

Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología
NÚMERO 4 (Diciembre 2014)
Editor: Decanato de Filosofía. UNED
ISSN: 2340-4442

Cristina García Santos.
Departamento de Filosofía

**LOS ESCRITOS DE GADAMER SOBRE PLATÓN:
UN DIAGNÓSTICO DE VERDAD Y MÉTODO
DIÁLOGO Y DIALÉCTICA EN LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA**

En la presentación de esta tesis doctoral vamos a tratar los siguientes puntos: [1] Planteamiento de la investigación; [2] Imagen de Platón defendida por Gadamer; [3] Rasgos platónicos presentes en la obra principal de Gadamer; [4] Un diagnóstico de *Verdad y método*; y [5] Conclusión.

1. Planteamiento de la investigación

Esta investigación persigue dos objetivos. Por un lado, se trata de interpretar, organizar y exponer conjuntamente los numerosos escritos de Gadamer dedicados a Platón; por otro lado, se trata de elaborar un «diagnóstico» de *Verdad y método* tomando como clave la imagen de Platón expresada en dichos escritos. Hasta cierto punto, la primera de tales tareas constituye un fin independiente, cuya oportunidad puede justificarse por el hecho de que la obra de Gadamer sobre Platón no se encuentra traducida al español, y por lo tanto es poco conocida en nuestro ámbito idiomático. Pero, en último término, el primero de los objetivos mencionados constituye un medio para el segundo. Así pues, para explicar la motivación de esta tesis hemos de responder a estas dos preguntas: ¿por qué nos parece necesario hacer un diagnóstico de *Verdad y método*?; ¿por qué creemos que la interpretación gadameriana de Platón puede ofrecer una perspectiva incisiva para llevarlo a cabo?

A lo largo de sus más de cincuenta años de edad, la hermenéutica ideada por Gadamer ha cosechado un éxito indiscutible. A pesar de ello, diversas voces (G. Vattimo, J. Grondin, J. Recas, Q. Racionero, etc.) advierten que esta propuesta filosófica precisa un balance crítico y, a partir de él, una profunda renovación. Todas

estas voces denuncian el peligro de superficialidad y trivialización que acecha a la hermenéutica, precisamente como efecto de su extraordinaria difusión. Además, señalan que esta teoría filosófica padece un serio déficit en cuanto a su elaboración ontológica, lo cual podría dar lugar a una recaída en postulados metafísicos. Muchos de los autores mencionados ven en Heidegger la clave para la reforma que necesitaría la hermenéutica. En la «urbanización» a la que, en palabras de J. Habermas, Gadamer ha sometido al legado de Heidegger, se habría perdido la radicalidad de la crítica heideggeriana a la metafísica occidental, y en particular a la filosofía moderna; al contrario, Gadamer habría evolucionado hacia una reconciliación con estos antecedentes problemáticos. Este tipo de diagnósticos constituyen el punto de partida de nuestra propia investigación. De acuerdo con ellos, sólo si se clarifican y se discriminan las posibilidades implícitas en la hermenéutica y se asume la tarea de seguir construyendo a partir de ellas, podrá esperarle a esta filosofía un porvenir fructífero.

De las múltiples facetas que ofrece *Verdad y método*, nosotros analizamos esta obra desde la óptica de la ontología general del comprender allí esbozada, una iniciativa que merece ser aplaudida y continuada. A nuestro juicio, en dicha obra se afirman principios valiosos e imprescindibles en esta dirección, pero al mismo tiempo se toman iniciativas que amenazan con arruinarlos. Pues bien, la tesis que queremos defender es la siguiente: si Gadamer deja caer en saco roto muchas de sus propuestas más prometedoras, ello se debe a que las desarrolla a partir de un esquema *dialéctico*. Lo que aquí se cuestiona, por tanto, es si conviene elaborar una ontología de cuño hermenéutico que al mismo tiempo obedezca a una orientación dialéctica.

Precisamente por eso hemos tomado como punto de enfoque de nuestro diagnóstico la dialéctica y el diálogo platónicos, tal y como los interpreta Gadamer. En realidad, en *Verdad y método* la dialéctica hegeliana tiene más peso que la platónica; de la primera procede una de las nociones principales de esta obra, la idea de «mediación dialéctica». Sin embargo, Gadamer siempre quiso reunir su hermenéutica con la dialéctica platónica, mucho más que con la hegeliana. Frente a la síntesis omnicomprendiva en la que desembocaría esta última, él reclama el carácter abierto, provisional e inacabable de los diálogos socráticos. Y en todo caso, el filósofo de Marburgo entiende que la dialéctica es, antes que nada, el arte de llevar una conversación.

Conviene aclarar qué entendemos por «dialéctica» cuando decimos que Gadamer esboza una ontología de carácter dialéctico. La dialéctica presente en *Verdad y método* puede ser caracterizada por los siguientes cuatro rasgos. [1] Esta explicación ontológica remite las múltiples realidades ónticas a una *unidad total*; dicha totalidad es aquí hipotética, virtual, irrealizable, indeterminada e infinita. [2] Dentro de semejante estructura, se establece un movimiento de intercambio entre las múltiples *partes finitas* y el único *todo infinito*: cada una de las partes obtiene su medida del todo, y al mismo tiempo contribuye a llenar de contenido a este último. [3] De este modo, lo determinado, limitado y concreto es explicado a partir de un sustrato indeterminado,

ilimitado y abstracto. [4] Por último, en este planteamiento se subordina la diferencia a la identidad: las diferencias entre cualesquiera instancias concretas quedan reducidas a una identidad que las supera y las incluye.

Así pues, en nuestra investigación retomamos el proyecto iniciado por Gadamer de elaborar una ontología general del comprender. En efecto, el autor de *Verdad y método* afirma que el cometido de esta obra es explicar las condiciones ontológicas que hacen posible cualquier clase de comprensión. El término «comprender» comparece aquí con el significado ontológico que Heidegger le otorgó en su hermenéutica de la facticidad: la comprensión no es meramente una actividad cognoscitiva ni específica de las ciencias del espíritu, sino que afecta a todo comportamiento o actividad y a toda modalidad de la manifestación fenoménica, y por tanto a la propia «donación del ser» que hace posible la experiencia.

