

versal y de hecho cualitativamente distinta a la anterior. El paso de ser un método teológico, jurídico o literario particular, a ser una disciplina filosófica de signo universal distinto, se ha realizado en dos etapas.

Primeramente, se empezó por considerar el mundo entero —la realidad— como un texto. Pensemos, por ejemplo, en el libro de mi colega de Münster, Hans Plumenberg, con el bello título *La legibilidad del mundo*. Ya sólo esto hubiera bastado para colocar a la hermenéutica en un puesto preeminente dentro de las disciplinas filosóficas. Pero si todo hubiera quedado ahí, habría seguido cualitativamente la misma disciplina que antes, sólo que con un radio de acción más amplio.

La metamorfosis que ha sufrido la hermenéutica últimamente se debe fundamentalmente a que el texto en que ahora se hace consistir el mundo, no se considera ya independiente de la interpretación o interpretaciones a que puede ser sometido. Dicho con otras palabras: el mundo, como texto, tiene en sí mismo la estructura de su interpretación, no es algo separado de ésta. Más brevemente: el intérprete es ahora el creador del texto. Pero esto comporta una profunda modificación del concepto mismo de hermenéutica. Antes, la hermenéutica tenía un estatuto —llamémoslo así— «ancilar». No era, por decirlo de otro modo, un fin en sí mismo sino un medio, un camino; en definitiva, un método. El texto a interpretar estaba de antemano dado y no podía ser modificado por obra del intérprete. El cometido de éste era exclusivamente conservador: desentrañar el sentido propio del texto. Ahora la hermenéutica ha pasado de esclava a dueña y su cometido de conservador a creador. Para quien recuerde los modestos comienzos de la hermenéutica en el *Ion* de Platón (el hermeneutés como intérprete de otros, como actor o como recitador), esto es un cambio espectacular, un giro de 180°.

Si se nos preguntara cuándo ha ocurrido todo ese proceso, podríamos contestar que en un período de poco más de veinte años a esta parte. Concretamente, desde la aparición del conocido libro de Gadamer *Verdad y método*. Pero también podríamos contestar de otro modo, porque estos cambios nunca son súbitos. Gadamer ha sido un catalizador y un aglutinante de una tendencia que venía desde mucho más lejos. Pensemos sólo en el dicho de Nietzsche: «todo es interpretación» (todo, es decir, no sólo lo que podamos decir de las cosas, sino las cosas mismas). El resultado es que ya no hay verdad, por lo menos en el sentido tradicional de esta palabra:

las interpretaciones en que consiste el mundo —o mejor, los mundos— son sólo otras tantas mentiras, que, sin embargo, los hombres necesitamos para poder sobrevivir.

Decir que todo es verdad como decían los sofistas —a quien Nietzsche se remite—, o que todo es mentira, como decía el mismo Nietzsche, no modifica mucho la situación fundamental como pronto veremos. En ambos casos, se da el mismo resultado: una hermenéutica total. Y paso inmediatamente, después de esta breve caracterización general de la situación, a la segunda parte.

I I

Si ahora nos preguntamos cómo se ha llegado a ese resultado, propondría empezar por estudiar la tradición propiamente hermenéutica de la modernidad y, dejando aparte el humanismo y Vico, fijarnos, por ejemplo, unos momentos en Schleiermacher.

Para él, el cometido hermenéutico consiste en comunicar la sensación de lo extraño sin producir extrañeza. Aquí la hermenéutica es todavía un quehacer particular sin pretensiones totalizadoras. Entre lo propio (por ejemplo, el cristianismo para el teólogo evangélico Schleiermacher) y lo extraño (por ejemplo, el mundo de los diálogos platónicos sobre el que el mismo Schleiermacher ejercitó con bastante éxito su ministerio hermenéutico) cabe todavía un declive veritativo —llamémoslo así— entre lo más y lo menos verdadero o, tal vez, incluso entre lo verdadero y lo falso. Aquí todavía no todo es interpretación, sino que existe un *interpretandum* al que aspiran alcanzar las diversas interpretaciones.

