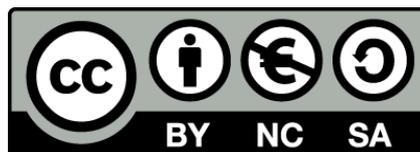




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La pregunta por la ética en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer

Cristian Palazzi Nogues de Trujillo



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**

La pregunta por la ética
en la hermenéutica
de Hans-Georg Gadamer

Cristian Palazzi Nogués de Trujillo

TESIS DOCTORAL / 2015

Universidad de Barcelona / Facultad de Filosofía

Doctorado EEES: HDC03 Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos

DIRECTORA DE LA TESIS

Dra. Begoña Román Maestre
Universidad de Barcelona

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA Y PRÁCTICA

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento, en primer lugar, a la directora de este trabajo: la Dra. Begoña Román, profesora agregada de Ética de la Universidad de Barcelona, sin cuyo apoyo y inspiración esta tesis no hubiera visto la luz. Gracias a ella he podido profundizar en el significado de la ética, año tras año. Considero valiosísima su contribución a este trabajo mediante consejos y observaciones de todo tipo, por su inestimable generosidad intelectual y su entrega a la hora de revisarlo.

Quisiera hacer mención también de dos profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Ramon Llull que tuvieron para mí una importancia crucial a la hora de aproximarme al estudio de la filosofía y, más concretamente, de la dimensión práctica de la vida humana: Josep María Via i Taltavull (†), religioso y profesor de antropología, cuya sensibilidad me permitió descubrir los recónditos interrogantes de la genética, la biología y el origen del ser humano; y Andreu Marqués (†), monje de Montserrat y profesor de filosofía del lenguaje, cuya capacidad crítica y profundidad especulativa sigue aún guiando mi camino en la búsqueda de un fundamento sólido para la convivencia y el desarrollo del ser humano.

Además de ellos, han sido muchos los profesores que me han acompañado y que he tenido presente en la redacción de esta tesis: Ignasi Roviró, Jaume Aymar, Josep Monserrat, Francesc Torralba, Josep Maria Esquirol, Amador Vega, Adela Cortina, Jesús Conill, Agustín Domingo Moratalla. A todos ellos les agradezco su inteligencia, su coraje y su ejemplo.

Han sido cruciales también el apoyo y amistad de Aida C. Rodríguez, Aina Godoy, Jordi Graupera, Alba Laguna, Carlos Hernández, Assumpta Bou, Laia Blesa, Pablo Acosta, Mahala e Isaac Marcet, Eduardo Mas, Arnau Vidal, Francisco Segarra, Joan Sanahuja, Pablo Bustinduy, Miquel Seguró, Jordi Ficapal, Ricard Santomá y Carlos M. Moreno para llevar a cabo este trabajo.

Finalmente, no puedo dejar de agradecer la confianza que siempre ha depositado en mí mi familia, sin la cual hubiera sido imposible dar por terminado este trabajo. Por último, quisiera agradecer a Gemma Lligadas su persistencia y capacidad de entrega, todo un ejemplo para mí, y su incondicionalidad.

Resumen

Esta tesis tiene por objeto reseguir la pregunta por la ética en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2001). La intención de esta tesis, por tanto, es ampliar la comprensión de la filosofía gadameriana situando a la ética en el centro de la investigación. Para demostrarlo este trabajo se plantea un doble reto: primero, agrupar y tematizar todos aquellos textos, esparcidos a lo largo de la extensa obra completa de Gadamer, que incluyan reflexiones éticas relevantes; segundo, poner en evidencia la importancia de la filosofía práctica dentro de la hermenéutica gadameriana. A lo largo de esta tesis la obra Gadamer es considerada como un todo orgánico que no responde únicamente a los postulados de la filosofía del lenguaje y de la teoría del conocimiento, sino que, al contrario, muestra numerosas facetas, algunas muy poco exploradas, que relacionan íntimamente ética y hermenéutica. A tal efecto, la presente tesis muestra las conclusiones de la reflexión ética de Gadamer, resigue algunos de los debates que suscitó en vida su pensamiento y, finalmente, esboza la importancia de la ética hermenéutica gadameriana en el desarrollo de las éticas aplicadas.

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Resumen	5
Introducción	11
Gadamer en el pensamiento occidental	11
Justificación, objeto de estudio y estructura	16

PARTE I. ORÍGENES Y ALCANCE DEL GIRO HERMENÉUTICO

1. LA HERMENÉUTICA COMO EXPERIENCIA ÉTICA	23
1.1. La Kehre heideggeriana	24
1.2. El “giro hermenéutico” de Gadamer	30
1.3. El círculo ético de la comprensión	33
1.4 Sobre la posibilidad de una ética filosófica	41

PARTE II. LA FILOSOFÍA GRIEGA COMO REFERENTE

2. PLATÓN: ÉTICA Y DIALÉCTICA	47
2.1. Lectura del Filebo	48
2.2. La recuperación de la mayéutica socrática	52
2.3. La dialéctica como forma de vida	61
3. ARISTÓTELES: HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA	68
3.1. El tránsito entre Platón y Aristóteles	68
3.2. Actualidad de la filosofía práctica de Aristóteles	77
3.3. Hermenéutica como filosofía práctica	83

PARTE III. EL LUGAR DE LA ÉTICA EN VERDAD Y MÉTODO

4. EL ARTE COMO EJEMPLO	95
4.1. Crítica a la conciencia estética de Kant	96

4.2. El modo de ser de la obra de arte	99
4.3. La experiencia artística como experiencia ética	105
5. EL DESAFÍO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU	112
5.1. La importancia de la pregunta por las ciencias del espíritu	113
5.2. La doble paternidad de las ciencias del espíritu	117
5.3. La idea de formación y de sentido común	122
5.4. La hermenéutica es un humanismo	126
6. EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LA COMPRENSIÓN	130
6.1. De la interpretación de la historia a la historia como interpretación ...	131
6.2. Implicaciones éticas de la situación histórica de hombre	143
6.3. Interferencias en la transmisión histórica de la ética	147
7. EL LENGUAJE COMO VEHÍCULO DE LA COMPRENSIÓN	152
7.1. Orientarse <i>en</i> el lenguaje	154
7.2. La creación de sentido	160
7.3. La amplitud universal de la hermenéutica	163
 PARTE IV. CONSECUENCIAS PRÁCTICAS DEL GIRO ÉTICO DE LA COMPRENSIÓN	
8. APLICACIONES DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA	171
8.1. El misterio de la salud	172
8.2. Las condiciones de la razón social	180
8.3. <i>La educación es educarse</i>	189
8.4. La solidaridad como virtud	192
CONCLUSIÓN	201
Bibliografía citada	219
I. Obras de Hans-Georg Gadamer	219
II. Bibliografía secundaria	227

NOTA

Para elaborar esta tesis hemos recurrido, siempre que ha sido posible, a las obras completas que el propio Gadamer dio por finalizadas en 1995. A ellas hemos añadido algunos libros que aparecieron posteriormente, normalmente recopilaciones de artículos, que constituyen estudios complementarios.

Para facilitar la lectura, en el cuerpo principal del texto hemos incluido la versión castellana del texto, mientras que hemos reservado para las notas al pie los fragmentos originales en lengua alemana. En caso de no haber encontrado traducción, hemos traducido nosotros mismos los fragmentos. Únicamente en dos casos no hemos sido capaces de dar con la versión original, con lo que ofrecemos la traducción que hemos encontrado.

Las referencias al pie incluyen siempre la ubicación del texto dentro de las obras completas y la versión traducida que hemos utilizado, sin embargo hemos optado por simplificar al máximo la información acerca de cada una de las traducciones. La información completa de las referencias citadas se incluye en el apartado de la bibliografía.

INTRODUCCIÓN

Gadamer en el pensamiento occidental

Tal y como advierte Jean Grondin,¹ Gadamer nació exactamente 250 años después de la muerte de Descartes, que había fallecido el 11 de febrero de 1650. El dato podría parecer banal si no fuera porque no es difícil ver en la obra gadameriana una clara continuación de los esfuerzos cartesianos por encontrar una manera que nos permita comprender mejor la relación entre vida y razón. *Verdad y Método* (en adelante *VM*) representa para el pensamiento occidental contemporáneo lo que fue *El discurso del método* para las mentes europeas de principios del siglo XVII, a saber, una revolución en la manera de concebir la racionalidad y, con ello, la comprensión que hacemos de nuestra posición en el mundo.

Tradicionalmente se menciona a Schleiermacher como el padre del universalismo hermenéutico, como aquel que dió el paso de una hermenéutica jurídica, teológica y filológica a una hermenéutica filosófica.² La primera se consideraba como una técnica al servicio de la correcta interpretación de textos sagrados y jurídicos, sin embargo en Schleiermacher la pregunta sobre la interpretación alcanza por primera vez al hombre como objeto de estudio. Según él, la teoría de la interpretación no debe considerarse como un conjunto de reglas y una serie de técnicas que deben aplicarse con el fin de llegar a un resultado, sino que, antes que eso, el ejercicio de la comprensión se debe entender como un efecto natural de la incompreensión que caracteriza al ser humano. Incompreensión del mundo, incompreensión del otro, incompreensión de uno mismo. En Schleiermacher la hermenéutica alcanza la dimensión antropológica del mero hecho de comprender y es por ello que decimos que fue él quien inauguró la hermenéutica filosófica.

1 Jean Grondin, *Introducción a Gadamer* [trad: Constantino Ruiz-Garrido], Barcelona, Herder, 2003, p. 17.

2 F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutique. Pour une logique du discours individuel*, Cerf/PUL, 1987.

El paso de una hermenéutica a la otra lo determina justamente la pregunta por lo extraño, por el otro. La respuesta a esta nueva realidad la vivieron Dilthey y Heidegger, dos referentes gadamerianos, de manera muy distinta. Por un lado, Dilthey seguirá entendiéndola como una técnica al servicio de la racionalización de la experiencia, aunque como veremos añadiendo un elemento fundamental: la vivencia como condicionante. Y luego está Heidegger que, en pocas palabras, hizo de la hermenéutica un existencialismo más, condición a partir de la cual el hombre se piensa a sí mismo.

Tanto uno como otro influirán de manera determinante en la obra de Gadamer: el primero por su incansable exploración del historicismo y la interrogación acerca de la validez del saber que representan las humanidades; el segundo por dos motivos: primero, porque Gadamer fue discípulo directo de Heidegger y quedó cautivado con los experimentos fenomenológicos de éste, y segundo, porque la teoría de la existencia en Heidegger fundó las bases gracias a las cuales pudo germinar la teoría hermenéutica gadameriana.

La hermenéutica de Gadamer es una filosofía que parte del extrañamiento schleiermacheriano, al que potencia rehabilitando la validez histórica del conocimiento de Dilthey, hasta concluir que ella es, antes que una disciplina, un modo de ser, asumiendo algunas de las conclusiones de Heidegger.

La vida de Gadamer es una vida llena de referentes ineludibles, como lo demuestra su recorrido biográfico. Hans Georg Gadamer nació el 11 de febrero de 1900 en Breslau, Alemania. Huérfano de madre a los 4 años la influencia paterna, médico de prestigio que llegó a ser rector de la Universidad de Marburgo, fue crucial durante sus años de aprendizaje. El joven estudiante se impuso ante las exigencias de su mentor, quien prefería que se dedicara al ámbito de las ciencias y a los 18 años se matriculó en filología germánica en la Universidad de Breslau.

Según él mismo nos cuenta,³ la primera vez que tuvo contacto con la filosofía fue durante el verano de 1918 en el que leyó la *Crítica de la razón pura*

³ Gadamer dejó escrita una pequeña biografía de sus años previos a VM que lleva por título *Philosophische Lehrjahre* (Mis años de aprendizaje), por la que sabemos de algunos de los episodios más relevantes de su vida.

de Kant quedando profundamente impresionado. Al semestre siguiente se matriculó en las clases de Richard Höningwald, pero su curiosidad pronto superó los esquemas del neokantiano. Así que decidió trasladarse a Marburgo donde inició una intensa relación con profesores de la talla de Nicolai Hartmann, Paul Natorp o Richard Hamann.

Por aquellos tiempos Gadamer era compañero de paseo del viejo Ernst Robert Curtius, profesor de romanística, quien le hablaba de los clásicos exhortándole a acudir a los seminarios y conferencias. De ellas, quizás las más importantes para su educación fueron las de Scheler: “La esencia del arrepentimiento” y “La esencia de la filosofía”, pues, como confiesa él mismo, le permitieron conocer el alcance de la fenomenología.

En Marburgo Gadamer asistió, entre otras, a las clases de teología de Rudolf Bultmann, de filología clásica de Eduard Wechsler, Leo Spitzer, Erich Auerbach y Werner Kraus y de filosofía griega de Paul Friedländer, quien por entonces trabaja en su Platón. En 1922, después de haber pasado casi dos años en cama por una poliomelitis, el joven estudiante se doctoró con una tesis dirigida por Natorp titulada *La ética dialéctica de Platón. Interpretaciones fenomenológicas del Filebo*, y fue allí, junto a Klein, Krüger, Löwith, Marseille y Böcker, donde acabaría formando parte del grupo de elegidos que, al margen de las obligaciones universitarias, trabajó con Heidegger durante varios años.

Pero Hitler llegó al poder y la universidad cambió de signo. Desde la victoria nacional-socialista hasta el final de la segunda guerra mundial Gadamer apenas escribió más que algunas recensiones y tres artículos académicos, dos sobre Herder⁴ y uno sobre Platón,⁵ hasta que dejó de lado la filosofía y se volcó en los estudios de filología.

En 1938 consiguió el título de *Professor* y la cátedra de filosofía en la Universidad de Leipzig y, una vez terminada la guerra, fue nombrado Rector de dicha universidad, cargo que ejerció poco menos de dos años. En 1947 se trasladó a Frankfurt donde conoció a Paul Tillich, Hans Lipps, Theodor Adorno

4 “Herder als Wegbereiter des historischen Bewusstseins”, publicado en *Geist der Zeit*, Berlin, 1941, pp. 661-670 y el libro *Volk und Geschichte im Denken Herders*, publicado en Klostermann, Frankfurt, 1942.

5 “Plato und die Dichter”, publicado en *Wissenschaft und Gegenwart*, nº 5, Frankfurt, 1934, pp. 187-211.

y Max Horkheimer, con quienes trabó una profunda amistad. Se ha hecho célebre el viaje que realizaron a Argentina invitados por el gobierno de Perón, del que cuenta: “nuestro regreso se vio acompañado por la conciencia de que el problema de la humanidad es en todas partes el mismo, como en todas partes también se vive la misma vida”.⁶

En 1949 fue llamado a sustituir a Jaspers en la Universidad de Heidelberg, donde permanecería hasta al final de sus carrera y donde gestó su obra principal. Con el peso de los numerosos estudios clásicos escritos en su juventud, su cargo de rector en Leipzig y el interludio frankfurtiano, tal y como él lo denomina, su traslado a esta ciudad supuso la culminación de un esfuerzo filosófico que había sido llevado en silencio durante muchos años. Según él, una vez que consiguió persuadir a Löwith de que volviera a Alemania ofreciéndole una plaza en su misma universidad, pudo, por fin, dedicarse a reunir el conjunto de estudios que finalmente confluyeron en *VM*. Esto sucedía en 1959.

A partir de ese momento la vida de Gadamer se definió por una enorme capacidad de trabajo y diálogo con los críticos y comentaristas que le acompañaron toda su vida. Prueba de ello es el segundo volumen adicional a *VM*, publicado en 1975, donde se encuentran apuntes preparatorios y complementarios fruto de las sugerencias y críticas de los que estudiaron su obra.

Una vez concluidos los debates que generó *VM* en el panorama filosófico europeo, Gadamer elaboró nuevas reflexiones sobre política, medicina y educación a la luz de los resultados que le ofrecía su propia visión hermenéutica. Después de paso por los clásicos y su planteamiento de una hermenéutica propiamente filosófica, lo que Gadamer hizo en este tercer momento, que coincide entre finales de los 70 hasta su muerte en 2001, fue reinterpretar sus propios conceptos y generar nuevos relatos que mostraran la inagotabilidad de la hermenéutica, a la vez que señalaba su importancia.

⁶ “Wir sind zurückgekehrt in dem Bewußtsein, die Sache der Menschheit ist überall die gleiche, und überall wird das gleiche Leben gelebt”. En *Philosophische Lehrjahre*, p. 150 (*Mis años de aprendizaje*, p. 178).

En 1995 Gadamer ofreció en Nápoles su última conferencia oficial, titulada *De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía*, y cinco años después, con motivo de su centenario, se le realizó un homenaje en la Universidad de Heidelberg con la colaboración de la Academia de la Ciencias.

Este encuentro, del que la RAI registró un documental y del que se conservan los videos de todas las intervenciones en la página web⁷ de dicha universidad, se estructuró en dos días. Durante el primero se leyeron algunas ponencias, de Richard Rorty, Jürgen Habermas, Günter Figal y Hans Ulrich Bumbrecht, y se encontraban, entre otros, el presidente de la República Federal Alemana y el presidente del Land de Baden-Württemberg, quien le dedicó el discurso de homenaje. A la mañana siguiente se celebró un coloquio con la participación de Rüdiger Bubner, Richard Rorty, Michael Theunissen y Gianni Vattino, todos ellos deudores de algún modo de las virtudes de Gadamer.

Este homenaje demuestra dos cosas: el carácter dialogante de Gadamer, tan característico del conjunto de su obra y su propio método filosófico; y la influencia que su pensamiento ha cosechado durante la segunda mitad del siglo XX. Actualmente, el pensamiento hermenéutico impregna todos los ámbitos del saber, desde las ciencias naturales y experimentales, hasta la historia, pasando por la sociología, la teoría del arte o la filosofía, y es por ello que es considerado para muchos una auténtica revolución epistemológica.

Ante ello, nuestra tarea será mostrar cómo la filosofía de Gadamer no debe ser entendida como un momento más dentro de la historia de la filosofía, sino como un giro, como un punto de inflexión, dentro de la filosofía misma.

La obra de Gadamer cuenta, ciertamente, con una revolucionaria teoría del conocimiento, pero si por algo se caracteriza el pensamiento gadameriano es por su capacidad de incluir dentro de la idea de racionalidad una propuesta ética concreta, una idea de participación política y una manera de afrontar la ontología destinada a resucitar la metafísica que Heidegger había sepultado.

⁷ En línea: http://www.uni-heidelberg.de/magazin/index_gadamer.html [consulta: 15 de junio de 2013]

Por todo ello, la teoría de la interpretación que nos ofrece Gadamer va mucho más allá de lo que pudiera parecer en un primer momento.

Justificación, objeto de estudio y estructura

El objeto de esta tesis tiene que ver con la pregunta por la ética en la filosofía hermenéutica de Gadamer. Como veremos, el conjunto de su obra presenta una constante preocupación por las cuestiones relacionadas con la ética, sin embargo éste ha sido un aspecto muy poco estudiado de su pensamiento. La intención de este trabajo es la de alumbrar qué relación mantienen ética y hermenéutica en el seno de la teoría gadameriana a fin de reconocer sus virtudes y las posibles lagunas o contradicciones que presentan sus afirmaciones.

Gadamer trabajó durante toda su vida los temas capitales de la ética filosófica, especialmente a partir de las obras de Platón, Aristóteles y Kant. A ello debemos añadir las conclusiones que, en esta materia, extrajo de sus estudios sobre arte, humanismo, historia y lenguaje. Con todo este bagaje configuró una determinada manera de entender la ética que luego aplicó a diversos ámbitos, por lo que es posible afirmar que su obra contiene una dimensión práctica de primera magnitud. Tanto es así que, como defenderemos en esta tesis, la ética no es un apéndice independiente de su obra, sino que constituye su núcleo principal.

La inclinación de Gadamer a considerar toda filosofía como una filosofía práctica nos llevará a afirmar que, detrás de su proyecto filosófico, se encuentra una indagación acerca de los principios y valores que configuran el *ethos* del ser humano. De manera que, partiendo de su idea de la dimensión práctica de la comprensión, trataremos de responder a la pregunta de cómo se relacionan ética y hermenéutica y cuáles son sus vasos comunicantes. En sus propias palabras: “la ética no es solo una cuestión de intención. También nuestro saber o no saber debe asumirse responsablemente. El saber forma

parte del *ethos*".⁸ Ética y hermenéutica conforman, en consecuencia, un todo indivisible.

Para realizar nuestro análisis utilizaremos elementos sincrónicos y diacrónicos indistintamente. Por un lado nos referiremos a la situación cronológica de cada uno de los escritos analizados, procurando enmarcar biográficamente los momentos en los que fueron redactados y, por otro lado, analizaremos los principales temas relacionados con la ética dentro de su obra a fin de ver las conclusiones que se extraen y como éstas, una vez reunidas y sistematizadas, configuran una original aproximación al fenómeno ético. La combinación de ambos elementos de análisis, quizás metodológicamente extraña, encuentra sentido en la propia enseñanza gadameriana. La hermenéutica que aplicamos a la misma obra gadameriana no pretende dar por cerradas las cuestiones a la que se enfrenta, sino mostrar el contenido problemático de cada uno de los campos que analiza, con ello contribuir a una mejor comprensión de nuestra propia manera de comprenderlo. Proceder de esta manera, como Gadamer nos enseña, sin tratar de controlar los fenómenos que queremos estudiar, nos permite un acercamiento más honesto a las cuestiones que nos preocupan. Consideramos que ésta es la única manera de acercarnos a su pensamiento, un pensamiento donde honestidad y lenguaje aparecen indisolublemente entrelazados.

Normalmente la obra de Gadamer ha sido interpretada unilateralmente desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, sin embargo son muchos los afluyentes que convergen en el conjunto de su obra. A lo largo de este trabajo descubriremos cuáles son y la relación que guardan con la ética. Por todo ello, hemos dividido este trabajo en cuatro partes:

Con la primera, "orígenes y alcance del giro hermenéutico", mostraremos cuáles fueron los inicios de la reflexión hermenéutica de Gadamer, inicios muy vinculados a su maestro Heidegger, de quien aprendió el arte de la fenomenología. Sin embargo, tal y como el propio Gadamer nos ha indicado, decidió tomar la hermenéutica como núcleo de sus reflexiones alejándose

⁸ "Deswegen ist Ethik nicht nur Gesinnungsfrage. Auch unser Wissen oder Nichtwissen muß verantwortet werden. Wissen gehört zum ›Ethos‹". En "Probleme der Praktischen Vernunft", GW 2, p. 326 ("Problemas de la razón práctica", VM II, p. 315).

conscientemente de las conclusiones heideggerianas. La hermenéutica tomará todo el protagonismo en forma de aquello que Gadamer denominó “el giro hermenéutico”, que no es otra cosa que tomar conciencia de las consecuencias prácticas de la comprensión.

En la segunda parte, “la filosofía griega como referente”, destacaremos el hecho de que en todo momento el pensamiento de Gadamer estuvo marcado por su estudio de los griegos: Sócrates, Platón y Aristóteles. Si Whitehead dijo en un determinado momento que toda la filosofía occidental podía ser considerada como una nota al pie de los diálogos platónicos, no nos equivocáramos mucho si dijéramos que la obra de Gadamer constituye un esfuerzo parecido. El suyo es el intento constante por acercarnos a algunas de las enseñanzas que tanto Platón como Aristóteles nos legaron con sus escritos. La lectura que Gadamer hizo del fenómeno griego va cambiando a lo largo de los años hasta llegar a su original concepción de la continuidad entre estos dos autores. Veremos como dicha continuidad no puede detenerse y propondremos que también su concepción de la hermenéutica debe ser leída como una actualización de los problemas que ella plantea.

En la tercera parte, “el lugar de la ética en *Verdad y Método*”, abordaremos los conceptos claves de la hermeneútica gadameriana, a saber, la importancia del arte para captar la estructura participativa de la comprensión; la importancia de mantener activo el conocimiento que subyace bajo las ciencias del espíritu, un contenido que aún nos sirve de inspiración y que determina mucho más de lo que nos creemos nuestra manera de situarnos en el mundo; el carácter histórico de la experiencia; y, finalmente, la importancia del lenguaje como vehículo que nos permite la comprensión a la vez que nos liga para siempre con la figura del otro como interlocutor necesario en la construcción de un mundo compartido.

La centralidad de las ideas de *VM* en el conjunto del pensamiento gadameriano son evidentes, sin embargo a lo largo de esta tesis constataremos que muchas de ellas ya estaban prefiguradas en sus primeros trabajos. Así, por ejemplo, la noción de juego y la importancia que se le atribuye a la mayéutica socrática aparecen ya en su tesis de habilitación; o el

conjunto de conferencias que componen *El problema de la conciencia histórica*, que contiene gran parte de las preguntas que más tarde se abordaron en su obra magna. Por todo ello, no nos centraremos únicamente en VM, sino que, en una cuarta y última parte, “las consecuencias prácticas del giro ético de la comprensión”, mostraremos aspectos poco estudiados de la filosofía gadameriana, pues Gadamer, a lo largo de los años, construyó una manera de abordar el mundo, al que hemos llamado “hermenéutica en acción” que, aprovechando todo lo aprendido, le sirvió para analizar algunos fenómenos contemporáneos.

De este modo estudiaremos su particular noción de la salud y las implicaciones lingüísticas que contiene; las condiciones históricas de la razón social cuya aceptación pasa necesariamente por no fijar de manera absolutista los criterios de la convivencia; y, finalmente, nos detendremos en su concepción de la educación, tema también constante en la obra gadameriana que nos revelará la auto-exigencia con la que debemos vivir nuestra comprensión si queremos hacer justicia al mundo que compartimos.

Hemos dejado para el final una idea, la idea de solidaridad, esencial para Gadamer, que pasa por entender la relación que existe entre lenguaje y mundo, al señalar directamente la responsabilidad de la que depende la convivencia y el sentirnos parte del mundo con los otros.

Explicitada la ética dentro del conjunto de la obra de Gadamer, como conclusión a esta tesis intentaremos demostrar que todos esos elementos constituyen una manera concreta de comprender el fenómeno ético y que, si bien Gadamer nunca lo desarrolló de manera sistemática, presentan algunos elementos que pueden ser recopilados.

Por esta razón consideramos que la principal novedad de esta tesis es su objeto de estudio. No hemos encontrado más que algunas, muy pocas, referencias que tomen la ética como centro del pensamiento gadameriano. Sin embargo, nos proponemos demostrar que la ética se encuentra inmersa dentro de toda la obra de Gadamer tomando múltiples formas, pero manteniendo una misma tensión.

Asímismo, esta tesis explicitará algunas de las contradicciones en las que cae la filosofía gadameriana. De la mano de sus principales críticos reseguiremos las sombras que planean sobre su obra con la intención de robustecer la comprensión que se hace de su pensamiento. De la misma manera que es nuestro objetivo mostrar las lagunas que existen dentro del conjunto de su obra en referencia a la ética.

Finalmente ensayaremos algunas de las respuestas que la ética de Gadamer nos puede ofrecer ante problemas tan actuales como la pregunta por el progreso o el desafío del relativismo. Gracias a sus últimas obras conoceremos una faceta muy poco estudiada de Gadamer, que subyace en los planteamientos de muchos de los que estudian la ética. Consideramos que la influencia de Gadamer en el desarrollo de la filosofía occidental, y más en concreto en la filosofía moral, ha sido crucial, aunque poco reconocido. Esperamos, con esta tesis, contribuir a una mejor comprensión de sus intenciones.

PARTE I

ORÍGENES Y ALCANCE DEL GIRO HERMENÉUTICO

1. LA HERMENÉUTICA COMO EXPERIENCIA ÉTICA

En 1979 se le concedió a Gadamer el premio Hegel en la ciudad de Stuttgart por su sobresaliente recorrido filosófico. El encargado de hacer su presentación fue Jürgen Habermas. Durante su intervención, el padre, junto a Karl-Otto Apel, de la teoría de la acción comunicativa, propuso una definición de la filosofía gadameriana que ha devenido frecuente. Según Habermas, si algo caracteriza el pensamiento gadameriano es su capacidad de tender puentes, de salvar distancias:

“No sólo la distancia entre disciplinas que se han alejado entre sí, sino sobre todo la distancia temporal que se abre entre los textos y las generaciones posteriores; la distancia entre los diversos lenguajes, que representa un desafío para el arte del intérprete; y también la distancia generada por la violencia de un pensamiento radical”.⁹

En ese mismo texto Habermas afirma que el mayor logro de Gadamer fue conseguir la “urbanización de la provincia heideggeriana”.¹⁰ Gadamer pasará a la historia como el responsable de aproximarnos y llevar hasta el final algunas de las reflexiones del autor de *Ser y Tiempo*. Tanto es así que podemos atribuirle la titánica tarea de redirigir la teoría de la experiencia hermenéutica esbozada por Heidegger hasta el punto de hacer de ella un nuevo modo de filosofar.¹¹

Ahora bien, pese a que la filosofía gadameriana muestra una evidente continuidad con las ideas de Heidegger, es del todo insuficiente afirmar que la teoría hermenéutica de Gadamer depende únicamente de la influencia de Heidegger. En esta introducción trataremos de mostrar cómo las principales

9 Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* [trad: Manuel Jiménez Redondo], Madrid, Taurus, 2000, p. 347.

10 *Ibidem*, p. 346.

11 En palabras de Richard E. Palmer: “el ensayo de Gadamer sobre la hermenéutica filosófica puede interpretarse como una muestra del útil impacto del análisis ontológico de Heidegger sobre la comprensión”. En *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer* [trad: Beatriz Domínguez Parra], Madrid, Arco, 2002, p. 96.

conclusiones de la hermenéutica filosófica de Gadamer van más allá de las convicciones de Heidegger.

1.1. La *Kehre* heideggeriana

Para datar un punto de partida de la influencia heideggeriana en la hermenéutica de Gadamer debemos retrotraernos a 1927, año en el que Heidegger dicta su famoso curso de *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, al que Gadamer asistió como alumno y en el que se asientan las bases para una futura comprensión del *Da-sein* basada en la auto-interpretación existencial que el ser hace de sí mismo, marcando la tarea de la hermenéutica. Como el propio Heidegger señala, “la hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*”.¹²

Gadamer acepta que el comprender constituye la forma originaria de realización del *Da-sein*, pero asume que la auto-penetración comprensiva que el ser hace ser de sí mismo debe entenderse como un despliegue del ser propiamente y no como un ejercicio desvinculado de su propia esencia, por ello continuará su camino más allá de los existencialismos heideggerianos. Partiendo del ejercicio hermenéutico como búsqueda de las estructuras fundamentales del *Da-sein*, lo que Gadamer se propone es la elaboración de una “fenomenología del acontecimiento de la comprensión”¹³ que conecta mucho más con la obra tardía de Heidegger que con sus primeros cursos. Lo comenta asimismo el profesor Luis E. de Santiago Guervós:

“Una respuesta clara y precisa a estos interrogantes ha sido dada en la actualidad por Gadamer en su hermenéutica filosófica. Suyo es el mérito de haber desentrañado lo *no dicho* del pensamiento de Heidegger y de haber establecido una relación sumamente productiva para la hermenéutica entre los aspectos esenciales de la

12 Martin Heidegger, *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* [trad: Jaime Aspiunza], Madrid, Alianza, 2008, p. 37.