A propósito del estatuto de esta ontología general del comprender, conviene hacer algunas observaciones. En primer lugar, ¿cuál es el referente fenoménico de dicha ontología? A nuestro modo de ver, esta fenomenología del comprender ha de tener como centro de operaciones el ejercicio de un saber o actividad en su configuración colectiva, puesto que toda comprensión se inscribe dentro de una determinada acuñación histórica de la política, del arte, de la ciencia, de la religión, de la técnica, etc. El hecho de que no exista una comprensión «en general» no excluye que se pueda hacer una teoría general del comprender, destacando aquellas condiciones que acontecen siempre que comprendemos. Creemos que hay que partir de la pluralidad de los diversos saberes que configuran una época y de su irreductibilidad mutua (aunque tales saberes no sean nunca compartimentos aislados entre sí). Así, no cabe remitir la comprensión a un «sujeto humano» que constituyera el sustrato último de todos los saberes, ni tampoco a un «objeto» que estuviera dado previamente a su ingreso en un saber determinado. Por ejemplo: una roca es un fenómeno diferente cuando, en el interior de un saber técnico, representa el obstáculo para construir una autopista o cuando, en el interior de un saber religioso, constituye un lugar de culto señalado por una ermita adosada a ella.

Y en segundo lugar, el término «condiciones de posibilidad» se toma aquí en un sentido en parte diferente al que tenía en el contexto kantiano. Para empezar, las condiciones de posibilidad no tienen por qué tener un carácter formal, abstracto y vacío, no tienen por qué situarse por encima del acontecer histórico. Así, los prejuicios o presupuestos, que constituyen condiciones incancelables de cualquier comprensión, son siempre el efecto de una concreta acuñación fáctica e histórica. Por otra parte, las condiciones de posibilidad no pueden residir unilateralmente ni en el sujeto que comprende ni en el objeto comprendido, pues la comprensión es el primer y único lugar donde ambos comparecen como tales. Por último, la descripción ontológica no puede querer fijar las *condiciones de validez* de la comprensión, sino sólo sus condiciones de posibilidad.

Nuestra investigación comienza por afirmar cinco tesis propuestas, directa o indirectamente, por Gadamer, las cuales nos parecen sumamente relevantes y necesarias para llevar a cabo una ontología de la comprensión. [1] La propia iniciativa de describir las condiciones posibilitantes de cualquier experiencia hermenéutica. [2] El principio de la historicidad, facticidad y finitud de toda comprensión. [3] El carácter primario e irremontable de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido. [4] La prioridad de la verdad sobre el método, es decir, la imposibilidad de reducir la verdad de una comprensión a sus aspectos metodológicos. Y [5] la idea de que la comprensión comporta –*puede* comportar, diríamos nosotros– un acontecimiento, es decir, la emergencia de una realidad inédita. Este último punto constituye, a nuestro juicio, la piedra angular de *Verdad y método*, puesto que todos los demás dependen de él.

2. Imagen de Platón defendida por Gadamer

A nuestro modo de ver, el conjunto de los *estudios platónicos* de Gadamer se articula sobre dos tesis conductoras. Por un lado, nuestro intérprete sostiene que la teoría dialéctica platónica debe ser entendida en todos los puntos de su desarrollo a partir de la práctica del diálogo socrático. Así, la teoría de las Ideas, el método de la refutación, el de las hipótesis y el de la *synopsis-diaíresis*, la doctrina de los géneros supremos del *Sofista* y los principios del Uno y la Díada indefinida habrían de ser comprendidos tomando como base la práctica dialógica. Y por otro lado, el filósofo de Marburgo defiende que la dialéctica platónica constituye un saber práctico, y por ello se encuentra muy próxima a la *phrónesis* descrita por Aristóteles. En su opinión, Platón y Aristóteles forman parte de una misma comunidad filosófica, que pivota en torno al saber práctico o saber del bien.

A juicio de Gadamer, el diálogo socrático-platónico es una discusión destinada a llevar a cabo una investigación en común. En dicha conversación se trata de descubrir la *unidad* objetiva del asunto en juego mediante el examen de las *múltiples* comprensiones previas que los interlocutores muestran acerca de él. Este diálogo está guiado por el objetivo final del *acuerdo* entre sus participantes a propósito del asunto indagado; así, el acuerdo actúa aquí como un método y un criterio de la verdad buscada. Pero para que la discrepancia y el acuerdo pudieran proporcionar un baremo de la investigación, los participantes en la disputa tendrían que respetar una regla de carácter «ético»: en todo caso deberían suponer que las múltiples opiniones puestas de manifiesto se refieren, por hipótesis, a una identidad única (tal supuesto correspondería, en términos platónicos, a la «hipótesis del *eídos*»). Cuando un hablante discrepa de su interlocutor, pero se niega a exponer los motivos de su desacuerdo porque considera que las dos perspectivas confrontadas son inconmensurables, está renunciando –piensa Gadamer– a respetar dicha regla, y entonces el diálogo deviene «inauténtico» o «decadente». Así, el autor de *Verdad y método* compara la oposición platónica entre la dialéctica y la erística sofística

con una oposición entre el «diálogo auténtico» y el «diálogo inauténtico». A nuestro juicio, en la filosofía platónica esta regla ética comporta un presupuesto ontológico, según el cual la realidad estaría formada por una única trama de esencias universales, necesarias y eternas. Gadamer no suscribe expresamente semejante esencialismo, pero, si renuncia a hacerlo, es sólo porque piensa que la identidad unitaria buscada por el diálogo no puede ser jamás hallada de modo perfecto y definitivo.

Lo que sí que suscribe Gadamer es la piedra angular de la filosofía platónica: la «huida a los *lógoi*» y la afirmación de la existencia de Ideas proclamada en el *Fedón*. Con tales postulados, Platón estaría defendiendo el carácter lingüístico de todo conocimiento y la referencia del lenguaje a una dimensión ideal o *eidética*. De este modo, el filósofo de Marburgo ratifica expresamente la definición del saber que subyace a la teoría platónica de las Ideas, una definición cortada por el patrón de la matemática antigua. De acuerdo a ella, el saber riguroso remitiría a un contenido puramente racional y universal, separado de la contingencia y la particularidad de la experiencia sensible. Ahora bien, al mismo tiempo el discípulo de Heidegger niega la existencia de una separación «ontológica» entre las Ideas y los fenómenos sensibles; dicha separación tendría sólo un carácter metódico. Así, el estatuto que Gadamer concede a las Ideas parece aproximarse al que les concedían los platonistas neokantianos, quienes las calificaban como principios gnoseológicos y no como entidades ontológicas. En todo caso, a Gadamer no le parece que el *quid* de la filosofía platónica radique en la participación de cada Idea en sus múltiples correlatos sensibles, sino más bien en la relación de las diversas Ideas entre sí.

