



La hermenéutica en tanto posicionalidad ética frente a la verdad: entre Gadamer y Pareyson

Hermeneutics as ethical positionality vis-à-vis truth: between Gadamer and Pareyson

Recibido: 02-02-2023 Aceptado: 10-12-2024 Publicado: 02-06-2025

Constanza Giménez Salinas
Pontificia Universidad Católica de Chile
mgimens@uc.cl

 0000-0001-6899-2999

Diego Pérez-Lasserre
Universidad San Sebastián
diego.perezl@uss.cl

 0000-0002-0665-4203

Resumen: El presente trabajo pretende argumentar que un aspecto que caracteriza a la hermenéutica es una cierta posicionalidad o disposición subjetiva frente a la verdad. Esto es, que en las filosofías que suelen categorizarse en tanto hermenéuticas suelen haber por lo menos tres *definiciones existenciales* respecto a la verdad: la verdad existe y el ser humano tiene la posibilidad de acceder a ella (i); el ser humano es finito y precario, de modo que un acceso total a la verdad le es imposible (ii); esto, empero, no lleva a un relativismo, sino que viene a exigir al individuo una disposición subjetiva frente a la verdad caracterizada por una apertura existencial hacia ella, esfuerzo y compromiso en su búsqueda. Esto último ha sido comprendido por ciertos autores como una *exigencia ética* (iii). Dada la amplitud del tema, en este artículo limitaremos nuestra discusión a dos autores, a saber, Luigi Pareyson y Hans Georg-Gadamer

Palabras claves: Hermenéutica- Ética- Verdad- Personalismo- Estética

Abstract: This paper intends to argue that one aspect that characterizes hermeneutics is a certain positionality or subjective disposition towards truth. That is, in philosophies that are usually categorized as hermeneutic there are at least three existential definitions towards truth: it exists, and we (humans) have the possibility of accessing it (i); the human being is finite and precarious, so that total access to truth is impossible (ii); this, however, does not lead to relativism, but rather demands from the individual a subjective disposition towards truth characterized by an existential openness towards it, as well as effort and commitment in its search. The latter has been understood by some authors as an ethical requirement. Given the amplitude of the subject, in this article we will limit our discussion to two authors, namely Luigi Pareyson and Hans Georg-Gadamer.

Keywords: Hermeneutics- Ethics- Truth- Personalism- Esthetic.



Financiamiento

Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación N°11251041.

Introducción

El asunto de la verdad es uno que apasiona y complica a quienes sentimos la necesidad de dedicar nuestra vida a la filosofía. La realidad o no de la verdad, así como la posibilidad del acceso a ella por parte del ser humano, es un asunto que está lejos de ser zanjado. Las reflexiones que Aristóteles vierte respecto a este asunto al comienzo del libro segundo de su *Metafísica* ilustran con gran claridad el fundamental problema con el que nos topamos los seres humanos al aproximarnos a tan titánica tarea como es el preguntarnos por la verdad, a saber, que

“el estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza [...]. La causa de ésta [dificultad en el acceso a la verdad] no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes” (Aristóteles, 1994, lib. II, 993a30 993b5-10).

Esto es, el drama es que los seres humanos nos encontramos con un pie en la sabiduría y con el otro en la ignorancia. Aquello que es verdadero no nos está completamente oculto, pero, al mismo tiempo, nos resulta imposible descorrer del todo el velo de la ignorancia.

Lo más complejo de todo es que, como señalaba Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, “la razón humana tiene el destino singular [...] de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades” (Kant, 2013, sec. A VII). Puesto de modo alegórico, los seres humanos somos polillas que nos vemos inevitablemente atraídos por la brillante luz de la verdad, pero que, al mismo tiempo, estamos condenados a sólo tocar los bordes de la lámpara en la que ésta se encuentra contenida.

Estas breves referencias a dos de los más grandes pensadores de la historia de la filosofía tienen por objeto dar cuenta de lo titánico de la tarea de indagar en la verdad, así como preparar el terreno para presentar la humilde hipótesis que se pretende justificar en el presente escrito. Si bien aquí no intentaremos dar solución al problema de la verdad, sí argumentaremos que la línea de pensamiento que toma el nombre de hermenéutica, tal y como es presentada y desarrollada por Hans Georg-

Gadamer y Luigi Pareyson, se caracteriza por hacer una exigencia ética al ser humano: requiere una cierta posicionalidad o disposición subjetiva de la persona frente a la verdad. Esto es, que en las filosofías que suelen categorizarse en tanto hermenéuticas (o por lo menos en parte de ellas) suelen haber por lo menos tres *definiciones existenciales* respecto a la verdad: la verdad existe y el ser humano tiene la posibilidad de acceder a ella (i); el ser humano es finito y precario, de modo que un acceso total a la verdad le es imposible (ii); esto, empero, no lleva a un relativismo, sino que viene a exigir al individuo una disposición subjetiva frente a la verdad caracterizada por una apertura existencial hacia ella, esfuerzo y compromiso en su búsqueda (iii). Esto último ha sido comprendido por ciertos autores como una *exigencia ética*.

Dada la amplitud del tema, en este artículo limitaremos nuestra discusión a dos autores, a saber, Luigi Pareyson y Hans Georg-Gadamer. Esta selección responde al hecho de que, aun cuando hay diferencias en el modo en que estos autores retratan el modo en el que opera la comprensión humana, ambos pensadores coinciden en una cuestión fundamental: la tematización del carácter hermenéutico y proyectivo de la comprensión humana conlleva una exigencia ética.