13 Jean Grondin, “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”, en Francisco de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam* [tras: Ludy Sanabria], Madrid, Plaza y Janés, 2011, p. 157.

Kehre y el problema de la comprensión tal y como se plantea en *Sein und Zeit*".¹⁴

Una vez Heidegger hubo trascendido con su tratamiento fenomenológico de la existencia los planteamientos del neo-kantismo y el historicismo, se abrió con ello la posibilidad de desarrollar una auto-comprensión del *Da-sein* no basada únicamente en la influencia formadora de la biografía, sino también desde un punto de vista ontológico. El mismo Gadamer afirma haber "realizado este intento en *Verdad y Método*, confirmar en la propia experiencia hermenéutica las tesis de Heidegger sobre »el ser« y sobre la problemática desarrollada desde la experiencia de »vuelta«".¹⁵ Fue así que, poco después de que la filosofía alemana se viera sumergida en los problemas generados por la fenomenología, la hermenéutica empezó a abrirse paso, primero con Heidegger en forma de hermenéutica de la facticidad, y luego con Gadamer como hermenéutica filosófica:

"Lo que a mí me interesó de Heidegger era que podíamos «repetir» la filosofía de los griegos, una vez que la historia de la filosofía escrita por Hegel y reescrita por la «historia de los problemas» del neokantismo había perdido su *fundamentum inconclusum*: la autoconciencia".¹⁶

Lo que para Heidegger fue en un momento determinado la herramienta principal para preguntarse acerca de la constitución del ser, en Gadamer se

14 Luis E. de Santiago Guervós, "La *Kehre* heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas", *Themata*, 4, Sevilla, 1987, pp. 118.

15 "Gleichwohl scheint es mir möglich, und ich habe diesen Versuch in »Wahrheit und Methode« durchgeführt, Heideggers Aussagen über »das Sein« und die aus der Erfahrung der »Kehre« entwickelte Fragestellung im hermeneutischen Bewußtsein selber zur Ausweisung zu bringen". En "Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der »Entmythologisierung«", GW 2, p. 126 ("Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización»", VM II, p. 125).

16 "Mir selbst ging an Heidegger auf, daß wir jetzt erst das Philosophieren der Griechen »wiederholen« konnten, jetzt, nachdem die von Hegel geschriebene, von der Problemgeschichte des Neukantianismus aus geschriebene Geschichte der Philosophie ihr *fundamentum inconclusum*, das Selbstbewußtsein, eingebüßt hatte". En "Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer", GW 2, p. 483 ("Auto-presentación de Hans-Georg Gadamer", VM II, p. 379).

convirtió en el centro de toda especulación filosófica,¹⁷ tal y como se aprecia en el volumen de 1983 que Gadamer dedicó a su principal maestro, *Caminos de Heidegger (Heideggers Wege)*, en referencia a ese *Caminos de bosque (Holzwege)* que Heidegger publicó en 1950.

A los caminos que conforman ese bosque Heidegger los llamó los caminos del pensar, un pensar que se forma a partir de la frágil dialéctica entre el velar y el desvelar. Y es frágil porque, según Heidegger, la verdad del pensar está en peligro de ser olvidada,¹⁸ algo que, al contrario de lo que parecería, representa una oportunidad para seguir pensando. Como el mismo Heidegger nos dice, “en la esencia del peligro se *oculta* la posibilidad de una vuelta, en la que el olvido de la esencia del Ser se gire de tal manera que con esta vuelta, la verdad de la esencia del Ser ingrese propiamente en lo ente”.¹⁹ El segundo Heidegger, tal y como los estudiosos denominan a este periodo,²⁰ nos propone llevar a cabo esa “vuelta” para tratar de mostrar, mediante la dialéctica entre ocultamiento y su reverso, el camino por el cual la historia de la filosofía ha interpretado la verdad del ser hasta el momento y ver hacia dónde nos ha conducido. Gadamer lo expresa de esta manera:

“¿De dónde partía ese camino? ¿A dónde iba? ¿Era un sendero

17 Como el mismo Heidegger afirma: “la hermenéutica, ¡ah!, eso es cosa de Gadamer”, *Carta de Martin Heidegger a Otto Pöggeler*, del 5 de enero de 1973, citada en Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München 1983, p. 395. Gadamer hace referencia a esta carta en “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica”, *Antología*, p. 364.

18 Martin Heidegger desarrolla la idea del olvido del ser (“*Seinsvergessenheit*”) para representar el fin de una época y la muerte de la metafísica. Para conocer las consecuencias filosóficas de dicho olvido puede leerse en “Überwindung der Metaphysik” (*Superación de la metafísica*), artículo incluido en el séptimo volumen, *Vötrage und Ausfsätze (Conferencias y artículos)*, de sus obras completas.

19 Martin Heidegger, “Kehre”, *Filosofía, ciencia, técnica* [trad: Francisco Soler], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 187.

20 “El Segundo Heidegger tras la *Kehre* de su pensar, no propone sino precisamente eso como tarea única posible del pensar de la filosofía occidental en la época final del cumplimiento tecnológico de la Metafísica de la Historia de Occidente, repetirla de otro modo, comprender, repensar, renombrar, la misma historia de la metafísica, pero distorsionando ahora su sentido violento racionalista, positivista y cientificista, para obtener la liberación posible de la Diferencia Ontológica y las diferencias del sentido de ese otro pensar que se ha vuelto recordar, agradecer, poetizar, recibir... cuando puede por fin asumir no solo el camino de ida sino la relectura del camino de ida en el camino de vuelta”. Teresa Oñate, “Ser, historia, lenguaje, mensaje”, *Actas de las Primeras Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, 6-8 de Mayo de 2009. En línea: <http://www.proyectohermeneutica.org/jornadas/int/de/hermeneutica/actas/conferencias/toniate2.html> [consulta: 20 de junio de 2014]

de bosque? ¿Era una falsa pista o llevaba a una meta? Ciertamente no llevaba a la cumbre de la montaña que permitiera una vista libre en todas las direcciones, que descubriera fácilmente las abundantes formaciones de los pliegues del paisaje. Y seguramente tampoco era un camino sin rodeos, vueltas atrás, senderos errados. Sin embargo, la obra posterior de Heidegger no se presentaba como una sucesión de intentos sin orientación, que al final resultarían ser un fracaso porque aún no quedaba dicho en palabras claras qué es, propiamente, el «ser» que no ha de ser el ser de un ente, y que ora es capaz de ser sin ente, ora no puede ser sin ente (¿o ser capaz de no ser?). Pues de todos modos hay en esta obra un comienzo y una sucesión de pasos en un camino”.²¹

La “vuelta” en Heidegger representa el intento por recuperar la esencia de la pregunta por la verdad del ser. Heidegger llega a la conclusión de que, además del despliegue del ser en el tiempo que investigó en *Ser y Tiempo*, para pensar auténticamente hace falta pensar el tiempo cómo factor determinante en la aparición del ser. Heidegger inicia entonces un nuevo camino en su filosofía basado en la exploración de la dinámica entre tiempo y ser con el fin de alcanzar una comprensión mayor de lo que significa la verdad y su acontecer en el tiempo; y a esto le llama la “vuelta”.

Cronológicamente,²² la “vuelta” comienza con la *Carta sobre el Humanismo*, un libro que es la respuesta que Heidegger dio a Jean Beaufret cuando éste le preguntó, años después de su renuncia al Rectorado de la Universidad de Friburgo, acerca de la posibilidad de escribir una ética. La

21 “Wo kam dieser Weg her? Wo ging er hin? War es ein Holzweg? Oder führte er zu einem Ziel? Auf den Gipfel des Berges gewiß nicht, so daß ein freier Umblick ringsum gewährt wäre, der mühelos die faltenreiche Formation des Landes enthüllte. Und ohne Umwege, Rückwege, Irrwege gewiß auch nicht. Dennoch stellt sich Heideggers späteres Werk nicht als eine ziellose Folge von Versuchen dar, die am Ende das Scheitern beweisen, sofern ja noch immer nicht mit klaren Worten gesagt ist, was eigentlich ›das Sein‹ ist, das nicht das Sein eines Seienden sein soll und bald ohne das Seiende, bald nicht ohne das Seiende zu sein (oder nicht: zu ›sein‹?) vermag. Denn immerhin, da gibt es einen Beginn und eine Folge von Schritten auf einem Wege”. En “Martin Heidegger 75 Jahre”, GW 3, p. 192 (“Martin Heidegger en su 75 cumpleaños”, *Los caminos de Heidegger*, p. 34).

22 Carta-Prólogo de Martin Heidegger en William Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University Press, 2003, pp. xxii

respuesta de Heidegger fue contundente y se puede resumir de esta manera: antes de intentar comprender la esencia del hacer, primero debemos concentrarnos en la tarea del pensar, un pensar que, según nos dice en un artículo de 1967 titulado precisamente *Kehre*, es “el auténtico obrar, si obrar quiere decir ayudar a la esencia del Ser”.²³

A partir de ese momento, Heidegger exploró la esencia del ser como el obrar contenido en el pensar dentro del cual encuentra sentido todo lo que acontece; a este obrar le otorgó una dirección, el poetizar sobre el sentido del cuidado del ser, cuyo último fundamento, según él, ha sido velado por medio de categorías y conceptos que no responden a su verdadera naturaleza. Una vez Heidegger consideró que la exploración existencial del ser no podía continuarse mediante el uso del método fenomenológico, asumió como propio el lenguaje poético de Hölderling, “donde hay peligro, crece/ también lo salvador”,²⁴ convirtiendo la revisión de la metafísica en un merodear, un perderse y un encontrar dentro de ese bosque los caminos que componen el propio universo del pensar en el que la verdad del ser se convierte en el “puro estar desoculto de lo ente”.²⁵ Según él hace falta recorrer de nuevo esos caminos en sentido inverso, caminos cuyo primer explorador fue Nietzsche,²⁶ con la intención de desandar conscientemente lo andado en busca de un sentido que se extravió por el camino. En palabras de Gadamer:

“Lo que Heidegger no quería perder de vista al volver a suscitar la antigua pregunta por el ser era que la existencia humana no tenía su ser auténtico en un estar a la vista constatable, sino en la movilidad de su cuidar, con el que, al preocuparse por su ser, viene a ser su propio futuro”.²⁷

23 Martin Heidegger, “Kehre”, op. cit., p. 186.

24 Hölderling, *Patmos*, ed. v. Hellingrath, IV, p. 227. Citado en Martin Heidegger, “Kehre”, op. cit., p. 188.

25 “Ist die Wahrheit die reine Unverborgenheit des Seienden”. En “Die Wahrheit des Kunstwerks”, GW 3, p. 258 (“La verdad de la obra de arte”, *Los caminos de Heidegger*, p. 105).

26 Sobre la idoneidad de incluir a Nietzsche como referente para la hermenéutica gadameriana vale la pena consultar el volumen colectivo, “Nietzsche y la hermenéutica”, *Estudios Nietzsche*, 9, Madrid, Trotta, 2009.

27 “Daß das menschliche Dasein sein eigentliches Sein nicht in feststellbarer Vorhandenheit hat, sondern in der Bewegtheit der Sorge, mit der es um sein Sein bekümmert seine eigene Zukunft ist, das war es, was Heidegger nicht aus dem Auge verlieren wollte, wenn er die uralte

Gadamer describe el viraje ontológico de Heidegger como un volver a la pregunta originaria que “resulta de la destrucción de la tradición griega de la metafísica dejando atrás tanto el concepto tradicional de esencia como el de fundamento de la esencia”.²⁸ Efectivamente, Heidegger replantea el modo que tenemos de comprender la esencia a partir de una idea de existencia que coloca en primer plano “el fenómeno hermenéutico del entendiérselas acerca de uno mismo”.²⁹ Es posible afirmar que la diferencia ontológica, categoría que Heidegger utilizaba para señalar la preeminencia del fenómeno de la existencia sobre cualquier otro, abre la posibilidad de una hermenéutica como forma legítima de aproximación al misterio del ser, algo que Gadamer aprovecha:

“Teníamos que buscar otra autointerpretación, *no* un fundamento. Y no me refiero a mis actividades o a las de Heidegger, sino a todas nuestras actividades incluyendo, por un lado, la racionalidad de las ciencias y, por otro, la racionalidad del razonamiento práctico”.³⁰

Vattimo, discípulo tanto de Heidegger como de Gadamer, señala atinadamente que “el sentido de la *Kehre* es el salir a la luz del hecho de que pensar significa fundamentar, pero que el fundamentar sólo puede tener un sentido hermenéutico”.³¹ Esta dialéctica entre el ocultamiento y el desocultamiento a propósito de la pregunta sobre la verdad introdujo en gran medida la posibilidad del nacimiento de la hermenéutica filosófica. En último término, la comprensión jugaba un papel crucial para que esta dinámica pudiera darse. El propio Gadamer reconoció: “de este punto, de esta visión del

Frage nach dem Sinn von Sein neu aufrührte”. En Ídem, p. 251 (p. 97).

²⁸ “der aus der Destruktion der griechischen Tradition der Metaphysik folgt, indem er den traditionellen Begriff des Wesens ebenso wie den des Wesensgrundes hinter sich läßt”. En “Die Sprache der Metaphysik”, GW 3, p. 233 (“El lenguaje de la metafísica”, *Los caminos de Heidegger*, p. 77).

²⁹ “dem hermeneutischen Phänomen des Sichverstehens”. En “Die Wahrheit des Kunstwerks”, op. cit., p. 251 (“La verdad de la obra de arte”, op. cit., p. 97).

³⁰ “Hermeneutica de la sospecha”, *Cuaderno gris, Epoca III (2)*, Madrid, 1997, p. 133 (“The Hermeneutics of Suspicion”, *Man and World*, n.º 17, 1984, p. 321).

³¹ Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* [trad: Juan Carlos Gentile], Barcelona, Paidós, 1992, p. 58.

Heidegger tardío, partió mi propia aportación a la filosofía”.³²

1.2. El “giro hermenéutico” de Gadamer

Gadamer trató de esclarecer la cuestionabilidad del ser, que Heidegger había señalado, por medio de una auto-exploración de la comprensión a fin de consumir el giro hermenéutico de la filosofía. La “vuelta” heideggeriana implicaba un viraje en dirección a lo más oscuro, a lo previo a la conceptualización griega, un viraje inspirado por la destrucción creativa. Gadamer, sin embargo, no compartirá este camino.

Habiendo asimilado la fenomenología existencial heideggeriana, la evolución gadameriana puede definirse no tanto como una vuelta, sino como una continuación de las sendas dejadas por Heidegger en dirección hacia el giro hermenéutico. Al fin y al cabo la hermenéutica en Gadamer “equivale al arte de indagar el significado de lo que se piensa y se dice. De ese modo se sigue un camino o, más exactamente, se está en un camino”.³³ Más allá de las resonancias heideggerianas, Gadamer no parte de un olvido del ser que debiéramos recuperar, sino de la afirmación del ser como comprensión, como pregunta que se abre y que al hacerlo nos permite acceder al mundo con los otros, enfatizando en todo momento el carácter ético de su desarrollo:

“En Heidegger la hermenéutica era un desarrollo, que a mí me parecía convincente, de la fenomenología hasta llegar a la fenomenología hermenéutica. Finalmente, cuando este concepto de hermenéutica se llenó para mí de contenido propio, llegué a ser plenamente consciente -no obstante- de que tenía siempre a la vista al Heidegger de los últimos tiempos, claro que sin adherirme al uso del término *Kehre*. Por este camino llegué a tener conciencia

³² “Hier, an diese Vision des späten Heidegger, habe ich selber meinem eigenen Beitrag zur Philosophie angeknüpft”. En “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik”, GW 10, p. 105 (“Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, *El giro hermenéutico*, p. 33).

³³ “Das aber bedeutet die Kunst, nach dem zu fragen, was man eigentlich mit dem meint, was man denkt und sagt. Man begibt sich damit auf einen Weg. Besser: man ist damit auf einem Wege”. En “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, GW 2, p. 502 (“Auto-presentación de Hans-Georg Gadamer”, *VM II*, p. 397).

clarísima de que las cuestiones de filosofía que Heidegger desarrollaba en su crítica de la tradición metafísica, llegarían a ser convincentes, cuando uno llegase hasta el otro a quien está dirigiendo la palabra”.³⁴

La respuesta que Gadamer da al problema del olvido del ser planteado por Heidegger conlleva reinterpretar la senda de la fenomenología existencial recurriendo a lo que él denomina “el círculo de la comprensión”.³⁵ Esta operación presupone la exploración del ser, por medio del estudio de la comprensión, teniendo en cuenta su dimensión práctica. En Gadamer, toda comprensión implica la experiencia de la alteridad y es en ella que encontramos el sentido de lo que se pregunta.

A esto es a lo que debía referirse Habermas con “urbanizar la provincia heideggeriana”. En efecto, Gadamer traduce algunas de las ideas de la fenomenología al lenguaje de la tradición hermenéutica. Así si en Heidegger “en el horizonte de la Filosofía, preguntar por la tarea del pensar significa: determinar aquello que concierne al pensar, lo que todavía es cuestionable para él, el motivo de controversia”³⁶, en Gadamer “la tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido”³⁷ con la intención de ir ganando comprensión hacia un entendimiento conjunto del mundo.

Lo que Heidegger introduce al considerar el tiempo como un elemento necesario en su particular indagación sobre el sentido del ser, Gadamer lo convierte en distancia histórica que se da en la participación de la verdad que hacemos conjuntamente del mundo por medio de la comprensión. Para Gadamer, una vez hemos aceptado el ejercicio de la comprensión como experiencia,³⁸ nos damos cuenta de que la historia en cuanto tal no es otra

34 “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica”, op. cit., p. 365.

35 “Vom Zirkel der Verstehens”, GW 2, pp. 57-65 (“Sobre el círculo de la comprensión”, VM II, pp. 63-70).

36 Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y ser* [trad: Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Felix Duque], Tecnos, Madrid, 2000, p. 81.

37 “Die Aufgabe ist, in Konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern”. En “Vom Zirkel der Verstehens”, op. cit., p. 57 (“Sobre el círculo de la comprensión”, op. cit., p. 63).

38 La experiencia, en Gadamer, “sempre és verdadeira”, como señala Joan Pegueroles en *L'hermenèutica de Gadamer. Presentació, comprensió i emparaulament de la veritat*, Lliçó

cosa que una verdad dialogada a través del tiempo y que ésta se forma en el encuentro con el otro y lo otro. En esto consiste el círculo hermenéutico.

La hermenéutica, en su versión gadameriana, nos habla de la participación interpretativa que hacemos junto a los demás poniendo el énfasis en “cuánto *acontecer* es operante en todo *comprender*”.³⁹ Gadamer traslada el sentido del “acontecimiento” heideggeriano hasta el corazón mismo de la comprensión, transformando la existencia en experiencia, una experiencia que a su vez se convierte, por medio del despliegue del lenguaje, en mutua comprensión. El lenguaje, en Gadamer, pasa a ser el sustento ontológico que nos permite generar el mundo de manera compartida:

“El filósofo reanima la fuerza intuitiva del lenguaje, y las audacias y violencias lingüísticas pueden ser pertinentes si logran penetrar en el lenguaje de los otros que piensan y avanzan con él, es decir, si ese lenguaje dinamiza, extiende, ilumina únicamente el horizonte del entendimiento mutuo”.⁴⁰

Retomando algunas de las ideas principales de Schleiermacher, quien lo que “intenta es fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos, remontándose, más allá de la intención de unos y otros, a una relación más originaria de la comprensión de las ideas”,⁴¹ la hermenéutica de Gadamer cobra el estatus de filosofía enfatizando precisamente las implicaciones éticas de la comprensión: “el verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión”.⁴²

inaugural del curs acadèmic, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1998, p. 28.

39 “wieviel *Geschehen* in allem *Verstehen* wirksam ist”. En GW 1, p. 3 (VM I, p. 25).

40 “Der Philosoph weckt die Anschauungskraft der Sprache, und jede sprachliche Kühnheit und Gewalttätigkeit kann am Platze sein, wenn sie es nur erreicht, daß sie in die Sprache derer eingeht, die mitdenken und weiterdenken, und das heißt, wenn sie nur den Horizont der Verständigung fortbewegt, ausdehnt, lichtet”. En “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, op. cit., p. 507 (“Auto-presentación de Hans-Georg Gadamer”, op. cit., p. 401).

41 “Er sucht die theoretische Begründung des den Theologen und Philologen gemeinsamen Verfahrens zu gewinnen, indem er hinter beider Anliegen auf ein ursprünglicheres Verhältnis des Verstehens von Gedanken zurückgeht”. En GW 1, p. 182 (VM I, p. 231).

42 “Das eigentliche Problem des Verstehens bricht offenbar auf, wenn sich bei der Bemühung um inhaltliches Verständnis die Reflexions-Frage erhebt: Wie kommt er zu seiner Meinung?”. *Ibidem*, p. 184 (p. 233).

Pese a reconocer que Schleiermacher fue el primero en elevar la cuestión de la comprensión a una dimensión universal gracias a la formulación de la norma hermenéutica, que “todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual a través del todo”,⁴³ Gadamer no reconoce la validez filosófica de su teoría de la congenialidad según la cual uno es capaz de inmiscuirse en la reflexividad del otro y adivinar sus pensamientos. Más allá de eso, sus esfuerzos se centran en intentar desvelar las pre-condiciones del comprender en general ahondando en la relación que mantiene con la experiencia de la alteridad. Y así lo expresa en la introducción a *VM*:

“Mi libro se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica. Puede resultar paradójico el que por otra parte subyazca al desarrollo del problema hermenéutico universal que planteó precisamente la crítica de Heidegger al enfoque trascendental y su idea de «vuelta» (*Kehre*). Sin embargo creo que el principio de desvelamiento fenomenológico se puede aplicar también a este giro de Heidegger, que es el que en realidad libera la posibilidad del problema hermenéutico. Por eso he retenido el concepto de «hermenéutica» que empleó Heidegger al principio, aunque no en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar”.⁴⁴

1.3. El círculo ético de la comprensión

Gadamer se propone reflejar por medio de la exploración de la

43 “daß man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen müsse”. En “Vom Zirkel der Verstehens”, op. cit., p. 57 (“Sobre el círculo de la comprensión”, op. cit., p. 63).

44 “Mein Buch steht methodisch auf phänomenologischem Boden. Es mag paradox klingen, wenn anders gerade Heideggers Kritik der transzendentalen Fragestellung und sein Denken der ›Kehre‹ der Entfaltung des universellen hermeneutischen Problems, die ich unternehme, zugrundeliegt. Ich meine aber, das auch auf diese Wendung Heideggers, die das hermeneutische Problem erst zu sich selbst befreit, das Prinzip phänomenologischer Ausweisung angewendet werden darf. Ich habe deshalb den Begriff ›Hermeneutik‹, den der junge Heidegger gebrauchte, festgehalten, aber nicht im Sinne einer Methodenlehre, sondern als eine Theorie der wirklichen Erfahrung, die das Denken ist”. En “Vorwort zur 2. Auflage”, *GW* 2, p. 446 (“Prólogo a la segunda edición (1965)”, *VM I*, p. 19).

comprensión cuánto de experiencia hay en el pensar y en qué medida esta experiencia no puede abordarse de manera solipsista, sino teniendo en cuenta el universo plural de manifestaciones inter-subjetivas que la sostienen. Dejando de lado el poetizante caminar que siguió su maestro Heidegger en busca del ser a través de la “vuelta”, el objetivo de Gadamer, en cambio, es rehabilitar la hermenéutica hasta convertirla en experiencia de comprensión de la comprensión misma.

Gadamer entiende que la verdad de la comprensión no es algo que podamos apresar, sino que debemos dejar que penetre en nosotros como una presencia luminosa que alumbra cuanto le rodea mientras se clarifica a sí misma. El hermeneuta es, por tanto, aquel que ha comprendido que la luz que nos permite acceder al misterio del pensar “es la luz de la palabra”.⁴⁵ Ahora bien, si el pensar es un obrar, como decía Heidegger, y el obrar es un comprender, como afirma Gadamer, no es posible obviar la dimensión práctica del ejercicio de la comprensión, dimensión que aparece en la mayoría de las obras de Gadamer y que se corresponde, a nuestro entender, con su sentido último. Él mismo nos lo indica al final de la segunda parte de *VM* al reconocer que “el problema hermenéutico fundamental”⁴⁶ es la cuestión de la aplicación,⁴⁷ esto es, la pregunta por la exterioridad: ¿en qué medida el otro determina nuestra comprensión?

Sobre este punto, el de la influencia del otro cuando comprendemos, aparecen, a lo largo de toda la obra gadameriana, múltiples aspectos relacionados con la ética: la mayéutica socrática, la dialéctica platónica, la filosofía práctica de Aristóteles, los valores humanistas, la pregunta por el deber en Kant, el peso de la historia, el sentido de la comunidad lingüísticamente mediada, la idea de solidaridad. El resultado de todo ello no es otro que un enorme edificio de conceptos vinculados a la reflexión ética que, a nuestro entender, dice mucho de las intenciones filosóficas de Gadamer.

Sin embargo, Gadamer utilizó muy pocas veces la ética como tema

45 “ist das Licht des Wortes”. En *GW* 1, p. 487 (*VM* I, p. 577)

46 “des hermeneutischen Grundproblems”. *Ibíd.*, p. 312 (p. 378).

47 En un interesante análisis de la disputa entre Gadamer y Betti, M. Carmen López Sáenz señala en “El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica”, *Pensamiento*, (53)1997, 206, Madrid, 1997, p. 221 que “la aplicación no es, para Gadamer, un resultado, sino un momento más junto con la comprensión y la interpretación”.

principal. Como buen hermeneuta fue diseminando su pensamiento sobre esta cuestión por medio del análisis de otros temas, ya fuera el arte, la historia, el lenguaje, la salud o la educación inscribiendo los conceptos éticos dentro de preguntas más amplias: la dinámica lúdica del arte, el devenir histórico, la amplitud ontológica del lenguaje, la relación entre *Bildung* y *paideia* y, por ello, podemos decir que de la obra gadameriana no se deriva directamente una ética en sentido clásico, *more geométrico*, sino que más bien se defiende la necesidad de tenerla en cuenta, sin llegar nunca a definirla del todo.

Para entender la relación de Gadamer con la ética es fundamental asumir que la hermenéutica sirve para esclarecer los caminos de la comprensión mientras comprende y que ésta posee en todo momento una doble vertiente: la teórica y la práctica, una interior y una exterior. En el momento en que ampliamos los límites de nuestra comprensión ampliamos también nuestro mundo, viéndonos de esta manera transformados en nuestras convicciones morales, formando parte de un diálogo conjunto. He aquí la relación entre ética y hermenéutica.

Ante el neokantismo de la época, en contra del relativismo que se vivió a partir de los años sesenta del siglo XX y, finalmente, convencido de que la práctica filosófica no puede ser enmarcada en un sistema de reglas y leyes que olviden la realidad fáctica del ser humano, Gadamer intentó plantear un modo de hacer filosofía que trascendiese los modos establecidos hasta el momento recuperando, más allá de las categorías modernas, la fusión entre teoría y práctica tomando como centro especulativo el ejercicio de la comprensión. Si queremos investigar sobre la hermenéutica gadameriana no podemos hacerlo recurriendo a las categorías filosóficas modernas, sino que debemos situarnos con un pie en el pasado y otro en el futuro, ya que sólo de esta manera podremos observar todo el arco de influencia que supone comprender la tarea del pensar como un despliegue en el que la ética se nos aparece como un momento necesario.

Gadamer da por sentado que por el mero hecho de comprender generamos una pluralidad de opciones éticas y, sin negar la riqueza del pluralismo, considera que tiene que ser posible delinear algunas características

comunes entre todas las opciones:

“Si bien la fundamentación de la ética filosófica es un problema particular que no comprende la totalidad de la dimensión verdadera de la tensión metafísica entre razón y contingencia, el tema de la ética se ve, con todo, especialmente cuestionado cuando se trata de la exigencia de la filosofía de decir cosas de validez general. La pluralidad de las formas de vida humanas y sus correspondientes metas es algo demasiado evidente y diferencia el mundo humano de forma fundamental de todas las demás formas de vida que caracterizan nuestro planeta. A partir de aquí se entiende que las dudas respecto al gobierno universal de la razón se vean alimentadas una y otra vez cuando se trata de la pregunta por lo bueno. Los griegos ya lo sabían: lo bueno es algo multicolor”.⁴⁸

Gadamer entiende que la ética es un elemento indisociable de la comprensión humana y se interroga acerca de la manera en que la comprensión influye a la hora de situarnos en el mundo. Asombrado como está de que los humanos intentemos siempre darnos normas que rijan la convivencia, Gadamer parte de dos afirmaciones que le permiten pensar la pluralidad desde este punto de vista: la primera, que lo bueno se dice de muchas maneras, y la segunda, que a pesar de esta pluralidad, existen rasgos comunes que determinan la manera que tenemos de entender el buen obrar y la buena acción dentro de la comunidad humana. Como él mismo afirma:

“El pluralismo de las formas éticas pertenece efectivamente a la

⁴⁸ “Zwar ist die Begründung einer philosophischen Ethik ein Sonderproblem, das den wahren Umfang der metaphysischen Spannung zwischen Vernunft und Kontingenz nicht voll ausfüllt. Gleichwohl steht das Thema der Ethik vor einer besonderen Fragwürdigkeit, wenn es sich um den Anspruch der Philosophie, Allgemeingültiges zu sagen, handelt. Die Mannigfaltigkeit der menschlichen Lebensformen und Lebensziele ist gar zu offenkundig und unterscheidet die Menschenwelt fundamental von allen anderen Formen des Lebens, durch die unser Planet ausgezeichnet ist. Man versteht von da, daß der Zweifel an der universellen Herrschaft der Vernunft, wenn es um die Frage nach dem Guten geht, immer wieder Nahrung empfängt. Schon die Griechen wußten es: das Gute ist ein buntfarbiges Etwas”. En “Vernunft und praktische Philosophie”, GW 10, p. 259 (“Razón y filosofía práctica”, *El giro hermenéutico*, p. 211).

esencia de la constitución fundamental humana. Y no es esto una consecuencia del relativismo, historicismo, fragmentarismo modernos, o como quiera que denominemos los innegables rasgos fundamentales que caracterizan la situación de nuestro propio mundo. El tema de la pluralidad de concreciones de lo bueno y precisamente también de los rasgos comunes que resultan en tanto costumbres de esta tarea de elegir lo bueno es algo sobre lo que reflexionan ya los griegos con la fundamentación teórica de lo único que puede ser la filosofía práctica”.⁴⁹

La pregunta por lo bueno, en tanto que elección del bien, debe interpretarse desde la comprensión, puesto que, de hecho, hermenéuticamente hablando, es el hecho de vivir en comunidad lo que produce lo ético y no lo ético lo que produce la comunidad. La comunidad, el contacto con el otro, permite que florezcan formas diversos modos de interpretación del bien y, con ello, instituye ese espacio deliberativo gracias al cual la humanidad se comprende conjuntamente:

“La esencia de lo ético está rodeada por el horizonte del propio mundo en el que vive, toda posibilidad de filosofía práctica descansa sobre la creación previa de un espacio de pensamiento filosófico que nace de la existencia de la ética, de la solidaridad, de un sentido de comunidad incuestionable y asentado”.⁵⁰

Gadamer da por supuesto que vivimos dentro de constelaciones

49 “Daß der Pluralismus von Ethosformen und Ethosgestalten in der Tat zum Wesen der menschlichen Grundverfassung gehört. Das ist nicht erst eine Folge des modernen Relativismus, Historismus, Fragmentarismus – oder wie immer wir die unleugbaren Grundzüge unserer eigenen Weltsituation charakterisieren mögen. Das Thema der Vielfältigkeit der Konkretion des Guten und gerade auch der Gemeinsamkeiten, die sich als Sitten aus dieser Aufgabe, das Gute zu wählen, ergeben, wird bereits in der theoretischen Grundlegung dessen, was praktische Philosophie allein sein kann, von den Griechen gedacht”. *Ibidem*, p. 263 (p. 216).