Por otra parte, el discípulo de Heidegger afirma que en la obra platónica se expresa una contraposición entre el saber práctico y los saberes técnicos semejante a la que establece Aristóteles entre la *phrónesis* y la *téchne*. La principal diferencia entre ambas modalidades de saber consistiría en que, mientras que el saber técnico dispone de razones generales que pueden ser aplicadas automáticamente a cada caso concreto, el saber práctico no podría resolver sus problemas singulares apelando a reglas previamente establecidas de validez universal. Además, el saber técnico sería un saber de objetos, mientras que el saber práctico sería un saber del sujeto sobre sí mismo y tendría así un carácter reflexivo. Por otra parte, el saber técnico se desenvolvería en un ámbito particular, mientras que el saber práctico tendría una incidencia general, en la medida en que afectaría a todo individuo. Así, Gadamer sostiene que el saber práctico constituye un saber global y originario, un saber de los fines últimos del ser humano, al que deberían subordinarse los saberes técnicos, en tanto saberes de los medios, saberes particulares, secundarios y derivados. A nuestro juicio, esta equiparación gadameriana entre la dialéctica platónica y la *phrónesis* aristotélica no resulta demasiado convincente, pues una de las diferencias más significativas entre Platón y Aristóteles radica en que el segundo reserva un ámbito separado para la ética. Por otra parte, esta reivindicación gadameriana del saber práctico no casa con la filosofía griega clásica,

sino más bien con la filosofía moderna: para Platón y Aristóteles el saber superior, lejos de referirse al ser humano, se refiere a lo eterno y divino del cosmos.

En cuanto al estatuto de la Idea platónica del bien, Gadamer niega que ésta constituya el género supremo de la totalidad de lo ente; más bien se trataría de la instancia que unifica, en cada caso, una pluralidad de Ideas. El saber del bien, por su parte, no sería una ciencia suprema susceptible de ser aprendida; dicho saber consistiría en adoptar la perspectiva hacia un «bien en sí», hacia la Idea del bien. Dicho saber del bien, el saber práctico, se distinguiría por una suerte de capacidad crítica, a la que se debería su conexión con el diálogo y la dialéctica. En tal saber se trataría de cuestionar, en cada caso, las convenciones morales vigentes a partir de la referencia a un bien universal e incondicionado. Así, la Idea del bien se presenta aquí como un ideal regulativo. Si en los saberes técnicos –señala Gadamer– se trata de concretar lo universal, en el saber del bien se trata de universalizar lo concreto; por ello la actividad de discriminar el bien sería comparable al juicio reflexionante kantiano. En nuestra opinión, en esta temática de la Idea del bien se pone de manifiesto la difícil conciliación que Gadamer ensaya entre el modelo de la matemática al que remite la filosofía platónica y el modelo de la *phrónesis* aristotélica que él asigna artificialmente a dicha filosofía.

En otro orden de cosas, Gadamer subraya la importancia que para Platón tienen los números en tanto modelos para pensar la «unidad de lo múltiple» propia de las relaciones *eidéticas*, así como el significado de la universalidad del conocimiento. A su juicio, el *lógos* posee una estructura numérica: la infinitud de la serie numérica, junto con la finitud de cada número, serían análogos al juego entre la finitud de todo discurso y la infinitud de lo decible.

Gadamer acepta el siguiente problema de origen sofístico: en tanto manifestación de algo como algo, todo juicio predicativo supondría una contradicción entre lo idéntico y lo diferente (pues mostraría algo como otra cosa diferente), entre lo uno y lo múltiple (pues desplegaría una unidad en diversas determinaciones) e incluso entre el ser y el no ser (pues diría que una cosa es algo que ella misma no es). Platón habría demostrado que estas contradicciones no ponen en peligro la capacidad reveladora del *lógos*. Pues precisamente la condición de posibilidad de la articulación lingüística y de la manifestación fenoménica sería el entrelazamiento de identidad y diferencia, de unidad y multiplicidad, de ser y no ser. Y ello porque la comparecencia de algo implicaría una identidad de ello consigo mismo (en virtud de la cual ello *es* lo que es) y una diferencia de ello respecto a todo lo demás (en virtud de la cual ello *no es* todo lo demás).

Este mismo juego entre los mencionados pares de instancias contradictorias es lo que se expresaría en los principios platónicos del Uno y la Díada indefinida, del límite y lo ilimitado, principios que Gadamer suscribe y a los que concede suma importancia. En cada manifestación de algo finito, al mismo tiempo estaría presente el infinito conjunto

de las otras posibilidades de manifestación; esto es lo que significaría que «ser algo» equivalga a «no ser todo lo demás». Cada concreta combinación de Ideas se recortaría sobre un fondo de indeterminación, constituido por el resto de la infinita totalidad del tejido *eidético*. Gadamer niega que la totalidad de las Ideas conforme una pirámide unívoca y definitivamente fijada, o al menos niega que esa totalidad clausurada sea accesible para nosotros. El conocimiento humano sería siempre finito (en un sentido negativo: privado de una inteligencia absoluta), y por eso mismo sería infinito (en un sentido ahora positivo: abierto siempre a ulteriores posibilidades de prosecución).

Nosotros hemos sometido este planteamiento platónico-gadameriano a numerosas objeciones. Para empezar, nos parece dudoso que detrás de la manifestación de «algo como algo» se esconda alguna clase de identidad, y ello precisamente porque ninguna de estas dos determinaciones es reducible a la otra. Cuando «esto» se manifiesta «como un martillo», ni el martillo agota las posibilidades de manifestación de esto (que podría mostrarse eventualmente como un arma arrojadiza), ni esto agota las posibilidades de manifestación del martillo (que puede estar representado por muchos otros útiles semejantes). Por otra parte, no creemos que la diferencia pueda ser concebida como negación de la identidad; bajo este esquema, las posibilidades de diferenciación son ridículamente pobres. Tanto Gadamer como Platón tiñen la idea de límite ontológico con connotaciones negativas, y en cambio tratan lo ilimitado como algo positivo; así, podría decirse que Gadamer ha sucumbido a lo que Hegel llamaba la «mala infinitud». En conexión con ello, no estamos de acuerdo con que lo determinado tenga que proceder de un sustrato indeterminado; más bien parece que las determinaciones proceden de otras determinaciones. Por último, pensamos que tras la disyuntiva entre una totalidad *eidética* abierta y una totalidad *eidética* cerrada se esconde, en el fondo, una paradoja. Si cada manifestación de algo se encuentra determinada, al mismo tiempo, por todo lo demás, entonces ese «todo» debería estar perfectamente definido para que dicha manifestación poseyera a su vez definición; pero para que una concreta manifestación de algo no agotara exhaustivamente sus posibilidades de manifestación, la totalidad que contribuye a determinarla debería permanecer al mismo tiempo indefinida. En último término, no hay ninguna evidencia fenoménica para suponer que la manifestación de algo (mejor dicho: de algo como algo) tenga que remitir ni a una totalidad ni a una identidad. ¿No serán ese «todo» y esa «identidad» una especie de «as» que la dialéctica «se saca de la manga», o sea, una trampa en el juego de la filosofía?