El mapa de ruta que guiará nuestro intento de justificar la plausibilidad a nuestra hipótesis es el que sigue: comenzaremos revisando cómo Gadamer identifica que la comprensión humana es finita y tiene una natural inclinación hacia *la* verdad (y no *una* verdad de carácter personal o socialmente construida). Luego revisaremos las reflexiones que este autor vierte sobre el relativismo (1). El objetivo específico de esta primera sección consiste en dar cuenta de que Gadamer prepara, desde la ontología heideggeriana, el terreno de la hermenéutica para que esta devengue en exigencias éticas (en particular, con su retorno a la ética aristotélica). El modo en el que la consecución del objetivo específico tributa a la justificación de la hipótesis es el siguiente: el seguir la línea de pensamiento de Gadamer nos permitirá concluir que, a diferencia de lo que señalan autores como Foucault (1968), el reconocimiento del carácter interpretativo y proyectivo de la comprensión humana no lleva a una obliteración de la verdad, sino que a exigir una disposición subjetiva al individuo, de carácter ético, como condición de posibilidad del acceso a ella.

El segundo capítulo, en cambio, está dedicado al pensamiento de Luigi Pareyson. En este caso, veremos que desde una perspectiva filosófica marcada por el existencialismo kierkegardiano, Pareyson llega a una conclusión similar a la de Gadamer, a saber, que la hermenéutica deviene en una exigencia existencial de corte ético para el individuo: este debe tener una disposición subjetiva frente a la verdad caracterizada no solo por una apertura existencial hacia ella, esfuerzo y compromiso en su búsqueda, sino por actitudes como la fidelidad y el testimonio. En ese sentido, el objetivo específico del segundo acápite consiste en dar cuenta de que Pareyson especifica la posicionalidad

existencial o disposición subjetiva que ha de tener el individuo para acceder a la verdad, disposición de tipo ético. El modo en el que la consecución del objetivo específico tributa a la justificación de la hipótesis es el siguiente: si es que se acredita que el reconocimiento del carácter proyectivo e interpretativo de la comprensión humana conlleva exigencias éticas para la persona en el pensamiento de Pareyson, entonces la plausibilidad de la hipótesis quedaría suficientemente justificada. Esto debido a que quedaría esclarecido que ambos autores, aun cuando recorren caminos hermenéuticos diferentes, llegan a una misma conclusión en términos generales.

Hermenéutica de la finitud: Hans Georg-Gadamer

La gran preocupación de la filosofía de Hans Georg- Gadamer, como bien da cuenta el título de su obra troncal (*Verdad y método*), es la existencia de la verdad y, en caso de tener esta realidad, la posibilidad del acceso a ella por parte del ser humano. La influencia de Martin Heidegger, uno de los maestros intelectuales de Gadamer, se muestra con especial claridad en el tratamiento que le da el filólogo alemán a la verdad. Hemos de recordar que Heidegger entiende la verdad (*aletheia*) en tanto desocultamiento. Esto es, nos dice que,

“que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, «hacer ver» al ente en su estar al descubierto. El *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto). [...] Ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein” (Heidegger, 2005, pp. 241–242).

Si bien esta breve referencia merece una investigación independiente dedicada exclusivamente a ella, para efectos de este escrito ella nos permite comprender que Heidegger entiende que el ser humano, al aproximarse a la realidad, tiene ya una serie de conceptos previos sobre ella que determinan, por lo menos hasta cierto punto, el sentido con la que esta se le aparece. A modo de ejemplo, a un individuo que tiene fascinación por la geografía una elevación en el paisaje se le presenta como una manifestación de la cordillera de la costa, mientras que otro que no tiene conocimientos de esta área del saber probablemente dirá que lo que está viendo es un mero cerro. Si bien el ente percibido es el mismo, el sentido que este adquiere para uno y otro individuo es distinto debido al horizonte de comprensión desde el cual cada uno se apropia de lo mundano.

La referencia a Heidegger es relevante debido a que, como bien señala Zimmermann, “el paso fundamental de Heidegger de una conciencia autocontenida que se encuentra con un mundo de objetos para aprender su significado, a una conciencia ya inmersa en un mundo significativo para la que la comprensión es «un modo de ser», proporciona el fundamento de la filosofía hermenéutica de Gadamer y de sus obras” (Zimmermann, 2021, p. 13). Esto es, la tematización del ser humano en tanto ser-en-el-mundo (*Dasein*) se encuentra en la base del pensamiento del filólogo alemán. Ahora bien, aun cuando hay una continuidad entre la filosofía heideggeriana y la hermenéutica de Gadamer, este último autor agrega bastante de su propia cosecha. En lo que sigue, veremos que el tratamiento que Gadamer da a la finitud, al relativismo y al diálogo como medio de desocultamiento de la verdad conduce a una exigencia ética ausente en el pensamiento heideggeriano: la demanda de una cierta disposición subjetiva o posicionalidad existencial frente a la Verdad.

La finitud, nos dice Gadamer, es una dimensión ontológica que caracteriza a esta criatura que solemos llamar “humana”. La consecuencia fundamental que esto tiene se resume en la siguiente aseveración:

“si no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. El mismo pertenece también al texto que entiende”(H.-G. Gadamer, 2005, p. 414).

Puesto de otro modo, en todo acto de comprensión, el ser humano que es el agente de dicha comprensión se trae a sí mismo, y a todos los conceptos que habitan en su consciencia, a tal acto. Esto implica que nos aproximamos a la realidad desde un horizonte, un marco conceptual, que determina el sentido con el que emerge la realidad concreta. Así, por ejemplo, una persona que en su infancia fue mordida por un perro se acercará de modo distinto a un Rottweiler que un individuo que se crió junto un can de esa raza que resultó ser un fiel compañero. No es que la realidad se ajuste a la interpretación previa que cada uno tiene (en caso de ser bravo el perro, morderá a ambos individuos), sino que, dado el contexto histórico particular en el que se desplegó cada una de sus vidas, ambos desocultan aspectos distintos de una misma realidad. Es verdad que un perro de raza Rottweiler es potencialmente peligroso, pero también existe la posibilidad de que sea amable. Lo que ha de hacer el sujeto prudente, dado que por su finitud es incapaz de saber *a priori* el modo en el que se comportará la realidad en este caso específico, no es dejarse llevar por sus prejuicios (juicios previos sobre la realidad), sino que ponerlos a prueba con el fin de verificar su veracidad.