50 “des Wesens des Ethos zwar seine eigene Welt, in der er lebt, als umschließenden Horizont um sich weiß, daß aber jede Möglichkeit der praktischen Philosophie auf einer solchen vorgängigen Raumschaffung des philosophischen Gedankens beruht, die auf die Existenz von Ethos, von Solidarität, von fragloser und bregründungsunbedürftiger Gemeinsamkeit gegründet ist”. *Ibidem*, p. 266 (p. 218).

valorativas compartidas que surgen de nuestra condición comunitaria que van mucho más allá de la instrumentalización del ser humano. “La facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros, es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida”.⁵¹ Las esperanzas, las ilusiones, las opiniones, las convicciones, las suposiciones, todas ellas determinan nuestra manera de posicionarnos y comprender nuestro lugar. Se trata de una comprensión activa, algo que Gadamer señala al recordarnos el origen de la hermenéutica filosófica:

“A finales del siglo XVII y principios del XIX la presencia de la palabra *hermenéutica* en algunos escritores muestra que la expresión -procedente al parecer de la teología- era de uso corriente y designaba tan sólo la facultad práctica del comprender, es decir, una perspicacia sutil e intuitiva para conocer a los demás. (...) También Schleiermacher, el promotor de la nueva orientación de la hermenéutica hacia la metodología general de las ciencias del espíritu, señala expresamente que el arte la comprensión no se requiere sólo en el tratamiento de los textos, sino igualmente en el trato con las personas. La hermenéutica es, pues, algo más que un método de las ciencias o el distintivo de un determinado grupo de ellas. Designa sobre todo *una capacidad natural del ser humano*”.⁵²

Ser junto a los otros, según Gadamer, implica que no hay comprensión

51 “Es ist die Tatsächlichkeit der zuinnerst verständlichen und zutiefst gemeinsamen, von uns allen geteilten Überzeugungen, Wertungen, Gewöhnungen, der Inbegriff all dessen, was unser Lebenssystem ausmacht”. En “Probleme der praktischen Vernunft”, GW 2, p. 325 (“Problemas de la razón práctica”, VM II, p. 315).

52 “Im späten 18. wie im frühen 19. Jahrhundert zeigt vereinzelt Vorkommen des Wortes Hermeneutik bei einigen Schriftstellern, daß damals der Ausdruck – vermutlich von der Theologie her – in den allgemeinen Sprachgebrauch eindrang und dann selbstverständlich nur die praktische Fähigkeit des Verstehens selber bezeichnete, das heißt, das verständnisvoll einfühlsame Eingehen auf den anderen. (...) Aber auch Schleiermacher, der Begründer der neueren Entwicklung der Hermeneutik zur allgemeinen Methodenlehre der Geisteswissenschaften, beruft sich nachdrücklich darauf, daß die Kunst des Verstehens nicht nur Texten gegenüber erforderlich sei, sondern auch im Umgang mit Menschen. So ist Hermeneutik mehr als nur eine Methode der Wissenschaften oder gar die Auszeichnung einer bestimmten Gruppe von Wissenschaften. Sie meint vor allem eine *natürliche Fähigkeit des Menschen*”. En “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe”, GW 2, p. 301 (“La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, VM II, p. 293). [La cursiva es nuestra]

que no implique contacto y mútua transformación. El giro hermenéutico, en la medida en que se ve condicionado por esta pluralidad, “sirve a una tarea a todos encomendada: encontrar el justo equilibrio entre el poder del conocimiento dominador y la sabiduría socrática del no saber acerca de lo bueno”.⁵³ Desde este punto de vista, reflexionar hermenéuticamente supone asumir que existe un contenido moral en cada interpretación y que cada uno de ellos está preñado de influencias que lo penetran. Todo un ejercicio de discernimiento que termina por interrogarse a sí mismo:

“Deberíamos prestar toda atención a que la ética filosófica se inicia al fin y al cabo con la respuesta platónico-aristotélica a la pregunta socrática. La pregunta socrática partía, sin embargo, de una suposición increíblemente provocadora: que nadie sabía qué era lo bueno. Eso nadie lo podía admitir en serio, que no se supiese qué era lo bueno. Aquí está precisamente el fundamento y la premisa de toda la dialéctica socrático-platónica. Todo el mundo reivindica saber eso. Por lo tanto, tiene que ser posible extraerlo de cada cual rebatiendo sus opiniones y dejando con ello al descubierto erróneos y precipitados elementos dogmáticos y no contrastados”.⁵⁴

La hermenéutica gadameriana se erige como aquella teoría de la comprensión en la que nos preguntamos acerca de la capacidad de distinguir entre la ideología imperante y la actitud abierta y de sintetizarlas problemáticamente. La ética es problemática en sí misma porque implica el reconocimiento de la propia condicionalidad del comprender. Según Gadamer

53 “Sie dient einer Aufgabe, die uns allen gestellt ist, nämlich, zwischen der Macht des Herrschaftswissens und der sokratischen Weisheit des Nichtwissens um das Gute das rechte Gleichgewicht zu finden”. En “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik”, GW 10, p. 107 (“Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, *El giro hermenéutico*, p. 36).

54 “Schließlich beginnt, was wir alle festhalten sollten, die philosophische Ethik mit der platonisch-aristotelischen Antwort auf die sokratische Frage. Die sokratische Frage aber schloß in Wahrheit eine geradezu unglaublich herausfordernde Unterstellung ein, nämlich daß niemand wisse, was das Gute sei. Das konnte keiner im Ernste zugeben, daß er nicht weiß, was das Gute ist. Und eben das ist die Grundlage und Voraussetzung der ganzen sokratisch-platonischen Dialektik. Jeder beansprucht, das zu wissen. Daher muß man es aus jedem herausholen können, indem durch Widerlegung seiner Meinungen verkehrte und voreilige Dogmatisierungen und Vorgeblichkeiten entlarvt werden”. En “Vernunft und praktische Philosophie”, op. cit., p. 261 (“Razón y filosofía práctica”, op. cit., p. 213).

no existe interpretación que no albergue dentro de sí una orientación moral, algo que nos hace ser conscientes del problema de la ética y de la relación que guarda con nuestra manera de comprender:

“Comienzo, por tanto, mis reflexiones con la hipótesis de que todos los pensadores verdaderos que tienen que decir algo en el terreno de la ética y cuya palabra podemos transformar en un *dire* dieron por sobrentendida la autonomía de la ética, y con ello, su independencia respecto a la metafísica. En el caso de Aristóteles esto es completamente inequívoco. Puede uno preguntarse hasta qué punto se mantuvo siempre esta autonomía de la ética en la época de la metafísica. Sin embargo, me parece innegable que no puede buscar, tampoco como metafísica de las costumbres, su fundamentación en ningún otro lado que no sea la por todos vivida auto-interpretación de la vida”.⁵⁵

La determinación hermenéutica de nuestra situación en el mundo nos obliga a mantenernos siempre en el umbral de la pregunta por la ética, puesto que el contacto entre opiniones diversas acerca de qué es lo bueno es también una de las condiciones de posibilidad de la comprensión. La ética se integra así en la comprensión que el ser hace de sí mismo mostrando que comprender no implica solo conocimiento, sino también transformación y carácter:

“Afirmar que una ética filosófica, una filosofía de la moral, es cosa distinta de una ética *práctica*, es decir, que es distinta del establecimiento de una tabla de valores hacia la que mira el que actúa, y que es distinta del saber apelante que dirige su mirada hacia esa tabla de valores, no es, ni mucho menos, cosa obvia”.⁵⁶

⁵⁵ “Ich beginne also meine Überlegungen mit der These, daß alle wirklichen Denker, die auf dem Gebiet der Ethik uns etwas zu sagen haben und deren Wort wir in ein *dire* verwandeln vorausgesetzt haben. Im Falle des Aristoteles ist das ganz unzweideutig. Wieweit diese Autonomie der Ethik im Zeitalter der Metaphysik stets gewahrt worden ist, mag man sich fragen, aber daß sie nicht, auch nicht als Metaphysik der Sitten, ihre Grundlegung anderswo suchen kann als in der von uns allen gelebten Selbstausslegung des Lebens, scheint mir unleugbar”. *Ibidem*, p. 262 (p. 214).

⁵⁶ “Daß eine »philosophische« Ethik, eine Philosophie der Moral, etwas anderes ist als eine

Como vemos, ética y hermenéutica son indisociables en la filosofía gadameriana. La ética es una dimensión necesaria de la comprensión y se activa cada vez que comprendemos. Cuando hacemos hermenéutica no solo alcanzamos un conocimiento acerca de algo, sino que además ofrecemos una respuesta práctica sobre nuestra situación en el mundo. Es en este sentido que Gadamer defiende el círculo ético de la comprensión.

1.4. Sobre la posibilidad de una ética filosófica

Para finalizar este capítulo de introducción nos detendremos en un aspecto crucial de la biografía de Gadamer: el nazismo, con la intención de estudiar qué impacto tuvo este trágico suceso en la filosofía gadameriana y observar cual fue su alcance a la hora de escribir sobre las consecuencias prácticas de determinadas ideas.

Se considera que la postura de Gadamer ante el nacional-socialismo fue neutral,⁵⁷ distanciada, por decirlo de alguna manera, de la de Günter Grass y en las antípodas de la de Ernst Jünger, Carl Schmitt, Arnold Gehlen o Martin Heidegger. A propósito de este último, hubo toda una constelación de alumnos y conocidos que se vieron afectados por este trágico suceso. Son notorios los casos de Karl Löwith y Hanna Arendt, ambos judíos, obligados a exiliarse, pero también lo es el caso de Gadamer. Cabe imaginar el profundo dolor que debió sentir al ver cómo su maestro Heidegger emprendía una aventura en la que no

›praktische Ethik, das heißt als die Einrichtung einer Tafel der Werte, auf die der Handelnde blickt, und als das appellierende Wissen, das seinen Blick auf diese Werttafel beim Handeln lenkt, ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit". En "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", GW 4, 175 ("Sobre la posibilidad de una ética filosófica", *Antología*, p. 117).

57 Sobre la cuestión del nazismo en Gadamer puede consultarse el artículo de Richard E. Palmer, "A response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis", *International Journal of Philosophical Studies*, 10:4, pp. 467-482, en el que se desmiente la interpretación de Richard Wolin, quien apoyado en el libro de Teresa Orozco, *Platonische Gewalt: Hans-Georg Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, asocia a Gadamer con el nacional-socialismo. También Gianni Vattimo y Santiago Zabala en "Una vida dedicada a la hermenéutica", *Endoxa*, 20, 2005, p. 40, opinan sobre la cuestión: "Gadamer ni apoyó a Hitler ni se opuso activamente a él, sino que, en vez de eso, procurándose una posición a-política en la vida académica de la universidad, fue capaz de continuar su obra filosófica".

se veía capaz de embarcarse.⁵⁸

Es muy difícil adivinar qué ánimo y qué actitud debía de mostrar un joven profesor en aquellos años para sobrevivir entre cargo y cargo dentro de la maquinaria nacional-socialista sin encontrar demasiadas dificultades. Una de las anécdotas que el mismo Gadamer comenta a propósito de la penetración del fanatismo hitleriano en las aulas ilustra muy bien cual debió ser su posición por aquellos años:

“Sin duda, era muy difícil mantener en equilibrio la balanza, es decir, no comprometerse hasta el punto de que uno fuera despedido, y al mismo tiempo seguir siendo reconocible para colegas y estudiantes. Comprendimos que en cierto modo habíamos acertado con el justo medio el día en que empezó a decirse de nosotros que mostrábamos una «ligera simpatía» hacia el nuevo movimiento”.⁵⁹

Lo cierto es que Gadamer dedicó muy pocas palabras a su situación dentro del régimen. La respuesta más elaborada sobre esta cuestión quizás sea la del artículo titulado “Sobre la incompetencia política de la filosofía”, escrito a propósito de la anécdota Heidegger-Beaufret,⁶⁰ que a su vez nos sirve para ilustrar cuales fueron algunas de las opiniones que Gadamer vertió sobre la pregunta por la ética. Recordemos que la respuesta de Heidegger a la cuestión fue que no era posible, aún, escribir una ética. En esa misma línea, Gadamer reflexiona acerca de cómo es posible, hoy, desarrollar una ética filosófica. Se trata de un artículo corto que puede resumirse con esta sentencia: “como hombres nos hemos salido hasta tal punto de la naturaleza que ya no

58 Lo dejó explicado en una entrevista años más tarde: “Percibí con claridad lo peligrosa que era su elección. Mi reacción fue evitar todo contacto con él. No lo vi durante cinco años, pero no por razones morales o porque quisiera manifestarle así mi desacuerdo, sino porque no quería quedar involucrado”. En Antonio Gnoli y Franco Volpi, “Entrevista a Hans Georg Gadamer”, *Clarín*, Buenos Aires, 27 de mayo de 2001. [En línea: <http://edant.clarin.com/suplementos/zona/2001/05/27/z-00601.htm>] Artículo consultado el 27 de julio de 2012.

59 “Schwierig blieb es freilich, die richtige Balance zu halten, sich nicht so weit zu kompromittieren, daß man entlassen wurde, und doch für Kollegen und Studenten kenntlich zu bleiben. Daß wir einigermaßen die richtige Mitte trafen, wurde uns eines Tages dadurch bestätigt, daß uns “lockere Sympathie” mit dem neuen Aufbruch nachgesagt wurde”. *Ibidem*, p. 52 (p. 60).

60 Ver nota 21.

hay ningún *ethos* natural capaz de determinarnos”.⁶¹ Dicha falta de determinación es a la vez la causa de nuestra libertad de elección y, a su vez, de la posibilidad de error y de equivocación. Algo que conlleva que “a la larga la responsabilidad que nos es inherente a todos la experimenta cada uno en sí mismo, y es uno el que se la oculta a sí mismo”.⁶² La tarea del filósofo es entonces la de “formular mejor los interrogantes que nos mueven a todos”⁶³ sin que ello conlleve un mayor cumplimiento por su parte de lo que debe significar ser bueno o comportarse correctamente. Veámoslo detenidamente:

“Apenas debería asombrarnos que un gran pensador errase el camino de este modo. Más me admira a mí que se ponga al filósofo una y otra vez ante la pregunta de la ética. Me parece que es una señal de alarma, o incluso una señal de pobreza moral de la sociedad actual, el hecho de que se tenga que preguntar a otro qué es lo honorable, qué es lo decente y qué es lo humano. Y que se espere la respuesta de otro, del llamado filósofo. Ahí se traiciona la desorientación en la que ha caído la sociedad”.⁶⁴

A sus 92 años Gadamer diferencia entre la capacidad filosófica de un pensador y su competencia ética, pero, a la vez, como leemos en sus propias palabras, reconoce un cierto contenido acerca de lo que significa ser bueno, honorable, decente. La filosofía aparece como una consejera que utiliza la mayéutica para extraer de cada uno la autónoma capacidad de auto-legislarse moralmente, aunque ello no garantice el cumplimiento de las orientaciones descubiertas.

61 “Wir sind als Menschen so aus der Naturordnung herausgedreht, daß uns kein naturhaftes *Ethos* bestimmt”. En “Über die politische Inkompetenz der Philosophie”, op. cit., p. 37 (“Sobre la incompetencia política de la filosofía”, op. cit., p. 52).

62 “Die Verantwortung, die wir alle tragen, erfährt am Ende jeder an sich selber und verbirgt er vor sich selbst”. *Ibidem*, p. 41 (p. 56).

63 “die Frage besser zu formulieren, die uns alle bewegen”, *Ibidem*, p. 41 (57).

64 “Es kann kaum verwundern, daß solche Verstiegenheit in einem großen Denker geschehen konnte. Dagegen scheint es mir zu verwundern, daß man den Philosophen immer wieder vor die Frage nach einer Ethik stellt. Ich muß darin ein Notsignal oder gar ein Armutszeugnis der bestehenden Gesellschaft sehen, wenn man einen anderen fragen muß, was ehrenhaft ist, was anständig ist und was menschlich ist. Und wenn man von jemand anderem, dem sogenannten Philosophen, darauf Antwort hören will. Da verrät sich nur, daß die Gesellschaft orientierungslos geworden ist”. *Ibidem*, p. 40 (p. 55).

“La primera condición es que uno se haga la pregunta a sí mismo; la segunda, que al hacerla uno no piense sólo en sí mismo. Pero uno no se puede poner en el lugar del otro, ni se puede pretender que haga suyas recomendaciones, propuestas, consejos o incluso prescripciones que él no vea y acepte por sí mismo. No existe una ética consiliar”.⁶⁵

Gadamer, como también lo hiciera Heidegger, y quizás a causa de su influencia, niega la posibilidad de una sistematización de la ética, más bien defiende que es el esfuerzo por comprender, y su coherencia con el actuar, el que debe regir nuestras exploraciones en esta materia. La auto-crítica de las costumbres se muestra aquí como ejercicio principal gracias al cual cada uno de nosotros es capaz de tomar sus propias decisiones de manera individual. La filosofía puede ayudar a dejar salir las convicciones personales acerca del bien o la felicidad, pero en ningún caso podemos substituir la comprensión por una tabla de valores dogmáticos que debamos obedecer.

Sorprende la vaguedad con la que un Gadamer ya maduro soluciona una cuestión por la que estuvo preguntándose a lo largo de toda su obra. Pareciera que la sombra de su maestro Heidegger alcanzase mucho más de lo que está dispuesto a afirmar. Pero lo cierto es que Gadamer no dejó escrita una ética. Sin embargo, no es posible afirmar, aunque lo hagamos en contra del mismo Gadamer, que la ética no esté presente en toda su obra como un elemento fundamental. En adelante veremos como, más allá de este artículo, la filosofía gadameriana sí que incluye una concepción fuerte de lo que significa vivir junto a los otros. Defenderemos que la opción ética de Gadamer tiene que ver con ese proyecto en construcción al que apunta el entendimiento común del mundo, que apela fundamentalmente a la responsabilidad individual de tomar decisiones y que nos permite forjar nuestras propias convicciones.

⁶⁵ “Die erste Voraussetzung ist, daß man die Frage an sich selber stellt und daß man bei der Frage nach dem Guten nicht nur an sich selber denken darf. Man kann aber nicht an die Stelle eines anderen treten und kann niemanden dazu bringen, Empfehlungen, Vorschläge, Ratschläge oder gar Vorschriften anzunehmen, die er nicht selber sieht und einsieht. Es gibt keine konsiliatorische Ethik”. *Ibidem*, p. 40 (p. 56).

PARTE II

LA FILOSOFÍA GRIEGA COMO REFERENTE

2. PLATÓN: ÉTICA Y DIALÉCTICA

Sólo hace falta echar una ojeada al índice de sus obras completas para constatar que la relación de Gadamer con los clásicos duró toda la vida y fue enormemente fructífera.⁶⁶ La suya fue una vida dedicada al estudio de los griegos, especialmente a la obra de Platón y Aristóteles.⁶⁷ En esta segunda parte veremos en qué medida la influencia socrático-platónico-aristotélica se inmiscuye en la filosofía gadameriana y cómo la determinó en su conjunto.

Para mostrarlo dividiremos esta segunda parte en dos secciones: la primera, dedicada a Platón y a Sócrates y, una segunda, dedicada a Aristóteles. Pero no es esta la única división que tendremos en cuenta. Además de dividirla en autores, a cada una de las secciones le corresponderá a su vez una manera distinta de interpretar la filosofía helénica, ya que el juicio acerca de esta cuestión cambió a lo largo de la vida de Gadamer.

En la primera parte veremos cómo éste se muestra claramente influenciado por los experimentos hermenéutico-fenomenológicos que Heidegger aplicaba a los textos antiguos a su llegada a Marburgo, mientras que, en la segunda, alejado ya de la doctrina de su maestro, observaremos cómo Gadamer hace una interpretación propia de la filosofía clásica que pasa

⁶⁶ En orden cronológico, los textos de Gadamer referidos a Platón son: *Platos dialektische Ethik* (1931), *Plato und die Dichter* (1934), *Plato Staat der Erziehung* (1942), *Dialektik und Sophistik mi siebenten platonischen Brief* (1962), *Platos ungeschriebene Dialektik* (1968), *Amicus Plato Magis Amica Veritas* (1968), *Logos und Ergon mi platonischen Lysis* (1972), *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons Phaidon* (1973), *Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios* (1974), *Plato* (1976) y el séptimo volumen de sus obras completas titulado *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, que abarca desde 1976 hasta 1991. Los referidos a Aristóteles son: *Der aristotelische "Protreptikos" und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (1927), *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1963), *Hermeneutik als praktische Philosophie* (1972), *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft* (1974), *"Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgaben"* (1978), *"Probleme der praktischen Vernunft"* (1980), *"Ethos und Ethik" (MacIntyre u. a.)* (1985), *"Bürger zweier Welten"* (1985), *"Vernunft und praktische Philosophie"* (1986), *"Die Idee der praktischen Philosophie"* (1986). Los textos en los que se compara Platón con Aristóteles son: *Praktisches Wissen* (1930) y *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978). Además hay que tener en cuenta el extenso análisis que de ambos autores hace *Wahrheit und Methode* (1960).

⁶⁷ El propio Gadamer nos lo explica a propósito de la visita de Max Kommerell a Marburgo durante el verano de 1929. Durante ese tiempo, el que fuera secretario personal de Stefan George le preguntó al recién nombrado profesor no titular de Marburgo si conocía un libro recientemente publicado. La respuesta de Gadamer, aunque ingeniosa, no estaba desprovista de fundamento: "Ich lese grundsätzlich Bücher, die mindestens zweitausend Jahre alt sind" (Por principio, sólo leo libros que cuenten al menos con dos mil años de antigüedad). En *Philosophische Lehrjahre*, p. 47 (*Mis años de aprendizaje*, p. 54).

por considerar a estos tres filósofos como un *continuum* en la historia de las ideas.

Para explicar el tránsito de una explicación a la otra será necesario detenerse, como mínimo, en dos obras: la primera, *Ética dialéctica de Platón. Interpretaciones fenomenológicas del Filebo*, un estudio dedicado a desentrañar la importancia del entendimiento para la vida buena en el diálogo platónico y, la segunda, *La idea de Bien entre Platón y Aristóteles*, en la que Gadamer dejó escrita su original interpretación de la filosofía helénica. Hemos escogido estas dos libros porque ambos representan dos momentos claramente diferenciados: el primero porque en él se nos muestran los primeros pasos de Gadamer a la hora de interpretar la filosofía antigua y, el segundo, porque es una obra ya madura, de 1978, y porque es donde mejor se concreta su particular teoría de la continuidad entre Platón y Aristóteles.

2.1. Lectura del *Filebo*

El 15 de marzo de 1928 un joven Gadamer escribe una carta a Martin Heidegger anunciando sus intenciones más inmediatas:

“Espero concluir durante estos días el primer capítulo (la dialéctica), que no intenta tanto interpretar las diversas fórmulas, para armonizarlas, sino demostrar que la teoría de la dialéctica, desarrollada en el *Filebo*, pertenece a un contexto más amplio en el que viene fundado aquel auténtico logos filosófico que tuvo su inicio con Sócrates. Este contexto no se agota en el concepto de “definición”. Al contrario, yo busco hacer ver que la “definición” no es un fin en sí mismo, sino que más bien constituye aquello que ofrece cierto conocimiento de algo, en el intento de encontrar con ello la **justa relación**”.⁶⁸

⁶⁸ “Spero di concludere in questi giorni il primo capitolo (la dialettica), che non mira tanto a interpretare le diverse formule, per renderle armoniche, quanto a dimostrare che la teoria della dialettica, sviluppata nel *Filebo*, appartiene al contesto più ampio in cui viene fondato quell'autentico logos filosofico che ebbe inizio con Socrate. Tale contesto non si esaurisce, però, nel concetto di “definizione”. Al contrario, io cerco di far vedere che la “definizione” non è fine a se stessa, ma costituisce piuttosto ciò che rende certa conoscenza di qualcosa, nell'intento di trovare con quest'ultima il giusto rapporto”, *“Caro professor Heidegger”*. *Lettere da Marburgo*

Tal y como nos recuerda Guthrie en su monumental *Historia de la filosofía griega*, el *Filebo* es el diálogo de Platón que se pregunta acerca del lugar que ocupa el placer en la búsqueda de la vida buena. Filebo, personaje inexistente entre los habitantes de Atenas, es considerado por Friedländer, Wilamowitz, Leisegang, Hackforth, dado el origen etimológico de su nombre, la encarnación del hedonismo dogmático⁶⁹ en contraposición con la figura de Sócrates, quien representa la defensa de la inteligencia y el razonamiento como método para alcanzar la plenitud de vida.

A diferencia de aquellos que se centran en analizar qué tipo de placeres describe Platón en el *Filebo* y cómo conjugarlos con una correcta realización de la vida buena, Gadamer plantea una manera de aproximarse a la obra platónica de tintes claramente heideggerianos: "mi intención al escribir fue aplicar el arte de la descripción fenomenológica, que justo había aprendido, al diálogo platónico".⁷⁰ Mientras que las demás interpretaciones hacen, podríamos decir, un abordaje descriptivo del *Filebo* al intentar identificar los diversos placeres y sus clasificaciones, la sagacidad de Gadamer consiste en explorar las consecuencias prácticas de la dialéctica platónica: "la importancia del *Filebo* radica precisamente en el hecho de que la dialéctica sobre la que se discute toma conciencia de sí misma en el diálogo socrático".⁷¹ Para decirlo con conceptos heideggerianos, la interpretación de Gadamer es un intento por explicitar en qué medida la dialéctica se inmiscuye en el análisis existencial del *Dasein* y qué consecuencias debemos extraer de ello.

De esta forma, el estudio del *Filebo* cobra en manos de Gadamer una dimensión inesperada. Se trata de una reflexión acerca de una determinada praxis, un determinado procedimiento, cuyas consecuencias éticas han sido

1922-1929, p. 52). [Traducción del A.]

⁶⁹ Tal y como se cita en Guthrie, *Historia de la filosofía griega* [trad: Alberto Medina], vol. 5, Madrid, Gredos, 1992, p. 212.

⁷⁰ "Es wollte wirklich nichts anderes als die neu gelernte Kunst phänomenologischer Beschreibung auf einen Plato-Dialog anwenden". En "Aus dem Vorwort (1967)", *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, GW 5, p. 159 ("From the Preface to the Second Edition", *Plato's Dialectical Ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, p. xxix). [Traducción del A.]

⁷¹ "Das gerade macht die besondere Bedeutung des ›Philebos‹ aus, daß die Dialektik, von der in ihm die Rede ist, sich in dem Vollzug sokratischer Dialogführung selbst erkennt". *Ibidem*, p. 82 (p. 112).

poco exploradas: "Yo no afirmo que la ética de Platón sea dialéctica, sino que pregunto en qué sentido y en qué dirección *la dialéctica platónica es ética*".⁷² Lo que Gadamer se propone investigar es el modo en que la dialéctica se pregunta por el bien y si dicha manera de preguntar tiene consecuencias en la manera que tenemos de concebir dicho bien. Es decir, no sólo se interroga sobre las reflexiones platónicas acerca de los placeres y su posición dentro de la vida buena, sino que además, tomando como objeto de estudio el procedimiento dialéctico, investiga sobre cómo debemos conducirnos para alcanzarla "cueste lo que cueste".⁷³ De hecho, según se dice en el mismo *Filebo*, de lo que se trata es de "poner de manifiesto un estado y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres".⁷⁴

La pregunta acerca de si es posible orientarnos éticamente mediante la dialéctica es una pregunta que se mantendrá en Gadamer a lo largo de toda su vida, convencido como estaba de que la predisposición que acompaña al diálogo que funda la dialéctica es una predisposición que también tiene que ver con nuestros principios éticos. En consecuencia, hará falta desgajar las características de la dialéctica platónica y analizar las posibles relaciones con la dimensión práctica del ser humano, a fin de ver si existe o no dicha influencia. Para ello, analizaremos el punto de partida del diálogo:

"Sócrates. - Considera, pues, Protarco, qué tesis vas a asumir ahora por cesión de Filebo y qué otra, sostenida por nosotros, vas a refutar si no la tienes por formulada conforme a razón. Resumamos ¿quieres? una y otra.

Protarco. - De acuerdo.

Sócrates. - Pues bien, Filebo afirma que es bueno para todos los seres vivos el disfrutar, y también el placer y el gozo y todo lo que es conforme con ese género. La refutación por parte nuestra es que no son esas cosas, sino que la prudencia, el intelecto y el recuerdo y las

72 "Nicht, daß platonische ›Ethik‹ dialektisch sei, wird hier behauptet, sondern ob und *wie platonische Dialektik ›Ethik‹ ist*, wird gefragt" [La cursiva es nuestra]. En "Aus dem Vorwort (1931)", *Platos dialektische Ethik*. op. cit., p. 158 ("Preface to the First Edition", *Plato's Dialectical Ethics*, p. xxv). [Traducción del A.]