3. Rasgos platónicos presentes en la obra principal de Gadamer

Hay tres aspectos de la lectura gadameriana de Platón que se encuentran centralmente presentes en *Verdad y método*: [1] El diálogo socrático-platónico, al que llamaremos a partir de ahora «diálogo dialéctico», [2] La dialéctica de lo uno y lo múltiple, del Uno y la Díada indefinida, y [3] La dialéctica platónica en tanto «saber práctico».

En *Verdad y método*, Gadamer describe la lectura de un texto histórico –el único ejemplo de comprensión que allí se analiza expresamente– como una conversación entre el intérprete y la voz que hablaría a través del texto. Pues bien, a nuestro juicio, dicha conversación obedece en sus líneas maestras al diálogo socrático-platónico del que hemos hablado antes. La conversación a cuya estructura respondería la lectura de un texto presenta dos momentos: un momento en el que el horizonte propio del texto se destacaría frente al horizonte propio de su intérprete, lo que provocaría una detención momentánea en el curso de la comprensión; y un momento en el que la diferencia entre dichos horizontes quedaría superada, pues ambos serían englobados en una óptica más abarcante; a esto último Gadamer lo llama «fusión de horizontes». Así pues, este diálogo también consiste en un examen de las perspectivas singulares bajo el criterio de una identidad entre las mismas. Tal conversación llevaría a cabo una abstracción de las posiciones particulares guiada por la hipótesis formal de la unidad que cabría realizar entre ellas. Al igual que el diálogo platónico, también este diálogo está guiado por el fin ideal de un acuerdo, de manera que en él la discrepancia se considera como algo provisional, imperfecto y accidental. También en este diálogo se trata de construir una identidad mediante la superación de las diferencias mostradas entre los interlocutores. Gadamer afirma que cada lectura de un texto histórico concreta un aspecto finito de la infinitud del sentido depositada en él. Dicha infinitud, en virtud de la cual cabría fusionar entre sí cualesquiera perspectivas históricas y particulares, equivale, en términos platónicos, a la trama *eidética*; mientras que las interpretaciones concretas y finitas equivalen a lo que Platón llamaría *dóxai*. Y al igual que en su lectura de Platón, también ahora Gadamer entiende que este proceso dialógico es de suyo inacabable, por lo cual la identidad perseguida en él sólo podría alcanzarse de modo parcial y provisional. Por otra parte, el diálogo socrático-platónico es reclamado expresamente al final del capítulo 11 de *Verdad y método*, a la hora de analizar la estructura de pregunta y respuesta que subyacería a la comprensión.

La reflexión acerca del lenguaje es uno de los aspectos donde más brilla el platonismo de Gadamer. Es cierto que el tratamiento de este punto en *Verdad y método* comienza con una dura crítica al *Crátilo*: cuando Platón remite el lenguaje a un mudo puramente *eidético*, con ello lo reduce a un mero signo de una realidad extra-lingüística y a un mero instrumento del conocimiento, justo lo contrario de lo que aquí, con buen juicio, se trata de defender. Además, la idea de que las palabras se forman a través de un mecanismo metafórico pone en entredicho el esencialismo propio de la metafísica griega clásica. No obstante, Gadamer continúa su análisis de la lingüisticidad apelando a una tradición platónica secular. Además, en su concepción del lenguaje se advierte la misma dialéctica entre lo uno y lo múltiple, entre las partes finitas y el todo infinito que encontrábamos en Platón. Así, cada lenguaje histórico reflejaría una singular versión del mundo, pero al mismo tiempo tendría la capacidad de ser ampliado hasta fusionarse con cualquier otro lenguaje histórico, pues todos ellos remitirían –potencialmente– a un único y mismo mundo. En cada uno de los lenguajes se expresaría un aspecto finito de

las infinitas configuraciones de mundo depositadas en una hipotética capacidad lingüística universal. Por otra parte, en *Verdad y método*, al igual que en su lectura de Platón, Gadamer también ignora por completo la existencia de una comprensión específicamente sensible.

Esta misma dialéctica de las partes finitas y el todo infinito, semejante a la que describen el Uno y la Díada indefinida, se presenta en todos los pares de instancias que en *Verdad y método* aparecen caracterizados bajo el concepto hegeliano de la relación especulativa: tal relación se daría entre la obra de arte y cada una de sus autopresentaciones, entre el sentido potencialmente infinito de un texto histórico y cada una de sus interpretaciones finitas, entre el acontecer indefinidamente abierto de la historia efectiva y cada una de las apropiaciones puntuales y parciales de ese proceso y, en suma, entre «ser» y «presentarse». En el caso de la lectura de un texto, la relación entre las interpretaciones del mismo y el sentido interpretado sería especulativa o especular porque dicho sentido sólo se presentaría en cada imagen finita que lo expone, pero a su vez esta imagen no sería más que un aspecto de la potencial totalidad infinita de dicho sentido.

Por otra parte, en *Verdad y método* se apela a la filosofía práctica y al saber práctico como modelo para caracterizar la teoría y la práctica hermenéutica. Allí este modelo está representado por la *phronesis* aristotélica, pero su contenido no difiere, en lo sustancial, de la reflexión platónica sobre el saber del bien. Para empezar, Gadamer compara el estatuto de la filosofía práctica con el de la teoría hermenéutica: ambas teorías se deberían al ejercicio práctico correspondiente, y por tanto no podrían convertirse en métodos que resolvieran por completo las exigencias de dicho ejercicio. Además, la generalidad en la que se desenvuelve el comportamiento moral aparece comparada con la generalidad propia de la experiencia hermenéutica: al igual que ocurría con la Idea platónica del bien, se trataría de una generalidad que debería concretarse desde cada situación singular. Por otra parte, la experiencia hermenéutica compartiría con el saber del bien su carácter reflexivo, algo que Gadamer utiliza para ilustrar el principio de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido. Por último, en *Verdad y método* se establece una subordinación de los saberes tecnocientíficos al saber práctico idéntica a la que encontrábamos en el contexto platónico. La hermenéutica, en su conexión con el saber práctico, tendría un carácter global y originario, en virtud del cual debería examinar los presupuestos del resto de los saberes y establecer el papel que estos últimos han de ocupar en la vida humana.