La situación cambia cuando este declive desaparece. Entonces, ya no hay ni cosas a la espera de una interpretación, ni un espíritu humano que sea común a todos los hombres, aunque tal vez más desarrollado o más avanzado en unos grupos humanos que en otros. Es la situación que con gran maestría ha expresado, en lengua castellana, Octavio Paz cuando escribe: «En la modernidad, la lengua pierde su universalidad y se revela como una multiplicidad de idiomas, todos ellos extraños unos a otros y mutuamente incomprensibles. En el pasado, la traducción disipaba la duda. Aun cuando no había una lengua universal, los diversos lenguajes formaban una sociedad universal en la que todos se entendían después de superar algunas dificultades. Y todos se entendían entre sí porque los hombres decían lo mismo en los diversos lenguajes. La universa-

lidad del espíritu era la respuesta al galimatías babélico. La modernidad —continúa Paz— ha perdido esa seguridad. El hombre no se reconoce ya más en los otros hombres. Mientras que Pascal veía en la variedad de religiones una prueba de la verdad del cristianismo, y la posibilidad de la traducción era la garantía de la universalidad del espíritu, ahora ocurre lo contrario. Ya el salvaje que hacía su aparición en los salones del s. XVIII representaba algo irreduciblemente otro, extraño. Dejó de ser objeto de conversión, para pasar a ser prueba de lo improcedente de la conversión y de su bautismo. La dirección cambió de sentido. A la búsqueda religiosa por una identidad universal, siguió la curiosidad ávida de dar con diferencias no menos universales que la identidad del espíritu en la época anterior. Este cambio se manifiesta también en la traducción, que deja de querer mostrar que los hombres en el fondo son todos idénticos, para convertirse en un vehículo de sus particularidades». Sin embargo, no hay por qué pensar con Octavio Paz que el proceso hacia una hermenéutica total, haya sido llevado adelante en todos los casos por motivos anticristianos o en general antirreligiosos.

Otro de los caminos que ha llevado en nuestros días a ese resultado ha sido, indudablemente, la revolución copernicana, por más que en Kant mismo esta revolución todavía no tenga carácter de un policentrismo hermenéutico. Ahora bien, la revolución copernicana que hace girar, no al hombre alrededor del mundo, sino a éste en torno a aquél (la denominación de revolución copernicana, como es bien sabido, es paradójica), tiene en Kant, y después en todo el idealismo alemán, una intención claramente «teodidáctica». Al menos se puede leer en esta clave. Al hacer depender este mundo tan cuestionable, no de Dios sino del hombre o de los grupos humanos detectables, sea en la perspectiva especial, sea en la temporal, sincrónica o diacrónicamente, se descarga a Dios de toda culpa (*ho Theós anaitios*, como ya dijo Platón y como intentó demostrar por el camino opuesto Leibniz, por última vez poco antes del terremoto de Lisboa). La revolución copernicana hace inútiles tales esfuerzos. Si alguien es culpable del estado de este mundo (y el mundo no es más que estado, no es algo que se esconda detrás de sus estados) son los hombres, los cuales han de ponerse de acuerdo mutuamente, pero ya sin pretensión de convencerse unos a otros. En esta perspectiva, el idealismo alemán es una doctrina claramente gnóstica, en el sentido de que Dios —el Dios bueno— no es el Dios creador del mundo. Sin embargo, en el idealismo alemán, to-

avía se da una pretensión de verdad. Para llegar al policentrismo hermenéutico, hay que pasar por la teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey.

A este respecto, lo más importante de la obra de Dilthey es su ruptura con la doctrina hegeliana del espíritu absoluto con sus tres momentos —arte, religión y filosofía—, para quedarse sólo con el espíritu objetivo; es decir, con las instituciones culturales como objetivaciones del sujeto humano en sus sucesivas épocas. Pero incluso en Dilthey, queda un residuo de objetividad —aunque sea en el sentido de mera objetivación— con el que la hermenéutica tiene que romper si quiere constituirse en hermenéutica universal.