73 Platón, "Filebo", *Diálogos* [trad: M.^a Ángeles Durán], Madrid, Gredos, 2000, p. 20.

74 Ídem.

cosas emparentadas con ellas -opinión correcta y razonamientos verdaderos- resultan mejores y más eficaces que el placer para todos cuantos son capaces de participar de ellos, y que son lo más ventajoso de todo para cuantos son y hayan de ser capaces de participar de ellos”.⁷⁵

El diálogo empieza mostrándonos las reglas del debate. Constatamos en él las dos tesis, argumentadas conforme a la razón, que pugnarán por definir el bien. Como es propio de muchos de los diálogos platónicos, el debate ya lleva algún tiempo empezado, con lo que ambas posturas se nos presentan claras desde el inicio. Se trata de dos argumentaciones contrapuestas acerca de la idea de bien que luchan por demostrar la validez de sus presupuestos por medio de refutaciones. El diálogo avanza lentamente mediante la contraposición de argumentos, analizando paso a paso todas las implicaciones de las ideas de placer y de intelecto, separando todos sus elementos y planteando las posibles relaciones. Sócrates, finalmente, llega a la conclusión de que ni el placer ni el intelecto son la mejor manera de llegar al bien, puesto que ambos “carecen de suficiencia y perfección”,⁷⁶ de modo que el diálogo queda abierto.

No cabe duda de que existen argumentos de peso dentro del diálogo que certifican la validez del intelecto como fuente de gozo y plenitud, pero no es éste el objeto de nuestra tesis, sino mostrar qué es lo que Gadamer aprendió estudiando el *Filebo*. Queremos mostrar cómo Gadamer entendió que la filosofía platónica apunta no tanto a la adquisición de un conocimiento correcto y verdadero, sino a la conciencia de que el hombre siempre se encuentra inmerso dentro un proceso, al que denomina dialéctica, gracias al cual le es posible hablar de conocimiento. En este sentido afirma: “ser humano implica no tener disposición sobre uno mismo y esa filosofía, como posibilidad humana, también tiene una existencia dialéctica en ese estado dialecticamente

⁷⁵ Ibídem, p. 19-20. A propósito de este fragmento, puede consultarse el artículo de Bernat Torres *La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del Fileb de Plató (38c-39c)* publicado en el Anuari de la Societat catalana de Filosofia XXII, Barcelona, 2011, pp. 79-116.

⁷⁶ Ibídem, p. 121.

cuestionable que se sabe a sí mismo como una actividad humana”.⁷⁷

Lo que este diálogo nos enseña es que el hombre debe colocarse en el centro de sus propias especulaciones si lo que quiere es hallar la mejor manera de ofrecer una respuesta acorde con su existencia. Como veremos, el *Filebo* aporta a la filosofía de Gadamer el proto-análisis, más tarde completado en *VM*, de la situación dialéctica del hombre y su carácter abierto, esto es, la capacidad del hombre a auto-interrogarse acerca de su situación en el mundo. Dicha cuestionabilidad señala el carácter más íntimo del ser humano, su carácter contingente, y nos muestra, de acuerdo con dicha perfectibilidad, uno de los ejercicios principales de la comprensión: la constante interrogación. Es sabido que dicho interrogante encuentra en Sócrates un ejemplo paradigmático y Gadamer así nos lo muestra.

2.2. La recuperación de la mayéutica socrática

“Sócrates es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia de Occidente”,⁷⁸ señala Werner Jaeger en el tercer libro de su *Paideia*, una obra cuyos primeros volúmenes aparecieron en el año 1933 y que fue toda una referencia en la rehabilitación de la filosofía griega que caracterizó a Alemania en los años anteriores a la guerra, una rehabilitación de la que Gadamer participó y a la que contribuyó.

Admirado como estaba de la figura de Sócrates, el enigmático maestro de Platón a quien Aristófanes define como un “sacerdote de las naderías más sutiles”,⁷⁹ Sócrates representa el inicio de un modo de abordar la comprensión que dura hasta nosotros. Aún en palabras de Jaeger: “Sólon había descubierto las leyes naturales de la comunidad social y política. Sócrates se adentra en el alma misma para penetrar en el cosmos moral”.⁸⁰

Con Sócrates se inicia una nueva manera de hacer filosofía

⁷⁷ “Das bedeutet aber, daß Menschen ein Nichtverfügen über sich selbst einschließt und Philosophie als menschliche Möglichkeit sich in dieser dialektischen Fraglichkeit, in der sie sich als menschliche weiß, auch dialektisch vollzieht”. En *Platos dialektische Ethik*. op. cit., p. 7 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 4). [Traducción del A.]

⁷⁸ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* [trad: Wenceslao Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 404.

⁷⁹ Aristófanes, *Las nubes* [trad: Elsa García Novo], Alianza, Madrid, 2006, p. 55.

⁸⁰ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 404.

caracterizada por la búsqueda del lugar del hombre, no ya como elemento del cosmos, sino como el ser que es capaz de emitir juicios morales dentro de la *polis*. De esta forma, Sócrates inaugura la reflexión moral desde una perspectiva crítico-lingüística, un modelo que siglos más tarde defenderá Gadamer con su auto-exploración hermenéutica.

Sócrates representa el pensamiento insobornable, una insubordinación que, a base de preguntar, nos obliga a desenmascarar todos nuestros prejuicios heredados hasta llegar al núcleo de nuestras creencias. La fuerza mayéutica de sus interpelaciones se nos muestra como una fuerza emancipadora. Gracias a ella nos encontramos cara a cara con aquellas interpretaciones falsas que hemos ido elaborando en nuestro juicio hasta creer que sabemos aquello que en realidad no sabemos. Esta actitud y capacidad para no dejarse llevar por la opinión socialmente aceptada cautivó a Gadamer a lo largo de toda su vida y, ya en sus primeros años, demuestra un total interés por ellas.

La idea matriz del diálogo socrático, según Gadamer, es que conocimiento es cuestionabilidad. “Sócrates conduce la conversación como un proceso de refutación; y, a la vez, es a través de esta refutación que lo que se busca es desvelado”.⁸¹ Precisamente en esa exigencia de explicaciones, uno entiende que no cuenta con las razones suficientes. Es entonces cuando Sócrates interviene, como si fuera un auténtico cirujano, tratando de discernir, dentro de la pre-comprensión de cada uno, aquello que puede ser considerado válido y aquello que no en base a la idea de participación. Este es su verdadero aporte: el examen de las pre-comprensiones previas y el re-direccionamiento de nuestras convicciones hacia lo común, hacia lo compartido entre todos.

“En general Sócrates conduce la refutaciones a través del desarrollo lógico de las tesis de sus oponentes hasta que llega a las consecuencias que conectan con aquello que en general es comúnmente aceptado, especialmente en lo que se refiere a la ética,

81 “Die sokratische Gesprächsführung hat einmal die Vollzugsart des Widerlegens, im Widerlegen selbst aber vollzieht sich eine Freilegung des Gesuchten”. En *Platos dialektische Ethik*, op. cit., p. 41 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 55). [Traducción del A.]

y que hacen imposible para el oponente sostener las consecuencias de sus tesis”.⁸²

La dialéctica socrática obliga, a partir de la negación de lo que afirma, a ver la cara oculta de aquello de lo que está tratando. Gracias a ella, dejamos de sostener nuestros argumentos al darnos cuenta de su falta de rigor. Algo que hace mostrando la incapacidad que tenemos para asumir las consecuencias prácticas de nuestras propias argumentaciones. A diferencia de cualquier otro tipo de método, la dialéctica es el proceso por el cual vamos descartando pre-concepciones erróneas con las que nos manejamos en un diálogo, de manera que finalmente la verdad prevalece por encima de aquellas opiniones que creíamos verdaderas y no lo eran más que en apariencia. Lo que nos interesa resaltar es que la dimensión práctica de nuestro modo de razonar aparece como un límite natural a nuestras elucubraciones dialécticas.

“Cuando alguien entra a conversar con Sócrates lo hace creyendo que éste posee el conocimiento de aquello acerca de lo cual se le pregunta, luego, no puede rechazar la demanda que se le plantea acerca de ello. Lo genial de esta petición de conocimiento es que puede entenderse como una rendición de cuentas”.⁸³

Lo cierto es que, como refutador, Sócrates es seguramente uno de los personajes más brillantes que ha dado la historia de la literatura occidental. Y lo es, en primer lugar, por su manera de aproximarse a su interlocutor, siempre desde una posición de inferioridad, dando a entender que no es él quien afirma el error de su oponente, sino dejando ver a cada uno sus propias contradicciones. Sócrates empieza sus refutaciones sencillamente pidiendo más información al respecto. El suyo es un cuestionamiento que lo único que

⁸² “Im allgemeinen aber führt Sokrates die Widerlegung so, daß er die gegnerische These folgerichtig bis in Konsequenzen entwickelt, bei denen die Rücksicht auf die allgemein geltende Meinung, insbesondere die Moral, dem Gegner das Festhalten an der Konsequenz seiner These unmöglich macht”. *Ibidem*, p. 43 (p. 58). [*Traducción del A.*]

⁸³ “Sofern also ein jeder, mit dem Sokrates ins Gespräch kommt, das zu wissen meint, wonach er gefragt wird, kann er sich der Forderung, Rede zu steen, nicht versagen. Die Echtheit seines Anspruchs auf Wissen wird durch diese Forderung der Rechenschaftsgabe zur Prüfung gestellt”. *Ibidem*, p. 38 (p. 51). [*Traducción del A.*]

intenta es situar lo más cerca posible del estado de cosas aquello de lo que se está hablando, siempre respetando la lógica de la argumentación.

La ironía socrática cobra estatus de procedimiento cuando nos paramos a analizar los elementos que se repiten en cada una de sus intervenciones, muchas de ellas del tipo, “estoy de acuerdo, a excepción de una pequeña dificultad” (*smikrou tinou endeés*).⁸⁴ En palabras de Gadamer:

“(…) las trampas lógicas de Sócrates no pueden ser entendidas como manipulaciones de un virtuoso técnico que simplemente las aplica donde ellos buscan el éxito; en cambio, ellas están viviendo formas de proceso de búsqueda del conocimiento compartido el cual siempre tiene a las cosas mismas antes y las cuales buscan sus criterios únicamente en esta capacidad de los hechos”.⁸⁵

La mayéutica socrática consiste en llevar las afirmaciones a una contradicción sustantiva, de tal manera que “el final de la conversación se caracteriza por una irónica perplejidad”.⁸⁶ Según Gadamer, nos encontramos ante una forma de pensar que considera que todos somos ignorantes ante el mundo. La realidad tiene siempre la última palabra y es precisamente a ella a quien nos debemos. Intentar pronunciarse sobre alguna cosa nos lleva, finalmente, a comprender que la “ignorancia es la primera precondition para conseguir un conocimiento genuino”.⁸⁷ Lo genial de la operación socrática es que dicha ignorancia pide ser compartida para ser resuelta.⁸⁸

84 Platón, “Protágoras”, *Diálogos*, [trad: Carlos García Gual], Madrid, Gredos, 1985, p. 536.

85 “sokratische Fangschlüsse wollen nicht die Handgriffe eines virtuosen Technikers sein, die einfach angewendet werden, wo sie Erfolg versprechen, sondern lebendige Formen einer Verständigung, der die Sache selbst ständig vor Augen steht und die ihren Maßstab lediglich von da nimmt, daß es ihr gelingt, diesen Blick für die Sache auszubilden”. En *Platos dialektische Ethik*, op. cit., p. 43 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 58). [Traducción del A.]

86 “Am Ende des Gesprächs steht somit die ironische Ratlosigkeit”. *Ibidem*, p. 44 (p. 59). [Traducción del A.]

87 “die erste Voraussetzung für die Gewinnung eines echten Wissens”, *Ídem*. [Traducción del A.]

88 La pre-condición de la que nos habla Platón en boca de Sócrates se muestra de manera paradigmática en este pasaje del *Teeteto* en el que Socrates explica las virtudes de su manera de reflexionar: “Lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de

Basta con acercarse a un diálogo de Platón para constatar que Sócrates, muchas veces el protagonista de la historia, pregunta y pregunta como si fuera incapaz de dar nada por seguro. Nos recuerda Gadamer que Protágoras ya dijo que preguntar es más difícil que responder.⁸⁹ La pregunta requiere de un sentido que aparentemente hay que ganar, representa un paso en falso que se sostiene únicamente por la intención de desenrocar una realidad, de desvelar un misterio, que se nos aparece en forma de interrogante. Este carácter negativo hace que la dialéctica transforme toda afirmación en pregunta, y esa es la única manera que tenemos de conocer.

Una vez planteamos una pregunta nos damos cuenta de que, a la vez que intentamos apresar aquello acerca de lo que nos interrogamos, esto nos acorrala forzándonos a pensar a través de un marco, de un horizonte, del que dependemos si queremos contestar. La razón analítica se ve entonces desbordada por la descriptiva y ya no es posible formular proposiciones formales perfectas, sino realizar únicamente actos performativos de habla, tal y como Austin, Searle o Habermas han demostrado. En palabras de Gadamer: “preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la pregunta (...). El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta”.⁹⁰

Siguiendo a Sócrates, para quien la dialéctica es la capacidad de investigar lo contrario, Gadamer entiende que el saber que esconde la dialéctica se desarrolla generando nuevas formas de comprensión ligadas a la propia vivencia, cumpliendo con su carácter histórico. Gadamer no niega que podamos alcanzar respuestas, lo que afirma es que “el saber es

sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma. Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos”. En Platón, “Teeteto” [trad: A. Vallejo Campos], *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000, p. 184.

⁸⁹ Platón, “Protágoras”, op cit., p. 573.

⁹⁰ “Fragen heißt in Offene stellen. Die Offenheit des Gefragten besteht in dem Nichtfestgelegtsein der Antwort (...). Das macht den Sinn des Fragens aus, das Gefragte so in seiner Fraglichkeit offenzulegen”. En GW 1, p. 369 (VM I, p. 440).

profundamente dialéctico”.⁹¹ Por eso Sócrates representa la figura ideal de relación con el saber: “Todo preguntar, todo querer saber presupone un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce una determinada pregunta”.⁹²

Sócrates se opone a la *doxa*, a lo que está en boca de todos, porque considera precisamente que la opinión interesada, frivolidada por el *demós*, es aquello que debemos poner en cuestión si queremos dejar que la verdad se nos aparezca.⁹³ La comodidad de aceptar lo dado se opone a la tarea socrática, que debe ser entendida también como una tarea crítica. Detrás de la mayéutica socrática se esconde un impulso que obliga a no dar nunca los diálogos por concluidos, ni siquiera cuando el otro ha entendido que no es posible hablar sin errar y que todo es una conversación:

“La dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquel que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación”.⁹⁴

Cuando Gadamer afirma que “el sentido primario del *logos* es el ser preguntable”⁹⁵ está reivindicando la manera en que los griegos se relacionaban con el mundo. La suya era una concepción basada en la correspondencia entre *logos* y lenguaje, donde palabra y cosa significaban lo mismo. La dialéctica representa un intento por abarcar la distancia que entre una y otra puede

91 “Wissen ist dialektisch von Grund aus”. Ídem.

92 “Alles Fragen und Wissenwollen setzt ein Wissen des Nichtwissens voraus –und dies so, daß es ein bestimmtes Nichtwissen ist, das zu einer bestimmten Frage führt”. Ídem.

93 Joan Pegueroles en “Hermenéutica de Gadamer y deconstrucción en Derrida”, *Pensameinto*, 55 (1999), 213, p. 486, recuerda al respecto que “la hermenéutica de Gadamer no renuncia a la verdad. Es una hermenéutica de la verdad. Pero no es la verdad de la *adecuación* o correspondencia, sino la verdad de la *manifestación*”.

94 “Die Dialektik als die Kunst des Fragens bewährt sich nur darin, daß der, der zu fragen weiß, sein Fragen, und das heißt: die Richtung ins Offene, festzuhalten vermag. Die Kunst des Fragens ist die Kunst des Weiterfragens, d. h. aber sie ist die Kunst des Denkens. Sie heißt Dialektik, denn sie ist die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen”. Ídem, p. 372 (p. 445).

95 “Der primäre Sinn des Logos also ist das *Redestehen*”. En *Platos dialektische Ethik*, op. cit., p. 22 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 27). [Traducción del A.]

darse, y es por ello que Gadamer la reivindica.

Tanto si de lo que hablamos es de adquirir una habilidad que no poseemos, como si lo que pretendemos es aprender cierto conocimiento teórico o manejarnos en una situación determinada, la dialéctica nos permite comunicarnos con los demás y con nosotros mismos de manera que adquirimos dicha habilidad o conocimiento a través de ella. Esta capacidad que se percibe en la noción socrático-gadameriana del lenguaje es la que nos permite afirmar que el propio lenguaje constituye un medio a través del cual el hombre se sitúa en el mundo como en un escenario. El diálogo, donde el lenguaje tiene lugar, pasa de esta manera a ser el centro auto-referencial que nos permite ir asumiendo sus logros desde un punto de vista teórico y práctico. “La dialéctica, como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de la intención, esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opina comúnmente”.⁹⁶

Esto quiere decir que no hay verdad objetiva que no sea intersubjetivamente construida y sostenida por la comunidad de dialogantes. Gadamer, siguiendo a Sócrates, no entiende la conversación como un conjunto de normas lingüísticas que forman un sistema concreto, sino como una disposición natural del ser humano a participar con los demás. El propio Gadamer lo señala: “el habla, en su forma primordial, es parte de algo compartido que tiene que ver con algo”.⁹⁷ La dialéctica nos muestra la predisposición colectiva al conocimiento compartido, se trata de un proceso en el que vamos asegurando ciertos acuerdos que nos sirven para explicar aquello que nos rodea. “La dialéctica vive del poder dialógico del acercamiento a la comprensión -desde la comprensión de los otros que están a mi lado- y viene sustentada a cada paso por el aprovisionamiento de consensos con los demás”.⁹⁸ Según Gadamer, la fuerza de la dialéctica reside en su capacidad

⁹⁶ “Dialektik als die Kunst, ein Gespräch zu führen, ist zugleich die Kunst, in der Einheit einer Hinsicht zusammenzuschauen (synhoran eis hen eidos), d. h. sie ist die Kunst der Begriffsbildung als Herausarbeitung des gemeinsam Gemeinten”. En GW 1, p. 374 (VM I, p. 446).

⁹⁷ “Ursprüngliches Sprechen ist im gemeinsamen Zutunhaben mit etwas”, En *Platos dialektische Ethik*, op. cit., p. 23 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 29). [Traducción del A.]

⁹⁸ “Dialektik dagegen lebt aus der Kraft dialogischer Verständigung, aus dem verstehen Mitgehen des anderen und ist in jedem Schritt ihres Ganges getragen von der Vergewisserung über die Zustimmung des Partners”. Ídem. [Traducción del A.]

para aunar esfuerzos con aquellos que quieren comprender y renovar a la vez su capacidad de comprensión de la realidad. Es por ello que afirmamos que la dialéctica no posee únicamente una dimensión epistemológica, sino que es fundamentalmente práctica, ya que implica el encuentro con el otro y la confrontación de razones, gracias a la cual se provoca la emergencia de un saber reconocido por todos que pasa a ser considerado verdad. El mismo *Filebo* nos lo indica: "En efecto, ahora no luchamos precisamente por esto, por la victoria, para que lo que yo sostengo eso sea lo que gane, o lo que tú, sino que ambos, aliados, debemos luchar por la absoluta verdad".⁹⁹

En contra del relativismo gnoseológico que erróneamente siempre se ha atribuido a la dialéctica, especialmente por culpa del uso que de ella hicieron los sofistas,¹⁰⁰ Gadamer aboga, siguiendo a Platón, por ir desvelando los prejuicios escondidos en las opiniones de los demás dejando que el mejor argumento brille por sí mismo gracias a la permanencia constante en la pregunta. Este ejercicio pasa por aceptar tres momentos cruciales.

El primero, que el hombre no se acerca nunca a un diálogo desnudo, sino vestido con todos sus prejuicios sociales, culturales, heredados, "en la cuestión sobre el bien en la vida humana, la actitud que nos guía es siempre ya jugada sobre la pre-comprensión de aquello que ya está siendo preguntado".¹⁰¹ Dicho de otra manera, asumir la condicionalidad de nuestro saber nos hace más sabios.

El segundo, que a pesar de la pluralidad, el hombre es capaz de entenderse, y que, en cierta manera, está condenado a ello dado el carácter

⁹⁹ Platón, *Filebo*, op. cit., p. 25.

¹⁰⁰ Desde la época de los estoicos la dialéctica ha gozado de muy mala fama entre los filósofos, como se aprecia en este pasaje: "Los razonamientos de los dialécticos son como telas de araña: inútiles, pero ingeniosos. Quienes profundizan en la dialéctica se parecen a quienes comen gambas: trabajan mucho para no obtener más que un alimento ínfimo. La dialéctica es como el barro de los caminos: inútil, hace caer a quienes caminan". *Stoicorum Vetera Fragmenta*, vol. I, 383-403 [citado en Pierre Hadot, *La ciudadela interior* (trad: Maria Cucurella), Barcelona, Alpha Decay, 2013, p. 55. Estas palabras pronunciadas por el estoico Aristón, cien años después de la muerte de Platón y, por tanto, en un contexto en el que la dialéctica aún gozaba de un lugar importante en la arena pública, nos muestran el recelo habitual de quienes no son capaces de aceptar la primacía de la pregunta frente al ansia de respuesta a la hora de encontrar aún verdades inmutables, actitud ciertamente alejada de la enseñanza socrática que Platón nos transmite en sus diálogos.

¹⁰¹ "In der Frage nach dem Guten im menschlichen Leben ist immer schon leitend ein vorgängiges Verständnis des Gefragten". En *Platos dialektische Ethik*, op. cit., p. 76 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 105). [Traducción del A.]

dialógico de su propia conciencia. La compartibilidad del saber acerca de lo bueno es una característica propia de la propia bondad, y es en este punto en el que Gadamer señala su complicidad con Sócrates.

El tercero, tal y como Platón nos enseña, que no existe experiencia sin memoria. La predisposición hacia el conocimiento compartido no es suficiente, sino que “desde la multiplicidad de los recuerdos la unidad sobre una habilidad, un estado de tener experiencias, emerge”.¹⁰² La memoria¹⁰³ añade valor a la dialéctica en la medida en que nos ofrece la posibilidad, primero, de acumular conocimiento y, segundo, de adelantarnos a lo que sucederá. Gracias a ella obtenemos un banco de conocimiento, forjado por medio de la interrogación dialéctica, del que nos proveemos para seguir interpretando el mundo. De esta manera ganamos algo que ningún otro ser posee, la capacidad de anticiparnos y de disponernos hacia la comprensión de la realidad.

El recuerdo, junto con la prudencia y el intelecto, forman la tríada necesaria para que la dialéctica alcance la mayor de sus pretensiones, que no es otra que acercarnos a la verdad por medio del lenguaje. La dialéctica aparece como una disposición para anticiparnos al mundo en que vivimos de manera compartida, cosa que nos permite comprender el mundo de acuerdo con los conocimientos acumulados a lo largo del tiempo. Más adelante veremos todas las implicaciones de esta idea de saber compartido, baste decir aquí que la conversación, como interpretación circunspecta de las circunstancias, tiene el carácter de ofrecernos una dirección dentro de la preguntabilidad propia de la investigación dialógica ya que nos permite participar del mundo a través de ella.

Resolver un problema significa ser capaces de comprender aquello que nos preguntamos y acompañarlo de un conjunto de problemas más profundos, pero ¿qué tipo de dirección es esta? Se trata de adquirir una manera de hacer, una actitud, que encuentra en Gadamer una explicación por la dialéctica, que

102 “So stellt sich aus der Vielheit der Erinnerungen die Einheit eines Könnens, die Erfahrung her”. *Ibidem*, p. 19 (p. 23). [Traducción del A.]

103 En un interesantísimo artículo, J. Esteban Ortega indica que “Gadamer piensa que la cualidad propiamente humana de la existencia nace y crece desde el ofrecimiento de *Mnemosyne* para unificar pasado, presente y futuro en el tiempo simultáneo de la memoria”. En “La revitalización hermenéutico-lingüística de la memoria en H. G. Gadamer y E. Lledó”, *Pensamiento*, (52)204, Madrid, 1996, p 407.

nos muestra que el ser humano no viene determinado por aquello que es capaz de demostrar, sino que forma parte de un proceso a partir del cual las cosas se van desvelando y velando a la vez. En consecuencia, no son resultados medibles lo que andamos buscando, sino el ser capaces de hacernos cargo de nuestras propias contradicciones, convertirnos en ejemplo imperfecto de nosotros mismos ante los demás, tal y como se entiende que hacían en la antigua Grecia.

2.3. La dialéctica como forma de vida

Para entender exactamente qué es lo que Gadamer está buscando cuando estudia la dialéctica, debemos también hacernos cargo también de sus prejuicios, de sus influencias y de sus preocupaciones. Gadamer se pregunta por el significado de la dialéctica en busca de los fundamentos pre-científicos del mundo moderno ya que, a sus ojos, la ciencia ha olvidado la verdadera naturaleza del conocimiento sustituyéndolo el carácter emancipador de la sabiduría por la búsqueda de la objetividad. Según él, hace falta corregir el desfase entre lenguaje y *logos* que ha provocado la irrupción del modelo epistemológico de la ciencia moderna y recuperar el sentido antiguo de la misma. Con sus propias palabras: “en la primacía de la pregunta por la esencia del saber es donde se muestra la manera más originaria el límite que impone al saber la idea de método, y que ha sido el punto de partida de todas nuestras reflexiones”.¹⁰⁴

Como acabamos de ver, la dialéctica platónica nos muestra la precariedad con la que el ser humano se enfrenta al mundo. La persona hace experiencia de manera dialéctica por que está necesitada de razones que le sirvan para comprender aquello que se le aparece. De esta manera la dialéctica nos muestra, antes que la ciencia, la verdadera naturaleza del saber: “el proceso de alcanzar un entendimiento compartido sobre una cuestión a

104 “In dem Vorrang, den die Frage für das Wesen des Wissens hat, zeigt sich wohl auf die ursprünglichste Weise jene Gränze des Methodengedankens für das Wissen, von der unsere Überlegungen im ganzen ausgegangen sind”. En GW 1, p. 371 (*VM I*, p. 443).

través de la conversación tiene por objetivo el conocimiento”.¹⁰⁵

Podría parecer, y así lo manifiesta Gadamer, que la dialéctica representase un estadio anterior a la ciencia puesto que señala la permanente necesidad de actualización del contenido de lo que se conoce en función de lo que se va conociendo. Sin embargo convendremos, tal y como se afirmaba en épocas anteriores a la invención del método científico por parte de Francis Bacon, que el momento dialéctico es un momento necesario en la búsqueda del conocimiento, ya que es en él donde se da el encuentro necesario para la generación de verdades sólidas, aunque ello implique asumir la ignorancia como punto de partida. Gadamer incidirá en esta idea en *VM*:

“Igual que la negatividad dialéctica de la experiencia histórica nos ha ayudado a hacernos conscientes de nuestra finitud y limitación, también la forma lógica de la pregunta y la negatividad que le es inherente encuentran su consumación en una negatividad radical: en el saber que no se sabe”.¹⁰⁶

Para mostrar qué tipo de conocimiento nos aporta la dialéctica, Gadamer recurre al contraste con la mencionada interpretación del conocimiento que hace la ciencia moderna. Tanto el lenguaje científico moderno como la dialéctica antigua, tratan de definir qué es aquello que debe entenderse por conocimiento y por comprensión. Sin embargo, uno lo hace en base a sus pretensiones de objetividad, mientras que la otra espera captarlo mediante una determinada manera de concebir la razón misma.

Toda afirmación científica moderna se basa en la defensa de ciertos argumentos que consiguen hacer evidente una cuestión. Dichos argumentos pueden ser reconocidos como válidos o contradichos por incorrectos. Pero la intención de Gadamer, al analizar el modo en que el lenguaje científico aborda la realidad, es dar cuenta de que existen algunas exigencias que la ciencia

¹⁰⁵ “Sachliche Verständigung im Gespräch ist gerichtet auf Wissen”. En *Platos dialektische Ethik*, op. cit., p. 15 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 17). [Traducción del A.]

¹⁰⁶ “Und wie die dialektische Negativität der Erfahrung in der Idee einer vollendeten Erfahrung ihre Perfektion fand, in der wir unserer Endlichkeit und Begrenztheit im ganzen inne sind, so findet auch die logische Form der Frage und die ihr einwohnende Negativität ihre Vollendung in einer radikalen Negativität, dem Wissen des Nichtwissen”. En *GW 1*, p. 368 (*VM I*, p. 439).

moderna pasa por alto cuando pretende descubrir la “objetividad”. Según él existen, como mínimo, cuatro realidades que no pueden ser objetivizables por ningún método científico: la experiencia del cuerpo, la libertad del hombre, la conciencia de sí mismo y el fenómeno del lenguaje.¹⁰⁷

Tal y como se demuestra en su análisis del *Filebo*, la ciencia se queda corta en su explicación del mundo de los hechos. En primer lugar, nos dice Gadamer, porque “cuando habla sobre algo, el *Dasein* siempre se expresa al mismo tiempo a *sí mismo*. Más allá de lo que las palabras dicen, la entonación y los gestos del hablante expresan también su estado de ánimo y su sentir interior”.¹⁰⁸ Uno se pone, se pro-yecta como diría Heidegger, en aquello que afirma y, por tanto, no es posible hablar de neutralidad cuando nos referimos a una afirmación, una duda o una simple constatación científica.

En segundo lugar, “en el entendimiento de aquello que se dice y se transmite, la otra persona entiende la condición del que le habla (el cual, después de todo, tiene un estado de ánimo u otro) y eso modifica su entendimiento de aquello que era transmitido”.¹⁰⁹ Quién me habla y desde dónde modifica el sentido de aquello que se transmite a nosotros. Por tanto, no es posible afirmar la existencia de un lugar privilegiado de la ciencia para abordar los problemas del mundo, antes de explicitar cuál es su posición respecto a ellos y en qué medida esta posición condiciona su lectura.