Puesto en sencillo, lo que el párrafo anterior quiere expresar es que, aun cuando es difícil (sino imposible) negar que hay algo *ahí afuera* (externo) que es captado por nuestra intuición que tiene un sentido que le es propio, la apropiación que nuestra mente hace de la realidad inevitablemente se ve “distorsionada” por las características particulares del agente que realiza el acto de comprensión. Por lo tanto, el intérprete es un dato relevante a tener en cuenta a la hora de tematizar el modo en el que opera el entendimiento humano.

La pregunta que naturalmente surge es, ¿acaso el reconocimiento del carácter interpretativo de la comprensión conlleva el tomar una posición filosófica relativista? Si seguimos la tematización de del entendimiento humano como hermenéutico, entonces surge inevitablemente el peligro del relativismo. En efecto, si la vida psíquica del perceptor se convierte en la instancia unificadora entre la realidad y los conceptos que utilizamos para referirnos a ella, entonces es posible (y probable) que diferentes individuos se vinculen con la realidad a partir de horizontes conceptuales diferente. En este escenario, lo que es percibido como real por diferentes personas variará. Puesto de otro modo, la hermenéutica nos lleva a distinguir entre las cosas como son en sí mismas (*res externa*) y como son percibidas por un ser humano concreto (*res interna*). Los seres humanos, debido a la naturaleza finita del instrumento de síntesis utilizado en el contexto de la percepción (mente), divisamos una imagen incompleta de lo que se presenta a nuestros sentidos. Por lo tanto, la imagen del mundo que se presenta a la mente humana no es necesariamente un correlato fiable de la realidad del mundo en sí. Lo que es más problemático es que diferentes mentes, debido al diferente contenido que hay previamente en ellas, producen diferentes imágenes basadas en los mismos fenómenos. Siendo este el contexto, es natural cuestionar la validez del concepto de verdad, así como preguntarse si acaso el ser humano es siquiera capaz de acceder a ella en caso de que exista.

Gadamer, en tanto conocedor de la obra platónica, tiene muy claros los peligros del relativismo, de modo que arremete en contra del asunto directamente¹. Lo que nos dice el filólogo alemán es lo siguiente:

“si examinamos la situación más de cerca, descubrimos que los significados no pueden entenderse de forma arbitraria. Del mismo modo que no podemos malinterpretar continuamente el uso de una palabra sin que ello afecte al significado del conjunto,

¹ Puede entenderse que Gadamer se opone a Heidegger pues, como bien da cuenta la referencia a *Ser y Tiempo* en *supra*, Heidegger rechaza el comprender la verdad en tanto *adaequatio*.

tampoco podemos ceñirnos ciegamente a nuestro propio significado previo [pre-juicios] sobre la cosa si queremos entender su significado” (H.-G. Gadamer, 1990, p. 273)².

El conocimiento de la verdad es relativo al individuo, pues no hay modo de aproximarse a ella sino desde la vida concreta de cada persona; esta (la vida concreta), en razón de la propia naturaleza humana, se despliega desde un horizonte conceptual que se ve marcado por los sucesos históricos y personales vivenciados por el individuo particular que está intentando elucidar la verdad de la realidad. Inevitablemente, por lo tanto, la imagen del mundo que se obtenga va a estar mediada por el “filtro conceptual” desde el cual el sujeto se apropia de aquello que percibe por medio de los sentidos. Esto, empero, no conlleva un relativismo, pues el radical reconocimiento de la finitud humana le permite a Gadamer concluir que la imagen que obtiene un individuo en particular, si bien incompleta por *default*, dice algo sobre la realidad. Es decir, el sujeto, desde su finitud, logra acceder a una parte de *la* verdad (en vez de aseverar que crea *su* verdad).

Por lo tanto, el reconocimiento de la finitud de nuestro entendimiento y la negación de la posibilidad de acceder a un conocimiento universal y necesario, entonces, si bien implica la imposibilidad de llevar a cabo el proyecto científico filosófico de la modernidad de instituir “un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee” (Kant, 2013, p. XII), no trae como corolario que toda interpretación de la realidad vale. Si bien es cierto que la línea argumentativa seguida por Gadamer abre un abanico de posibilidades para desocultar el mundo, ello no implica que los seres humanos nos transformamos en dioses que creamos la realidad al modo de artistas enfrentados a un lienzo en blanco. Para Gadamer la realidad sólo puede hacerse presentes en la medida en que se aborde dentro de sus posibilidades, las cuales son definidas por la realidad misma y no por el sujeto que se apropia de ella.