Gadamer lo dice así, en una especie de breve resumen al final de su obra *Verdad y Método*: «hemos intentado liberar el modo de ser del arte y de la historia, junto con la experiencia que les corresponde, del prejuicio ontológico escondido en el ideal de objetividad de la ciencia. Y llevados por la experiencia del arte y de la historia, hemos llegado a una hermenéutica universal que atañe a la relación general del hombre con su mundo. Al formular esa hermenéutica universal desde el concepto de lenguaje —continúa Gadamer— queríamos no sólo evitar el idealismo espiritualista de una metafísica universal al estilo de Hegel, sino también el falso metodologismo enajenante del concepto de objetividad en las ciencias del espíritu. La experiencia fundamental hermenéutica queda así articulada no sólo por la tensión entre lo extraño y lo familiar, el malentendido y la comprensión, tensión que domina todo el proyecto hermenéutico de Schleiermacher. Su doctrina de la perfección adivinatoria del comprender, coloca este proyecto en la vecindad de la metafísica de Hegel y da cauce al objetivismo de Dilthey. El lenguaje propio de las cosas no es el *logos ousías* (logos de la substancia) y tampoco culmina en la autovisión de un intelecto infinito. Es —concluye Gadamer— el lenguaje que entiende nuestro ser histórico finito».

Con esto doy por terminada mi segunda parte. Otros caminos que han llevado a la hermenéutica total, los dejo para la tercera y última parte que comienza ahora y en la que también trataré de dar —como decía al principio— un juicio de esta empresa arriesgada y al parecer contradictoria. Y para llevar el riesgo hasta el extremo, voy a empezar por el juicio antes de intentar justificarlo.

III

A mi modo de ver, la hermenéutica total resulta una nueva edición de la sofística tardía griega, en especial del protagoreísmo. No digo una edición aumentada, porque eso no podemos saberlo. ¿Qué sabemos en realidad de la sofística griega? —apenas nada; sólo lo suficiente para justificar el parangón. Al parangonar una y otra cosa (la sofística griega y la hermenéutica total) no intento en absoluto descalificar por procedimientos meramente sugestivos la hermenéutica total. De ésta podemos aprender tanto o más que el Sócrates platónico aprendió de Protágoras, del que, con toda la ironía que le caracteriza y a pesar de alguna que otra reticencia, Sócrates se muestra en tan alto grado admirador.

Hago real mi amenaza y empiezo con algunas afirmaciones dogmáticas. Considero que la hermenéutica total deriva de un error básico que consiste en lo que hoy día se denomina con el título de Holismo (*hólōn*, todo; *hólōs*, totalmente). Desde el punto de vista lingüístico, el holismo toma como unidad de sentido (y la hermenéutica es siempre interpretación de sentido) no la palabra, ni tampoco la frase enunciativa y juicio apofántico, ni siquiera el discurso, sino la totalidad del saber de una cultura o grupo determinado (lingüístico o no) o la totalidad de un sistema filosófico. Como es lógico, es difícil aquí determinar qué se entiende por totalidad. Sin embargo, esta dificultad la podemos obviar dando una definición o delimitación negativa de la unidad de sentido en el holismo. La totalidad, como unidad de sentido, no es en el holismo el juicio o la frase enunciativa, sino en todo caso algo mayor: sea teoría, sea grupo lingüístico, sea unidad cultural, sea por fin un sistema filosófico —como en el caso del filósofo americano Quine— sea el cuerpo total de la ciencia en una fase determinada de la evolución humana.

La tesis que acabo de avanzar significa que —por detrás de todos esos conjuntos globales: sistemas filosóficos, épocas, culturas, grupos lingüísticos, etc.— hay que volver al juicio, y más concretamente a la frase predicativa, como unidad primaria de significación. Es en el juicio —en la frase enunciativa— donde se da la posibilidad de verdad y de falsedad, como dos propiedades no indiferentes ni confundibles entre sí. Consecuentemente con esta tesis, añado que la hermenéutica (me refiero a la hermenéutica filosófica que es mi tema) tendría que volver a orientarse por el libro de donde le viene su nombre, es decir por el *Peri Hermeneias* de Aristóteles. Pero quizá

cuando digo esto, a la impresión de dogmatismo —que en Filosofía no parece adecuado— se viene a sumar la de arbitrariedad, puesto que el *Perí Hermeneias* de Aristóteles trata, efectivamente, de la frase enunciativa, pero no parece que trate de problemas hermenéuticos en el sentido actual o en el sentido corriente de la palabra. Intentaré, pues, justificar aunque no sea sino muy rápidamente estas afirmaciones a primera vista tan audaces.

