

La filosofía como diálogo permanente con la tradición

PABLO GARCÍA CASTILLO

DESDE LA INVENCION DE SU NOMBRE la filosofía fue entendida como contemplación, como «*theoria* – θεωρία», un saber que se aprende por los ojos del alma. Esta concepción «visual» del saber filosófico tiene su primera expresión en la «*máthesis* – μάθησις» pitagórica y llega hasta la teoría de la iluminación de los neoplatónicos, teniendo como hitos fundamentales de su despliegue entre los griegos el «*noûs* – νοῦς» de Parménides y Anaxágoras, la visión platónica del Bien, que el ojo del alma contempla, y la «*nóesis* – νόησις» del motor inmóvil aristotélico.

Junto a esta tradición que concibe la filosofía como mirada se desarrolla también entre los griegos otra, no menos importante, pero eclipsada por el fulgor de la primera. Es la concepción de la filosofía como saber aprendido por el oído, como escucha de la palabra.

Curiosamente esta segunda metáfora del conocimiento filosófico arranca también de una leyenda pitagórica. A León de Fliunte, Príncipe de los Fliasios, que no había oído jamás tal palabra, Pitágoras le explica lo que significa el término «filosofía», utilizando un símil que se ha hecho famoso: La vida, le dijo, se parece a unos juegos olímpicos, unos acuden a ellos para competir por la gloria de una corona, otros para comprar y vender, pero los mejores para contemplar.¹ Pero los espectadores de los certámenes no sólo van a ver a los atletas, también van a escuchar música. Esta segunda vía de conocimiento es fundamental en el pitagorismo y en toda la filosofía griega.

Pitágoras no sólo enseñaba a aprender por los ojos del alma, sino muy especialmente por los oídos. Porfirio nos recuerda la conocida distinción entre los discípulos del maestro:

¹ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 47.

su sistema de enseñanza —dice— era doble. Y sus discípulos recibían el nombre de «matemáticos», unos y «acusmáticos», otros.²

Filosofar significa aprender a contemplar con los ojos del alma y saber escuchar con los oídos del alma, según la máxima del poeta Epicarmo:

<El alma> todo lo ve y todo lo oye; lo demás es sordo y ciego.³

Podemos, pues, decir que los dos primeros términos del saber que Pitágoras denominó «filosofía» son «*máthesis* – μάθησις», conocimiento matemático de los números, las figuras y los astros que se mueven en círculos perfectos, y «*ákousma* – ἄκουσμα», lo que se aprende por las palabras y la música, incluida la de las esferas.

La concepción de la filosofía como escucha de la palabra se inicia con este saber fundamental en la escuela pitagórica, investido del carácter de una enseñanza religiosa y restringida a los iniciados, como lo confirma la conocida regla del silencio rigurosamente respetada por la escuela. Porfirio nos dice que

nadie puede decir con seguridad lo que <Pitágoras> dijo a sus íntimos, porque mantuvo un notable silencio.⁴

Aristóteles nos habla de la existencia en la escuela de una doctrina secreta («*apórreta* – ἀπόρρητα»), doctrina silenciosa que Isócrates critica con su fina ironía. Y Jámblico asegura que la enseñanza de los dogmas fundamentales del pitagorismo se transmitía de forma oral y se mantenían en secreto, como una revelación religiosa.

La filosofía de los acusmáticos —dice— consiste en sentencias orales indemostrables, que ordenan en cierto modo la acción. Se esforzaban por conservar estos y otros dichos de Pitágoras, como si se tratase de revelaciones divinas, sin pretender ellos mismos decir algo propio.⁵

² Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 37. Una descripción más amplia de estas dos clases de discípulos puede verse en: Jámblico, *Vida de Pitágoras*, XVIII, 81–82 y 86–87.

³ Epicarmo DK 23 B 12.

⁴ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 19.

⁵ Jámblico, *Vida de Pitágoras*, XVIII 81–82.

Esta filosofía, aprendida por la palabra, es como una religión sin libros sagrados, que se escucha en silencio y se guarda en la memoria, para ser recordada. Éste será el carácter oral del saber filosófico desde Pitágoras hasta Plotino, un saber que destacará especialmente en las palabras de Heráclito, Empédocles, Sócrates y Platón. Filosofar significa no sólo hablar, conversar y dialogar, sino también saber guardar silencio para escuchar y comprender la palabra y la música que nos libera del error y nos hace felices. Porque la comprensión por el oído produce el mismo efecto catártico y liberador que la contemplación visual.