La consecuencia de todo lo anterior es que el reconocimiento no relativista del carácter hermenéutico de la comprensión humana deviene en una exigencia ética para el individuo. En efecto, el adquirir consciencia, por una parte, de que la verdad existe y, por la otra, de que no podemos acceder a ella sino desde nuestro limitado horizonte de sentido, hace necesaria una particular actitud y demanda un especial esfuerzo para aquel que emprende la noble tarea de intentar develar los misterios del

² En este caso se ha optado por utilizar el texto alemán y darle una traducción propia. Esto porque en el texto oficial en español se traduce el concepto *Meinungen* como “opinión”, siendo que el contexto del texto permite entender que a lo que se refiere Gadamer es al sentido o significado que adquiere un concepto. El texto alemán reza: „Sieht man näher zu, so erkennt man jedoch, dass auch Meinungen nicht beliebig verstanden werden können. Sowenig wir einen Sprachgebrauch dauernd verkennen können, ohne dass Sinn des Ganzen gestört wird, so wenig können wir an unserer eigenen Vormeinung über die Sache blindlings festhalten, wenn wir die Meinung eines anderen verstehen“.

universo. En primer lugar, hace imperativa una buena cuota de humildad, pues se ha de reconocer que no cualquier horizonte de sentido logra hacerse de parte de la verdad. A modo de ejemplo, si sostengo la idea de que la vacuna contra el COVID-19 convierte a los individuos en repetidores de señal 5G para los celulares, buscar genuinamente la verdad de tal afirmación implica someter dicho prejuicio a prueba en la realidad concreta (y no simplemente creer ciegamente lo que dicen algunos *influencers* en las redes sociales). Por lo tanto, es necesario contar con la apertura suficiente para aceptar que los juicios previos que tengo sobre la realidad pueden ser erróneos. En este sentido, quien reconoce el carácter hermenéutico de la comprensión y tiene la intención de conocer la verdad (y no simplemente *su* verdad) debe adoptar una disposición subjetiva que no busque meramente validar sus prejuicios mediante su imposición violenta sobre la alteridad. En palabras de Gadamer, se requiere tener conciencia de que

“cuando usamos una palabra, ésta interpela siempre a alguien, pero dice además siempre otra cosa, aquello a lo que nos referimos. Junto a este hecho de que el nombre es una interpelación en ambas direcciones, se da un primer paso que conduce evidentemente a una presentación de esa clase de vigilia a la que referencia el «ahí». Aquí la voz dice algo, y no es sólo como la voz de los pájaros, ni siquiera como el canto de los pájaros, que puede ser incitación o advertencia. No, la voz dice más bien algo que, por ser dicho, está «ahí». Hay algo así, pero el ahí no es a su vez un algo” (H. G. Gadamer, 2002, pp. 68–69).

Es decir, el concepto sin el *ahí* al que este hace referencia está vacío, no dice nada. La realidad concreta es condición de posibilidad del surgimiento de conocimiento verdadero, pues se constituye en tanto espacio de verificación de nuestros prejuicios.

En segundo lugar, resulta imperativo que quien busca la verdad no se contente con desechar hipótesis que no se adecuan a lo que la realidad nos muestra, sino que no desista en su búsqueda hasta hacerse de la verdad, aunque sea en un grado minúsculo. Es por eso que Gadamer dice que

“la tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo, y está siempre determinada en parte por éste. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies. El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas [*prejuicios*] e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto. [...] Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas, ni tampoco

autocancelación [...]. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones [prejuicios], con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así las posibilidades de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas” (H.-G. Gadamer, 2005, pp. 335–336).

Esto es, el ser humano que está dedicado a la búsqueda de la verdad debe apropiarse sin ingenuidad de su propia finitud y, desde aquella precariedad, utilizar todas las herramientas posibles para asegurarse de que las conclusiones a las que ha llegado se condicen con la realidad. La lógica dialógica, y con esto llegamos al tercer y último punto, es para Gadamer el instrumento más adecuado para emprender la tarea hermenéutica.

La disposición subjetiva exigible a todo individuo que se deriva de la hermenéutica gadameriana es la propia de la lógica dialógica. En todo verdadero diálogo, es decir, en aquellos en los que los participantes se entregan a la verdad y no a sus prejuicios, todos los individuos implicados salen enriquecidos por lo dicho por los otros. Esto se debe a que su horizonte se funde con el que despliegan y comparten los demás en el diálogo; como consecuencia, la finita y limitada perspectiva del mundo de cada individuo que se involucró de modo auténtico en el diálogo se amplía. Este reconocimiento de la existencia de la verdad, así como el modo de ser-en-el-mundo que ha de adoptar el individuo frente a ella no pueden sino calificarse en tanto exigencias éticas para el individuo concreto.

Hermenéutica con exigencias éticas: Luigi Pareyson

Pareyson postula una ontología personalista que reconoce como tarea de la persona rendir testimonio hermenéutico de la revelación del ser en la historia y de su perenne proyección, así como de su eventual sustracción. Esta postura, signada por su raigambre existencialista, se separa de otras teorías contemporáneas al autor situadas en los tiempos en que la hermenéutica se levanta en lo que Vattimo llegaría a denominar como “nueva koiné” (Cf. Vattimo, 1989, pp. 38-48) como, por ejemplo, la de Emilio Betti, de fuerte formación jurídica, quien defiende una filosofía de la cultura y de los valores dirigida al progresivo ensanchamiento hermenéutico (intersubjetivamente y metodológicamente controlado) de la perspectiva humana (Cf. Griffero, 1994, p. 108). La de Betti representa un tipo de hermenéutica para la cual, aunque las personas singulares se agosten e incluso desaparezcan, “los valores del espíritu” deben sobrevivir al hecho de su descubrimiento y creación (Cf. Betti, 1990, p. 950). En su teoría de la interpretación, por el contrario, Pareyson insiste “existencialísticamente” en el hecho de que “la verdad es inseparable de la interpretación personal que le damos” (Pareyson, 2008, p. 25). Pareyson mira hacia una filosofía de la interpretación (más que hacia una simple teoría

hermenéutica) que testifique la condición hermenéutica de la existencia en sí misma, esto es, la relación interpretativa originaria de la persona con el ser y la verdad (Cf. Griffero, 1994, p. 113). La verdad y el ser están estrechamente conectados, hasta el punto de que el turinés considera que no se puede hablar del uno sin mentar al otro respectivamente.