Finalmente, frente a la opinión de la ciencia moderna y su presunta objetividad, Gadamer defiende que todo enunciado se refiere siempre a otra cosa y se comunica a otro que lo acepta o rechaza no sólo a partir de sus conocimientos, sino también de su predisposición. Esta idea de predisposición colectiva tiñe la dialéctica y “surge de la tendencia específica de la auto-reflexión de ser con los otros”.¹¹⁰

107 En “Die griechische Philosophie und das moderne Denken”, GW 6, pp. 3-9 (*La filosofía griega y el pensamiento moderno, Antología*, pp. 259-266),

108 “Denn im Sprechen über etwas spricht sich das Dasein stets selbst mit aus. Tonfall und Geste stärker noch als die gesprochenen Worte bringen die jeweilige Stimmung und innere Verfassung des Sprechenden zum Ausdruck”, *Platos dialektische Ethik*, op. cit., p. 28 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 37). [Traducción del A.]

109 “Im Verstehen des Ausgesprochenen und Gemeinten wird dieses innere Befinden des Sprechenden vom Andern immer mitverstanden und modifiziert das ja auch irgendwie gestimmte Verstehen des Gemeinten”, Ídem. [Traducción del A.]

110 “die aus einer spezifisch reflektierenden Tendenz des Miteinanderseins erwächst”. Íbidem, p. 29 (p. 38). [Traducción del A.]

Yendo más allá de la crítica, Gadamer se atreve a afirmar qué tipo de relación se da cuando lo que intentamos es comprender algo dialécticamente hablando:

“(…) esta manera de llegar al entendimiento está impulsada enteramente por el consenso sustantivo que se está logrando. Con este puro auto-abandonamiento a las cosas mismas, la potencia real de hablar con otros consiste en dejar a la otra persona ayudarlo a uno en el proceso de ganar el acceso a las cosas mismas. Después de todo, los hablantes comparten con las demás personas un entendimiento previo de las entidades y las necesidades, dirigiéndose a esas entidades, las cuales él hace exhibiendo razones para ellas, para soportar este mismo entendimiento con razones”.¹¹¹

Lo importante aquí es notar que, a través de la pregunta por la ciencia antigua, Gadamer explicita el momento dialéctico como aquel que nos conecta con los demás: “el proceso de alcanzar un entendimiento compartido sobre una cuestión a través de la conversación tiene por objetivo el conocimiento”.¹¹² No es suficiente negar o contradecir las afirmaciones científicas, tal y como afirman los modernos, sino ser capaces además de convencer al otro para que se sitúe en la misma dirección que nosotros cuando lo que se busca es ganar un conocimiento:

“(…) la productividad sustancial de la conversación consiste en dejar que las contradicciones nos indiquen la dirección hacia la que buscar. Entendido desde el punto de vista de la tendencia más característica de la conversación, la habilidad de llegar a un

¹¹¹ “Solche Verständigung ist ganz und gar auf die zu erzielende Übereinstimmung in der Sache abgestellt. Innerhalb dieser reinen Hingegebenheit an die Sache erhält das Sprechen mit Anderen seine eigentliche Möglichkeit darin, sich durch den Anderen in der Sacherschließung weiterbringen zu lassen. Der Sprechende teilt ja mit dem Anderen das vorgängige Verständnis des Seienden und erhebt den Anspruch, durch sein Ansprechen des Seienden, das eine Aufweisung seiner Gründe ist, dies Verständnis selbst zu begründen”. *Ibidem*, p. 30 (p. 39). [Traducción del A.]

¹¹² “Sachliche Verständigung im Gespräch ist gerichtet auf Wissen”. En *Platos dialektische Ethik*, op. cit., p. 15 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 17). [Traducción del A.]

entendimiento compartido nunca está al final del proceso, sino que nos indica solo que debe ser considerado para ser llevado en el proceso del entendimiento hacia una conclusión, y por tanto requiere de una re-asunción de la conversación, cuyo sentido característico es que sea repetible y capaz, precisamente por ser repetible, de ser dirigido hacia atrás hasta obtener el acceso a los hechos y el subsiguiente acuerdo”.¹¹³

En definitiva, la dialéctica antigua que Gadamer reivindica frente al modelo de la ciencia moderna representa, antes que una serie de reglas, un modo de vida. Gadamer forma parte de ese conjunto de autores que en cierta manera idealizan la época clásica, sobre todo en lo que se refiere a que no existe forma de filosofar que no comporte para sí cierta actitud, cierta disposición, de la cual puede extraerse una lección práctica. Pierre Hadot también lo vio así:

“Se comprenderá enseguida cómo la filosofía podía ser una manera de vivir, si se piensa por ejemplo en los cínicos, que no desarrollaban ninguna doctrina, que no enseñaban nada, sino que se contentaban con vivir cierto estilo”.¹¹⁴

Las palabras de Hadot nos ayudan a entender la intuición del joven Gadamer cuando, en su estudio del *Filebo*, intenta identificar qué actitud se esconde detrás de la manera de filosofar que el ejemplo de Sócrates plantea. La dialéctica como “modelo de mutua auto-expresión constituye un camino específico posible de ser con algún otro”.¹¹⁵ Es por ello que decimos que ella

113 “Es macht die sachliche Produktivität des Gespräch aus, daß es sich die Richtung seines Suchens von solchem Widerspruch weisen läßt. Das Sichnichtverstehenkönnen ist, aus der eigensten Tendenz des Gesprächs verstanden, niemals ein Ergebnis, sondern ein bloßes Nichtfertigwerden mit der Verständigung und verlangt daher eine Wiederaufnahme des Gesprächs, das seinem eigenen Sinne nach wiederholbar ist und sich gerade in der Wiederholung in Richtung auf die Erschließung der Sache und damit auf die Übereinstimmung hin vorwärtsbringen läßt”. Ídem. [Traducción del A.]

114 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida* [trad. Maria Cucurella], Barcelona, Alpha Decay, 2009, p. 152

115 “In dieser Form des Sich-miteinander-Aussprechens konstituiert sich eine spezifische Möglichkeit des Miteinanderseins”, Ídem. [Traducción del A.]

misma representa una forma de vida cuyas consecuencias prácticas no pueden estar exentas de consideración. Para cerrar esta sección dedicada a la dialéctica socrático-platónica veamos algunas de ellas.

Por un lado, se acaba dividiendo a los hombres entre aquellos que se resisten frente al poder recreativo de la dialéctica y aquellos que, cómo Sócrates, la tienen en cuenta, dejando tras de sí la confianza en una idea fija del mundo y están dispuestos a confrontarse con la realidad a partir de la pregunta y no de la afirmación. Estos últimos, según Gadamer, han entendido que el juego de la verdad se libra en el diálogo y que, por tanto, estamos obligados a defendernos cada vez que pretendemos prescribir cómo deberían ser las cosas. El dialéctico es aquel que siendo capaz de comprender la dinámica de la comprensión es capaz de sostener sus argumentos, pero siempre en busca de alguno mejor.

Algo que conecta con una segunda cuestión: la ignorancia sobre la que se asienta la dialéctica. Dicha ignorancia se convierte en Gadamer en la condición de posibilidad del conocimiento. A diferencia de la ciencia, el punto de partida de la dialéctica es precisamente la negatividad radical, el saber que no se sabe, que a su vez es la que permite que desarrollemos nuestra visión del mundo. La dialéctica implica saberse mantener siempre a la contra, en ese espacio de crítica frente al poder hegemónico de la ciencia, siendo conscientes de la incapacidad del pensamiento metodológico para orientarnos y su falsa objetividad.

Finalmente, hace falta reconocer en la dialéctica el momento del otro, ese acompañante necesario gracias al cual abordamos el mundo como una tarea común, abierta y en permanente construcción. Al margen del evidente debate que suscitaría el hecho de atribuir a la filosofía platónica una inclinación democrática,¹¹⁶ el uso de la dialéctica como proceso de conocimiento y transformación compartida muestra claramente la necesidad de participación. A nivel político, por ejemplo, estaríamos hablando de un ciudadano abierto, capaz

116 "La dialéctica nació en el mundo griego, por lo menos en el sentido en que nosotros la entendemos. Y pronto representó el nuevo orden de los *demos* (aquella escasa democracia que resultó posible en los albores de la civilización occidental) frente al orden aristocrático. (...) En ese momento se inicia el discurso, la comunicación exigida por la necesidad de contar con el consenso y la conformidad en el debate público sobre un concepto". Livio Sichirollo, *Dialéctica* [trad: María Rosa Borrás], Labor, Barcelona, 1976, p. 7.

de aceptar la pluralidad como estado normal de las cosas, que no le tiene miedo al disenso y que, lejos de ello, lo entiende como parte necesaria de la convivencia social.

Lo que Gadamer aprende de su estudio del *Filebo* platónico es que la dialéctica, y con ella toda la filosofía antigua, es un proceso que no se detiene, del que no podemos sustraernos y que contiene dentro de sí un claro acento ético que debemos tener en cuenta si queremos abordarlo completamente.

3. ARISTÓTELES: HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA

Junto con Platón, no hay autor a quien Gadamer dedique tanta atención a lo largo de toda su obra como Aristóteles,¹¹⁷ sobre todo en lo que a las implicaciones prácticas de la filosofía se refiere. Sabemos de la importancia crucial que *VM* le otorga a la cuestión aristotélica de la aplicación de lo comprendido, sin embargo no es posible circunscribir la penetración de la filosofía aristotélica a ese texto. Muchos de sus trabajos se refieren a esta cuestión y todos ellos intentan responder a una misma pregunta: “La ética ¿cómo hará justicia a la concreción con la cual la conciencia moral, el sentimiento de equidad, el espíritu de conciliación responden a la situación?”.¹¹⁸

En este capítulo dedicado a la figura del estagrita nos proponemos tres objetivos: el primero, tratar de esclarecer cuál es la interpretación gadameriana de la filosofía aristotélica, dónde pone el acento y por qué; el segundo, el inverso, ver qué influencia ha tenido el pensador griego en el desarrollo de la hermenéutica de Gadamer; y, finalmente, conocer qué relación mantienen la ética aristotélica y la hermenéutica, si es que mantienen alguna, y en qué medida aquella configura una cierta idea de ética dentro de la teoría gadameriana.

3.1. El tránsito entre Platón y Aristóteles

Uno de los textos centrales para nuestros objetivos es *La idea de Bien entre Platón y Aristóteles*, no sólo porque condensa la totalidad de su pensamiento respecto a los interrogantes que plantean la ética de Sócrates, Platón y Aristóteles, sino también porque en él se expone su original interpretación del conjunto de la filosofía helenística en general. Dicha

117 De hecho, cabe remarcar que el primero de los textos, cronológicamente hablando, incluido en las obras completas es de 1927 y lleva por título: *Der aristotelische “Protreptikos” und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, publicado originalmente en la revista *Hermes*, 63, 1927 (GW 4, pp. 164-186).

118 “Wie soll sie der Konkretion gerecht werden, mit der das Gewissen, mit der die Empfindung der Billigkeit, mit der die Versöhnlichkeit der Liebe auf die Situation antwortet?”. En “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, op. cit., p. 177 (“Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, p. 120).

interpretación parte de una idea fundamental: que existe “el efecto unitario platónico-aristotélico”.¹¹⁹ Gadamer entiende que la dialéctica que funda la mayéutica socrática tiene que ver directamente con la ética como filosofía práctica acuñada por Aristóteles y, según él, existen algunos aspectos clave que entrelazan el diálogo platónico y la ética aristotélica de manera muy significativa. Para poder observarlos, nos dice, hace falta orientarnos de una manera determinada:

“Pido que el lector tome lo que sigue como un intento de leer los pensadores griegos clásicos a la inversa de lo habitual - es decir, no desde la perspectiva de una supuesta superioridad de la modernidad, que se cree más allá de los filósofos antiguos porque posee un lógica infinitamente más refinada, sino con la convicción de que la filosofía es una experiencia humana que sigue siendo la misma y que caracteriza el ser humano como tal, y que no hay progreso en ella, sólo participación”.¹²⁰

Escrito en 1976 y publicado en las Actas de la Academia de las Ciencias de Heidelberg en 1978, *La idea de Bien entre Platón y Aristóteles* es fruto de la evolución del pensamiento gadameriano. Así como en la *Ética dialéctica de Platón*, de 1931, hemos visto como se hacía una especie de fenomenología, en parte heideggeriana, de la dialéctica platónica, en este volumen la voz de

¹¹⁹ Este concepto “Die platonisch-aristotelische Wirkungseinheit” aparece por primera vez en *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, GW 7, p. 130 (*The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*, p. 5). Desde este mismo punto de vista la Universidad de Barcelona y el grupo de investigación *Hermenèutica, platonisme y modernitat* y la Universidade Nova de Lisboa y la Universidade de Coimbra y su grupo *Linguagem, Interpretação y Filosofia*, trabajaron conjuntamente la lectura del *Filebo* platónico poniendo el acento en la continuidad del pensamiento platónico en las reflexiones aristotélicas, llegando a afirmar que Platón se comprende mucho mejor si tenemos en cuenta la recepción de su discípulo Aristóteles. Las conclusiones vienen recogidas en los libros, Antonio Castro y Mário Jorge de Carvalho (coord), *Incursoes no Filebo*, Porto, Fund. Eng. António de Carvalho, 2012 y Josep Monserrat i Bernat Torres (eds.), *Aristótil lector de Plató*, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia, 2011.

¹²⁰ “Man lasse das Vorliegende als eine Versuch gelten, die griechischen Klassiker des Gedankens einmal anders herum zu lesen, nicht von der kritischen Überlegenheit der Moderne aus, die sich im Besitz einer unendlich verfeinerten Überlegenheit der Moderne aus, die sich im Besitz einer unendlich verfeinerten Logik über die Alten hinaus glaubt, sondern von der Überzeugung aus, daß ›Philosophie‹ ein sich gleichbleibendes Widerfahrnis des Menschen ist, das ihn als Menschen auszeichnet, uns daß es darin keinen Fortschritt gibt, sondern nur Teilhabe”. En *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, op. cit, p. 130 (*The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*, p. 6). [Traducción del A.]

Gadamer se ha transformado. Una vez hubo madurado las conclusiones de *VM*, Gadamer alcanzó su propia síntesis sobre esta cuestión.¹²¹ Esta síntesis pasa por hermeneutizar las cuestiones clásicas asumiendo todo el contenido del corpus socrático-platónico-aristotélico como si de una misma constelación se tratara. Según Gadamer, los clásicos de la filosofía griega sobreviven en el interior de la conciencia filosófica formando un *continuum*, del cual él mismo se siente parte, y es a partir de esta realidad que deben ser interpretados.

Si en la *Ética dialéctica de Platón* la pregunta que se formulaba se refería a qué sentido y en qué dirección la dialéctica platónica es ética, en *La idea de Bien entre Platón y Aristóteles* la intención es otra: observar la transformación que la pregunta por la idea de Bien ha sufrido en el interior del tránsito que nos lleva desde Sócrates hasta Aristóteles, y señalar cuánto de mayéutica socrática permanece vivo en la prudencia aristotélica.

Sócrates el primero en salir a colación. La hipótesis gadameriana es que la dialéctica socrática, esa dialéctica entre el saber y el no saber, genera un conocimiento práctico que acaba por transformarse, en manos de Aristóteles, en virtud reguladora. En sus propias palabras:

“Si uno recurre a los lúcidos análisis de Aristóteles de los modos de conocimiento para comprender esta idea y, en particular, su diferenciación entre el conocimiento técnico y práctico en el libro sexto de su *Ética a Nicómaco*, el resultado final es incluso sorprendente: vemos lo cerca que el conocimiento del bien que atribuimos a Sócrates está de la idea de *phronesis* de Aristóteles”.¹²²

121 De hecho, aún en 1965, Gadamer escribía a propósito de la lectura straussiana de Platón: “Lo que más me admira en la defensa de la filosofía clásica de Strauss es cómo intenta comprenderla como una unidad, hasta el punto de que no parece preocuparle la oposición extrema que existe entre Platón y Aristóteles tanto por la forma como por el sentido de su pregunta por el bien”. “Was mich an Strauss' Verteidigung der klassischen Philosophie am meisten wundert, das ist, wie sehr er sie als eine Einheit verstehen möchte, so daß ihm der extreme Gegensatz, der zwischen Plato und Aristoteles durch die Art und den Sinn der Frage nach dem Guten besteht, keine Sorgen zu bereiten scheint”. En “Hermeneutik und Historismus”, *GW 2*, p. 423 (*VM I*, p. 638).

122 “Wendet man die lichtvollen Analysen, die Aristoteles im 6. Buch der Nikomachischen Ethik über die Weisen des Wissendseins und insbesondere über den Unterschied des ›technischen‹ uns des ›praktischen‹ Wissens gegeben hat, auf diese Erkenntnis an, so ergibt sich eine – am Ende gar nicht einmal überraschende – Nähe des von Sokrates gesuchten Wissens des Guten zur Aristotelischen ›Phronesis‹”. “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, op. cit., p. 147 (*The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, p. 33). [Traducción del A.]

Gadamer toma como punto de partida la dialéctica socrática para dejar ver precisamente los efectos de su paradoja. Hemos visto que el saber que no se sabe presenta una estructura que no se entiende si no recurrimos a un determinado estilo de vida para explicarla. De todas las enseñanzas de Sócrates la más importante es aquella que nos habla del impulso generado por la pregunta constante, una *dynamis*, nos dice Gadamer, que hace avanzar al conocimiento. La mayéutica socrática no se puede enseñar sino únicamente ejercer, porque no pertenece a la razón, sino a la actividad de razonar. De la misma manera, la virtud ética en Aristóteles no se corresponde directamente con nuestra capacidad de inteligir el mundo, sin embargo la acompaña: “*areté* no es *logos*, pero existe *meta logou* (junto con el razonamiento)”.¹²³

De este modo, “el uso de la dialéctica en Aristoteles consiste en extraer, por una parte, la opinión de una persona en contra de, por otro lado, otra persona”.¹²⁴ Este balanceo, esta ponderación, aplicada ahora al carácter, al *ethos*, presupone a ojos de Gadamer la asunción de la idea de conocimiento compartido que Platón, en boca de Sócrates, defiende en sus diálogos. En consecuencia, no debería sonarnos extraño que “en la vinculación entre *logos* y *ethos*, Aristoteles sólo formula lo que Platón tenía en mente”.¹²⁵ Gadamer reincide en su interpretación del *Filebo*, aunque ahora lo hace desde un punto más general:

“Aristoteles sabe que las reflexiones teóricas que él llama “ética” tienen que ser de utilidad para la vida, ya que pertenecen a ella. Del mismo modo, es evidente para Platón y para el lector del *Filebo* que el resultado de este diálogo, el ideal de una vida correctamente armonizada, es -precisamente como resultado del diálogo- un *logos* (una declaración en palabras), que nos lleva a un *ergon* (hecho), para elegir lo que es correcto en el momento de la elección”.¹²⁶

123 “Areté ist nicht Logos, aber *meta logou*”. *Ibidem*, p. 161 (p. 60). [Traducción del A.]

124 “Das ist sein Gebrauch der ›Dialektik‹, die Einseitigkeiten in den Meinungen anderer gegeneinander abzuwägen”, *Ídem*. [Traducción del A.]

125 “Platos Intention wird nach dieser Richtung durch die aristotelische Bindung des Logos an das Ethos mit Grunde nur ausformuliert”, *Ídem*. [Traducción del A.]

126 “Wie Aristoteles weiß, daß seine theoretische Reflexion, die er ›Ethik‹ nennt, dem wirklich

La operación que Gadamer lleva a cabo con el *Filebo* platónico, poniéndolo en relación con la filosofía aristotélica, es sólo un ejemplo de lo que quiere mostrarnos, esto es, que “la concepción aristotélica de una “filosofía práctica” es simplemente la consecuencia de la crítica, que hemos abordado anteriormente, de la idea de bien de Platón”.¹²⁷ Únicamente de esta forma, nos dice, es posible hablar de una continuidad entre Platón y Aristóteles en la cuestión del bien.

Eso no significa que Gadamer no observe diferencias entre ambos autores. De hecho, como bien apunta, los tres tratados sobre filosofía práctica que conservamos de Aristóteles, la *Magna Moralia*, la *Ética Eudema* y la *Ética Nicomáquea*, empiezan con un ataque directo a Platón y a su concepción ideal del bien. Gadamer nos recuerda que Aristóteles reivindica la filosofía práctica frente a la concepción teórica del bien platónico cuya trascendencia le parece inaceptable. Aristóteles, según esta interpretación, ataca el dualismo platónico, que concibe la perfección del mundo de las ideas como algo separado del mundo de la vida para defender la necesidad de atenerse a los hechos del mundo sin posibilidad de escapar de ellos. Así, la filosofía práctica, “la obra maestra de ese genio de lo razonable”¹²⁸, se caracteriza por mantenerse siempre en un estado dependiente de las circunstancias, siempre cambiantes y, por decirlo aristotélicamente, metafísicamente incompletas.

Pero la cuestión que Gadamer nos plantea no parece tener una fácil solución: ¿Cómo transitar entre una idea de Bien y la otra si aceptamos que ambas se relacionan entre sí? ¿Cómo introducir la idea de virtud aristotélica, eminentemente práctica, dentro de la doctrina ontológica universal del bien (*agathon*) que defiende Platón?

Hay que recordar que Gadamer entiende que Platón parte de una idea

gelebten Leben zu dienen hat, so ist es auch für Plato und den Leser des ›Philebos‹ klar, daß dies Dialogresultat, das Ideal eines recht harmonisierten Lebens, als solches ein ›Logos‹ ist, der auf das ›Ergon‹ deutet: das Wählen des Rechten im Augenblick der Wahl”. Ibídem, p. 196 (p 121). [Traducción del A.]

127 “Die aristotelische Konzeption einer ›praktischen Philosophie‹ ist offenkundig die Konsequenz seiner Kritik an der platonischen Idee des Guten, die wir behandelt haben”. Ibídem, p. 224 (p. 171). [Traducción del A.]

128 “das Meisterstück dieses Genies der Vernünftigkeit”. En “Die Idee der praktischen Philosophie”, GW 10, p. 243 (“La idea de filosofía práctica”, *El giro hermenéutico*, p. 192).

pitagórica de Bien, idea que deriva del famoso *chorismos* (separación) entre el mundo de las ideas y el mundo real, fruto de su estudio de las matemáticas y la cosmología. El número real pende y depende del Uno del cual todo deriva, mientras que en Aristóteles la relación de fuerzas se plantea de manera mucho más horizontal. Aristóteles apuesta por la analogía, ya que considera que todo es uno con el ser, no que todo deriva de él, sino que cualquier cosa está en él y él en cualquier cosa. Para comprender esta diferencia basta con echar un vistazo a la ordenación de la ciudad ideal en la república platónica y compararla con la *polis* aristotélica. La ciudad platónica tiende a buscar el Bien y la justicia planteando un ordenamiento ideal como el que se establece en la *República*, mientras que la *polis* aristotélica no busca la ordenación sino la armonía mediante el análisis comparado de las diversas maneras de hacer, “puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción”.¹²⁹

Según Gadamer, lo que Aristóteles hace para salvar la pregunta platónica sobre el Bien es separar la filosofía práctica del reino de la teoría dando, aquí sí, un paso decisivo para la comprensión de la razón práctica. Como sabemos, Aristóteles divide *epistémé*, *poiesis* y *techné* en un intento por solucionar precisamente la inalcanzable distancia que muestran los conceptos platónicos respecto a los hechos de la experiencia, dando respuesta, a ojos de Gadamer, a la cuestión de la “aplicación” de lo comprendido. Una operación que, por otra parte, genera un conjunto nuevo de problemas, el principal del cual es saber “si la filosofía práctica es enseñable en el mismo sentido que cualquier otra ciencia o *techné* se puede decir que lo es”.¹³⁰

La distancia que separa a Platón y Aristóteles se convierte entonces en una distancia epistemológica, no metafísica, como más tarde veremos. Mientras que el primero hace depender la idea de Bien de otra idea, la de un ordenamiento matemático ideal, la pregunta de Aristóteles es qué debemos hacer en cada caso para hacer las cosas bien. “Para la filosofía práctica la preocupación no es la idea de bien o si la polis muestra su justicia de manera evidente. (...) Por encima de todo, su preocupación es acerca de lo que hay

129 Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [trad: J. Pallí], Gredos, Madrid, 2000, p. 26.

130 “ob praktische Philosophie so wie jede andere Wissenschaft oder ›Techné‹ und mi selben Sinne lehrbar ist”. En “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, op. cit., p. 218 (*The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, p. 161). [Traducción del A.]

que hacer”.¹³¹ Esta afirmación también nos permite comprender el escepticismo¹³² que Gadamer manifestó durante toda su vida respecto a la vinculación entre verdad y método. Según Aristóteles, “si uno quiere hacer filosofía práctica, cualquier argumento que parta del bien como un concepto de armonía matemática es ajeno a aquello a lo que se refiere”.¹³³

Ahora bien, esto no significa que Aristóteles, ni Gadamer, no contemplen la validez de la razón teórica como una razón necesaria en el esclarecimiento de la verdad del ser. Si bien es cierto que solo es posible construir una teoría a partir de la sistemática ordenación de ciertos argumentos presentados de manera lógica, en la esfera práctica las conclusiones no toman la forma de proposiciones, sino de decisiones que determinan la manera en que nos manejamos prácticamente en el mundo. Esta distancia, la que hay entre una proposición y una decisión, es donde se juega la fisura entre Platón y Aristóteles. De lo que se trata es de reconocer que “la racionalidad práctica se muestra no sólo en saber cómo encontrar los medios adecuados, sino también en encontrar los fines acertados”.¹³⁴

De la misma manera que Gadamer nos describe el procedimiento de la comprensión como aquel capaz de darnos una orientación, ahora nos recuerda, de la mano de Aristóteles lo siguiente:

“En general, los seres humanos son vulnerables a sus impulsos y sentimientos (*pathé*), cosa que amenaza con abrumarlos. Sin embargo, la esencia de la práctica humana radica en el hecho de que no nos damos sencillamente a nosotros mismos a través de las fuerzas de estas determinaciones. En cambio, somos capaces de

131 “In der praktischen Philosophie geht es nicht um eine Idee des Guten oder um die Polis der vollendeten Gerechtigkeit (...). Auf alle Weise geht es ihm um das Tunliche”. *Ibidem*, p. 219 (p. 162). [Traducción del A.]

132 “Es la *skepsis* frente a todos los dogmatismos, incluso al de la ciencia, y éste me parece el fundamento más oculto, pero también el más poderoso, de nuestro siglo”. En “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, Gianni Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía*, p. 112.

133 “Es ist in seinen Augen eine sachfremde Argumentation, von dem Guten als dem mathematischen Harmoniebegriff auszugehen, wenn man praktische Philosophie treiben will”. *Ibidem*, p. 219 (p. 163). [Traducción del A.]

134 “Praktische Vernünftigkeit zeigt sich nicht nur darin, daß man die rechten Mittel zu finden weiß, sondern auch, daß man an den rechten Zwecken festhält”. *Ibidem*, p. 221 (p. 163). [Traducción del A.]

cultivar en nosotros una disposición constante (héxis), por así decirlo, cosa que nos permite obedecer a la razón, el *logos*. Esta capacidad también es la naturaleza humana. Aristóteles subraya explícitamente, cuando caracteriza el reino de la *praxis* y el *ethos*, qué es lo que se concreta entre habituación y hábito, como específicamente humano. Él así lo distingue de todo lo que es por naturaleza (*pephykosin hémin*)”.¹³⁵

Ser humano significa habituarse a costumbres y, por tanto, el conocimiento de las normas no nos lleva al ejercicio de la bondad o la justicia, más bien son las decisiones que tomamos en función de nuestras exploraciones teóricas las que ratifican finalmente si estas son buenas o justas:

“Lo que hay que hacer – que alguien decide sobre la base de lo razonable y la deliberación práctica – no es más que un caso o un ejemplo de una regla. (...) Lo importante de su doctrina no es que uno tiene que cumplir con el justo medio, sino que debe ser consciente de lo que está haciendo cuando hace lo que es correcto”.¹³⁶

El hecho de ser buenos o justos dependerá de una disposición para la bondad o la justicia que no es posible enseñar sino únicamente practicar. “La *praxis* pertenece al elegir, el decidirse en favor de algo y en contra de algo”.¹³⁷ Se yergue así el primado de la razón práctica en Aristóteles, quien se pregunta

135 “Im übrigen ist der Mensch seinen Trieben und Affekten (*pathé*) ausgesetzt, die ihn zu überwältigen drohen. Es macht jedoch das Wesen der menschlichen Praxis aus, daß der Mensch sich diesen Triebgewalten nicht einfach überläßt, sondern imstande ist, in sich so etwas wie eine beständige Haltung (*hexis*) auszubilden, so daß er seiner Vernunft, dem Logos, zu gehorchen vermag. Auch das noch ist seine Natur. Das betont Aristoteles ausdrücklich, wenn er den Bereich von Praxis und Ethos, der sich aus Gewöhnung und Gewohnheit herausgestaltet, als den eigentlich menschlichen gegen alles, was von Natur ist, abhebt (*pephykosin hémin*)”, *Ibidem*, p. 225 (p. 173). [Traducción del A.]

136 “Das Tunliche, zu dem man sich aufgrund vernünftiger praktischer Überlegung entschließt, ist nicht einfach der Fall von Regeln. (...) Es ist nicht der Sinn seiner Lehre, daß man sich an die goldene Mitte zu halten habe, sondern sich dessen bewußt zu sein, was man eigentlich tut, wenn man das Rechte tut”, *Ibidem*, p. 219 (p.163). [Traducción del A.]

137 “Zur *praxis* gehört Wählen, sich für etwas und gegen etwas entscheiden”. En “Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft”, *GW 4*, p. 224 (“¿Qué es la *praxis*? Las condiciones de la razón social”, *La razón en la época de la ciencia*, p. 52).

en las primeras páginas de su *Ética a Nicómaco* acerca del valor que debe atribuírsele al razonamiento práctico: “¿no es verdad entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar?”.¹³⁸ Se trata de alcanzar un objetivo y hacerlo de la mejor manera posible. De manera que, finalmente, la pregunta que debemos hacernos es: ¿qué relación guardan la razón práctica con la razón teórica? Gadamer defiende que ambas razones se muestran unidas a la vez que separadas, en el sentido en que una es la reformulación de la otra, precisamente porque persiguen un mismo objetivo, “la aproximación del ser humano a la divinidad”.¹³⁹ Según Gadamer, lo que Aristóteles realiza es una crítica radical a los conceptos platónicos manteniendo su tensión:

“La idea del bien y casi la totalidad de la doctrina acerca del uno y del dos, punto a partir del cual tal mediación se ha formulado sólo metafóricamente en los diálogos de Platón - en el juego planteado en el *Parménides*, la semejanza en el *Filebo*, o el mito en el *Timeo*. En el pensamiento de Aristóteles, lo que Platón pretende es transferido al lenguaje prudente y provisional de los conceptos filosóficos”.¹⁴⁰

Fijémonos en los tres diálogos y tres ámbitos del saber a los que alude esta cita de Gadamer. En ella se habla de juego, de semejanza y de mito, tres elementos fundamentales en toda teoría de la interpretación. Además, se dice que Aristóteles elevó las cuestiones formuladas por Platón al lenguaje de los conceptos filosóficos. La conclusión está clara: dejándonos ver la correlación de fuerzas que se da entre estos dos titanes de la filosofía, Gadamer nos

138 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, op. cit., p. 24.