Por último, el motivo platónico de la participación entre «lo bello en sí» y cada una de las realidades bellas ocupa un papel destacado al final de *Verdad y método*. Gadamer utiliza este ejemplo de la *méthexis* «vertical» para ilustrar la relación especulativa entre el sentido de un texto y cada una de sus interpretaciones. Por un lado, dicho sentido sólo se daría en las comprensiones que lo realizan, al igual que la Idea de lo bello sólo existiría en sus concretas manifestaciones; pero, por otro lado, dichas comprensiones no

serían otra cosa que el sentido mismo expresado en ellas, al igual que las cosas bellas traslucirían inmediatamente la inteligibilidad de «lo bello en sí». En fin, en *Verdad y método* la referencia de cada comprensión de un texto histórico al infinito potencial de sentido depositado en él parece presentar el estatuto de un ideal regulativo, semejante al de la Idea platónica del bien.

4. Un diagnóstico de *Verdad y método*

Nuestro diagnóstico de *Verdad y método* está estructurado en los siguientes puntos: [1] El diálogo dialéctico en la descripción del comprender, [2] Historicidad y acontecimiento, [3] La pertenencia como mediación dialéctica, [4] Verdad y método, y [5] Universalidad o regionalidad de la hermenéutica.

[1] *El diálogo dialéctico en la descripción del comprender*. En *Verdad y método* lo «dialógico-dialéctico» presenta tres componentes, estrechamente ligados entre sí. En primer lugar, el diálogo es un proceso por el que se trata de llegar a un acuerdo con otro a propósito de algo. Para ello –dice Gadamer– uno debe estar dispuesto a dejarse decir algo por el otro. Para evitar proyectar indiscriminadamente nuestros prejuicios sobre las opiniones del oponente, deberemos destacar cuidadosamente la diferencia entre los dos horizontes convocados. Pero esto sería sólo un momento provisional del diálogo, pues enseguida las perspectivas diferenciadas quedarían englobadas en un horizonte más abarcante. De este modo, en tal conversación tendría lugar un acontecimiento que no podría ser controlado por sus participantes. En segundo lugar, este diálogo se desarrollaría como un intercambio de preguntas y respuestas. Habría una estrecha relación entre comprender y preguntar, porque comprender una declaración sería reconstruir la pregunta a la que ésta responde. Y en tercer lugar, los dos significados anteriores convergen con la dinámica de «lo especulativo», con el juego entre las partes finitas y el todo infinito al que ya nos hemos referido antes. La lectura de un texto comportaría un acontecimiento porque en ella emergería un sentido inédito de las infinitas posibilidades significativas contenidas en él.

Resulta difícil precisar el estatuto que presenta la noción de diálogo en *Verdad y método*. Por un lado, esta noción parece ser sólo un recurso explicativo para aclarar en qué consiste la comprensión de un texto histórico. Pero, al mismo tiempo, tal imagen del diálogo parece constituir una descripción fenomenológica de cualquier clase de conversación. Gadamer sostiene que toda comprensión es dialógica. A nuestro juicio, hay una buena razón para defender esto: toda comprensión se desenvuelve en el interior de un «sentido comunitario», acuñado colectivamente. Ahora bien, el diálogo dialéctico que preside *Verdad y método* se encuentra potencialmente abierto a infinitas ampliaciones, por lo que no puede representar a la comunidad concreta de un saber. Además, a nuestro entender, las discusiones, sean del tipo que sean, representan un momento peculiar y señalado en la vida de un saber, en la medida en que comportan la emergencia de un problema; en cambio, las situaciones ordinarias de la comprensión

suelen discurrir fuera de tal problematidad. Y en definitiva, no es posible explicar cualquier clase de comprensión en términos de diálogo: por ejemplo, la comprensión que tiene lugar cuando preparo un guiso no se ajusta a tal esquema.

En tanto descripción de una disputa, el diálogo reivindicado por Gadamer se merece una objeción básica. En él se ignora completamente la posibilidad de que una discusión convoque a paradigmas diferentes e irreductibles entre sí. Cuando esto último ocurre, carece de sentido pretender que el diálogo tenga por fin el acuerdo entre sus interlocutores, o que el consenso constituya el exponente de una verdad objetiva; ahora la discrepancia no es ningún síntoma de que aún no se ha alcanzado la verdad buscada, pues cada paradigma posee ya su verdad específica. Con ello Gadamer ignora que un campo de saber puede estar positivamente conformado por diferentes planteamientos, no susceptibles de ser conducidos a un planteamiento único. Por ejemplo, en una controversia entre el psicoanálisis, la psicología cognitivo-conductual y la psicología gestáltica, el intercambio de opiniones puede resultar muy enriquecedor sin que los participantes pretendan llegar a un acuerdo, sin que pretendan reducir sus diferencias a una identidad.

En cuanto al ejemplo concreto de la lectura de un texto, Gadamer tiene razón en una cosa: a menudo tomamos conciencia de un prejuicio propio cuando éste es destacado frente a un prejuicio ajeno. Ahora bien, a nuestro juicio, esto no quiere decir que entre ambos tenga que producirse una síntesis: si leyendo un texto de Hitler, descubro que su imagen del Estado perfecto no concuerda con la mía, no necesariamente se fusionarán ambos puntos de vista en un horizonte más amplio. Este principio gadameriano de la «fusión de horizontes» supone que el texto posee, hipotéticamente, una identidad suprahistórica, esencial y abstracta, en virtud de la cual se podrían fusionar entre sí cualesquiera perspectivas históricas, concretas y particulares. Ahora bien, a nuestro juicio, no hay ninguna razón para sostener que la interpretación de la *Odisea* debida a Virgilio y la debida a Joyce tengan que remitir a un único y mismo sentido, ni actual ni potencialmente.

En principio, en *Verdad y método* el diálogo representa a cada proceso puntual de interpretación de un texto histórico. Pero, por la propia explicación que allí se ofrece, tal proceso acaba por implicar al decurso total de la historia. El acontecimiento que en dicha interpretación tendría lugar afectaría parcialmente a la totalidad de la tradición en la que el intérprete y lo interpretado se verían inmersos. Y esta afectación no tendría sólo un carácter cognoscitivo, sino que transformaría realmente los hechos históricos en cuestión. La circularidad entre la comprensión de la totalidad del texto y la de sus partes se traduce, en definitiva, en una circularidad entre el acontecer total de la historia y cada una de las perspectivas parciales implicadas en él.

Esta totalidad de la tradición o del despliegue histórico presenta aquí un carácter abierto e hipotético: sólo tendría entidad real en cada uno de sus enfoques parciales.

