para el hombre la incompletitud de su esencia, el carácter de aún-no, la estructura de esperanza, propia de su existencia –y esto en medio de toda “habilidad” [*Gekonntheit*] y toda perfección del saber recibido en la formación, que caracteriza al señor y propietario de la naturaleza– y que necesariamente lo expone al peligro de subestimarse plenamente a sí mismo y al mundo»¹⁰³.

Berthold WALD

Traducido por Ivana Anton Mlinar
Facultad de Filosofía y Letras
UNCuyo / CONICET

¹⁰³ Josef PIEPER, *Die Philosophie in der modernen Welt*, en Idem, *Obras*, t. 8, 1, p. 136.