Pitágoras, pues, no sólo enseñaba a aprender por los ojos del alma, que contempla el ritmo geométrico de los astros, sino también a escuchar la música en el silencio interior. Ambos aspectos resumen el contenido de las ciencias pitagóricas, que constituirán la introducción ineludible a la dialéctica, a la melodía socrática. Y ambas formas de saber, por los ojos y por los oídos, conforman las dos actividades humanas por excelencia, como recoge Platón, en el único texto en que menciona a los pitagóricos por su nombre:

Del mismo modo que nuestros ojos están hechos para la astronomía, así también lo están nuestros oídos para la armonía y estas dos ciencias son hermanas, como dicen los pitagóricos, y nosotros, Glaucón, estamos de acuerdo.⁶

Este saber de la palabra y de la armonía adquiere su más sublime expresión en los musicales e inspirados aforismos de Heráclito, en los que el *lógos* – λόγος es la palabra originaria, según la cual llegan al ser todas las cosas, aunque la mayoría de los hombres parecen sordos e inexpertos, pues no distinguen lo que hacen despiertos de lo que sueñan dormidos.⁷

Como nos ha hecho comprender Heidegger,⁸ los textos de Heráclito nos hacen sentir que el río profundo del lenguaje constituye el cauce de la vida del hombre, el único ser que posee *lógos* – λόγος, como más tarde repitió

⁶ Platón, *República* VII 530 d.

⁷ Esta metáfora del sueño y de la vigilia, de tanto éxito en la tradición filosófica occidental, aparece en diversos fragmentos de Heráclito, pero basten los siguientes: DK 22 B 1, 2, 19, 34, 50, 54, 89, 115 y 116. Con estos fragmentos puede reconstruirse la teoría heracliteana sobre la filosofía como escucha de la palabra, del río profundo del lenguaje, que constituye la matriz en la que nacemos y que nos constituye como seres dotados de *lógos* – λόγος.

⁸ M. Heidegger y M. Fink. *Heráclito* (Barcelona: Ariel, 1986).

Aristóteles.⁹ Sólo la comprensión, mediante el oído atento, de esta palabra nos permite encauzar nuestra vida como seres racionales y nos enseña a leer y entonar el poema de la naturaleza, cuyas sílabas fluyen al ritmo de los latidos del tiempo. Sólo quien es capaz de escuchar y comprender esta palabra, armonía invisible que nos habla en lo oculto de la naturaleza, es un ser despierto y reflexivo, porque el saber aprendido por el oído en el silencio íntimo de nuestra alma es el camino y el remedio que nos cura de la irracionalidad.

Éste es el mismo saber curativo y musical que Empédocles canta en sus apasionados versos. En el fragmento inicial de las *Purificaciones*, singular y elocuente poema de un pitagórico ferviente, el filósofo siciliano nos resume todos los significados del ensalmo filosófico. Allí nos dice lo siguiente:

Me siguen a miles buscando la senda que lleva al beneficio, unos menesterosos de oráculos, y otros, atravesados por atroces dolores, buscando escuchar la palabra que cura toda enfermedad.¹⁰

Oráculos, vaticinios, curación por la palabra no son sino otras tantas expresiones de la palabra humana conmovida, que brota en los versos de Empédocles. Él es, a un tiempo, poeta y profeta que habla para persuadir y encantar, escogiendo la forma en que la palabra se muestra desnuda al alma: la poesía. Una poesía, como la de los antiguos rapsodas, en la que se siente el drama interior, una respuesta a la inquietud por el destino humano, que quiere compartir al ritmo de los latidos del corazón, que, según sus propios versos, es la sede del pensamiento que fluye al compás de la sangre.¹¹

Empédocles, además de adivino y poeta, es un médico del alma, como lo serán los cínicos y los estoicos y todos los socráticos, cuya filosofía práctica sigue la escueta prescripción de Epicuro:

Vana es la palabra del filósofo que no cura alguna dolencia del hombre.¹²

⁹ Aristóteles, *Política* I, 1253 a 9–10.

¹⁰ Empédocles, DK 31 B 112.

¹¹ Empédocles, DK 31 B 105.

¹² Epicuro, fragmento 221 Usener.