En primer lugar, no cabe ninguna duda de que la hermenéutica como hermenéutica total es holística. Me limito a dar un par de citas sacadas de un libro que hace muy pocos años apareció en los EE.UU. y que causó sensación en los medios filosóficos: *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* de Richard Rorty (1979). El libro declara el fin de la filosofía tradicional como ciencia que intenta decir lo que es la realidad o como espejo de la naturaleza. La tesis no es que digamos muy original; el fin de la Filosofía constituye ya casi un tópico dentro de la Filosofía. Sin embargo, el libro causó sensación por el modo concreto de mantener esta tesis. Por primera vez en el mundo anglosajón, se da un intento de conjugar dos tipos de pensamiento considerados hasta entonces, en esas latitudes, como irreconciliables: de un lado, el de la hermenéutica de las ciencias del espíritu, que procede de Dilthey y que culmina en Heidegger, y de otro, el del análisis lingüístico, que procede de Frege y de Wittgenstein. Rorty ve en la misma línea dos obras tan dispares como la de Gadamer y la pragmatista que culmina precisamente en Quine. Ambas líneas conducen a una Filosofía que ya no tiene nada de especular, de copia de una realidad mostrenca. La realidad es, más bien, el tejido que los hombres, en su convivencia o interacción dialógica, van poco a poco tramando. El *motto* del libro de Rorty bien podría haber sido los versos de Hölderlin que Heidegger tantas veces se apropió: «mucho ha vivido el hombre / muchos caminos ha seguido / desde que somos un diálogo / y nos escuchamos unos a otros». El diálogo que vamos entretejiendo —y en el que desde que empezamos estamos sumidos— es la realidad del mundo como texto creado por sus intérpretes.

Los caminos por donde ambas corrientes filosóficas (la hermenéutica y la analítica) han llegado a ese mismo resultado son totalmente distintos. Una es de tipo más bien espiritualista y la otra más bien de tipo behaviorista. Pero ambos caminos tienen algo en común: precisamente su estructura holística. Rorty lo dice con su característica brillantez: «para el punto de vista hermenéutico, pierde importancia la adquisición de verdades. Sus representantes

se muestran escépticos sobre todo frente a la filosofía sistemática, frente al proyecto de una conmesuración (de sistemas, añadido yo). En nuestro tiempo, los mejores representantes del punto de vista hermenéutico (Wittgenstein, Heidegger, Dewey) nos hacen del todo imposible entender su pensamiento como propuestas de solución de problemas filosóficos tradicionales o como intentos de la filosofía en cuanto disciplina cooperativa y constructiva. En el fondo, se reían de la imagen clásica del hombre, que encierra la filosofía sistemática: la búsqueda de una conmesuración universal en una lengua definitiva. Lo que hacen es ejecutar variaciones del tema holístico, para el cual las palabras no tienen significación por su carácter representativo, sino por su relación con otras palabras dentro de sistemas globales; y para el cual, unos vocabularios deben su primacía frente a otros, sólo a las personas que los usan, pero no a su mayor o menor permeabilidad respecto a la realidad» (espejo).

Cada sistema filosófico —continúa Rorty en otra parte— «promete lo que no podemos nunca llegar a poseer: la posibilidad de considerar libertad como naturaleza o, dicho menos críticamente, la posibilidad de entender la creación y selección de vocabularios de la misma manera en que nos entendemos en el interior de cada uno de esos vocabularios». Naturaleza es lo que resulta tan uniforme, familiar y manejable que confiamos en nuestro propio lenguaje. Libertad, en cambio, es lo que resulta tan desconocido e inmanejable que empezamos a preguntarnos si nuestro lenguaje puede reflejarlo despojado de la metafórica especular. Nuestra pregunta no significa sino: ¿no podría alguien o algo llegar a tratar con el mundo en una terminología tal que nuestro lenguaje no tenga ahora ningún equivalente? ¿no podría ser que tengamos que cambiar nuestro vocabulario y no sólo nuestras convicciones?». Esto último es lo que ocurre en las épocas de crisis, en las que la única solución es crear un nuevo mundo como lenguaje; o, como dijo Heidegger en su famosa entrevista con el «Spiegel», publicada póstumamente: «sólo un Dios —o sea un nuevo Dios, una nueva Religión, una nueva época— nos puede salvar». Esto es, claramente, hermenéutica total.