Gadamer niega que dicha totalidad pueda realizarse efectivamente, pero al mismo tiempo entiende que constituye la medida de cada comprensión de un fenómeno histórico. Así, aquí parece obrarse un viraje desde el «espíritu absoluto» hegeliano hasta el estatuto dialéctico que tienen las «Ideas de razón» en Kant: en efecto, esta totalidad del despliegue histórico cuya realización se niega está destinada a actuar como un ideal regulativo. Ahora bien, dicho conjunto del decurso histórico presenta un estatuto contradictorio: para que la tradición, en tanto totalidad omniabarcante y en eterno desarrollo, tuviera poder vinculante sobre un momento dado, debería poseer un contenido determinado; pero para mantenerse ilimitadamente abierta a nuevas apropiaciones, acogiendo en su seno la impredecible emergencia de lo real, debería ser absolutamente indeterminada. El problema es que este límite proporcionado por la totalidad de sentidos posibles del texto, o por la infinitud del acontecer histórico, carece de definición. De modo que en *Verdad y método*, al igual que ocurría en los *estudios platónicos* de Gadamer, se vuelve a explicar el llegar a ser de lo determinado por referencia a una completa indeterminación.

[2] *Historicidad y acontecimiento*. Una de las tesis más valiosas de *Verdad y método* es la afirmación del carácter histórico, fáctico, finito y concreto de toda comprensión. El ingrediente más evidente de la historicidad de la experiencia hermenéutica se cifra en el carácter prejuiciado y situado de la misma. En efecto, se comprende siempre desde un sistema de presupuestos que ha sido acuñado fácticamente en el pasado, por eso cabe decir que se comprende siempre desde una determinada tradición. Además, cuando Gadamer reivindica el valor normativo de lo clásico, está sugiriendo que el sentido y la validez de una comprensión, lejos de obedecer a condiciones universales, necesarias y eternas, han sido troquelados por determinadas obras que llegaron a convertirse en «canónicas» para el saber correspondiente. Pero la pieza clave de esta defensa de la historicidad se cifra en la noción de acontecimiento. Gadamer sostiene que lo que importa a la hora de explicar dicha historicidad no es la dinámica de aquellas experiencias que son constantemente confirmadas en el ejercicio de un saber, sino el momento en el que un saber previamente constituido queda puesto en entredicho por una experiencia señalada. A nuestro juicio, este principio de la historicidad del comprender supone que no existe una esencia supratemporal de, por ejemplo, la física, sino sólo definiciones históricas y concretas de esta ciencia: la física de cuño aristotélico, la física einsteniana, la física newtoniana, etc.

El primer problema de este planteamiento gadameriano es que en él no se ha defendido la historicidad de la comprensión, sino sólo el carácter histórico y finito de la persona que comprende en cada caso. De hecho, los prejuicios son atribuidos aquí exclusivamente al sujeto de la comprensión, mientras que el objeto de la misma se presenta como una entidad potencialmente desprejuiciada, suprahistórica e infinita. Además, la comprensión es descrita como una constante superación de los prejuicios del intérprete, por lo que, en el fondo, Gadamer no ha concedido un valor realmente positivo a los prejuicios. En nuestra opinión, en cambio, la historicidad y la finitud

afectan tanto al comportamiento comprensor como a las posibilidades de la manifestación fenoménica.

Pero el peso de la prueba en la defensa de esta historicidad debe recaer sobre el hiato que distingue a una definición histórica del comprender respecto de otra, es decir, sobre la idea de acontecimiento. Sin embargo, en *Verdad y método* no se aclara la diferencia que hay entre la comprensión ordinaria y las situaciones extraordinarias en las que el sistema de presupuestos vigente entra en crisis y, a la postre, se hace imposible seguir comprendiendo desde ese marco. De hecho, Gadamer afirma que *toda* comprensión comporta un acontecimiento, por lo que éste no puede tener nada de extraordinario. La consecuencia de todo ello es que aquí no se concede carta de naturaleza a las rupturas históricas, a los cortes epocales; la continuidad de la tradición, en su carácter infinitamente variable, prima siempre sobre cualquier clase de fractura. Y esto significa que las definiciones históricas de un saber son sólo accidentales, provisionales, relativas a una hipotética identidad que siempre podría orquestar el acercamiento entre ellas. No puede ser de otra manera, cuando el acontecimiento al que tales concreciones históricas deben su singularidad habría de consistir en la revelación parcial de una supuesta totalidad infinita de lo ente.

Y con ello llegamos al meollo de la corrección que merece *Verdad y método* en este punto. Tal y como Heidegger ha mostrado convincentemente, el acontecimiento capaz de certificar la historicidad del saber no equivale sólo a la emergencia de una faceta inédita de lo ente, sino también a la emergencia de las condiciones ontológicas que hacen posible la manifestación fenoménica. El acontecimiento que marca un «antes» y un «después» en la vida del comprender es un acontecimiento de rango ontológico, y no sólo óntico. Dicho acontecimiento supone la apertura de un ámbito de sentido, la inauguración de las coordenadas que definen el ejercicio de un saber; más exactamente, habría que hablar de la apertura del plexo entero de saberes que definen una época. Por lo tanto, no hay un ente que se presente indistintamente para diferentes acuñaciones históricas de un saber. Esa «infinita totalidad de lo ente» a la que Gadamer alude no es más que el trampantojo característico de la dialéctica.

[3] *La pertenencia como mediación dialéctica*. Otro aspecto valioso de *Verdad y método* es su intención de recusar la fundamentación del comprender en un sujeto o en un objeto autónomos. Para ello se apela de nuevo a la idea de acontecimiento: si la comprensión comporta la emergencia de una realidad inédita, esto significa, por un lado, que tal proceso no puede ser controlado por su sujeto y, por otro lado, que no puede ser referido a una realidad esencial previamente fijada. Frente a tales extremos, Gadamer defiende el carácter primario (es decir, irremontable a ninguna otra instancia anterior) de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, algo que expresa en el principio de la *pertenencia* de quien comprende a lo comprendido. Nosotros hemos visto en este principio una huella del «*a priori* de correlación» husserliano.

El filósofo de Marburgo describe esta relación entre quien comprende y lo comprendido como una mediación dialéctica o un movimiento de ajuste entre ambos. La pertenencia comportaría dos aspectos: por un lado, la relación previa del comprensor con lo que se trata de comprender (que aquí es un asunto del pasado); por otro lado, la pertenencia de ambos a la tradición que los englobaría. El vínculo del intérprete con el objeto de su interpretación se vería momentáneamente suspendido cada vez que surgieran dificultades de comprensión entre ellos; pero este corte de la ligadura entre quien comprende y lo comprendido sería reanudado mediante la transformación parcial del soporte que unía a ambos polos, es decir, la tradición.