Palabra persuasiva y curativa pretende ser también la retórica de Gorgias, discípulo de Empédocles. En su *Elogio de Helena* afirma que los ensalmos inspirados producen en el alma una pasión irresistible que la deja hechizada, la arrastra al temor o a la alegría, por medio del invisible cuerpo de la palabra persuasiva, cuyo poder es tan fuerte como el del destino o los dioses.¹³ Lo mismo que el cuerpo de Helena cautivó a Paris, así la palabra encantadora del sofista rapta al alma del que escucha y, privándole de libertad, le lleva adonde quiere.

Frente a esta retórica discursiva y monológica que lleva al pensamiento único, impuesto por el orador a la mente sumisa del oyente o lector, Sócrates transforma la palabra en un diálogo compartido en la búsqueda de la verdad. El diálogo es la superación del pensar dogmático, la forma natural del pensamiento, que Platón mismo describe como «diálogo silencioso del alma consigo misma».¹⁴

El texto en que se expresa de manera paradigmática esta contraposición entre el discurso dogmático de los sofistas y la conversación viva de Sócrates es el mito del nacimiento de la escritura que aparece al final del *Fedro*. En él, como sabéis, Sócrates le cuenta a Fedro cómo el dios egipcio Theuth ofreció al rey Thamus el arte de la escritura, junto con otras invenciones, elogiándola como un fármaco de la memoria y de la sabiduría. Pero el rey Thamus la vio de forma contraria, pues la escritura produce olvido y ayuda a recordar desde fuera y no desde dentro. Los escritos, incluso los mejores, no son otra cosa que recordatorios de aquello que ya se sabe por otra vía, pero ellos no enseñan nada. Los escritos, objeto del rey egipcio, no producen sabiduría, sino apariencia de saber, pues muchos creerán saber lo que dicen, aunque no lo entenderán, pues es saber de otros. La escritura, comenta Sócrates, es como la pintura, cuyas figuras permanecen silenciosas, aunque se les pregunte, pues no está su padre para contestar por ellas. Los escritos dicen siempre lo mismo, tanto a los ignorantes, como a los entendidos, sin poder defenderse por sí solos. Por el contrario, el discurso oral, del que el escrito no es más que una imitación, que se escribe con arte en el alma del que aprende, es un discurso vivo y animado, que sabe defenderse y sabe con quién hablar y cuándo callarse.

La escritura, por bella que sea, es como un juego, que carece de la seriedad que el escritor reserva para otras cosas. Es como «los jardines de Adonis», en los

¹³ Gorgias, *Elogio de Helena*, 10.

¹⁴ Platón, *Sofista* 263 e y *Teeteto* 189 e.

que se siembran en recipientes artificiales semillas que nacen en pocos días, sin dar fruto alguno, mientras que el discurso oral es como el duro y largo trabajo del agricultor, que se siembra en el corazón del oyente, en el tiempo y en el lugar justo, después de un largo esfuerzo.

El verdadero esfuerzo y la máxima seriedad se realizan cuando se plantan en el alma adecuada, mediante la dialéctica, palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quien las planta, produciendo excelentes frutos, portadores de esa semilla inmortal que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible.

Por eso, concluye Sócrates, el filósofo es el verdadero escritor, pues no confía las cosas serias a los escritos, sino que guarda las de mayor valor para el diálogo personal y vivo con los interlocutores que buscan con él la verdad. El que sólo es capaz de crear discursos escritos, no guardando nada de mayor valor, será un poeta, un orador, un legislador, pero no un filósofo. Porque el filósofo no considera los escritos como autárquicos, sino que son sólo una ayuda para alcanzar el verdadero fundamento oral que constituye su fuente y su sentido.

Pero este diálogo de la filosofía o bien se ejerce en la interioridad de la conciencia o, como hace Sócrates, en las calles de Atenas, en la cárcel o en un banquete, donde los interlocutores conversan amigablemente sobre el placer, el bien, la amistad o la justicia, sin llegar muchas veces a alcanzar una conclusión definitiva. La filosofía es entonces como un diálogo a lo largo del camino para pensar en las palabras con que decir las cosas.

Sin embargo, en el otro extremo de la historia de la filosofía, después de la Ilustración y el Idealismo alemán, cuando la razón científica y la misma razón absoluta, entendida como autoconciencia, entran en crisis por la crítica del existencialismo, la fenomenología y los diversos vitalismos, vuelve a renacer la comprensión hermenéutica, que surgió en los aforismos de Heráclito y que tuvo su máxima expresión en el *Fedro* de Platón. Una comprensión que va más allá del diálogo silencioso e interior de la conciencia subjetiva al incorporar a la praxis hermenéutica, entre otros, el concepto de tradición.