La hermenéutica total es, pues, holística. El holismo impide, incluso prohíbe, la comparación —la conmesuración, como decía Rorty— de teorías, épocas o culturas, etc., a efectos de juicios veritativos. El holismo sólo permite un diálogo entre ellas que prescindida de la cuestión de la verdad. Esto es también lo que nos decía

Octavio Paz al principio. Pues bien, yo creo que se da aquí —en las extrapolaciones del holismo— el mismo error de base detectado ya por Platón en su diálogo *El Sofista*, diálogo sobre el que Aristóteles monta precisamente su *Perí Hermeneias*: es el error de confundir en cualquier discurso, aquello sobre lo que se habla con lo que se dice sobre eso. También sobre esto hay pruebas fehacientes. El ejemplo más simple es el que pone el mismo Platón al final del Diálogo. Si ante la frase «Teeteto vuela», no distingo entre aquello de que hablo (Teeteto) y lo que de él digo —o sea mis juicios u opiniones sobre él—; es decir, si no distingo entre sujeto y predicado o entre referencia y sentido, entonces no hablo de Teeteto sino de Teeteto-volador, y en este caso no hay modo de decir nada que sea falso de él, porque el sujeto sobre el que hablaría no sería realmente Teeteto, sino algo constituido por mis afirmaciones sobre Teeteto, y entonces no habría posibilidad de error. Decir de Teeteto-volador que vuela, es evidentemente verdadero.

Por eso, el problema magno que a Platón le plantea la sofística protagoreana no es ¿cómo es posible la verdad?, sino ¿cómo es posible el error? El mismo problema reaparece (con una inversión característica, pero en el fondo insignificante, entre verdad y error, verdad y mentira) en Nietzsche. Y ante el mismo problema, nos coloca hoy día la hermenéutica total: no hay modo de distinguir entre realidad y apariencia. En Protágoras, esta ecuación es conocida, lo mismo que la teoría del fluir total que trae consigo. También Heidegger identifica explícitamente verdad (*aletheia*) y aparecer (*apophansis*), verdad y frase enunciativa o juicio apofántico. De esta identificación (que Heidegger opera intencionadamente contra la distinción explícita que se da en el *Perí Hermeneias* aristotélico y en *El Sofista* de Platón), a la eliminación del ser en favor de la historia del ser, o en favor del acontecer (*Ereignis*), hay sólo un paso.

Aquí llegamos a un punto en que las convergencias detectadas por Rorty entre el pragmatismo anglosajón y la hermenéutica continental, se explican perfectamente. Un momento de esa convergencia es —para decirlo al margen— la teología del proceso.

Pero el núcleo de la cuestión —repito— se encuentra en la distinción o no distinción entre sujeto y predicado de la frase enunciativa, entre referencia y sentido, entre aquello de que hablamos y lo que decimos de eso mismo. Porque si no se distingue entre ambos, si lo que se afirma sobre una cosa (que Teeteto vuela) entra en la constitución de la cosa misma, entonces el quedarse en la unidad de sujeto y predicado (en Teeteto-volador) como aquello de que se

habla, es perfectamente arbitrario: no hay nada que impide que, no sólo predicados sencillos como «volar», sino incluso las teorías más complejas que uno pueda imaginar —incluso el mismo acervo de creencias de una cultura determinada o de proposiciones de un sistema filosófico— entre en la constitución de las cosas sobre las que hablamos. Es decir, no hay entonces motivo alguno (a no ser pragmático) para quedarse en un predicado sencillo. Porque, si bien es verdad que no hay nada que no nos sea dado en una determinada interpretación —que no hay hechos brutos, que el prejuicio puede ser revelador— también es verdad (cosa que Gadamer por cierto no negaría) que interesa poner de manifiesto esos mismos prejuicios con los que uno va hablar de las cosas porque, a veces —incluso muchas veces— conviene sustituirlos por otros, aunque no como si todos los presupuestos fueran *à la limite* indistintamente intercambiables por inconmensurables desde un punto de vista veritativo (si no, caemos en el relativismo más absoluto, que Gadamer mismo —a diferencia tal vez de Rorty— procura soslayar). Estamos, en una palabra, ante otra variante de la lucha Sócrates-Protágoras: ¿hay sólo opiniones mejores y peores (en el fondo mejores y peores para la supervivencia en el proceso evolutivo de la naturaleza y de la humanidad) o hay también opiniones verdaderas y falsas?