139 “wenn er die Angleichung des Menschen an das Göttliche zu beschreiben sucht”, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, op. cit., p. 226 (*The idea of the good in platonico-aristotelian philosophy*, p. 176). [Traducción del A.]

140 “Die Idee des Guten und die kaum greifbare Lehre von der Eins und der Zwei deuten auf derartiges hin, wenn es auch in den platonischen Dialogen nur metaphorischen Ausdruck gewann: mit Spiel des ›Parmenides‹, mit Gleichnis des ›Philebos‹ oder mit Mythos des ›Timaios‹. Mit Denken des Aristoteles ist die platonische Intention in die vorsichtig tastende Sprache philosophischer Begriffe überführt”. *Ibidem*, p. 227 (p. 178). [Traducción del A.]

marca el camino de la filosofía, de la influencia de los conceptos a través de la historia, y nos invita a imaginar su propia filosofía como una mera continuación de dicho recorrido.

Como ahora veremos, el análisis del “efecto unitario platónico-aristotélico”¹⁴¹ responde en gran medida a la manera en que Gadamer entiende el proceso de la comprensión, por ello afirma que la filosofía hermenéutica es también una filosofía práctica, que “no se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia”, cuestiones que “determinan todo el saber y el obrar humano” y que “son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del «bien»”.¹⁴²

3.2. Actualidad de la filosofía práctica de Aristóteles

Gadamer defiende la necesidad de atender, con Aristóteles, a la dimensión práctica del conocimiento, aquella que nos exige tomar decisiones teniendo en cuenta las consecuencias prácticas, en contra de todo idealismo. Tomando el ejemplo del bien: únicamente si somos capaces de asumir vivencialmente el recorrido gracias al cual somos capaces de discernir entre razonamientos y, a su vez, manejarnos dentro de la pluralidad de opciones desvelando las ideas prejuiciosas, podremos actuar de manera justa.

Cobra todo el sentido entonces que sea Aristóteles el autor a quien finalmente Gadamer recurre, puesto que fue gracias al desarrollo de las virtudes, y muy especialmente de la virtud reguladora de la prudencia, que Aristóteles pudo clarificar procedimentalmente la relación que existe entre la idea de lo bueno y su materialización. La teoría de la prudencia que Aristóteles utiliza para lidiar con la realidad consiste en sopesar los extremos para decir qué es virtuoso y qué no, pero siempre en un momento determinado. Lejos de

141 “Die platonisch-aristotelische Wirkungseinheit”. *Ibidem*, p. 130 (p. 5). [Traducción del A.]

142 “Sie gibt nicht nur Rechenschaft über die Verfahren, die die Wissenschaft anwendet, sondern auch über die Fragen, die der Anwendung aller Wissenschaft vorgeordnet sind. (...) Es sind die Fragen, die alles menschlich Wissen und Handeln bestimmen, jene «größten» Fragen, die für den Menschen als Menschen und seine Wahl des «Guten» entscheidend sind”. En “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe”, *op. cit.*, p. 318 (“La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, *op. cit.*, p. 308).

ser una idea abstracta a la cual aproximarnos, la ética aristotélica nos obliga a contrastar con la realidad, aplicando nuestras propias convicciones de la mejor manera posible en función de cada caso particular.

Aristóteles critica la “univocidad ideal”¹⁴³ del bien platónico, del mismo modo que para Gadamer no es posible admitir un saber que no tenga influencia práctica sobre la realidad. Para él, toda “reflexión teórica se da siempre sobre las condiciones de la razón práctica”,¹⁴⁴ de lo que se trata es de hacer ver “la otra mitad de la verdad”.¹⁴⁵

Partiendo de la hermenéutica de la facticidad que Heidegger inauguró, cuya paradoja a nivel ontológico contenía “la crítica al concepto de conciencia, de objeto, de hecho y de esencia, de juicio y de valor”¹⁴⁶, Gadamer nos invita a insertar nuestras propias reflexiones en las coordenadas de la realidad por medio de una aplicación prudente de las diversas opciones que se nos aparecen, recuperando la idea de racionalidad práctica que proviene directamente de Aristóteles.

“Aristóteles devuelve las cosas a su verdadera medida mostrando que el elemento que sustenta el saber ético del hombre es la *orexis*, el «esfuerzo», y su elaboración hacia una actitud firme (*hexis*)”.¹⁴⁷ Por tanto, no se trata únicamente de saber analizar el mundo de manera que sepamos movernos dentro de él, sino, antes bien, de asumir las consecuencias que produce la aplicación de nuestros conocimientos en el propio carácter. *Ethos* y *dianoia*, he aquí donde se juega la ética aristotélica toda su profundidad. Es el saber del propio hombre el que constituye el objeto de estudio de la filosofía práctica, tal

143 Para Aristóteles “el bien se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser», pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente”, *Ética a Nicómaco*, op. cit., p. 30.

144 “dei bei theoretischer Reflexion auf die Bedingungen praktischer Vernünftigkeit ins Spiel kommen”. En “Vernunft und praktische Philosophie”, op. cit., p. 264 (“Razón y filosofía práctica”, op. cit., p. 216).

145 “die andere Hälfte der Wahrheit”. En “Bürger zweier Welten”, GW 10, p. 229 (“Ciudadano de dos mundos”, *El giro hermenéutico*, p. 177).

146 “In dem Paradox einer Hermeneutik der Faktizität lag ontologisch gesehen die Kritik an den Begriffen Bewußtsein, Gegenstand, Faktum und Wesen, Urteil und Wert”. En “Hermeneutik”, GW 2, p. 428 (“Hermeneutica”, *VM II*, p. 366).

147 “Aristoteles bring sie auf das richtige Maß zurück, indem er als tragende Element des sittlichen Wissens des Menschen die *orexis*, das «Streben», und dessen Ausformung zu einer festen Haltung (*hexis*) aufweist”, GW 1, p. 317 (*VM I*, p. 384).

y como Aristóteles lo define en la *Metafísica*¹⁴⁸ y, por ello, la filosofía práctica, como antes la dialéctica platónica, puede definirse cómo aquel tipo de saber filosófico que acaba por modificar el modo de ser de quien lo cultiva.

Según Aristóteles, la filosofía práctica se dedica al desarrollo de las potencialidades materiales del hombre para dotarlas de la mejor forma posible de cara a la obtención del fin último del hombre: la *eudaimonia*, que significa simultáneamente “ser bueno” y “sentirse bien”. La filosofía práctica es por tanto una reflexión acerca de la praxis que, a su vez, genera una praxis. Desde esta perspectiva es posible comprender la verdadera orientación del término *theorein* en la sabiduría clásica, algo de lo que se participa, como Gadamer nos enseña.

Para Gadamer no podemos renunciar por entero a la pretensión no sólo de saber, sino también de tener influencia práctica. “Toda ética no se limita a describir las normas vigentes, sino que aspira a fundamentar su validez o a introducir normas más justas”.¹⁴⁹ Si es cierto que la ética puede enorgullecerse de su carácter emancipador está claro que debe hacerlo desde esta perspectiva, es decir, como pensamiento que cambia los hechos, que los modifica y que los orienta. Consecuentemente, se hace necesaria una reflexión sobre los medios que intervienen en dicha pretensión, medios que, según el propio Gadamer, son siempre retóricos.

Para explicar esta idea cabe recordar dos diálogos de Platón que versan sobre retórica pero con distinto significado. El primero, el *Gorgias*, en el que la retórica se define como el arte del halago contrapuesto al verdadero saber. En el *Fedro*, en cambio, Platón se interroga acerca de cuál debe ser el significado de la retórica, con unos resultados que hacen pensar más en una filosofía de la vida humana definida por el habla, que en una técnica del arte de hablar. Es en este segundo sentido de retórica que Gadamer se apoyará para hablarnos de la retórica aristotélica, no sin antes recordarnos que a partir del siglo XVIII se considera que la retórica es aquella técnica que busca meramente el perfeccionamiento de las reglas del lenguaje, de sus combinaciones y

148 Aristóteles, *Metafísica* [trad: Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, 1994, K 7.

149 “Die Ethik will nicht nur geltende Normen beschreiben, sondern ihre Geltung begründen oder gar richtigere Normen einführen”, “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe”, op. cit., p. 304 (“La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, op. cit., p. 296).

posibilidades. La retórica aristotélica se rige por la búsqueda del saber supremo, esto es, la búsqueda del bien. Así que, según Gadamer, hace falta recuperar esta lectura si queremos hacer justicia a su verdadera naturaleza:

“El que ve en la retórica una simple técnica o incluso un mero instrumento de manipulación social no la considera más que en un sentido muy restringido. En realidad, se trata de un aspecto esencial de todo comportamiento razonable. Ya Aristóteles consideraba que la retórica no es una *tekhne* sino una *diynamis*; hasta tal punto participa de la determinación general del hombre como ser racional”.¹⁵⁰

En su análisis de Aristóteles, Gadamer añade un factor clave que le va a permitir tender uno de esos puentes entre teoría y práctica que antes mencionábamos. El buen hablador, nos dice Gadamer, no debe conformarse con “haber conocido como bueno y justo aquello que sabe comunicar de modo convincente y por tanto puede responsabilizarse de ello”, sino que debe conocer el *kairós*, esto es, “cuándo y cómo es preciso hablar”.¹⁵¹

El descubrimiento de la presencia del *kairós* como “tiempo idóneo” para el acontecer del saber determinó en adelante las investigaciones de Gadamer acerca de las condiciones temporales de retórica, equiparándola a esta a toda tarea hermenéutica, en la que “se funden los horizontes de pasado y presente en un constante movimiento como el que constituye la esencia de la comprensión”.¹⁵² Según Gadamer es posible ver en la retórica el estadio intermedio entre filosofía teórica, o saber objetivo, y la filosofía poiética, o técnica del saber hacer, esto es, la filosofía práctica.

150 “Es ist ein verkürzter Sinn von Rhetorik, der in ihr eine bloße Technik und gar ein bloßes Instrument gesellschaftlicher Manipulation sieht. Im Wahrheit ist sie die eine wesentliche Seite allen vernünftigen Verhaltens. Schon Aristoteles nennt die Rhetorik nicht eine Techne, sondern eine Dynamis, so sehr gehört sie zur allgemeinen Bestimmung des Menschen, ein vernünftiges Wesen zu sein”. En “Nachwort zur 3. Auflage”, GW 2, p. 467 (“Epílogo”, VMI, p. 661)

151 “wann und wie man zu reden hat”, *Ibíd.*, p. 307 (p. 298). Una interesante actualización sobre este término lo encontramos en el libro de Giacomo Marramao, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, editado por Gedisa en 2008.

152 “sondern in ihr verschmelzen sich die Horizont von Vergangenheit und Gegenwart in einer beständigen Bewegung, wie sie das Wesen des Verstehens ausmacht”. En “Hermeneutik”, *op. cit.*, p. 436 (“Hermenéutica”, *op. cit.*, p. 373).

Como es bien sabido Aristóteles distingue entre estos tres tipos de racionalidad, pero también aclara que sólo es posible alcanzar el nivel teórico de la razón cuando hemos asegurado antes las condiciones idóneas para realizarlo, habiendo asegurado antes el estadio productor y conociendo la medida de aplicación de la razón general a las cosas concretas. De esta forma nos muestra que el análisis del acto de hablar requiere de un estadio retórico, que entra en acción a la hora de interpretar y que coloca efectivamente las potencialidades propias de cada uno en la búsqueda del bien.¹⁵³ Interpretación y retórica se encuentran en el ejercicio activo de la vida práctica, y es por ello que Gadamer afirma que “la virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental”.¹⁵⁴

Poseer la *phronesis*, ser capaz de deliberar prudentemente, significa tener la capacidad de saber interpretar el punto medio entre dos extremos en función de la propia situación. La deliberación es el paso previo, pero necesario, a la constitución del *ethos*, que se forja gracias a la capacidad para escoger entre las diversas opciones que existen a la hora de actuar. En palabras del propio Aristóteles:

“La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre”.¹⁵⁵

Según Gadamer, la prudencia impele a estar siempre atento al mundo, a conocerse a uno mismo, y a ser capaz de ponderar correctamente nuestras

¹⁵³ A partir de un original análisis de la obra de Platón y Aristóteles, Carlo Michelstaedter, al igual que Gadamer, trata de mostrar que la retórica implica siempre una intención, a la que denomina persuasión, a partir de la cual es posible estudiar implicaciones éticas que conlleva. Ver *La persuasione e la rettorica*, Roma, Adelphi, 2002

¹⁵⁴ “Am Ende ist die aristotelische Tugend der Vernünftigkeit, die Phronesis, die hermeneutische Grundtugend selbst”, “Probleme der praktischen Vernunft”, op. cit., p. 328 (“Problemas de la razón práctica”, op. cit., p. 317).

¹⁵⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, op. cit., p. 171.

potencialidades a la hora de actuar. El ejercicio de la *phronesis* como virtud rectora de la filosofía práctica debe su principal característica a hacer coincidir lo que pensamos de la vida con el vivir tal y como uno piensa. Pensar como se quiere vivir requiere saber controlarse, saber discernir y ponderar los medios que poseemos para la realización de un fin determinado. Ante la constante renovación de fenómenos que nos presenta el mundo, la cuestión es saber si es posible plantear un saber filosófico real que responda a las expectativas que este planteamiento nos propone. La filosofía práctica de Aristóteles cumple con todos estos requisitos y es por ello que Gadamer no dudó en caracterizarla como “una especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica”.¹⁵⁶

A tal efecto conviene recordar el postulado general y fundamental de la ciencia aristotélica, a saber, que todo método está regido por su objeto. En este sentido, tanto la filosofía práctica como la teoría de la interpretación que Gadamer propone atienden, por un lado, a las condiciones de una correcta aplicación particular del saber como, por otro lado, a qué significado puede tener esta aplicación cuando de lo que hablamos es de la aplicación del saber del hombre sobre el propio hombre con la vista puesta en la idea de bien.

De esta forma, “*praxis-prohairesis-tejne-metodos* aparecen como una secuencia y forman en cierto modo un continuo de transiciones”.¹⁵⁷ La búsqueda del punto intermedio requiere de una concreción ajustada que depende de un saber determinado por el método que se rige por el objeto, que en este caso es un sujeto en desarrollo que depende de su tradición y de sus conocimientos para interpretar la vida que le rodea. Ante esta situación tan condicionada, sólo el *spoudaios*,¹⁵⁸ aquel que se esfuerza por practicar la *phronesis*, alcanza el conocimiento del momento óptimo para la aparición de la verdad.

¹⁵⁶ “als eine Art Modell der in der hermeneutischen Aufgabe gelegenen Probleme”. En GW 1, p. 329 (VMI, p. 396).

¹⁵⁷ “Auch hier stehen praxis, prohairesis, techné und methodos in einer Reihe und bilden gleichsam ein Kontinuum von Übergängen”. En “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe”, op. cit., p. 316 (“La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, op. cit., p. 306).

¹⁵⁸ *Spoudaios* significa “el que se esfuerza”. La figura aparece en Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2000, p. 156.

“En este punto recordemos que la regla hermenéutica de comprender el todo desde la individual y lo individual desde el todo es una regla que procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender. Aquí como allá subyace una relación circular. La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo”.¹⁵⁹

Dicho de otra manera, el que se esfuerza es el hombre que se guía en sus decisiones concretas en medio de la tradición por medio de la *phronesis*, una virtud que se muestra sujeta a la propia capacidad de aprendizaje y con vistas al propio bien. Vemos cómo la filosofía práctica que esconde la retórica aristotélica, de la que ahora sabemos que no es otra cosa que un paso más en la búsqueda de la verdad y el bien que inició Platón con sus diálogos, nos remite también a la hermenéutica gadameriana, que es un modo de razonar que conecta la esfera teórica con la esfera aplicada de la práctica.

3.3. Hermenéutica como filosofía práctica

La hermenéutica en Gadamer, entendida como el arte de la interpretación e inspirada por la concepción antigua de la retórica, requiere de un saber hacer y de un saber estar. La retórica, como la hermenéutica, se refiere a algo más que a la aplicación justa de un simple enunciado, implica comprensión y comprender implica haber comprendido. La *phronesis*, en conexión con la *synesis* (capacidad de aprendizaje), se encuentra así entre el saber teórico y la experiencia práctica, fundamentando el salto de una a la otra. Esto significa, hermenéuticamente hablando, que quien quiere entender algo

¹⁵⁹ “Wir erinnern uns hier der hermeneutischen Regel, daß man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen müsse. Sie stammt aus der antiken Rhetorik und ist durch die neuzeitliche Hermeneutik von der Redekunst auf die Kunst des Verstehens übertragen worden. Es ist ein zirkelhaftes Verhältnis, das hier wie dort vorliegt. Die Antizipation von Sinn, in der das Ganze gemeint ist, kommt dadurch zu explizitem Verständnis, daß die Teile, die sich vom Ganzen her bestimmen, ihrerseits auch dieses Ganze bestimmen”. En GW 1, p. 296 (VM I, p. 360).

trae ya consigo un anticipo de lo que quiere entender. Se trata, por tanto, de una investigación acerca de nuestros propios conocimientos y de nuestra capacidad para aplicarlos en vistas a alcanzar un estadio mayor de conciencia.

La filosofía práctica de Aristóteles se basa en el intento de encontrar dentro del plano inmanente de la existencia humana una virtud reguladora que, ante la variedad de consensos que nos muestra el presente, sea capaz no tanto de saber qué es lo bueno como ponerlo en práctica, algo que concuerda con la intención desveladora que se esconde tras la hermenéutica. Si en Aristóteles, “la unidad de la *arete* se basa en un *logos* que no presupone algo común abstracto”,¹⁶⁰ la hermenéutica gadameriana toma su fuerza de “ser un proceso colectivo y debería encontrar un lenguaje propio”,¹⁶¹ donde “ni la palabra, ni la cosa, ni el acto pueden ser asunto de un solo individuo”.¹⁶²

A resultas de la idea de que es posible rastrear un efecto unitario entre las filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles, Gadamer coloca su teoría hermenéutica dentro de esa constelación. La hermenéutica, afirma, incluye la mayéutica socrática, la dialéctica platónica y la filosofía práctica aristotélica actualizando sus contenidos pero manteniendo intacta su intuición, esto es, la necesidad de conducir la propia vida de acuerdo con los propios hábitos y no de acuerdo a unas reglas ideales y dogmáticas. Además, la dimensión temporal de la decisión prudente sirve a Gadamer de inspiración directa para desarrollar un posicionamiento hermenéutico conforme a un horizonte de sentido. Mientras que en los griegos dicha aplicación de lo comprendido se basa en una cierta idea del bien sobre la que descansa la *praxis*, en Gadamer dicha aplicación se convierte en el fundamento comunitario de la solidaridad.

Precisamente en un artículo titulado *¿Qué es praxis?*, Gadamer afirma: “*praxis* es comportarse y actuar con solidaridad. Pero la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social”.¹⁶³ La *praxis* se nos muestra, más allá de la simple aplicación de un saber a un objeto cualquiera, como la

160 “Die Einheit der *Arete* beruht auf einem *Logos*, der nicht ein abstraktes Allgemeines voraussetzt”. Ídem.

161 “ein kollektiver Vorgang wäre und eine eigene Sprache finden müßte”. *Ibidem*, p. 368 (p. 221).

162 “daß weder Wort noch Ding, noch Tatsache eines einzelnen sein können”. Ídem

163 “*Praxis* ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität. Solidarität aber ist die entscheidende Bedingung und Basis aller gesellschaftlichen Vernunft”. En “Was ist *Praxis*”, *op. cit.*, 228 (“¿Qué es la *praxis*? Las condiciones de la razón social”, *op. it.*, p. 57).

actividad que sitúa al hombre en su propia tradición con suficiente perspectiva como para interpretarla, recrearla y actualizarla con la vista puesta en el mejor de los fines. Este fin, en términos aristotélicos, es la búsqueda de la felicidad y puede ser considerado, desde el punto de vista hermético, como la búsqueda de las condiciones óptimas del desarrollo de nuestras particulares potencialidades en una sociedad plural. Nos los indica Gadamer cuando dice: “de lo que todo depende en la sociedad humana, es de cómo ella determina sus fines, o mejor aún, de cómo alcanza el consenso para la asunción por todos de los fines que perseguir y de cómo encuentra los medios justos”.¹⁶⁴

No en vano Aristóteles denomina la filosofía práctica la ciencia más arquitectónica. Así que, éticamente hablando, mientras que las demás ciencias son ciencias unidireccionales, pues se refieren a un modo preciso de ser de las cosas, la filosofía práctica de Aristóteles se nos presenta como un razonamiento relacional capaz de modular los fines particulares con la participación común del bien, aquello que nadie sabe lo qué es pero que todo el mundo busca; todo lo cual coincide perfectamente con las intenciones de Gadamer al formular su hermenéutica:

“La ética de Aristóteles no se interesa por el problema hermenéutico y menos todavía por las dimensiones históricas de éste, sino por el papel que debe asumir la razón en todo comportamiento ético, y es este papel de la razón y del saber el que muestra analogías sorprendentes con el del saber histórico”.¹⁶⁵

Como veremos, el saber histórico es un pilar central de la hermenéutica gadameriana. La propuesta hermenéutica defiende una conciencia histórica que sea capaz de situar lo particular, que la tradición le ofrece, en un marco

¹⁶⁴ “Das, worauf in der menschlichen Gesellschaft alles ankommt, ist, wie sie ihre Zwecke setzt oder besser noch, wie sie für die Übernahme von allen zu bejahender Zwecke Einverständnis erzielt und die richtigen Mittel findet”. En “Probleme der praktischen Vernunft”, op. cit., p. 326 (“Problemas de la razón práctica”, op. cit., p. 315).

¹⁶⁵ “Or, l'ethique d'Aristote en s'intéresse certes pas au problème hermenéutique et moins encore aux dimensions historiques de celui-ci, mais au rôle exact que doit assumer la raison dans tout comportement éthique, et c'est ce rôle de la raison et du savoir qui manifeste des analogies frappantes avec celui du savoir historique”. En *Le problème de la conscience historique*, p. 49 (*El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 81.)

interpretativo más amplio, generando así conocimiento sobre el devenir del hombre en el mundo. Aristóteles, a su vez, se remite a la infinidad de manifestaciones posibles y acaba por desarrollar una conciencia prudente que es capaz de hallar lo justo a través de lo relativo. Como Gadamer afirma, en una entrevista publicada en 1996:

“La filosofía práctica -de donde nace la idea hermenéutica-, pertenece a una tradición que se remonta hasta Aristóteles, figura totalmente devaluada por el neokantismo en el que me formé. Aristóteles, desde luego, no era un bárbaro macedonio, sino que pertenecía al mundo platónico, y analizó de forma equilibrada el papel de la razón en el comportamiento ético”.¹⁶⁶

Después de analizar la exigencia de la pregunta y del conocimiento compartido, la capacidad de aplicar la prudencia y unir lo general con lo particular a través del tiempo se nos muestra como un proceso inherentemente vinculado al proceso de formación moral de la persona.¹⁶⁷ Podría parecernos que la estricta dependencia de la moral respecto a las condiciones históricas y materiales del sujeto nos condena a un panorama moral relativista y desracionalizado. Sin embargo, como hemos dicho ya, la filosofía práctica presupone el conocimiento de las teorías normativas en las que fuimos educados en base al ordenamiento de la vida comunitaria, cosa que requiere, antes que la improvisación o la imposición, un “proceso constante de reajuste de las vigencias existentes”.¹⁶⁸

Como Gadamer nos recuerda en uno de sus últimos textos dedicados al neo-aristotélico Alasdair MacIntyre, para quien “el pluralismo y relativismo dominantes son la consecuencia de un fracaso de la Ilustración”¹⁶⁹, no es

¹⁶⁶ “Entrevista a Gadamer”, *Salud Mental y Cultura*, 1996, p. 110.

¹⁶⁷ Sobre la importancia crucial que juega la *phronesis* aristotélica en el desarrollo de la filosofía hermenéutica gadameriana, ver “The concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy”, *Ética & Política*, XI, 2009, pp. 301-310.

¹⁶⁸ “Gesellschaftliches Leben besteht in einem beständigen Prozeß der Umbildung des bisher Geltenden”. En “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgaben”, op. cit., p. 317 (“La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, op. cit., p. 307).

¹⁶⁹ “Ihr Grundgedanke ist, daß der herrschende Pluralismus und Relativismus die Folge eines Scheiterns der Aufklärung ist”. En “Ethos und Ethik (MacIntyre u. a.)”, *GW 3*, p. 351 (“*Ethos y ética*”, *Los caminos de Heidegger*, p. 202).

posible interpretar a Aristóteles sin tener en cuenta que:

“(…) lo que constituye la especificidad de la pregunta por el bien en la vida humana es la conexión interna entre *ethos* y *logos*, de la *arete* ética y la dianoética, a la que evidentemente sólo se puede ver dentro del horizonte de la *polis*”.¹⁷⁰

Pese a compartir algunas de las críticas que MacIntyre atribuye al exceso teórico de la Ilustración, Gadamer no comparte con MacIntyre la búsqueda de un bien común formal capaz de uniformizar el pluralismo natural del ser humano, y menos aún comparte la presunta comunitarización de la ética que propone el canadiense; eso resultaría una inaceptable idealización de la unidad, algo de lo que Gadamer rehúye:

“Si la *phronesis* es el aspecto peculiar bajo el que se forma y conserva el *ethos* humano a diferencia de los seres irracionales, entonces está garantizada precisamente también en Aristóteles la unidad de la vida humana en la multiplicidad de sus aspectos sin una falsa armonización”.¹⁷¹

Parece que no es únicamente Heidegger el que se ha visto urbanizado por la filosofía gadameriana, también Aristóteles, y con él Sócrates y Platón, quedan integrados en la filosofía hermenéutica, desde donde es posible pensar el momento ético de la comprensión como equilibrio:

170 “Es ist die innere Zusammengehörigkeit von Ethos und Logos, von ethischer und dianoetischer *Arete*, die die Auszeichnung der Frage nach dem Guten im menschlichen Leben ausmacht, die selbstverständlich mit Horizont der Polis allein zu sehen ist”. *Ibidem*, p. 353 (p. 204).

171 “Aber wenn *Phronesis* der eigentümliche Aspekt ist, unter dem sich menschliches Ethos im Unterschiede zu den unvernünftigen Wesen bildet und erhält, dann ist die Einheit des menschlichen Lebens in der Vielfalt seiner Aspekte gerade auch bei Aristoteles ohne falsche Harmonisierung gewahrt”. *Ibidem*, p. 354 (p. 205).

“Lejos de presuponer simplemente la ordenación dada de la vida social y de realizar en este marco previo la configuración de nuestras reflexiones prácticas al elegir, en cada decisión que tomamos nos encontramos más bien sometidos a un tipo muy peculiar de coherencia o consecuencia”.¹⁷²

Para comprender qué es lo que Gadamer entiende por coherencia hemos de abrir el plano y ser capaces de aceptar las interpenetraciones históricas que permiten que el ser humano se comunique, se entienda y sea capaz de orientarse hacia horizontes comunes. Así que, para recapitular, diremos que Gadamer incluye dentro de su hermenéutica la necesidad aristotélica de incluir la dimensión práctica del pensar, una dimensión que, a su vez, se corresponde con la importancia que Platón atribuye a la dialéctica socrática.

Filosofía práctica y diálogo platónico se entrelazan gracias a la virtud rectora por excelencia: la prudencia. Epistemológicamente hablando existe una continuidad sustantiva entre la dialéctica socrática y la deliberación aristotélica en tanto en cuanto ambas tienen en cuenta la performatividad de la razón como algo natural. El hecho de pensar es precisamente eso, un hecho que mientras se da modifica al ser humano, éticamente hablando. Tanto en uno como en otro, tal y como Gadamer nos enseña, la actitud es capital a la hora de plantearse una definición de la comprensión, puesto que ambas se dan siempre de forma simultánea.

Podemos aislar las dimensiones de la comprensión y defender, como hace el racionalismo y el positivismo, que la razón teórica y la razón práctica conviven dentro de nosotros de manera compartimentada de acuerdo a principios distintos, sin embargo la actualidad que Gadamer atribuye a Aristóteles radica precisamente en su capacidad para complementar ambas dimensiones destacando el compromiso que requiere la búsqueda del

172 “Weit entfernt davon, gegebene Ordnungen des sozialen Lebens einfach vorauszusetzen und in einem solchen gegebenen Rahmen die Einformung unserer praktischen Wahlüberlegungen zu betreiben, stehen wir vielmehr mit jeder Entscheidung, die wir treffen, unter einer Konsequenz ganz eigener Art”. “Nachwort zur 3. Auflage”, op. cit, p. 468 (VM I, p. 662).

conocimiento. Pensar tiene consecuencias y dichas consecuencias deben ser exploradas como tales, como prácticas que se dan a lo largo de la historia en forma de interpretaciones. Ellas configuran el mundo y juntas crean el *continuum* que nos permite conectar con aquellos que nos preceden.

De la misma manera que Platón, Aristóteles se yergue como referente indiscutible para la hermeneutización de la razón que Gadamer propone. Ejemplo de ello es la importancia que atribuye a la prudencia como virtud reguladora, así como la primacía de la deliberación frente a la idea de objetividad del pensamiento científico. Uno y otro seguirán apareciendo a lo largo de toda la obra de Gadamer como ejemplos necesarios para seguir pensando la racionalidad como una dinámica que, antes que una metodología determinada, activa el propio desplegarse de la verdad a lo largo de la historia en el mismo hecho de la comprensión.