Gadamer ha afirmado reiteradamente su deuda con la comprensión — *sýnesis* – σύνεσις— de Heráclito, la interpretación de Platón y el saber prudencial — *phrónesis* – φρόνησις— de Aristóteles. Reiteradamente ha señalado que el *Fedro* es un texto fundacional, que anticipa, en algunos puntos, la hermenéutica moderna, pues el *lógos* – λόγος no tiene sentido si no se convierte en diálogo.

Esta conversación, esta dialéctica que fluye entre la escritura exterior del autor y la fluida textura temporal del alma del intérprete supone que el espacio de la escritura, la supuesta inmovilidad de esa semántica aplastada en el espacio de la letra, sólo se reanima y vive en el tiempo de cada intérprete, en la temporalidad viva del alma del que aprende. El sentido de lo dicho en el texto permanece en el silencio de la escritura exterior de la página, hasta que alcanza un diálogo vivo con el alma del intérprete, del lector, cuya fusión de horizonte con el autor hace brotar el río de la comunicación. Entre la orilla del autor y la del lector, a través del puente de la interpretación, fluye ese río del *lógos* – λόγος que convierte la lectura, como creación de sentido, en un constante diálogo en el tiempo. La figura inmutable de las silenciosas letras se transforma en la tinta indeleble e invisible que se imprime en el libro interior del alma del que escucha la voz que habla en texto. Porque comprender un texto es prestarle voz a su silencio y escuchar lo que nos dice.

Ésta es la transformación hermenéutica del mito platónico de la escritura. La escritura, como la palabra oral, también nos habla. Y, si sabemos escuchar su voz, aprenderemos a pensar por nosotros mismos. El diálogo hermenéutico ha de conseguir que el intérprete alcance un trato frecuente con las voces de estos textos en los que descubrirá con el tiempo la guía segura para emprender su propia navegación.

Y este nuevo diálogo se realiza, a juicio de Gadamer, en la comprensión hermenéutica, que no es, como suele afirmarse, un método que distinga a las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza, sino una característica esencial de todo conocimiento humano, entendido como interpretación circular, histórica y lingüística. Pero estos tres rasgos no son específicos del saber interpretativo, sino propiedades constitutivas del ser mismo del hombre.

La circularidad de la hermenéutica es algo que pertenece al movimiento hermenéutico desde sus inicios. No sólo Schleiermacher, sino incluso ya en la retórica griega se afirma el principio de que el todo se comprende desde la parte y la parte desde el todo. El círculo hermenéutico es entendido en sentido objetivo por Schleiermacher, cuando indica que el texto presenta siempre una estructura gramatical que debemos entender a la luz de la obra completa del autor, mientras Dilthey destaca más el aspecto subjetivo y psicológico de la comprensión de la vida individual por remisión a la vida universal, al tiempo que señala el carácter histórico de las distintas manifestaciones de la vida, que

encuentran una formulación singular en cada texto concreto, que sólo es plenamente comprensible a la luz de la totalidad.

Sin embargo, fue Heidegger quien, en su conocido análisis de *Ser y tiempo*, mostró cómo toda interpretación parte siempre de una comprensión previa, de un prejuicio del intérprete, desde el que se acerca al texto. Por tanto, según él, la interpretación es una proyección del sujeto, que pone una parte esencial de sí mismo en la comprensión. Con ello, se produce una relación de pertenencia mutua entre el sujeto y el objeto. El texto es la cosa misma a la que se dirige la mirada inteligente del intérprete que, mediante un proyecto previo se acerca al texto y revisa su propia posición a medida que avanza en la comprensión del mismo. En este sentido, podemos decir que la previsión del intérprete, que está expuesta siempre al error, se va siempre corrigiendo y matizando con la lectura del texto hasta llegar a la comprensión. Por ello, como ha advertido Gadamer,

igual que no es posible mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro.¹⁵