Otro elemento atípico de su filosofía en el panorama hermenéutico de su tiempo es la necesidad imprescindible de la *congenialidad* –concepto que ya había sido presentado hacía un siglo por Schleiermacher– como factor necesario para que se dé la interpretación, en cuanto que esta vendría a ser una *sintonización* entre el intérprete y la interpretación misma. Esto no significa afirmar la identidad o indiferenciación entre ambos, sino que refiere a la construcción de una *forma* común. Se trata de “una afinidad más íntima que la similitud que inicialmente une a todos los hombres entre sí”, dado que “en el mundo humano se logra comprender verdaderamente sólo aquello con lo cual se tiene una previa congenialidad” (Pareyson, 1988, p. 47). La congenialidad es un requisito de la comprensión y se enraíza en la esencia misma de la *libertad*. Esta última permite a la persona entrar en relación con un otro y así funda su capacidad de practicar la *fidelidad*, la cual en su sentido más profundo constituye un compromiso con la verdad revelada en lo interpretado. Ello explica por qué el grado de sintonización y congenialidad con el objeto interpretado sean para el turinés directamente proporcionales al grado de libertad y fidelidad desplegados en el ejercicio interpretativo.

Por tanto, tenemos en Pareyson los siguientes valores necesarios para que se dé una auténtica interpretación: sintonización, congenialidad, libertad y fidelidad. Los llamo valores en cuanto que todos estos suponen considerar la subjetividad de la persona en relación con su libertad, la cual es puesta en juego en la tarea hermenéutica. De este modo, para Pareyson la interpretación implica una *exigencia ética* expresada paradigmáticamente en su idea de que *la verdad no es posesión sino exigencia y norma*, “exigencia que empuja a buscar *la* verdad y norma para juzgar *las* verdades que tal búsqueda alcanza” (Pareyson, 1988, p. 41). Alude así a la formación de una comunidad interdialogante que respete la individualidad, pero insistiendo siempre en la “fuerza unitiva de la verdad” (Pareyson, 2008, p. 87).

Ahora bien, bajo la perspectiva del turinés nos encontramos frente al desafío de explicar cómo se puedan distinguir en el mismo hombre una personalidad fielmente comprendiente, que es la “personalidad revelativa <*rivelativa*> y no sólo expresiva <*espressiva*>” (Pareyson, 2008, p. 86), de una personalidad distorsionada en cuanto que meramente expresiva, cuestión tanto más espinosa cuanto que Pareyson desaprueba todo criterio externo como apto para distinguirlas. Se profundizará en estos conceptos más adelante.

En lo relativo a su noción de verdad, Pareyson, como se ha explicado, se mueve en un horizonte

existencialista de raíz kierkegaardiana y por esto toma directa distancia de toda la tradición hegeliana en lo concerniente a la reducción histórica de las obras humanas al desarrollo inmanente del espíritu. Esto porque el *instante revelativo* que se abre a la persona interpretante la constituye en un órgano privilegiado de manifestación de la verdad. No puede quedar reducida a ser un mero punto de tramitación en la mediación histórico-lingüística de las obras. Pareyson excluye así la idea de una “totalidad residual” según la cual las interpretaciones podrían y deberían “completarse” entre sí (Cf. Griffero, 1994, p. 142). Para éste, por el contrario, la verdad nunca se da “en partes” en cada interpretación porque posee el atributo de la *unicidad*, que hace que esté presente por completo en cada interpretación auténtica, en cada revelación, pero como *brote, fuente y luz* <spunto, fonte, luce>, es decir, como *inagotable (inesauribile)*, pero no *inefable*. La verdad se manifiesta en una interpretación fiel, pero esto no significa excluir la condición de por sí ilimitada de la interpretación. Por el contrario, es preciso elegir con cuidado y compromiso la propia toma de posición, por definición parcial y relativa (pues constituye en sí misma una perspectiva) *dado* que esta elección constituye el único *trascendental* de la comprensión de otras posiciones o interpretaciones. Efectivamente, dice Pareyson que “sólo desde la posesión de la verdad en una formulación propia se puede entender cómo aquella esté presente en una formulación distinta de la mía” (Pareyson, 2008, p. 131). Solo accedemos a la pluralidad de las interpretaciones a partir de esta posición personal. La pluralidad no es una limitación, sino “el signo más seguro de la riqueza del pensamiento humano” (Pareyson, 2008, p. 57), capaz de acceder a la verdad desde las diversas perspectivas en las que cada ser humano consiste. De este modo, Pareyson establece la condición infinita de la verdad y su entrecruzamiento con la finitud de la persona. La apertura del hombre a la trascendencia se fundamenta en que éste consiste en el término relativo y finito de una relación con un irrelativo infinito. Esto significa que la persona no solo es uno de los términos en la relación con el ser-verdad, sino que es constituida en esa misma relación que es apertura. Por esto Pareyson afirma que *la ontología es anterior a la axiología*, esto es, el ser es anterior a los valores y al sentido. Esto funda su idea de que en el origen existe una *unión indisoluble entre teoría y praxis*. De este modo, conocimiento y disposición ética están indisolublemente unidos porque, como explica Aristóteles, el modo de obrar sigue al modo de ser.³

La fidelidad hacia la verdad en la interpretación conduce al *testimonio*. Para desarrollar este concepto

³ Con respecto a la originaria relación entre teoría y praxis, entre interpretación y ética, comenta Byung-Chul Han que hoy, en una época posfactual y posttemporal, en que tiende a desaparecer la firmeza de la verdad en los efímeros datos del universo virtual, también tienden a debilitarse, como su consecuencia, las actitudes éticas que posibilitan la consistencia de la vida humana: “El régimen posfactual de la información se erige por encima de la verdad de los hechos. La información con su impronta posfactual es *volátil*. Donde no hay nada *firme* se pierde todo *sostén*.” (Byung-Chul Han, 2021, p. 19).