PARTE III

**EL LUGAR DE LA ÉTICA
EN *WAHRHEIT UND METHODE***

Veamos ahora cual es la importancia que Gadamer atribuye en *VM* a la ética. Esta es una obra que se interroga acerca de los límites de la comprensión y, para hacerlo, se sirve de un modo muy concreto de hacer filosofía: la interpretación hermenéutica. Gadamer no pretende hacer teoría de la hermenéutica, sino utilizarla como mecanismo de exploración. Su intención última es mostrar la amplitud del fenómeno de la comprensión dentro de la cual sitúa, como momento clave, el momento ético. Para ello se centra en cuatro temas: el arte, las ciencias del espíritu, la historia y el lenguaje:

“Por fin, en 1959, la reunión de mis estudios sobre hermenéutica filosófica, bajo el título *Verdad y Método*, puso término a un largo proceso de crecimiento que había sido interrumpido muchas veces. Tras las huellas de Dilthey, Husserl y Heidegger, mis estudios sobre estética, filosofía de la hermenéutica, y filosofía de la historia, confluyeron por fin en una rendición filosófica de cuentas, que no pretendía ser una construcción unilateral, y que tenía su justificación en amplios campos de la experiencia hermenéutica”.¹⁷³

Directamente relacionado con todo ello, lo que Gadamer quiere mostrarnos es la naturaleza del saber, un saber secuestrado, a su parecer, por las categorías metodológicas científicas. En cada caso, la respuesta a la pregunta por el saber configura una idea de ser humano muy concreta según el camino que uno tome, idea que, a la postre, tiene sus consecuencias prácticas para la humanidad en general.

Consciente de que su intento representa una sublevación en contra de los principios de la lógica y de la demostración, Gadamer se propone trascender la idea del saber que desde la modernidad ha sido encorsetada bajo los parámetros racional-positivistas y ofrecernos una nueva visión acerca de la

173 “Die Zusammenfassung meiner Studien zur philosophischen Hermeneutik, die schließlich unter dem Haupttitel, “Wahrheit und Methode” im Jahre 1959 zustande kam, beendete einen langsamen, oft unterbrochenen Wachstumsprozeß. Studien zur Ästhetik, zur Geschichte der Hermeneutik und zur Philosophie der Geschichte in der Nachfolge Diltheys, Husserls und Heideggers vereinigten sich am Ende zu einer philosophischen Rechenschaftsgabe, die keine einseitige Konstruktion sein wollte, sondern auf breiten Feldern hermeneutischer Erfahrung ihre Ausweisung hatte”. En *Philosophische Lehjare*, p. 181 (*Mis años de aprendizaje*, p. 213).

experiencia del comprender. Esta visión tendría en cuenta no únicamente los datos que nos ofrece la ciencia, sino el carácter histórico de todo conocimiento que es transmitido y compartido por una comunidad humana. En sus propias palabras:

“Es necesario reconocer en él una experiencia de verdad que no sólo ha de ser justificada filosóficamente, sino que es ella misma una forma de filosofar. Por eso la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con nuestra experiencia del mundo”.¹⁷⁴

En *VM* se pretende rehabilitar el sentido comunitario y histórico del saber y del fenómeno de la comprensión recurriendo a la hermenéutica como herramienta de análisis. En adelante veremos cómo esta idea, que fue elaborándose a lo largo de veinte años, cristalizó finalmente en forma de teoría filosófica. Nosotros trataremos de dilucidar el lugar de la ética en todo este edificio.

174 “Es gilt, in ihm eine Erfahrung von Wahrheit anzuerkennen, die nicht nur philosophisch gerechtfertigt werden muß, sondern die selber eine Weise des Philosophierens ist. Die Hermeneutik, die hier entwickelt wird, ist daher nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften über ihr methodisches Selbstbewußtsein hinaus in Wahrheit sind und was sie mit dem Ganzen unserer Welterfahrung verbindet”. En *GW* 1, p. 3 (*VM* I, p. 25).

4. EL ARTE COMO EJEMPLO

“No hay final para la «influencia»”¹⁷⁵ escribe Harold Bloom en uno de sus libros más conocidos, *La ansiedad de la influencia. Una teoría de la poesía*, un trabajo dedicado a esclarecer la manera en que ciertas imágenes poéticas se han mantenido activas a lo largo de los siglos contaminando a los autores de todas las épocas:

“La Influencia Poética, cuando afecta a dos poetas fuertes, auténticos, tiene lugar siempre por una malinterpretación del poeta anterior, un acto de corrección creativa que es, real y necesariamente, un malentendido. La historia de la influencia poética fructífera, es decir, la principal tradición de la poesía occidental desde el Renacimiento, es una historia de ansiedad y una caricatura de salvarse a uno mismo, de distorsión, de revisionismo perverso y deliberado sin el que la poesía moderna no existiría”.¹⁷⁶

La idea de Bloom es que la historia de la poesía, y de la literatura en general, es una historia de plagios, de tachones, de correcciones, de asunciones incompletas y de superación. “El poeta está condenado a captar sus anhelos más profundos mediante la conciencia de *los otros*”,¹⁷⁷ nos dice. Hemos escogido el ejemplo de Bloom porque éste, al igual que Gadamer, reconoce en la figura del artista a aquel que, capaz de comprender la tradición, también es capaz de re-crearla, de distorsionarla, de acuerdo con sus propios intereses. Gadamer, en su tratamiento de las ciencias del espíritu, no renuncia al valor de la tradición, ni la entiende a ésta de manera estática, al contrario, la comprende como un conjunto de saberes que se han ido acumulando, modificando y re-interpretando a la luz de los diversos momentos de la historia en los que podemos encontrar el poso de la representación que el hombre ha hecho de sí mismo y, por tanto, alberga una verdad capital para nosotros.

¹⁷⁵ Harold Bloom, *La ansiedad de la influencia* [trad: Javier Alcoriza y Antonio Lastra], Trotta, Madrid, 2009, p. 13.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 78.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 73.

Otra de las cuestiones, que ya hemos visto pero que ahora abordaremos desde un nuevo punto de vista, será la cuestión del estatuto de la ciencia como método válido de acceso a la verdad. El arte siempre ha conseguido escapar a la racionalidad lógico-instrumental de la ciencia. Y como no es posible apresar mediante patrones lógicos ni instrumentales la esencia de una obra de arte, es decir, dada la irreductibilidad cognoscitiva del arte, la manifestación artística permite plantear un enfoque sobre el conocimiento muy diferente del planteamiento científicista. El arte, antes que un dato, se nos presenta como una puerta de acceso, como un horizonte de interpretación, hacia nosotros mismos y la manera que tenemos de habitar el mundo.

El tema del arte siempre ha estado presente en la obra de Gadamer. En este sentido, para dar una panorámica de todas las obras que se ocupan de esta cuestión nos remitiremos, sobre todo, a las incursiones en el terreno artístico de VM, pero también al volumen titulado *Estética y Hermenéutica*,¹⁷⁸ libro en el que se recogen artículos que datan desde 1954 hasta 1992. Nos serán de especial ayuda, en tanto que en ellos aparecen aspectos que relacionan ética y estética, los textos: *Sobre el carácter cuestionable de la conciencia estética* (1958), *Estética y hermenéutica* (1964), *El juego del arte* (1977) y *Sobre la lectura de edificios y cuadros* (1979).

4.1. Crítica a la conciencia estética de Kant

Tal y como indica el profesor Valeriano Bozal en su libro *Los orígenes de la estética moderna*, normalmente se cita la *Estética* de Baumgarten, la *Historia del arte en la antigüedad* de Winckelmann y los *Salones* de Diderot, todos ellos publicados entre 1750 y 1764, como los textos fundacionales de la estética moderna. En ellos, arte y belleza responden a cuestiones de forma y coherencia interna, muy alejadas de sus consecuencias prácticas. Sin embargo para muchos, también para Gadamer, la síntesis más acabada de este sentir estético lo representa la *Crítica a la capacidad de juzgar* de Kant, datado en

¹⁷⁸ La recopilación de textos equivale, en su mayor parte, a la que Gadamer hiciera para el octavo volumen de sus obras completas, volumen que lleva por título *Kunst als Aussage* (Arte como declaración).

1790, en el que se consiguió formular de manera sistemática algo que ninguno de sus predecesores habían conseguido, a saber, un fundamento *a priori* para las cuestiones del gusto.

Como es sabido, una de las principales conclusiones a las que llegó Kant en la primera de sus críticas es que no podemos conocer el mundo como tal, únicamente nos es dado conocer la representación que nos hacemos de él a través de las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Kant nos enseña que, antes que recibir pasivamente los datos que nos ofrece la realidad, la razón es precisamente la actividad productora por excelencia y, a costa de ello, la fisura entre fenómeno y noumeno se hace para siempre irreconciliable. Sin embargo, y de acuerdo con la moda de la época, Kant se propuso abordar en la tercera de sus críticas una teoría de la sensibilidad, preguntándose acerca de la naturaleza del juicio estético y sobre cómo es posible que los objetos sensibles produzcan por sí mismos en los ánimos de quien los presencia un sentimiento de placer o displacer universalmente compartible.

El juicio estético, según Kant, tiene la misión de mediar entre el entendimiento y la razón de acuerdo con el principio trascendental de la naturaleza que ha sido descubierto intuitivamente. Este principio trascendental, que no es otro que el carácter teleológico de la naturaleza, servirá como fundamento de la experiencia estética, ya que sólo a partir de ella estamos en condiciones de conocer lo que se nos muestra de manera sensible de acuerdo con nuestro entendimiento. El placer que nos producen los fenómenos estéticos va estrechamente unido a la pre-comprensión que hacemos del objeto en sí, pre-comprensión que Kant identifica con la conciencia estética y nos permite hacer experiencia de las cosas desde un punto de vista sensible. De esta manera, todos los objetos sensibles que se nos aparecen como adecuados a nuestra pre-comprensión trascendental producirán en nosotros un gozo inconmensurable, y aquellos que no se adecuen serán objeto de displacer irremediamente; es decir, aquellos que se adecuen a lo que entendemos por naturaleza serán objeto de elogios, no lo serán los que se alejen de ella.

Para explicarlo, Kant divide la percepción de la belleza en dos clases: la

belleza libre y la belleza dependiente. La primera corresponde a la naturaleza, porque la finalidad que opera en ella coincide con la libre actividad de nuestro entendimiento generando una experiencia placentera. La belleza dependiente, en cambio, corresponde al arte. Cuando hablamos de arte siempre hablamos de un objeto mediado por el hombre y, por tanto, manipulado en su finalidad. Nos dice Kant, el arte, como realidad intervenida, produce un tipo de belleza incapaz de superar la belleza de la naturaleza, pues esta última nos muestra lo que somos, mientras que el arte responde a intereses particulares que, en palabras de Freud, no serían más que la sublimación de lo natural.

Una vez supeditada la validez del arte a la idea de teleología en la naturaleza como categoría trascendental del conocimiento, Kant remite a la figura del genio. El genio es el único capaz de hacer coincidir la imaginación con esa pre-comprensión de la que hablamos, imprimiendo el sello “natural” a la obra. La capacidad de juzgar del genio congenia con las leyes del entendimiento. Y si el arte es tanto más bello cuanto más responde a las leyes dadas a la naturaleza por medio del entendimiento, el genio se nos aparece como el escogido por la naturaleza, ya que sólo él es capaz de hacer coincidir la imaginación con la finalidad de la naturaleza en la creación de un objeto sensible. Kant considera que el arte debe entenderse desde el punto de vista de la libre actividad del individuo genial que es capaz de hacer de la obra de arte un símbolo. El genio es aquel que en su actividad es capaz de hacer coincidir perfectamente el fenómeno y la idea.

Gadamer se muestra contrario a la estética que defiende Kant. Y lo hace porque, según él, el gusto y el genio de las que nos habla el maestro de Königsberg descansan sobre una idea de la facultad de juzgar teleológicamente dependiente de las categorías trascendentales que son incapaces de aprehender la verdad de la experiencia artística:

“La configuración artística en cuanto determinación de la figura de sentido de una obra, quedaría unida entonces, junto con el acontecer hermenéutico en la experiencia de la obra de arte, a la anonimidad de un acontecer de sentido que no estaría comprendido

en ningún espíritu genial o congenial y que, sin embargo, nos determinaría a todos”.¹⁷⁹

Frente a la teoría kantiana de la sensibilidad, Gadamer contrapone la aproximación hermenéutica. Entender la obra de arte como fenómeno que se construye de acuerdo con las posibilidades de una época constituye una alternativa epistemológica respecto a aquellos que ven la obra de arte como algo que debe adecuarse al esquema formal de la razón. Gadamer entiende que no basta con las categorías formales descubiertas por Kant. Afirma que el ser de la obra de arte implica un comprender que, a diferencia del conocer, no pretende definir al objeto sino dotarlo de significación. Lo dirá en *Sobre la lectura de edificios y cuadros*: debemos, además de aprender a leer, dejar hablar a la obra,¹⁸⁰ ya que, como ahora veremos, la realidad del arte nunca queda completamente cerrada.

4.2. El modo de ser de la obra de arte

Desde la antigüedad el arte ha cumplido la misión de representar aquello que el ser humano considera digno de mención. Ésa es la función que cumplen las pinturas rupestres, las representaciones religiosas, los retratos reales, por mencionar tan solo algunos ejemplos. Todos ellos pretenden significar algo por medio de algún material, sea la pintura, la escultura, la palabra o el gesto. Y este algo representa un legado que se va heredando generación tras generación construyéndose una historia del hombre a través de las obras. La verdad del arte es algo que se desarrolla en el tiempo y que, a la vez, mantiene su remanente. Como indica el profesor de la Universidad de Frankfurt, Martin Seel:

179 “Die künstlerische Gestaltung, als die Determination der Sinnfigur eines Werkes, würde dann mit dem hermeneutischen Geschehen in der Erfahrung des Kunstwerkes zu der Anonymität eines Sinngeschehens zusammengeschlossen, das von keinem genialen oder kongelienan Geiste umfaßt würde und das uns doch alle bestimmte”. En “Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins”, GW 8, p. 17 (“Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética”, *Estética y hermenéutica*, p. 71).

180 “Sie (Hermeneutik) ist die Kunst, etwas wieder sprechen zu lassen”. En “Über das Lesen von Bauten und Bildern”, GW 8, p. 333 (“Sobre la lectura de edificios y cuadros”, *Estética y hermenéutica*, p. 259).

“Las obras de arte juegan un *doble* juego: en tanto que revelan al mismo tiempo *su* presente y *un* presente -el presente que producen y el que presentan (que puede coincidir con el primero)- producen, bien sea de manera drástica o apenas imperceptible, un presente *dividido*”.¹⁸¹

Ante la obra de arte no estamos ante una congruencia del espíritu particular con el mundo en general gracias a los esquemas formales de la razón, como afirmara Kant, sino que, por decirlo en palabras de Heidegger, la obra de arte es aquella que, “en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo”.¹⁸² Este mundo, del que aprendemos, representa una puerta cuya virtud es abrirnos al campo de la significación donde se nos muestra una realidad de la cual participamos a la vez que nos configura. Como veremos a continuación, lo que lo que el análisis hermenéutico de la obra de arte nos muestra es que la comprensión requiere de un permanecer abiertos ante aquello que se nos muestra, porque nosotros también somos seres abiertos.

Gadamer tratará de ir más allá de la *aletheia* heideggeriana sobre la base de una auto-interpretación del hombre, proponiéndonos entender la experiencia artística como un juego. Este punto de vista, si bien ya había sido planteado por Schiller, con Gadamer adquiere toda su radicalidad. Veamos como Schiller lo caracterizaba:

“Sabemos que el ser humano no es exclusivamente materia, ni exclusivamente espíritu. La belleza, en cuanto consumación de la humanidad del hombre, no puede ser por tanto exclusivamente mera vida, tal como han afirmado agudos observadores que se atuvieron en demasía a los testimonios de la experiencia, y a lo que el gusto de la época querría degradarla. La belleza tampoco puede ser

181 Martin Seel, *Estética del aparecer* [trad: Sebastián Pereira], Katz, Buenos Aires, 2010, p. 207.

182 Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque* [trad: Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Madrid, 1998, p. 32.

exclusivamente mera Forma, como han juzgado algunos filósofos especulativos que se alejaron demasiado de la experiencia, y artistas que, tratando de filosofar sobre la belleza, se guiaron en exceso por las necesidades del arte. La belleza es el objeto común de ambos impulsos, es decir, el impulso de juego”.¹⁸³

Pero Gadamer rechaza la versión schilleriana de juego en tanto que ve un claro paralelismo con la versión kantiana de la sensibilidad. En Schiller, nos dice, pasamos del arte de la educación de Kant a la educación para el arte dependiente de una lógica de la sensibilidad. Lo que Schiller define como experiencia del arte es un sometimiento a unos criterios estéticos regidos por la coincidencia entre forma y vida. Se trata, como en Kant, de hacer coincidir la realidad con nuestros esquemas a priori de la sensibilidad:

“Para decirlo de una vez por todas, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es *enteramente hombre cuando juega*. Esta afirmación, que en este momento puede parecer paradójica, alcanzará una amplia y profunda significación una vez que la hayamos aplicado a la doble seriedad del deber y del destino. Sobre esta afirmación, os lo aseguro, se fundamentará todo el edificio del arte estético y del aún más difícil arte de vivir”.¹⁸⁴

Para escapar de este tipo de formalismos Gadamer asume posiciones mucho más cercanas a la fenomenología, intentando explicar la dinámica participativa que se activa cuando nos encontramos delante de una obra de arte. Según él, la idea de juego hace justicia a la condición histórico-participativa que funda la obra de arte, porque muestra la necesidad de participar de su verdad para comprenderla. Dicho juego no depende de unos rasgos previamente determinados, ni de un deber que emane de él, sino que participa con nosotros de un mismo horizonte de interpretación. Lo que nos

183 Friedrich Schiller, *Cartas para la educación estética* [trad: Jaime Feijóo y Jorge Seca], Barcelona, Anthropos, 1990, p. 229-245.

184 *Ibidem*, p. 241.

muestra el juego es que la condición participativa del hombre en el horizonte hermenéutico exige un ejercicio de voluntad, y no un adoctrinamiento o una obediencia.¹⁸⁵ El juego no queda correctamente explicado como objeto de la conciencia, sino que se trata más bien de una experiencia.¹⁸⁶

El juego, como modo de ser de la obra de arte, apela directamente a la noción de vivencia de Dilthey, vivencia que tiene su razón de ser en la historicidad de la existencia. La mediación que se da entre obra y espectador en el tiempo es precisamente la actividad que Gadamer quiere resaltar para comprender la naturaleza de la conciencia y negar así su parcelamiento. El carácter estrictamente medial de la obra, y de la conciencia, se opone, nos dice, a la rigidez objetiva del nominalismo racionalista. Este campo en el que el juego se mueve, el campo de la manifestación, tiene que ver con la continuidad hermenéutica y es por ello que el encuentro con el arte no puede explicarse mediante la abstracción formal, sino como una experiencia donde la obra y el espectador realizan juntos una expresión de verdad.

Esta idea de juego, como ahora veremos, bebe fundamentalmente del *Homo ludens* de Huizinga y es usada por Gadamer desde un punto de vista vivencial para señalar la conectividad existente entre espectador y obra de arte, cuya relación se basa en un respeto recíproco que obliga al espectador a dejar hablar a la obra. La obra misma se ve completada con la interpretación que hacemos de ella:

“El juego del arte es más bien un espejo que, a través de los milenios, vuelve a surgir siempre de nuevo ante nosotros, y en el que nos avistamos a nosotros mismos, muchas veces de un modo

185 Tanya DiTommaso hace una apreciación muy interesante al respecto la idea de juego en Gadamer en “Play, agreement and consensus”, *Man and World*, 29, 1996, pp. 407-417. En este artículo la autora diferencia entre consenso y acuerdo para recordarnos que la experiencia que juega es aquella que alcanza acuerdos y no únicamente consensos, ya que en el acuerdo subyace una voluntad de comprensión por parte de los jugadores/intérpretes que es, precisamente, la que construye verdades genuinas a partir de auténticas conversaciones.

186 Lo dijo unos años antes el escritor Bruno Schultz, uno de los más brillantes artistas polacos del siglo XX, en respuesta a una carta de Stanislaw Ignacy Witkiewicz a propósito del significado de *Las tiendas de color canela*, uno de sus relatos más famosos: “creo que racionalizar la visión de las cosas contenidas en una obra de arte es algo así como querer desenmascarar a los actores de un drama: eso no conduce más que a interrumpir el juego y empobrecer la problemática de la obra”. En Bruno Schulz, *Correspondencia* [trad: Jorge Segovia y Violetta Beck], Barcelona, Maldoror Ediciones, 2008, p. 75.

bastante inesperado, muchas veces de un modo bastante extraño: cómo somos, cómo podríamos ser, lo que pasa con nosotros”.¹⁸⁷

Cómo somos, cómo podríamos ser, qué pasa con nosotros, son cuestiones que según Gadamer se abren ante el fenómeno artístico. ¿Significa esto que estética y ética van de la mano, qué una no puede ser comprendida sin la otra? Para analizar algunas de las implicaciones éticas de esta idea de juego, será de ayuda comentar algunas de las ideas de Johan Huizinga en su famoso *Homo ludens*, pues fue una referencia clave para Gadamer.

Conocido por su obra *El otoño de la Edad Media*, Johan Huizinga fue un filósofo e historiador holandés que centró todos sus esfuerzos en analizar aquello que Gadamer calificaría como la historia efectual de los elementos medievales y su influencia para la constitución de la modernidad. Huizinga fue un hermeneuta de la historia y lo demostró en todas sus obras. Alejadas de la mera colección de datos, sus obras intentan mostrar cómo el universo medieval constituye un conjunto social, cultural, político y existencial que no puede desmembrarse. Huizinga defendió que la Edad Media debe entenderse como un todo en el que se encuentran inmersas diferentes coordenadas estéticas, éticas, políticas, espirituales que se entrelazan poniendo de manifiesto un estado de ánimo, un *Zeitgeist*, por decirlo en palabras hegelianas, incontrollable. Este poner en relación llevó a Huizinga a explorar las implicaciones del estudio histórico, llegando a la conclusión de que los fenómenos de la historia deben ser entendidos desde la fusión horizontal hacia la cual apuntan. Dicho punto de vista le llevó a concluir en una de sus obras más conocidas, *Homo ludens*, que “cuando examinamos hasta el fondo, en la medida de lo posible, el contenido de nuestras acciones, puede ocurrírse nos la idea de que todo el hacer del hombre no es más que un jugar”,¹⁸⁸ un jugar que se despliega culturalmente en forma de historia y que determina con su dinámica el aprovechamiento que podemos hacer de él: “En

187 “Das Spiel der Kunst ist vielmehr ein durch die Jahrtausende hindurch immer aufs neue vor uns auftauchender Spiegel, in dem wir uns selber erblicken – oft unerwartet genug, oft fremdartig genug –, wie wir sind, wie wir sein könnten, was es mit uns ist”. En “Das Spiel der Kunst”, op. cit., p. 92 (“El juego del arte”, op. cit., p. 136).

188 Johan Huizinga, *Homo ludens* [trad. Eugenio Imaz], Madrid, Alianza, 2012, p. 9. (La primera edición de este libro es de 1923).

ninguna parte es tan imprescindible el mantenimiento de las reglas del juego como en las relaciones entre pueblos y estados. Cuando se violan, la sociedad cae en la barbarie y en el caos".¹⁸⁹

La experiencia lúdica trasciende la mera representación artística y se posiciona como un modo de ser que está presente en todo cuanto vivimos.¹⁹⁰ Llegados a este punto se hace necesario señalar la coherencia que Gadamer demuestra a lo largo de toda su obra. En su tesis de habilitación, Gadamer habla literalmente de juego, idea que años más tarde se convierte en un elemento esencial de *VM* y que volverá a retomar en 1977, a propósito de sus estudios sobre estética y hermenéutica.¹⁹¹ Desde un inicio Gadamer recurre a la metáfora del juego, y no a la de la escucha, como hiciera Heidegger, para explicar que lo esencial de una conversación es que todo participante, además de estar atento, debe encontrar su sitio.

Gadamer se adelantó dos décadas al Wittgenstein de las *Investigaciones lógicas* afirmando que si por algo se caracteriza al lenguaje es por "la particular manera que tiene de aprovisionar: en los juegos".¹⁹² El juego nos libera de la orientación subjetiva instrumental por medio de una representación que se transforma en construcción, dándonos la oportunidad de trascender las convenciones y conectar con la experiencia histórica que hacemos del momento en que vivimos. Nadie abandona sus características propias, sino que se produce una especie de expansión de uno mismo que logra situarnos en un plano distinto al de las formas convencionales:

"Es así como adquiere todo su sentido lo que antes hemos llamado transformación en una construcción. La transformación lo es hacia lo

¹⁸⁹ *Ibidem* p. 318

¹⁹⁰ Podemos citar para explicar esta idea el libro de Nicole Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, según el cual la democracia ateniense se sostuvo, precisamente, gracias al respeto a las reglas de un juego entre memoria y olvido que permitió que entre vencedores y vencidos surgiera esa proto-democracia que después ha servido como modelo para épocas posteriores, "como si la memoria de la ciudad se fundara en el *olvido de lo político como tal*". En Nicole Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* [trad: Sara Vassallo], Madrid, Katz, 2008, p. 40.

¹⁹¹ "Das Spiel der Kunst", *GW* 8, pp. 86-94 ("El juego del arte", *Estética y hermenéutica*, pp. 129-138).

¹⁹² "einer besonderen Form des Ausruhens, dem Spiel". En *Platos dialektische Ethik*. op. cit., p. 25 (*Plato's Dialectical Ethics*, p. 32). [Traducción del A.]

verdadero. No es un encantamiento en el sentido de un hechizo que espere a la palabra que lo deshaga, sino que se trata de la redención misma y de la vuelta al ser verdadero. (...) El que sabe apreciar la comedia y la tragedia de la vida es el que sabe sustraerse a la sugestión de los objetivos que ocultan el juego que se juega con nosotros”.¹⁹³

En su modo de ser la obra de arte nos muestra que existen corrientes de sentido que no dependen de nosotros mismos, sino que conviven generando un universo de significaciones dentro del cual cada uno encuentra su lugar. Libertad y transformación se aúnan en el espíritu lúdico, rebasando los límites de la conciencia estética kantiana y abriéndonos a la participación originaria que nos constituye como jugadores de un mundo por hacer, que es su potencia original: “lo asombroso del impulso artístico no es precisamente su carácter impulsivo, sino el aliento de libertad inherente a sus formaciones”.¹⁹⁴

4.3. La experiencia artística como experiencia ética

Según Gadamer, el análisis del fenómeno del juego aplicado al mundo del arte nos abre a reflexiones de carácter más general que tienen que ver no sólo con la estética sino también con la manera que tenemos de manejarnos en el mundo, de compartir nuestras políticas, de construir nuestra realidad. Lo dejó dicho en la respuesta que dio a Leo Strauss a propósito de su lectura de *VM*: “Mi «teoría del arte» es sólo una preparación para mi teoría hermenéutica”.¹⁹⁵ Gadamer plantea una noción ontológica del fenómeno artístico cuyas

193 “Damit gewinnt, was wir Verwandlung ins Gebilde nannten, erst seinen vollen Sinn. Die Verwandlung ist Verwandlung ins Wahre. Sie ist nicht Verzauberung im Sinne der Verhexung, die auf das erlösende, rückverwandelnde Wort wartet, sondern sie selbst ist die Erlösung und Rückverwandlung ins wahre Sein. (...) Wer die Komödie und Tragödie des Lebens wahrzunehmen weiß, der weiß sich eben der Suggestion der Zwecke zu entziehen, die das Spiel verhüllen, das mit uns gespielt wird”. En *GW 1*, p. 118 (*VM I*, p. 157).

194 “Gerade nicht der Triebcharakter des Kunsttriebes, sondern der Freiheitshauch, der seinen Bildungen anhaftet, ist das Erstaunliche”. En “Das Spiel der Kunst”, op. cit., p. 88 (“El juego del arte”, op. cit., p. 131).

195 “Meine “Theorie der Kunst” ist nur *präparatorisch* für meine hermeneutische These”. En “Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*. Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer”, *The Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, p. 10. [Traducción del A.]

consecuencias éticas en el plano de la comprensión le permiten afirmar que la dinámica lúdica del arte cumple también con una función pedagógica.

“El auto-olvido estático del espectador se corresponde así con su propia continuidad consigo mismo. La continuidad de sentido accede a él justamente desde aquello a lo que se abandona como espectador. Es la verdad de su propio mundo, del religioso y moral en el que se vive, la que se representa ante él y en la que él se reconoce a sí mismo. Del mismo modo que la *parusía*, la presencia absoluta, designaba el modo de ser del ser estético, y la obra de arte es la misma cada vez que se convierte en un presente de este tipo, también el momento absoluto en el que se encuentra el espectador es al mismo tiempo auto-olvido y mediación consigo mismo. Lo que le arranca de todo lo demás le devuelve al mismo tiempo el todo de su ser”.¹⁹⁶

La obra de arte, todo aquel que la ha contemplado alguna alguna vez lo sabe, produce en aquel que la mira un cierto desconcierto. Uno se ve delante de algo mucho mayor que él que le habla en su interior. La obra, nos dice Gadamer, no sólo nos interpela, sino que además nos insta a movilizarnos, a reaccionar ante lo que se aparece dándole una respuesta activa:

“La intimidad con la que nos afecta la obra de arte es, a la vez, de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el «ese eres tú» que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: «¡Has de cambiar tu vida!»”.¹⁹⁷

¹⁹⁶ “Der ekstatischen Selbstvergessenheit des Zuschauers entspricht daher seine Kontinuität mit sich selber. Gerade von dem her, worein er sich als Zuschauer verliert, wird ihm die Kontinuität des Sinnes zugemutet. Es ist die Wahrheit seiner eigenen Welt, der religiösen und sittlichen Welt, in der er lebt, die sich vor ihm darstellt und in der er sich erkennt. So wie die Parusie, die absolute Gegenwart, die Seinsweise des ästhetischen Seins bezeichnete und ein Kunstwerk dennoch überall dasselbe ist, wo immer es solche Gegenwart wird, so ist auch der absolute Augenblick, in dem ein Zuschauer steht, Selbstvergessenheit und Vermittlung mit sich selbst zugleich. Was ihn aus allem herausreißt, gibt ihm zugleich das Ganze seines Seins zurück”. En GW 1, p. 133 (VM I, p. 174).

¹⁹⁷ “Die Vertrautheit, mit der das Kunstwerk uns anrührt, ist zugleich auf rätselhafte Weise Erschütterung und Einsturz des Gewohnten. Es ist nicht nur das »Das bist du!«, das es in

Gadamer reivindica, recordándonos este famoso verso de Rilke¹⁹⁸, la experiencia consciente de aquel que se deja interrogar para que la verdad se manifieste. Dicha experiencia no es automática, y requiere del trabajo del *ethos* personal, condición que Gadamer no se cansa de repetir aludiendo a la figura aristotélica del *spoudaios*, aquel que se esfuerza para dejar que la verdad aparezca.