Gadamer da un paso más en la concepción del círculo hermenéutico, al considerar que, en cierto modo, comprender un texto es comprenderse a sí mismo, dando un rodeo, que se inicia avanzando desde la posición propia hasta la del autor, para volver a modificar y recrear la visión originaria del intérprete. A través del viaje por el texto, el intérprete se conoce mejor a sí mismo y fundamenta su sentido crítico, madurando interiormente. La postura del intérprete es, a juicio de Gadamer, siempre abierta. El intérprete ha de estar siempre dispuesto a dejar hablar al texto, a dejarse decir algo por él. Así el prejuicio, contra el que tanto lucharon los ilustrados, por considerarlo un obstáculo para la mayoría de edad de la razón, no sólo es tenido en cuenta por la hermenéutica, sino que es siempre el punto de partida de toda interpretación. El prejuicio es la forma en que se manifiesta la realidad histórica de un individuo. Gadamer explica esta posición hermenéutica en una frase emblemática:

¹⁵ H. G. Gadamer. *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1999), p. 335.

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformador. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la historia. Por eso, los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.¹⁶

Prejuicio y realidad histórica son inseparables. El peligro se encuentra para Gadamer, no en la existencia de prejuicios, sino en la falta de conciencia del carácter constitutivo de los mismos. Y, para completar este concepto del círculo hermenéutico, de origen heideggeriano, Gadamer añade a la categoría del prejuicio la de tradición, que es mucho más ilustrativa de la realidad histórica constitutiva de la posición originaria del intérprete. Según Gadamer,

sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto, y sólo cuando la presuposición misma se manifiesta como insuficiente, esto es, cuando el texto no es comprensible, dudamos de la transmisión e intentamos adivinar cómo puede remediarse.¹⁷

El carácter circular de la interpretación no es ni objetivo ni subjetivo, porque, según afirma Gadamer, la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de subjetividad, sino que viene determinada por la comunidad que nos liga a la tradición. Tanto el intérprete, como el autor del texto, adquieren sentido sólo en ese amplio marco de la tradición desde la que uno habla y el otro escucha. El intérprete ha de captar el sentido en un marco de referencia que es distinto y muchas veces muy distante de aquel en el que se gestó el texto. El sentido del texto no es natural, ni viene dado de antemano, sino que es preciso que aparezca en ese ambiente de familiaridad y extrañeza que sienten entre sí el texto y el intérprete, de forma que el comprender ya no cae en el extremo del objetivismo ni del subjetivismo, sino que consiste en ese difícil entendimiento del intérprete con el asunto del texto, en un diálogo entre tradiciones que determinan a la obra y al lector.

¹⁶ *Ibidem*, p. 344.

¹⁷ *Ibidem*, p. 363.

La anticipación de la comprensión de Gadamer es mucho más que el concepto de prejuicio. Quiere decir sobre todo que el conocimiento previo que se proyecta sobre el texto que se interpreta, no sólo ilumina la misma interpretación, sino que actúa como una referencia exterior que permite determinar hasta qué punto nuestra interpretación es correcta. El texto mantiene una unidad inmanente de sentido, pero este sentido ha de ser confrontado con ese otro sentido exterior que el intérprete proyecta anticipadamente sobre él.

Como señala Gadamer, en la «Introducción» de *Verdad y método*, cualquiera que se dedique a la filosofía

ha de ser consciente que su propia comprensión e interpretación no es una construcción desde principios, sino la continuación de un acontecer que viene ya de antiguo... La conceptualidad en que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la misma medida en que nos determina el lenguaje en el que vivimos. Y forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos. Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de la comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente.¹⁸

Por tanto, no podemos filosofar sin ser conscientes de este cauce histórico por el que transitamos al pensar, sino que una reflexión crítica ha de hacernos ver que la tradición conceptual en la que nos hallamos situados es nuestro suelo natal. Y, en consecuencia, la experiencia hermenéutica nos advierte que sólo puede haber recepción de la tradición en diálogo, esto es, que sólo en una apertura radical a lo que el texto transmitido puede decirnos se experimenta la tradición como tradición, al igual que sólo en la escucha abierta de lo que un interlocutor tiene que decirme, hay una relación personal plena. Sin embargo, la tradición se experimenta a través del texto transmitido; es más la tradición se fija en textos, esto es, lo transmitido de la tradición queda recogido en textos. El carácter textual de la tradición implica en Gadamer su carácter lingüístico, no su carácter documental. El texto habla, no es algo de lo que se pueda extraer información. Y habla porque dice algo a alguien.