Pareyson remite a la filosofía de Gabriel Marcel. Efectivamente, en un artículo dedicado al último pensamiento del filósofo francés, el turinés realiza un breve pero contundente análisis del testimonio, considerado por Marcel como una de las principales categorías de la existencia, y, al mismo tiempo, aborda las repercusiones que tiene en su propia ontología hermenéutica. Escribe Pareyson:

“<Según Marcel> "Per un essere umano esistere è attestare": perciò tanto più autenticamente esisto quanto più attesto. Infatti attestare non è constatare: la constatazione è fatta da un pensiero spersonalizzato su un fatto esterno; attestare è contribuire all'incremento di ciò che si attesta, puntare su una realtà indipendente e impegnarsi in questa relazione che si ha con essa; la testimonianza è partecipazione e affermazione, e quindi è personale e ontologica, impegnativa e rivelativa: in breve, è categoria esistenziale” (Pareyson, 1993, p. 51).⁴

Siguiendo esta línea de análisis, pero en su propio territorio conceptual, Pareyson concibe el testimonio como una unión de receptividad y actividad, de don y libertad, de padecer y actuar, pues constituye una afirmación del ser que consiste a su vez en una autoafirmación del sujeto. Más aún, “como testimonio el hombre es capaz de prolongar en la creación su propia receptividad” (Pareyson, 1993, p. 51). Este nexo entre receptividad y actividad se sitúa más allá de toda posible aplicación de la categoría de causalidad, puesto que “si se atestigua el ser la misma receptividad se hace actividad, así como si se atestigua a Dios <como lo absolutamente trascendente> su mismo don se hace libertad” (Pareyson, 1993, p. 52). Efectivamente, “es en el operar donde el hombre es testigo: la obra humana es testimonio del ser (EC 191)” (Pareyson, 1993, p. 52). Pareyson se refiere al *operar* del obrar artístico (lo que desarrolla en su *teoria della formatività*), pero también del de cualquier interpretación abierta al ser-verdad (como la traducción de un idioma al otro). Comenta acertadamente Acciario que “es una misma formatividad la que actúa tanto en la producción artística como en la producción técnica, en la actividad práctica como en la actividad cognoscitiva” (Acciario, 2020, p. 88). Esta concepción del operar como labor propia del testigo en el quehacer interpretativo, manifiesta a la persona como *perspectiva viviente de la verdad* en el ejercicio libre de congenialidad que la compromete a dar testimonio de la verdad a propio riesgo.

Ahora bien, la concepción planteada por Pareyson contiene una dificultad. En efecto, ¿cómo se puede

⁴ ““Para un ser humano existir es dar testimonio”: por esto cuanto más auténticamente existo con más autenticidad testimonio. En efecto, atestiguar no es un mero constatar: la constatación es hecha desde un pensamiento despersonalizado sobre un hecho externo; atestiguar es contribuir al incremento de aquello que se atestigua, apuntar sobre una realidad independiente y empeñarse en esta relación que se tiene con aquella; el testimonio es participación y afirmación y, por tanto, es personal y ontológico, comprometedor y revelativo: en resumen, es una categoría existencial”.

garantizar la objetividad de la interpretación en contra del relativismo, desde su posición? No puede soslayarse que toda fenomenología filosófica, si quiere dar cuenta de la multiplicidad de lo real, *debe* desarrollar el *Kunst des Unterscheidens* (arte de distinguir o discernir) más allá de la perspectiva subjetiva elegida. Sin este arte puede caerse en una especie de uniformidad no-dialéctica, es decir, en la incapacidad de establecer gradualidades. La respuesta que podemos dar a esta problemática es que Pareyson sí reconoce las exigencias filológicas del trabajo hermenéutico y las valida. No desprecia los métodos y categorías para enfrentar los textos. Lo que no aprueba es que el método sea buscado *no* con el *objetivo* de disponer de la verdad, sino de la mera “operatividad” (Pareyson, 2008, p. 132) de la misma, es decir, de su uso instrumental e ideológico, esto es, exclusivamente pragmático y alejado del ser. Por esto declara con firmeza que es *tarea* de la persona, irreductible al colectivo y eminentemente singular, rendir testimonio hermenéutico de la revelación del ser y la verdad en la historia, de su perenne proyectarse o trascender, así como de su eventual sustracción u ocultamiento. Este es el sentido de los conceptos pareysonianos, ya mencionados, de “pensamiento revelativo” y “pensamiento expresivo”, que dan lugar a la personalidad expresiva y a la personalidad revelativa respectivamente. El primero supone un encuentro personal con la verdad. El segundo, cuando prescinde del primero, no es más que mistificación, reflejo de una época en que no necesariamente se ha dado una revelación de la verdad. Así, encontramos intérpretes revelativos y otros meramente expresivos, repetidores del espíritu de una época o, aún peor, de sus derivaciones instrumentales e ideológicas. Para Pareyson el ser es *inaferrable* como ser y no puede ser instrumentalizado o reducido a lo pragmático. Por esto evita constantemente la absorción de su noción de interpretación tanto en una ontología negativa (que considera la verdad como inaccesible), como en una explicitación racionalista (que decae en una verdad positivista alejada de la vitalidad del ser y del compromiso con este). Para el turinés *todo conocimiento y la orientación existencial pre-reflexiva del hombre son ya interpretación* sin que esto signifique prescindir de métodos, más aún, exigiendo siempre rigurosidad y concreción en su ejercicio, lo que es propio de la *fidelidad*. Esta perspectiva se puede apreciar en las definiciones que ofrece de lo que entiende por interpretación: algunas de las más utilizadas son “conocimiento de formas por parte de personas” (Pareyson, 1985, p. 218), “un conocimiento en que receptividad y actividad son inseparables” (Pareyson, 1996, p. 182), “un conocimiento en que el objeto se revela en la medida en que el sujeto se expresa” (Pareyson, 1996, p. 189). Lo común a todas es que existe un objeto concreto captado por un conocimiento receptivo, pero también activo en cuanto *formativo*: el sujeto capta formas en un movimiento interpretativo en que a su vez va formando activamente lo captado de modo personal, en la medida en que va interpretando. En esta perspectiva, se aprecia claramente la ascendencia aristotélica presente en Pareyson, para quien el formar es algo que anima toda la vida espiritual del hombre (y que se automatiza en el caso ejemplar del arte) en el