La paridad de la situación ante la que nos coloca la hermenéutica total y la del desafío protagoreano, se podría demostrar con muchas otras pruebas fehacientes. Cito, aunque no sea más que de paso, el hecho revelador de que, tanto en los sofistas (pensamos en el *Eutidemo* de Platón) como en Quine, lo que llamamos individuos —por ejemplo, Sócrates— no son más que conjuntos de anillos de un gusano espacio-temporal, como dice Quine: Teeteto-sentado, Teeteto-de-pie etc... Cleíneas-ignorante, Cleíneas-sapiente, etc... Fue precisamente el intento de superar la posición de los sofistas, lo que condujo en Platón al descubrimiento de la estructura predicativa del lenguaje.

Platón echa en cara a los sofistas el confundir lo que decimos de las cosas con las cosas de que hablamos, referencia y sentido, sujeto y predicado. Según Eutidemo, dos personas no pueden contradecirse, porque, si dicen dos cosas distintas, es que no están hablando de lo mismo. Igualmente, dos épocas distintas no podrían acusarse mutuamente de error, porque el cambio de teorías implica la diversidad de conceptos o significaciones, en una palabra, de lenguajes, e implicaría una diversidad de cosas sobre las que versan esos lenguajes.

Desde la perspectiva de una hermenéutica total, no cabe que los sistemas filosóficos se contradigan unos a otros (en el sentido de que, si dos dicen cosas opuestas sobre lo mismo, al máximo uno de ellos pueda ser verdadero). Porque si no hay «eso mismo», algo idéntico sobre lo que los dos sistemas dicen cosas diferentes, si no hay «un mismo sujeto» con distintos predicados sino que el predicado entra a formar parte de la constitución del sujeto o de la realidad, entonces no puede haber contradicción entre los sistemas y, por lo tanto, tampoco puede haber verdad como algo diferente de la falsedad: todos pueden ser verdaderos, cada uno con su propia verdad. Constituyen todos mundos cerrados e inconmensurables entre sí.

En la perspectiva de la hermenéutica universal, el que personas individuales, culturas o, finalmente, sistemas filosóficos, hablen lenguajes diferentes quiere decir que esas personas, culturas o sistemas, no sólo tienen opiniones diferentes sobre las mismas cosas, sino que hablan de cosas diferentes: no pueden hablar de las mismas cosas. Por lo tanto, ni se pueden contradecir ni pueden errar. Esta imposibilidad se impone si cada opinión divergente constituye, por lo menos en parte, la cosa misma de que se habla. Dicho de otro modo: si dos personas, épocas, culturas o sistemas filosóficos entienden una o varias palabras de manera diferente (es decir, si el modo de serles dada la cosa a que se refieren —su sentido— no es el mismo y si, además, ese sentido diverso o cambiante entra en la constitución de aquello a que se refieren) entonces aquello a que se refieren —en una palabra, las cosas—, no son en todos los casos las «mismas» cosas ni en caso alguno las «cosas» mismas.

En su forma más extrema, esta postura aparece en Paul Feyerabend (otro de los testigos de Rorty). Uno de sus ejemplos es que, al hablar de «temperatura», Galileo hablaba de una cosa distinta que nosotros, puesto que sostenía que la temperatura que señala un termómetro es independiente del líquido que utilicemos para medirla. Como se ve, se trata aquí de los mismos problemas con que se enfrenta Platón en su lucha contra la sofística protagoreana, lucha que continúa Aristóteles, no sólo en su *Perí Hermeneias* sino también en el libro cuarto de su *Metafísica*.