El carácter lingüístico de todo texto se une así a su dimensión circular e histórica. La nueva concepción del círculo hermenéutico permite plantear el

¹⁸ H. G. Gadamer. *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1999), pp. 26–27.

problema de la distancia en el tiempo para alcanzar una comprensión desde una perspectiva diferente de aquella en que el texto nació. Ya no es posible entender la comprensión como la reproducción de una producción originaria, porque la interpretación no es entendida como un revivir la vivencia del autor. Gadamer introduce, en este aspecto, dos categorías hermenéuticas esenciales para toda interpretación: la de historia efectual y la de fusión de horizontes.

Gadamer nos hace ver que entre el autor y su intérprete existe una diferencia insuperable, pues el texto ha sido adoptado y asimilado, transformado y transmitido a su manera por una tradición que le ha dado una forma diferente a la que tenía en su nacimiento. Esta es la historia efectual, la larga recepción del texto y lo que las interpretaciones sucesivas le han hecho decir. Hay, por ello, una distancia casi insuperable entre ambos horizontes, pues, como ha destacado Gadamer,

cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto, tal como éste se presenta a su intérprete, no depende del aspecto meramente ocasional que representa el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete y, en consecuencia, por el todo del proceso histórico.¹⁹

Esto supone algo nuevo en la hermenéutica. Según esta categoría de la historia efectual, el significado de un texto supera siempre a su autor, pues la comprensión no es un procedimiento reproductivo, sino creador. O, dicho en otras palabras, toda comprensión genera sentido añadido al propio texto. Toda interpretación se adhiere al texto mismo y queda unida a él como una herencia que reciben los intérpretes sucesivos. Por ello, no se trata ya de comprender al autor mejor de lo que él mismo lo hizo, sino que cada comprensión es una interpretación diferente. Y, como concluye Gadamer, cuando intentamos comprender, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual, que es parte esencial de la tradición que comparten el autor y el intérprete.

Y todavía hay más. Según Gadamer, no sólo se transmite con el texto la historia de sus interpretaciones que determinan la posición del intérprete, sino que éste no es nunca un observador neutral ni un juez externo al texto, ya que

¹⁹ *Ibidem*, p. 366.

el propio intérprete pertenece también a su texto, en un proceso dialéctico en el que el texto pierde su carácter objetivo y se convierte en el espacio en el que se produce la fusión de dos horizontes. El observador y lo observado pertenecen a un horizonte común, que no es un paisaje fijo, sino un diálogo que suscita siempre preguntas que exigen respuestas. Y, siguiendo la senda de Heidegger, Gadamer afirma que un texto sólo es comprendido en todo su sentido cuando se ha alcanzado el horizonte del preguntar, que contiene siempre otras preguntas posibles.

Y no sólo se da el preguntar sino también la posibilidad de la respuesta como en todo diálogo. Por eso afirma Gadamer que ese acercamiento comprensivo al texto tiene la forma de diálogo. Así lo dice:

Cuando yo considero el lenguaje como modo de mediación en el que se realiza la continuidad de la historia por encima de todas las distancias y discontinuidades, creo que los fenómenos aludidos demuestran lo bien fundada que está mi suposición. Y eso encierra la verdad decisiva de que el lenguaje se da siempre en diálogo. El lenguaje se realiza y encuentra su plenitud en el vaivén del habla, en el que una palabra da pie a la otra y en el que el lenguaje que alimentamos en común, el lenguaje que encontramos juntos, despliega sus posibilidades. Cualquier concepto del lenguaje que disocie éste de la situación inmediata de aquellos que se entienden hablando y contestando cercena una dimensión esencial del mismo... El diálogo es también eso: el modo como unos textos pasados, un conocimiento pasado o los productos de la capacidad artística de la humanidad llegan a nosotros... Tal experiencia reside en un proceso de comunicación que presenta la estructura fundamental del diálogo.²⁰

Finalmente, Gadamer introduce en su concepción hermenéutica otra categoría importante como la de aplicación, que destaca la dimensión práctica de la comprensión. Y justamente éste es el vínculo de unión de la hermenéutica de Gadamer con el saber prudencial de la ética aristotélica. La comprensión es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta, lo mismo que el saber de la prudencia es un saber racional que aplica principios generales a una situación particular, siendo, por ello, considerada por Aristóteles como el saber de las cosas humanas, frente a la sabiduría propia de los dioses. El intérprete también debe relacionar el texto con su propia situación, por lo que jamás podrá situarse frente a él como un observador neutral, sino como alguien que se apropia críticamente el sentido del mismo.