sentido del *poiein* <producción>, un hacer que mientras hace inventa el modo de hacer por medio de *intentos*. En efecto, los conceptos que Pareyson utiliza para expresar el *poiein* son *spunto* (brote o germinación) y *presentimento* (presentimiento), a partir de los cuales se va inventando y probando el modo de avanzar intuyendo el desenvolvimiento propio de determinada forma. Esta visión se levanta en contra de la hermenéutica que separa el “momento cognoscitivo del técnico-expresivo” (Rosso, 1980, p. 70), como si el conocer pudiera separarse de su ejecución expresiva.

De este modo se entiende por qué para el turinés a la obra se accede sólo *ejecutándola* (*eseguire*), pues la obra nace acabada, es vida creada una vez y que quiere vivir nuevamente y, por lo tanto, exigiendo ser ejecutada, la obra no reclama nada que no sea ya suyo (Cf. Pareyson, 1966, pp. 203-204).

A modo de síntesis, en su teoría hermenéutica Pareyson concibe que al interpretar “se capta, pero en la forma del deber profundizar todavía; y se sabe que se debe profundizar, pero la cosa se posee enteramente” (Pareyson, 1965, p. 162). De esta manera, “aquello que funda la certeza de la posesión es también aquello que impone una tarea ulterior” (Pareyson, 1965, p. 161). Esta tarea interpela directamente a la persona, expresando así la presencia de una *dimensión ética* en el ejercicio hermenéutico. Pareyson la explica fundamentalmente a partir de dos ángulos, o dos claves interpretativas:

1.- Desde la relación entre libertad, fidelidad y congenialidad en la interpretación de la obra, que supone una exigencia ética que patentiza la unicidad de la verdad y la multiplicidad de sus interpretaciones, entre las cuales algunas serían certeras (revelativas) y otras no. La verdad no puede ser poseída en un sentido literal, no puede ser posesión: “la verdad no se ofrece sino al interior de una perspectiva y no es captada sino como inagotable (*inesauribile*)” (Pareyson, 2008, p. 24). Pero en virtud de su unicidad impone una *exigencia y una norma*: “exigencia que empuja a buscar *la* verdad y norma para juzgar *las* verdades que tal búsqueda alcanza” (Pareyson, 1988, p. 41), valorando el pensamiento revelativo por sobre el meramente expresivo.

2.- Desde el personalismo: en contra de una filosofía del espíritu universal y de sus obras, Pareyson desarrolla una filosofía de la persona. El “espíritu universal” no “interpreta” ni “exige”, solo es revocado en las obras ya creadas. En cambio, la persona sí interpreta y exige teniendo en vista la verdad que quiere conocer:

“Nell’interpretazione è sempre una persona che vede e guarda: e guarda e vede dal particolarissimo punto di vista in cui attualmente si trova o si pone e col singularissimo modo di vedere che s’è venuto via via formando o che intende di volta

in volta adottare, sì che tutta intera la persona entra a costituirli dall'interno, a generarli, a infletterli e dirigerli e determinarli, tanto nel particolare modo di vedere quanto nel singolare punto di vista” (Pareyson, 1996, p. 187).⁵

Conclusiones

En el presente artículo se ha intentado desarrollar la idea de que la hermenéutica como filosofía de la interpretación implica cierta posicionalidad o disposición subjetiva frente a la verdad, lo que se ha examinado a partir de Gadamer y Pareyson.

Gadamer identifica que la comprensión es finita y está naturalmente inclinada a la verdad, lo que deviene en exigencias éticas y en una crítica al relativismo. Por su parte Pareyson, desde su personalismo ontológico de inspiración en el existencialismo de Kierkegaard, añade a la inclinación hacia la verdad el testimonio y la fidelidad que exige toda relación epistemológica con la verdad.