Todo lo que llevo dicho no descalifica en absoluto (ya lo he apuntado al principio) la hermenéutica como método de interpretación de sistemas filosóficos. Pero hay que andar con tiento con la universalización de ese método por los resultados indicados. Aunque ni siquiera estos resultados son, en todos los casos, tales que haya

que rechazarlos sin más en la interpretación de sistemas filosóficos. Un ejemplo —no tan clásico como la lucha de Platón contra Protágoras, pero ya poco menos que clásico— nos lo puede mostrar. Este ejemplo nos puede aclarar hasta qué punto la estructura de la hermenéutica total es aleccionadora e incluso, en algún sentido, imprescindible en la hermenéutica filosófica.

Me refiero a la gran obra que Gilson, después de haber escrito tantas y tan buenas obras sobre Santo Tomás y el Tomismo, dedicó al pensamiento de Duns Escoto. En esta obra se lee, a propósito de las discusiones entre el Escotismo y el Tomismo sobre la unidad o pluralidad de formas sustanciales, pero con un alcance general: «Se sabe que, según Santo Tomás, las potencias del alma se distinguen realmente de ésta. En cambio, se sabe también que según Duns Escoto, no hay tal distinción. De ahí una conclusión casi inevitable: que Duns Escoto en este punto pensaba lo contrario que Santo Tomás. Pido sólo —continúa Gilson— que no se excluya por lo menos la posibilidad de una tercera hipótesis. Pues bien, pudiera ser que Duns Escoto no haya pensado ni lo mismo que Santo Tomás ni lo contrario, sino otra cosa distinta. Para poder ser comparables los conceptos de identidad y de diversidad (la teoría de la unidad de formas sustanciales implica la distinción formal y por tanto los conceptos de identidad y de diversidad), tendrían que tener en ambos autores el mismo sentido (tendría que ser lo mismo sobre lo que se habla). Pero ese no es el caso. No se debe pues juzgar el pensamiento de Duns Escoto —sigue diciendo Gilson— desde la simple oposición al de Santo Tomás, ya que incluso ahí donde le contradice —afirmación y negación, identidad y diversidad— se refieren pocas veces a lo mismo».

¿Dice aquí Gilson todo lo contrario de lo que yo he intentado decir esta mañana? ¿Aboga por aquello que yo he atacado? —Yo creo que no. Ese sería el caso sólo si Gilson hubiera hablado aquí como filósofo y no como historiador de la Filosofía, porque entonces la imposibilidad de comparar Duns Escoto con Santo Tomás en éste o en cualquier punto, hubiera significado la imposibilidad de principio de decidir cuál de los dos tiene razón o si ninguno de los dos, sino un tercero, tenía razón. Pero Gilson insiste durante todo el libro en que habla sólo como historiador de la filosofía, en que, dicho con otras palabras, no es de su competencia la cuestión de la verdad, sino sólo del sentido (que en la hermenéutica total se identifican): él deja la cuestión de la verdad abierta y no la excluye. En cambio, en una hermenéutica total consecuente —como puede ser

más aún que la de Gadamer, la de Rorty— no se deja lugar alguno para esta distinción entre verdad y sentido, entre apariencia y realidad. La verdad aquí es puramente evolutiva o mejor dicho: no hay verdad fuera de la histórica. Es una nueva forma de historicismo.

El punto de vista metódicamente limitado de Gilson ofrece la posibilidad de considerar ambos sistemas (el de Santo Tomás y el de Escoto, para terminar con el mismo ejemplo) como compatibles, aun teniendo en cuenta su respectiva pretensión de verdad. Bien pudiera ser que uno y otro sistema fueran diversas interpretaciones de una y la misma cosa a la que, sin embargo, ambas no se refieren con la misma inmediatez con que pretendían remitirse sus autores. Aquí hay una cierta crítica no de Santo Tomás ni de Duns Escoto, sino de todos los filósofos. Y en este sentido, el rechazo del historicismo no excluye lo posibilidad de aceptar también la dimensión histórica de la verdad, para cuyo desentrañamiento la hermenéutica resulta tan imprescindible ahora como lo ha sido siempre.