²⁰ H. G. Gadamer. *Verdad y método* II (Salamanca: Sígueme, 1992), p. 142.

Un sentido que ha de ser fruto del diálogo entre el intérprete y el autor, cuyas preguntas encuentran su respuesta en la misma textura de lo escrito. Por eso todo texto plantea a su intérprete una pregunta que éste ha de comprender desde lo que Gadamer llama el horizonte del comprender. Así lo afirma con rotundidad el propio autor:

el sentido de una frase es relativo a la pregunta para la que es respuesta, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella. Como se muestra en esta reflexión, la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta.²¹

La interpretación es, por tanto, una conversación entre el intérprete y la misma tradición en la que se transmite el texto, lo que constituye una manifestación más de esa historia de los efectos. Y la tradición no existe más que como lenguaje escrito, dando con ello la preeminencia a la escritura frente a la oralidad. El texto escrito tiene la propiedad de ser presente en cualquier tiempo y de hacer presente toda una humanidad pasada en su relación con el mundo, a la vez que se presenta libre de todo psicologismo. Lo cual no quiere decir que no pueda comprenderse una manifestación no lingüística, como el arte, sino que toda manifestación humana puede traducirse a lenguaje. Y, lo que es más importante, Gadamer no sólo afirma que el texto lingüístico es la manifestación privilegiada del espíritu humano, sino que el lenguaje es el elemento constitutivo del ser humano, lo que le lleva a proclamar que el lenguaje es el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica.

Junto al carácter circular e histórico de la comprensión, Gadamer afirma de forma radical su carácter lingüístico, hasta el punto de asegurar que la misma existencia del mundo está constituida lingüísticamente. El mundo sólo es comprensible para el hombre en cuanto se manifiesta en el lenguaje y éste sólo tiene sentido como manifestación del mundo. Lo que viene a indicar el carácter especular del lenguaje, pues en él, como en un espejo se refleja la imagen del mundo, que logra su unión con la realidad original en el observador. Es una de las grandes metáforas platónicas adoptada por Gadamer: la naturaleza inasible de la imagen en el espejo, el carácter de pura reproducción, de pura mimesis, que no es una copia de lo que existe con firmeza, puesto que

²¹ H. G. Gadamer. *Verdad y método* I (Salamanca: Sígueme, 1999), p. 448.

acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto, en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción.²²

En este punto se halla el aspecto más peculiar de la hermenéutica de Gadamer. Lo que significa que, si la relación del hombre con el mundo es lingüística, es decir, comprensible, la hermenéutica es no ya el fundamento epistemológico de las ciencias humanas, sino un aspecto universal de la filosofía. Y, si la apropiación del texto en que consiste toda interpretación es siempre histórica, circular y lingüística, entonces es distinta de cualquier otra. Cada acercamiento al texto produce nuevos mundos de sentido, una nueva aplicación de la comprensión a la acción, como en el ejercicio del saber prudencial aristotélico.

Para concluir con esta decisiva aportación de la hermenéutica de Gadamer, debemos añadir que en la comprensión hermenéutica culmina la herencia de la filosofía alemana, desde Schleiermacher y Dilthey hasta Husserl y Heidegger. Probablemente el concepto de tradición, como medio de transmisión del lenguaje sea lo más destacado de esta herencia, que permite rechazar la consideración del círculo hermenéutico como un círculo vicioso. Al contrario, la anticipación del sentido que ha de realizar el intérprete es fruto de una tradición que él trata de comprender. Su interpretación es una reapropiación de la tradición a la que tanto el intérprete como el texto pertenecen. Y, gracias a este diálogo entre texto e intérprete, las ciencias humanas logran un ámbito de sentido innovador y creativo, que no puede confundirse con el modelo explicativo de las ciencias de la naturaleza. El círculo hermenéutico dota de sentido y relevancia tanto la metodología como el contenido de las ciencias humanas, porque ellas adquieren autonomía y valor como tarea de comprensión del ser humano y de sus creaciones del espíritu. El arte, la literatura, la historia, la filosofía encuentran su manifestación más genuina en el lenguaje, en los textos en los que la creatividad del autor logra su encuentro con el horizonte hermenéutico del intérprete en un diálogo fecundo. Lo dicho en el texto está aún por decir y producirá infinitas interpretaciones que enriquecerán el mundo mismo del texto original.

²² *Ibidem*, p. 568.