Para Gadamer nuestro horizonte conceptual limitado no se opone a la capacidad de apropiación de aquello que se percibe por los sentidos mientras se mantenga el reconocimiento de nuestros límites y la posibilidad de remover algunos (prejuicios) y de aceptar lo que constituye nuestra honesta perspectiva finita. La vida psíquica es una instancia unificadora entre la realidad y los conceptos que utilizamos para referirnos a ella. Se descarta el relativismo porque el criterio de conocimiento de nuestros límites está dado por la misma realidad. El reconocimiento de la propia finitud no es signo de pusilanimidad o conformismo, como acusa el relativismo posmoderno que ensalza en exceso los deseos de la subjetividad bajo la idea del todo vale en desmedro de la voz de la realidad y de la propia comprensión que nos caracteriza. Lejos de toda debilidad, la postura defendida por Gadamer es desafiante, pues el afán de develar los misterios del universo obliga a cultivar la vigilia en la que somos conscientes, la escucha de la palabra que “interpela siempre a alguien, pero dice además siempre otra cosa, aquello a lo que nos referimos” (Gadamer, 2002, p. 68). La lógica dialógica supone un objetivo común a alcanzar. En esta misma línea, Pareyson reconoce como tarea de la persona rendir testimonio hermenéutico de la revelación del ser en la historia, de su permanente proyección, no exenta también de su eventual sustracción. Los valores del espíritu no son sustentables sin la presencia de la persona singular, quien los descubre y actualiza en el ejercicio formativo que puede

⁵ “En la interpretación siempre hay una persona que ve y mira: mira y ve desde el particularísimo punto de vista en el que en la actualidad se encuentra o dispone, y con el singularísimo modo de ver que se ha ido formando poco a poco y que tiende a adoptar cada vez, de modo que la persona completa se dispone a constituirlos desde el interior, a generarlos, a flexionarlos, a dirigirlos y a determinarlos, tanto en su modo particular de ver como desde su singular punto de vista”.

incluso ser creativo, como ocurre en la producción artística. Existe una congenialidad o sintonización entre intérprete e interpretación, pues se hallan unidos por una forma común presente en lo interpretado y producida por el intérprete. El sujeto se expresa en la medida en que el ser se revela y este último se expresa en la medida en que el sujeto se revela, pues la autoafirmación y la afirmación del ser-verdad se dan en consonancia directa. Por otra parte, en el interpretar, lo captado siempre puede y debe ser profundizado, pues no existe algo así como una interpretación definitiva: “lo que funda la certeza de la posesión impone a su vez una tarea ulterior” (Pareyson, 1965, p. 161). Esta tarea interpela directamente a la persona, testimoniando la presencia de una dimensión ética en el ejercicio hermenéutico.

Pareyson y Gadamer coinciden (especulativamente) en su rechazo tanto de la ontología negativa, que plantea la infabilidad del ser y la verdad, como de la explicitación racionalista, que instrumentaliza la verdad como si fuera un mero dato positivo, aislado y cosificable. Como reflexiona Byung-Chul Han, “En contraste con la información, la verdad posee la *firmeza del ser*. La duración y la constancia la distinguen.” (Byung-Chul Han, 2021, p. 18). En esta línea, Gadamer y Pareyson comparten su confianza en la accesibilidad a la verdad por medio de la primacía de la realidad como estructura y cohesión de la subjetividad. En efecto, al establecer límites y parámetros para la acción humana, la realidad es expuesta al juicio revelativo de la persona, quien como tal posee una perspectiva de conocimiento singular (*Weltanschauung*) que, lejos de suponer la adopción de una actitud pusilánime, pasiva y carente de voluntad y creatividad por parte del sujeto, supone la postura más difícil: el constante ejercicio de la contemplación y del juicio, así como su retorno habitual a la maravilla y al asombro. Afirmar la accesibilidad a la verdad no toma necesariamente la forma del sectarismo ni es siempre menester elegir entre fanatismo, relativismo o tolerancia escéptica. No hay oposición entre la unicidad de la verdad y la multiplicidad de sus formulaciones desde la actitud contemplativa, libre en su espontánea formulación y testificante de los factores trascendentes que estructuran la finitud en torno a puntos de referencia capaces de guiar la propia existencia y de otorgarle horizontes de sentido.

Referencias

Acciario, F. (2020): “Formatividad e interpretación en la estética de Luigi Pareyson”, en *Revista de Filosofía* 45 (1), pp. 87-104.

Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Editorial Gredos.

Betti, E. (1990). *Teoria generale della interpretazione* (1955). Editorial Giuffrè, Milán.

- Byung-Chul Han (2021). *No cosas. Quiebras del mundo de hoy* (Joaquín Chamorro Milke, Trad.). Taurus, Barcelona.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, Trad.). Siglo veintiuno editores Argentina.
- Gadamer, H. G. (2002). *Sobre el oír*. En A. Agud & R. de Agapito (Trads.), *Acotaciones hermenéuticas* (pp. 67–76). Trotta.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. J.C.B. Mohr.
- Gadamer, H.-G. (2005). *Verdad y método* (A. Agud Aparicio & R. de Agapito, Trads.). Ediciones Sígueme.
- Griffero, T. (1994). "Ermeneutiche della "fedeltà": Il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson", *Filosofiche*. 1994. 2: pp. 105-147.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo* (J. E. Rivera C., Trad.; 5a ed.). Editorial Universitaria.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la Razón Pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus.
- Pareyson, L. (1965). *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*. Ed. Marzorati, Milán.
- Pareyson, L. (1988). *Filosofia dell'interpretazione* (M. Ravera. Editor). Ed. Rosenberg & Tellier Turín.
- Pareyson, L. (2008). *Verità e interpretazione*. Mursia, Milán.
- Pareyson, L. (1993). *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milán.
- Pareyson, L. (1966). *I problemi dell' estetica*. Marzorati, Milán.
- Pareyson, L. (1985). *Esistenza e persona* (4ª ed.). IL Melangolo, Génova.
- Pareyson, L. (1996). *Estetica. Teoria della formatività*. ed. Bompiani, Milán.
- Rosso, A. (1980). *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione in Luigi Pareyson*. Vita e pensiero, Milán.
- Vattimo, G. (1989). "Ermeneutica nuova koiné". En *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg & Sellier, pp. 38-48.
- Zimmermann, J. (2021). *Gadamer's century: Life, times and works*. En T. D. George & G.-J. van der Heiden (Eds.), *The Gadamerian mind* (pp. 9–23). Routledge.