A nuestro juicio, esta explicación de la pertenencia en términos de mediación dialéctica entre quien comprende y lo comprendido transgrede en la práctica el carácter primario e irremontable que se trataba de atribuir a este principio. Aquí lo primero no es la correlación entre los dos polos de la comprensión, sino una presunta *totalidad* que los englobaría y que, desplegándose momentáneamente en la perspectiva de cada uno de ellos y disolviendo después el contraste así obtenido, experimentaría una transformación. Puesto que se niega la posibilidad de una mediación exhaustiva entre todas las perspectivas históricas, entre todos los sujetos y los objetos posibles de la lectura de un texto del pasado, se entiende que la distancia entre quien comprende y lo comprendido será siempre insuperable. De todos modos, esta relación parece posibilitada por la hipótesis abstracta de una síntesis entre ambos polos del comprender, por el supuesto de una reunión completa de todos los prejuicios subjetivos, los cuales, al neutralizarse entre sí, equivaldrían al «objeto ideal» transmitido por la tradición.

En último término, esta explicación de Gadamer implica una recaída en una de las dos situaciones que se trataba de esquivar: el regreso a una metafísica *del sujeto*, bien que notablemente debilitada respecto de sus antecedentes modernos. Para empezar, el proceso comprensivo está movilizado aquí por un mecanismo *reflexivo*: la toma de conciencia del sujeto sobre sus propios prejuicios. Además, el filósofo de Marburgo entiende que el fin de la comprensión no es sino una autocomprensión: llegar a comprendernos mejor a nosotros mismos por medio de otros sujetos históricos que nos permitirían tomar conciencia de nuestra particularidad y, en este acto de concienciación, elevarnos sobre ella. Por otra parte, si cualquier prejuicio propio del interlocutor del pasado ha de tener, en todo caso, la capacidad de llegar a fusionarse con cualquier prejuicio propio de su intérprete actual, ello parece deberse al supuesto de la pertenencia de ambos a una suerte de «humanidad esencial», intemporal y eterna.

Una de las enmiendas que hemos propuesto a *Verdad y método* se refiere al tratamiento conjunto que en esta obra se hace del principio de la historicidad y del de la pertenencia. Apoyándose en la lectura de un texto del pasado, Gadamer da una misma forma a ambos principios. Concibe las transformaciones tocantes a las condiciones históricas de la comprensión como un movimiento de ajuste entre la perspectiva del intérprete y la de lo interpretado, cuya mediación entre sí obraría una ampliación de

dichas condiciones históricas. Y concibe el enlace entre los dos polos del comprender como una constante transformación del marco histórico de la comprensión. Nosotros creemos que los mencionados principios posibilitantes de la experiencia hermenéutica deben ser distinguidos cuidadosamente. Las transformaciones que afectan a los presupuestos de una comprensión (es decir, a su constitución histórica) no pueden ser explicadas como un movimiento de ajuste entre quien comprende y lo comprendido, pues afectan simultáneamente a ambas instancias. Y a la inversa, el vínculo primario entre un comportamiento y un fenómeno no parece ser algo de carácter procesual, algo que progrese o evolucione; no parece ser algo sometido a los cambios históricos.

[4] *Verdad y método*. Aunque el tema de la verdad y el del posible componente metódico de la comprensión se encuentran centralmente presentes en *Verdad y método*, allí no encontramos nada parecido a una teoría de la verdad. Las observaciones que se hacen al respecto se inscriben en una oposición: por un lado, las ciencias naturales en su acuñación moderna; por otro lado, una imagen de las ciencias del espíritu alternativa a dicha concepción del saber. Las primeras se caracterizarían por su dependencia de una serie de métodos, mientras que las segundas no podrían ser nunca reducidas a sus factores metodológicos. Ello se debería, entre otras cosas, a que la investigación en las ciencias del espíritu implicaría un acontecimiento. Y con ello Gadamer sugiere una de sus tesis más valiosas: siempre que la comprensión implique la emergencia de una verdad inédita, se accederá a ella sin la ayuda de un método.

El filósofo de Marburgo nos presta excelentes herramientas para defender el carácter histórico, concretamente definido del sentido y la validez de lo comprendido. Tal misión cumplen las nociones de «formación», «*sensus communis*», «capacidad de juicio» y «gusto», así como la categoría de «lo clásico», en tanto fuente de la definición normativa de un saber, y la de la tradición, en tanto fuente de los presupuestos de una comprensión. Ahora bien, todas estas nociones presentan un carácter ilimitadamente abierto, por lo que lo acaban por remitir a una universalidad de carácter formal. Esto ocurre, fundamentalmente, porque aquí no se concede carta de naturaleza a los cortes que separan a una acuñación histórica del saber respecto de otra. Así, nuestro autor sostiene que cada interpretación finita de un texto no es arbitraria, porque tiene como patrón la infinitud del sentido depositado en él. Pero ¿puede este sustrato indeterminado proporcionar alguna suerte de criterio para distinguir lo verdadero de lo falso? En esta situación, habrá que decir que la hermenéutica no ha resuelto la acusación de relativismo que a menudo se lanza contra ella.

Por otra parte, aunque Gadamer no se proponga elaborar una metodología de la comprensión, algunos puntos de su teoría tienen el aspecto de preceptos normativos. La exigencia de distinguir cuidadosamente entre el horizonte propio del texto y el propio de su intérprete no parece ser una descripción de lo que ocurre en toda comprensión, sino más bien una recomendación, de carácter metodológico, para comprender mejor. En realidad, esta noción de la fusión de horizontes presenta un estatuto ambivalente: por un

lado, se presenta como un comportamiento metódico; por el otro, a ella se debe el que la comprensión comporte un acontecimiento, es decir, un evento incontrolable por parte del sujeto que comprende. El acuerdo entre la perspectiva «otra» y la «propia» funciona aquí como un método y un criterio de verdad de carácter formal. Se trata de un método de características peculiares: en lugar de conducir a una verdad dentro de un sistema de presupuestos previamente abierto, como ocurre con los métodos normales, dicho método sería un procedimiento simultáneo a la gestación de presupuestos inéditos. Con ello Gadamer transgrede el principio que pretendía afirmar, según el cual la comprensión en la que acontece un nuevo sentido es una comprensión extrametódica. Pues aquí ese acontecimiento está guiado por un método: la pura forma del acuerdo entre todas las perspectivas parciales sobre el fenómeno en cuestión.