La filosofía es así entendida como diálogo permanente con la tradición, cuyo modelo es siempre contemplado con admiración por Gadamer, como en estas palabras con las que termino:

El diálogo socrático de signo platónico es sin duda un género muy especial de conversación que uno conduce y otro tiene que seguir, quiera o no; pero es modelo de cualquier diálogo, porque en él no se refutan las palabras, sino el alma del otro. El diálogo socrático no es ningún juego exotérico de disfraces para ocultar un saber más hondo, sino el verdadero acto de anamnesis, del recuerdo pensante, el único posible para el alma caída en la finitud de lo corpóreo y que se realiza como conversación.²³

Un diálogo y una conversación interminable que tenemos el privilegio de poder continuar.

²³ H. G. Gadamer. *Verdad y método* II (Salamanca: Sígueme, 1992), p. 142.

REFERENCIAS

- AA.VV. (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Revisión de Alejandro A. González Teniza y Rafael Herrera Montino. (Biblioteca Clásica Gredos 221). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1988). *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdéz. Revisión de María Lidia Inchausti Gallarza. (Biblioteca Clásica Gredos 116). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Revisión de Paloma Ortiz. (Biblioteca Clásica Gredos 200). Madrid: Gredos.
- DIELS, Hermann y KRANZ, Walther (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. 3 vols. 6ta. edición. Hildesheim: Weidmann, 1952
- GADAMER, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck. [Traducción en español: *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1999].
- GADAMER, Hans-Georg (1986). *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck. [Traducción en español: *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2000].
- HEIDEGGER, Martin (1927). «Sein und Zeit». En: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 8, editado por Edmund Husserl. Halle a.d. Saale: Max Niemeyer, pp. 1–438. [Traducción en español: *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. 3ra. edición. Madrid: Trotta, 2010].
- HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen (1970). *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/67*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Traducción en español: *Heráclito*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Ariel, 1986]
- JÁMBLICO (2003). *Vida Pitágorica. Protréptico*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Periago Lorente. Revisión de Jorge Cano Cuenca. (Biblioteca Clásica Gredos 314). Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1986). *Diálogos. IV: República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Revisión de Alberto del Pozo Ortiz. (Biblioteca Clásica Gredos 94). Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1988). *Diálogos. V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Introducciones, traducciones y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor

Luis Cordero. Revisión de Carlos García Gual y Fernando García Romero. (Biblioteca Clásica Gredos 117). Madrid: Gredos.

PORFIRIO (1987). *Vida de Pitágoras. Argonáuticas Orficas. Himnos Órficos*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Periago Lorente. Revisión de Emilio Fernández-Galiano. (Biblioteca Clásica Gredos 104). Madrid: Gredos.

USENER, Hermann (1887). *Epicurea*. Leipzig: Teubner.

Recibido: 25-Agosto-2016 | Aceptado: 20-Diciembre-2016



PABLO GARCÍA CASTILLO, es Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca, España. Es Doctor en Filosofía (PhD) por la Universidad de Salamanca. Sus principales áreas de interés son la filosofía antigua y medieval, el pensamiento griego, la filosofía antigua en el Renacimiento, la Escuela de Salamanca, la retórica y la hermenéutica filosófica. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Plotino: hermenéutica y filosofía* (Salamanca: Instituto de Ciencias de la Educación, 1984); *El Humanismo Científico* (Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca-CAMPS, 1988); *La Ciencia del Cielo. Astrología y Filosofía Natural en la Universidad de Salamanca 1450-1530* (Salamanca: CAMPS, 1989); *La Ciencia de la Tierra: Cosmografía y Cosmógrafos Salmantinos del Renacimiento* (Salamanca: CAMPS, 1990); *Pedro S. Ciruelo. Una Enciclopedia humanista del saber* (Salamanca: CAMPS, 1990); *El Humanismo Científico* (Salamanca: Caja Duero, 1999). Así mismo ha editado y traducido al castellano obras de Miguel de Unamuno, Francisco de Vitoria, entre otros.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): castillo@usal.es

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: GARCÍA CASTILLO, Pablo. «La filosofía como diálogo permanente con la tradición». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016): pp. 377–393.

© El autor(es) 2016. Este trabajo es un (Artículo. Original), publicado por *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (ISSN: 2254-0601), con permiso del autor y bajo una licencia Creative Commons (BY-NC-ND), por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu

Disputatio se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca — Madrid. Web site: (✉) www.disputatio.eu