El planteamiento gadameriano apunta hacia una teoría consensualista de la verdad, en la medida en que pivota sobre la noción de acuerdo. A nuestro juicio, es cierto que, en la fase «normal» de un saber (en el sentido kuhniano del término «normal») y dentro de un mismo paradigma, lo verdadero es aquello a lo que la mayoría presta su asentimiento. Pero no es que algo sea verdad porque todos están de acuerdo en ello, sino que todos están de acuerdo en ello porque es verdad; lo cual significaría que el acuerdo, por sí solo, no constituye tampoco aquí ningún criterio. Además, este vínculo entre la verdad y el consenso no se da cuando se confrontan entre sí diversos paradigmas, ni tampoco en la fase de emergencia de un saber: las iniciativas punteras, aquellas que abren un repertorio inédito de posibilidades, suelen ser recibidas con desconfianza por parte de la comunidad del saber establecido. Siguiendo las mejores sugerencias de Gadamer, cabe deducir que la organización metodológica será propia del estadio «normal» de un saber, mientras que las propuestas que exploran nuevas posibilidades se elaborarán sin la ayuda de un método. Y esto quiere decir que, desde el punto de vista de su instauración, el sentido antecede a la validez de la comprensión, y por tanto también a los aspectos metódicos de la misma, que pertenecen a la esfera de la validez.

[5] *Universalidad o regionalidad de la hermenéutica*. En *Verdad y método* la noción de comprensión es acuñada a partir de las ciencias del espíritu, y mediante una negación de los rasgos propios de las ciencias naturales en su acepción moderna. A pesar de ello, en la tercera parte de esta obra dicha noción se hace extensiva a toda forma de saber. A nuestro juicio, para sostener coherentemente la universalidad de la hermenéutica a partir de este planteamiento, debería aportarse una imagen de las ciencias naturales alternativa a su canon moderno. Pero Gadamer no rechaza la concepción moderna de la ciencia, sino sólo el carácter paradigmático que ésta ha llegado a alcanzar para toda forma de saber.

En la obra que nos ocupa, la universalidad de la hermenéutica es defendida con dos argumentos. En el primer volumen de *Verdad y método*, dicha defensa recae sobre el factor de la lingüisticidad. Es cierto, como quiere Gadamer, que toda comprensión está inscrita en un determinado idioma, pero no parece tan cierto el corolario que él extrae de

aquí: todo lenguaje histórico remitiría a una potencia lingüística de carácter universal, en virtud de la cual podría ser fusionado con cualquier otro lenguaje histórico.

En el segundo volumen de *Verdad y método*, la universalidad de la hermenéutica se justifica a partir de una aproximación entre ésta y el saber práctico. Como decíamos anteriormente, el filósofo de Marburgo sostiene que hay un saber originario y omniabarcante, constituido por el comportamiento práctico y por todas las demás sabidurías propias del «mundo de la vida»; sobre él se recortarían el resto de los saberes –las diversas técnicas y ciencias–, que tendrían un carácter secundario, derivado y particular. Este saber primigenio, en el que estaría depositada la imagen global que el hombre tiene del mundo y de sí mismo, debería decidir sobre los demás saberes y subordinarlos a él.

Tal y como han denunciado algunos pensadores, con estas cartas no se ha defendido convincentemente la universalidad de la hermenéutica; al contrario, ésta sigue anclada en el campo regional de las ciencias del espíritu. Además, la mencionada distribución de los saberes merece ser desmontada. Es cierto que a todos los miembros de una comunidad les incumben los problemas prácticos y políticos, y que la política a menudo debe arbitrar las decisiones de los demás saberes. Pero esto no nos autoriza a considerar la política como un saber primigenio y omniabarcante, ni a eliminar la naturaleza incancelablemente plural de los diversos saberes. Los fenómenos biológicos, arquitectónicos o médicos son irreductibles a fenómenos ético-políticos; no son derivados de una presunta comprensión global que el hombre tuviera de sí mismo. Bajo este planteamiento gadameriano se esconde una reducción humanista e instrumental en la concepción de los saberes. En efecto, si el saber práctico se presenta aquí como el fundamento de todos los demás, ello parece responder a la perspectiva de un sujeto que se ha separado de los objetos de su saber y los administra en función del beneficio que le reportan. Sin embargo, ¿cabe decir que la técnica se clausura en una dimensión instrumental, cuando nuestro propio cuerpo está configurado por los útiles con los que tratamos a diario?

Con dicha articulación de los saberes, Gadamer pretende, ante todo, limitar el desmedido poder que ha llegado a alcanzar la tecnociencia en nuestro mundo actual. Pero su diagnóstico ante este problema se muestra demasiado superficial. A su juicio, la hipertrofia de la tecnociencia ha alienado al ser humano; frente a ello, tendríamos que recuperar la autonomía de los fines propiamente humanos, mostrándoles a la ciencia y la técnica que sólo son instrumentos a nuestro servicio. Pero ¿no era este bienintencionado deseo de humanizar el mundo lo que disparó el desarrollo tecnocientífico moderno? ¿No está en la base de la filosofía moderna el principio del dominio del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza? Así, el antídoto que Gadamer propone frente a esta enfermedad propia de la Modernidad deja intactas las bases de aquello que se trataba de reformar. Por ejemplo, en *Verdad y método* se mantiene intacta la escisión moderna entre una esfera de la naturaleza (en la cual los fenómenos responderían a una

causalidad mecánica o teleológica) y una esfera del espíritu (que estaría signada por la libertad humana). Ante esta situación, habría que reivindicar la radicalidad del diagnóstico que Heidegger hizo de la Modernidad y de la técnica moderna. Las mejores direcciones de la filosofía gadameriana reclaman su ubicación en un marco postmoderno, pero el tránsito hasta este terreno alternativo aquí no se lleva a cabo.

5. Conclusión

En conclusión, a lo largo de esta tesis hemos procurado mostrar que la alianza de la hermenéutica gadameriana con la dialéctica platónica y la hegeliana representa una amistad peligrosa para la primera de ellas. En lugar de incardinarse en una ontología dialéctica, la hermenéutica debería incardinarse en una ontología de la diferencia y del límite. Aunque hayamos desechado el «diálogo dialéctico» propuesto en *Verdad y método*, sin embargo creemos que en una ontología de la experiencia hermenéutica debería ocupar un lugar primordial el análisis de las diversas modalidades de diálogo que acompañan la vida de los saberes. Así, en nuestro trabajo hemos sugerido que las controversias pueden desempeñar un papel fundamental en la transformación histórica del saber. En fin, con el objeto de preparar un porvenir fructífero para la hermenéutica de Gadamer, hemos intentado «dejar la espina» y «coger la rosa».