El tratamiento hermenéutico de la experiencia artística nos revela que la obra de arte sobrepasa la conciencia estética de Kant. Comprender una obra de arte significa entrar en la dimensión lúdica del conocimiento a la vez que nos conectamos con nosotros mismos y somos obligados a posicionarnos. La experiencia del arte nos muestra nuestra manera de estar en el mundo, y Gadamer recurre a la tragedia, tal y como Aristóteles la utiliza, para mostrarnos el carácter performativo de esta experiencia. En efecto, Aristóteles comenta lo siguiente:

“Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada (*spoudaias*), separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación (*katharsis*) de tales afecciones”.¹⁹⁹

La tragedia, como el juego, no se agota en la contemplación, aunque la contiene. “De algún modo, la obra nos arrastra a la conversación”,²⁰⁰ además de llevarnos a una experiencia de “purgación”²⁰¹ (*katharsis*) en la que el einem freudigen und furchtbaren Schreck aufdeckt – es sagt uns auch: »Du mußt Leben ändern«. En “Ästhetik und Hermeneutik”, GW 8, p. 8 (“Estética y hermenéutica”, *Estética y hermenéutica*, p. 62).

198 También Peter Sloterdijk nos recuerda en su libro *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pretextos, 2012, la anécdota de Rilke, quien fascinado por las obras de arte del Louvre escribió un poema titulado “Torso arcaico de Apolo” que finaliza con este verso. La versión castellana de este poema se encuentra en *Nuevos poemas* [trad: Federico Bermúdez-Cañete], Madrid, Hiperión, 1991.

199 Aristóteles, *Poética* [trad: Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, 1992, p. 145.

200 “Wir sind von dem Werk gleichsam ins Gespräch gezogen”. En “Über das Lesen von Bauten und Bildern”, op. cit., p. 337 (“Sobre la lectura de edificios y cuadros”, op. cit., p. 264).

201 Como apunta Joan-Carles Mèlich: “en la *katharsis* las corporeidades de la vida cotidiana se comunican emocionalmente, afectivamente. Al entenderse como síntesis entre *poiesis* y *aisthesis*, la *katharsis* juega una función activa y pasiva al mismo tiempo; es una mediación

espectador sufre en sus propias carnes una transformación emancipadora gracias a la representación del drama que se da delante de él. La experiencia del arte nos permite reconocer coordenadas de la comprensión que no tienen que ver con el análisis o la deducción, sino con la liberación que se da en nosotros cuando, ante una obra de arte, encontramos nuevas motivaciones mediante el reconocimiento y el posicionamiento. Participar de una tragedia, de una obra de arte, significa reconocernos en esa representación y rendir cuentas de ello ante nosotros mismos. Por consiguiente, nos comprendemos mejor. Comprendernos comprendiendo la obra de arte es aquello que Gadamer pretende mostrarnos: “la imitación y el reconocimiento no son sólo repetir copiando, sino que son conocimiento de la esencia”.²⁰²

La obra de arte representa en Gadamer un diálogo en el que todos nos comprometemos de manera particular. Lo representado es aquello que exige de cada uno la construcción de un sentido comprensible. “Es en cierto sentido una recreación, pero ésta no se guía por un acto creador precedente, sino por la figura de la obra ya creada, que cada cual debe representar del modo como él encuentra en ella algún sentido”.²⁰³

Gadamer nos recuerda que *theorós*, de donde proviene el término teoría, “significa, como es sabido, el que participa de una embajada festiva”.²⁰⁴ La participación en el conocimiento, como en la obra de arte, debe ser como una celebración en la que uno se siente transportado, asistido por el conocimiento de estar experimentando el proceso de cambio que anima la construcción de la verdad. Para Gadamer cada obra es una “fiesta”, un suceso constantemente regenerado que nunca es igual.²⁰⁵ El carácter lúdico encuentra su auténtica originalidad proclamándose como un acto generador de verdad, esto es, de

creadora y receptiva. La experiencia estética culmina en la katharsis, y esta se manifiesta como la acción educativa en sentido estricto en la vida cotidiana”, *Del extraño al cómplice*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 166.

²⁰² “Nachahmung und Darstellung sind nicht abbildende Wiederholung allein, sondern Erkenntnis des Wesens”. En GW 1, p. 120 (*VMI*, p. 159).

²⁰³ “ist wohl in einem gewissen Sinne Nachschaffen, aber dies Nachschaffen folgt nicht einem vorgängigen Schaffensakt, sondern der Figur des geschaffenen Werks, die einer so, wie er Sinn darin findet, zur Darstellung zu bringen hat”. *Ibidem*, p. 125 (p. 165).

²⁰⁴ “heißt bekanntlich der Teilnehmer an einer Festgesandtschaft”. *Ibidem*, p. 129 (p. 169).

²⁰⁵ Jean Grondin explica el carácter único y participativo de la idea de juego que contiene la festividad en su artículo “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works”, *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2001, pp. 43-50.

experiencia transformadora.²⁰⁶ Según Gadamer, la verdad del arte se muestra gracias al acto entusiasta del que está fuera de sí (*entusiasmos*) y se encuentra entregado a la contemplación del otro, “abstracta alteridad”²⁰⁷ que le atrapa.

Muchas son las ideas comunes entre Gadamer y el estagirita, pero la diferencia esencial entre ellos es que mientras el griego extrae de la identificación trágica un modelo de vida, Gadamer no normativiza el contenido del encuentro, lo relaciona con su efecto transformador.

“El verse sacudido por la desolación y el estremecimiento representa un doloroso desdoblamiento. En él aparece la falta de unidad de lo que ocurre, un no querer tener noticia de las cosas porque uno se subleva frente a la crueldad de lo que ocurre. Y este es justamente el efecto de la catástrofe trágica, el que se resuelva este desdoblamiento respecto a lo que es”.²⁰⁸

El desdoblamiento que ejemplifica la obra implica que salimos para volver a nosotros mismos habiendo vivido y, por tanto, comprendido aquello que se representa. “La abrumación trágica refleja en este sentido una especie de afirmación, una vuelta a sí mismo”.²⁰⁹ La abrumación nos conduce por medio del exceso, en el caso de la tragedia, a la auto-conciencia y la auto-comprensión: “lo característico de la esencia de lo trágico es más bien el carácter excesivo de las consecuencias trágicas”.²¹⁰ Gadamer está de acuerdo con Bajtin cuando afirma que, más allá de la lógica racional y de cualquier otro condicionante “yo debo responder con mi vida por aquello que he vivido y

206 Michael M. Bajtin utiliza el ejemplo del carnaval en la Edad Media para señalar el mismo aspecto de la obra de arte. El carnaval, nos dice, “en realidad es la vida misma, presentada con los elementos característicos del juego. (...) Los espectadores no asisten al carnaval, sino que *lo viven*, ya que el carnaval está hecho *para todo el pueblo*”, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 2003, p. 9.

207 “abstrakten Andersheit”. En GW 1, p. 131 (VMI, p. 172).

208 “Das Überkommenwerden von Jammer und Schauder stellt eine schmerzhaft Entzeiung dar. Es ist darin eine Uneinigkeit mit dem, was geschieht, ein Nichtwahrhabenwollen, das sich gegen das grausige Geschehen auflehnt. Eben das aber ist die Wirkung der tragischen Katastrophe, daß diese Entweigung mit dem, was ist, sich auflöst”. *Ibidem*, p. 136 (p. 177).

209 “Die tragische Wehmut spiegelt also eine Art Affirmation, eine Rückkehr zu sich selber”. *Ibidem*, p. 136 (p. 177).

210 “ist das Übermaß der tragischen Folgen für das Wesen des Tragischen bezeichnend”. *Ibidem*, p. 136 (p. 178).

comprendido en el arte, para que todo lo vivido y comprendido no permanezca sin acción en la vida”.²¹¹

Delante de una obra de arte todos participamos, según Gadamer, de la “comunidad del asistir”,²¹² una especie de ritual profano gracias al cual somos capaces de reaccionar ante lo que estamos experimentando de manera colectiva y transformadora.

“La tragedia opera una liberación universal del alma oprimida. No sólo queda uno libre del hechizo que le mantenía atado a la desolación y al terror de aquel destino, sino que al mismo tiempo queda uno libre de todo lo que le separaba de lo que es”.²¹³

El impacto ético que atribuye Gadamer a la experiencia artística es notable. Según éste la estética, como muchos otros modos de comprensión, ha sido fragmentada por el pensamiento instrumental y dislocada de sus conexiones naturales hasta convertirla en una disciplina desconectada de las demás, cuando, en realidad, en el ejercicio de comprensión que hacemos de la experiencia del arte también cabe hablar de ética y de reacción moral. Mientras que la modernidad subsumía la disciplina estética a ciertas categorías separándolas de las demás, Gadamer nos recuerda cómo en la filosofía antigua bondad y belleza²¹⁴ se mostraban unidas: “En griego, el concepto de bello está íntimamente unido al concepto de lo bueno, e incluso al concepto de *areté*, tal como muestra la conocida expresión *kalokagathia* como concepto ideal de la excelencia humana”.²¹⁵

211 Michael M. Bajtin, “Arte y responsabilidad”, *Estética de la creación verbal* [trad: Tatiana Bubnova], Mexico, Siglo XXI, 1990, p. 11.

212 “der Kommunion des Dabeiseins”. En GW 1, p. 137 (VM I, p. 179).

213 “Insofern bewirkt sie eine universale Befreiung der beengten Brust. Nicht nur von dem Banne ist man befreit, in den einen das Jammervolle und Schauerliche dieses einen Geschickes gebannt hielt, sondern in eins damit ist man von allem frei, was einen mit dem, was ist, entzweit”. *Ibidem*, p. 136 (p. 177).

214 Marta C. Nussbaum mostró ejemplarmente en *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986, la importancia de atender a las tragedias de trágicos como Esquilo y Sófocles para entender el desarrollo de la filosofía moral en el pensamiento helénico.

215 “Der Begriff des Schönen ist im griechischen Denken mit dem Begriff des Guten, ja sogar mit dem Begriff der ›Areté‹ aufs engste verknüpft, wie das der bekannte Ausdruck ›Kalokagathia‹ als Idealbegriff menschlicher Vortrefflichkeit anzeigt”. En “Wort und Bild - ›So wahr, so seiend‹”, GW 8, p. 380 (“Palabra e imagen. ›Tan verdadero, tan siendo‹”, *Estética y*

En las últimas páginas de *VM* Gadamer insiste en esta idea. Lo bello se elige por sí mismo, nos dice apoyado en el *Fedro* platónico, donde se puede leer: “sólo a la belleza se le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable”.²¹⁶ Gadamer recupera las enseñanzas platónicas para recordarnos que la experiencia de lo bello, como la de lo bueno, no puede ser reducida a una mera adecuación entre principios y hechos, sino que apunta a la profundidad de la comprensión que hacemos del mundo: “lo bello no se restringe al ámbito de lo visible, sino que es, como ya hemos visto, el modo de aparecer de lo bueno en general, del ser tal como debe ser”.²¹⁷ El arte se nos revela como una experiencia en profundidad de la cual podemos aprender la manera que tenemos de hacer experiencia del mundo, a saber, el carácter medial de la realidad, la exigencia de participación que supone y la transformación que implica. Y todo ello demuestra que dentro de la experiencia artística también hay lugar para la experiencia ética.

hermenéutica, p. 287).

²¹⁶ Platón, “Fedro”, *Diálogos* [trad: Emilio Lledó], Madrid, Gredos, 2000, p. 350.

²¹⁷ “Aber das Schöne begrenzt sich nicht auf den Bereich des Sichtbaren. Es ist, wie wir sahen, die Erscheinungsweise des Guten überhaupt, des Seienden, wie es sein soll”. En *GW* 1, p. 486 (*VM I*, p. 577).

5. EL DESAFÍO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

La experiencia del arte muestra el fenómeno de la comprensión desde un punto de vista nuevo, algo que Gadamer pretendió ampliar incluyendo toda la herencia humanística dentro de sus consideraciones. Las ciencias del espíritu se definen como el conjunto de saberes que “administran una herencia humanista que las señala frente a todos los demás géneros de investigación moderna y las acerca a experiencias extracientíficas de índole muy diversa, en particular a la del arte”.²¹⁸ Dada esta particular naturaleza de las ciencias del espíritu, Gadamer se propone averiguar qué tipo de validez cognoscitiva podemos atribuirles y si éstas, en un mundo completamente tecnificado como el nuestro, albergan aún algún significado válido para nosotros.

El estudio, en Gadamer, sobre esta cuestión puede rastrearse, como mínimo, hasta 1936, cuando inició el curso *Introducción a las ciencias del espíritu* en la Universidad de Marburgo. En él se observa claramente la voluntad de rehabilitación por parte de Gadamer del contenido de las humanidades frente a la hegemonía del pensamiento objetivista. Otro momento importante lo representa, por ejemplo, la centralidad que le otorga a esta cuestión en *VM*, cuyo segundo capítulo lleva por título “expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu”.

Convencido de que hace falta salvar la fisura que la modernidad ha generado respecto a cualquier otra época anterior, Gadamer reivindica todo el conjunto de saberes no experimentales con la intención de re-establecer el *continuum* histórico que los conecta con la tradición para ver qué tipo de verdad contienen. Dicha verdad ha sido velada por una manera muy concreta de entender la modernidad, mucho más preocupada por la objetividad del conocimiento que por la historia a la que pertenece. En este sentido, el intento de Gadamer no solo representa un esfuerzo por recuperar algo que según él hemos perdido, sino que además se trata de mostrar qué tipo de mundo construye una sociedad que tiene en cuenta ese pasado. En adelante veremos

²¹⁸ “ein humanistisches Erbe verwalten, das sie gegenüber allen anderen Arten moderner Forschung auszeichnet und in die Nähe ganz andersartiger außerwissenschaftlicher Erfahrungen, insbesondere der der Kunst, bringt”. En “Vorwort zur 2. Auflage”, *GW* 2, p. 438 (“Prólogo a la segunda edición”, *VM* I, p. 10).

qué conclusiones saca y cómo puede esto iluminar la dimensión ética de la comprensión que andamos buscando.

5.1. La importancia de la pregunta por las ciencias del espíritu

Para enmarcar el pensamiento de Gadamer sobre esta cuestión vamos a permitimos hacer un breve apunte biográfico para iluminar algunas de las ideas que pudieron servir de inspiración a Gadamer a la hora de explorar estas cuestiones. Para ello citaremos algunos párrafos de la obra de Ernst Robert Curtius, profesor de Gadamer en su época de estudiante y autor del clásico *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Los paseos vespertinos con su profesor son considerados por el discípulo como todo “un privilegio”.²¹⁹ Alrededor de los años veinte Curtius, un filólogo preocupado por la deriva intelectual de Alemania, escribe varios artículos dedicados a la noción de humanismo.²²⁰

Dice Curtius en *Die krisis des Humanismus*: “de la historia de la vida intelectual alemana de los últimos cien años, pocos rasgos destacan con tanta claridad y precisión como el progresivo debilitamiento del ideal cultural humanístico”.²²¹ El desconocimiento generalizado de las lenguas clásicas, su especialidad y la dejadez de las ediciones destinadas a dar a conocer al gran público “las fuentes de belleza y de vida de la antigüedad”²²² hacen afirmar a Curtius que el debilitamiento del ideal humanístico pronto será una realidad irreversible. Añade, además:

“Desde mediados del siglo XIX la cantidad de materiales culturales ha experimentado un aumento inaudito y este proceso

219 “Vorrecht”. En *Philosophische Lehrjahre*, p. 26 (*Mis años de aprendizaje*, p. 31).

220 El primero de ellos se titula *Die krisis des Humanismus* y fue publicado en el *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* el 22 de enero de 1918; el segundo, *Neuer Humanismus?*, vio la luz cuatro años después en el *Arbeitsgemeinschaft*. Cabe celebrar la excelente traducción catalana de los artículos de Ernst Robert Curtius a cargo de Marc Jiménez para Edicions de la I·l·l bajo el título *Crisi de l'humanisme*, Girona, 2012. [Traducción del A.].

221 Ernst Robert Curtius, “Crisi de l'humanisme”, *Crisi de l'humanisme*, Girona, Edicions de la I·l·l, 2012, p. 96.

222 *Ibidem*, p. 97.

aún se está intensificando. Los productos intelectuales de todas las épocas y de todos los países se han puesto a disposición del consumo europeo”.²²³

Según Curtius, la dejadez y la masificación de los productos culturales acabó por confundir los gustos de los europeos hasta desligarlos de su raíz natural, el mundo antiguo. Ante ello, Curtius exhorta a las generaciones venideras a asumir la diversidad de manifestaciones culturales como partes del omniabarcante espíritu humanista que, según él, caracteriza a Occidente. Dicho en palabras actuales, Curtius exhorta a sus lectores a interpretar la pluralidad de la vida cultural desde el paradigma eurocéntrico como único modo de afrontar la dispersión y su decadencia. Incide en la misma idea en su *Neuer Humanismus?* Según Curtius, el intelectual europeo debe alejarse de la inmediatez a la que está abocado el mercado cultural y ser capaz de bucear en la tradición que le precede al encuentro de “una realidad histórica y un modelo espiritual”²²⁴ que le sirva de ejemplo.

Algunas de las preocupaciones sobre la problemática de las ciencias del espíritu coinciden en Curtius y Gadamer, entre las inquietudes de este particular profesor de romanística y el contenido del curso *Introducción a las ciencias del espíritu* de Gadamer.²²⁵ Ambos abogan por la recuperación de un saber que, por una razón u otra, ha sido dejado de lado. Sin embargo, a diferencia de Curtius, Gadamer no parte de una nostalgia que evoca tiempos remotos donde presuntamente el saber humanístico regía los asuntos humanos, el suyo es un intento por rehabilitar la validez del saber humanístico junto a los demás saberes del presente, como nos lo muestra el texto “Sobre la transformación de las ciencias humanas”:

“El rostro de las ciencias humanas ha cambiado mucho en las últimas décadas. Será tarea nuestra lograr que la relación de fuerzas

223 Ídem.

224 Ernst Robert Curtius, “Un nou humanisme?”, *Crisi de l’humanisme*, op. cit., p. 135.

225 Gadamer empezó a impartir este curso en Marburgo, pero siguió trabajándolo durante varios años. Finalmente, invitado por la Universidad de Lovaina a uno de sus cursos de verano, en 1958 sistematizó su contenido bajo el título *Le problème de la conscience historique*.

de las diferentes tendencias investigadoras, de peso variable, alcance un nuevo equilibrio, y al final, nuevos conocimientos sobre el mismo ser humano, conocimientos que hagan honor al término «ciencias humanas».²²⁶

Gadamer considera el olvido de las humanidades como una grave mutilación del saber de consecuencias fatales para la manera que tenemos de concebir la comprensión. Desde este punto de vista acometerá una genealogía de las “ciencias del espíritu” convencido de que un estudio profundo de las mismas terminará por liberarlas de las ataduras interpretativas que las sujetan desde que, en el siglo XVIII, se conceptualizase el estudio del ser humano siguiendo los patrones lógicos de la modernidad. Lo que Gadamer pretende es desatar la sabiduría humanística, atrapada por las rígidas estructuras científicas y devolverle toda su densidad interpretativa y su relación con la verdad. ¿Qué son sino la historia del arte, la historia, la filosofía o la literatura? ¿Es que no podemos decir que dentro de ellas se albergan grandes cuestiones que tienen que ver con la realidad del ser humano? Son estas cuestiones indemostrables, preguntas sin respuesta, que el hombre ha ido formulándose a lo largo de su historia, configurando el mundo de acuerdo con el bagaje cultural acumulado.

Gadamer recurre a la dimensión histórica de las ciencias del espíritu para mostrar la amplitud de la comprensión. Comprender, nos dice a propósito de esta cuestión, es comprendernos dentro de una tradición. “La interpretación, tal y como nosotros la entendemos hoy, se aplica no sólo a textos y a la tradición verbal, sino a todo aquello que nos ha sido entregado por la historia”.²²⁷ Esto es a lo que apunta Gadamer cuando reivindica las ciencias del espíritu, pues no son sólo una parte del desarrollo cultural de la humanidad, sino todo el conjunto de aquello que puede ser comprendido. De esta forma,

226 “Jedenfalls hat sich das Gesicht der Geisteswissenschaften in den letzten Jahrzehnten gewaltig verändert. Es wird die Aufgabe unserer Tage sein, im Kräftespiel der verschieden gewichteten Forschungstendenzen ein neues Zusammenspiel, ein neues Gleichgewicht und am Ende doch neue Einsichten des Menschen in sich selbst heraufzuführen, die dem Namen «Geisteswissenschaften» Ehre machen”. En “Von Wandel in den Geisteswissenschaften”, GW 10, p. 184 (“Sobre la transformación de las ciencias humanas”, *El giro hermenéutico*, p. 129).

227 “L'interprétation, telle que nous l'entendons aujourd'hui, s'applique non seulement aux textes et à la tradition verbale, mais à tout ce qui nous est livré par l'histoire”, *Le problème de la conscience historique*, p. 10 (*El problema de la conciencia histórica*, p. 44).

restablecer la legitimidad del saber de las ciencias del espíritu significa, en último término, recuperar su sentido para nosotros y aceptar que éstas definen nuestro habitar en el mundo.

La teoría de las ciencias humanas no es simplemente la metodología de un cierto grupo determinado de ciencias, nos dice Gadamer, sino que es filosofía propiamente. La asunción de la realidad histórica de las humanidades como campo en el que se mueve el saber en general, y la filosofía en particular, representa un giro radical respecto a la idea de conocimiento que defienden las ciencias experimentales. El giro epistemológico es clarísimo. En la medida en que el objeto de la comprensión no es abstracto, ni trascendental, sino concreto y temporal la comprensión se nos aparece como parte de la historia común que compartimos en medio de la tradición:

“Lo que interesa al conocimiento histórico no es el saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan en general, sino, por el contrario, cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es; cómo *esto* ha podido pasar y llegar a suceder *allí*”.²²⁸

Más allá de los patrones del racionalismo metodológico, tomen éstos la forma de logicismo o de método experimental, las ciencias del espíritu representan una manera de comprender que, a ojos de Gadamer, aún tienen muchas cosas que decirnos sobre el mismo hecho de comprender. Frente a algunas de las metodologías propias de aquellos tiempos (el neo-kantismo de Cohen, el pragmatismo de Frege, la fenomenología de Husserl, el positivismo lógico de Schlick, todas ellas inspiradas, de un modo u otro, por el racionalismo-crítico de Kant), Gadamer enfoca su reflexión humanista preguntándose si es preciso hablar en su favor de una ciencia inexacta. Las humanidades se basan en un saber inexacto, en tanto que histórico, concreto y existencial, ahora bien, ¿podemos deducir de ello que no alberguen dentro de

228 “Ce qui intéresse la connaissance historique, ce n'est pas de savoir comment les hommes, les peuples, les états, se développent *en général*, mais tout au contraire comment *ce* homme, *ce* peuple, *ce* état est devenu ce qu'il est; comment tout cela a-t-il pu se passer et en arriver *là*”. *Ibidem*, p. 17 (p. 50).

sí alguna verdad para nosotros? Gadamer asume que el saber que almacenan las ciencias del espíritu no puede ser atrapado por la lógica de la abstracción, ni medido mediante de experimentos. De la misma manera que con el ejemplo del arte, las ciencias del espíritu se nos aparecen como un modo de participación de la verdad y un camino para comprender la comprensión.

Gadamer recupera aquí el significado original del verbo *verstehen* que Heidegger siempre reivindicó: el comprender no es sólo comprender algo, sino que implica también comprenderse en algo. La verdad de la que participan las ciencias del espíritu nos muestra cómo “el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo”.²²⁹ Ellas son la manifestación de una cierta tradición que nos indica el lugar donde nos encontramos, de tal manera que “la comprensión de una tradición histórica traerá consigo, ella también y necesariamente, la huella de esta estructura existencial del estar-ahí”.²³⁰

¿Y qué es una huella sino el recuerdo de algo que sucedió y que aún se mantiene presente para nosotros, aunque sea en forma difuminada? Las huellas que las ciencias del espíritu dejan a su paso nos dan la pista de la propia estructura interpretativa que las hacen posible. Explorar ese camino nos situará en el camino de una hermenéutica crítica que finalmente acabará por interrogarse a sí misma.

5.2. La doble paternidad de las ciencias del espíritu

Ni qué decir tiene que la reivindicación sobre la validez de las ciencias del espíritu no nace con Gadamer. Éste rastrea el nacimiento de la acepción alemana “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*)²³¹ hasta la traducción que Schiel realizara en 1863 del *Sistema de lógica* de John Stuart Mill. El sexto

229 “le comprendre est la forme originelle d'accomplissement de l'être-là humain, en tout qu'être-au-monde”. *Ibíd.*, p. 40 (p. 72).

230 “La compréhension d'une tradition historique portera donc elle aussi, et nécessairement, l'empreinte de cette structure existentielle de l'être-là”, *Ibíd.*, p. 46 (p. 78).

231 En *Subjetividad. Seis ensayos* [trad: Rafael de la Vega], Barcelona, Alfa, 1984, p 106 y ss., Joaquim Ritter señala una posible fuente que Gadamer pudo haber utilizado para rastrear el surgimiento de las ciencias del espíritu: Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1920, y el *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (como edición especial del Hdbuch d. Philos. Secc. II), Bonn, 1947.

libro de este tratado contiene el epígrafe “On the logic of the moral sciences”, expresión que Schiel traduce por “Von der Logik der Geisteswissenschaften”. Resulta irónico que un concepto tan empirista fuera traducido por otro tan marcadamente hegeliano, pero más irónico aún es que sea Dilthey, padre del historicismo, quien veinte años después eleve esta denominación al rango de concepto filosófico en su *Introducción a las ciencias del espíritu*.²³² Gadamer nos invita a dilucidar qué relación guardan ambos autores y en qué medida marcaron el origen de este tipo de conocimiento especial que son las ciencias del espíritu.

El *Sistema de lógica* debe entenderse como un peldaño más en esa larga tradición empirista inaugurada por Bacon con el *Novum Organon* y cuya finalidad no era otra que superar el dogmatismo de la fe. Después del *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume, el logicismo de Mill intenta profundizar en la aplicación del método experimental para los asuntos humanos a partir del uso de la lógica moderna, a la que denomina “ars artium”,²³³ ciencia de la ciencia misma. El de Mill es un intento de explicar el conocimiento y la vida práctica siguiendo los patrones del método inductivo y de la racionalidad. Después de describir los “principios evidentes” de la lógica y los patrones del método científico necesarios para llevar a cabo una investigación con resultados satisfactorios, aborda desde este punto de vista en el libro sexto, titulado “On the logic of moral sciences”, los aspectos sociales del ser humano.

Las *Moral Sciences* incluyen lo que hoy entendemos por sociología, psicología, historia, ética y política y, según Mill, deben ser tratadas según los principios expuestos en las investigaciones lógicas precedentes. Y ya desde un inicio, Mill advierte que este tipo de disciplinas no son, ni pueden ser, nunca exactas, pero no por ello debemos dejar de tratarlas como a la física o la matemática. Es así como propone el “químico, o método experimental” para las ciencias sociales, “el geométrico, o método abstracto” para las leyes de la política, “el físico, o método concreto deductivo” para la economía, “la deducción inversa, o método histórico” para el desarrollo social de la

²³² Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* [trad: Julián Marías], Madrid, Revista de Occidente, 1966.

²³³ John Stuart Mill, *System of logic*, New York, Harper & Brothers, 1848, p. 6.

humanidad y los axiomas de las ciencias del conocimiento para el comportamiento moral o etología.²³⁴

Veamos un fragmento dedicado a la formación del carácter que, a nuestro entender, sintetiza perfectamente el espíritu de la obra:

“Los casos necesarios para llevar a cabo una aproximación experimental a la formación del carácter, serían un número de seres humanos para criar y educar, desde la infancia hasta la edad madura. Y para llevar a cabo cualquiera de estos experimentos con propiedades científicas, sería necesario conocer y registrar cada sensación o impresión recibida por el joven pupilo por un periodo largo antes de que pueda hablar, incluyendo sus propias nociones respecto las fuentes de todas esas sensaciones e impresiones. Esto es imposible hacerlo por completo, pero si se hace una gran parte debería constituir una aproximación tolerable”.²³⁵

Comparando los datos que influyen en la formación del carácter con los datos de la meteorología, Mill defiende que, al igual que esta última, la teoría moral puede ofrecer resultados objetivos acerca de tendencias y variables morales que, pese a no ser exactos, deberían ofrecernos un conocimiento suficiente acerca de los comportamientos y actitudes. Esta aplicación del método científico a los asuntos morales nos ofrece una serie de resultados basados en aproximaciones estadísticas que hoy en día siguen siendo muy valorados entre los especialistas.²³⁶ Dicho valor se basa en la creencia de que, a partir del método experimental y el tratamiento de los datos que nos ofrece, podemos encontrar la verdad de los problemas a los que nos enfrentamos gracias a la regularidad que nos aportan las estadísticas, algo que nos permite prevenir consecuencias y formarnos una opinión válida universalmente, aunque

234 “Of the Chemical, or Experimental Method in the Social Sciences”, “Of the Geometrical, or Abstract Method”, “Of Physical, or Concrete Deductive Method”, “Of Ethology, or The Science of the Formation of Character”. *Ibidem*, Index, p. XIII). [Traducción del A.]

235 *Ibidem*, p. 540. [Traducción del A.]

236 Ejemplo de ello es la Encuesta de Juicio Moral planteada por Peter Singer en *The Moral Sense Test* con la intención de recopilar el mayor número de juicios morales posibles a fin de plantear consensos extensos en materia de ética. En línea: [<http://moral.wjh.harvard.edu/>]. Consulta: 2 de septiembre de 2014.

sea de manera aproximada.

Veinte años después de Mill, Dilthey escribe su *Introducción a las ciencias del espíritu*, siguiendo la traducción del término de Schiel. Las *Moral Sciences* se transforman así, en manos del padre del historicismo, en *Geisteswissenschaften*, pero con una diferencia esencial: Dilthey parte de la convicción de que las ciencias del espíritu señalan un ámbito de realización del ser humano que ha quedado olvidado desde la aparición de las ciencias naturales, a saber, el devenir histórico del hombre: “El conocimiento de la realidad histórico-social se realiza en las ciencias el espíritu”.²³⁷ La hipótesis de Dilthey es así la misma que asumirá después Gadamer: es necesario recuperar el saber de las ciencias del espíritu para que el hombre pueda “conocerse a sí mismo y la sociedad y la historia creadas por él”.²³⁸

Según Dilthey, las ciencias experimentales no alcanzan a describir la verdad del hombre puesto que no atienden a su dimensión histórico-social, sí en cambio las ciencias del espíritu que se sustentan sobre la idea de vivencia (*Erlebnis*) que el hombre hace del mundo. En un artículo de 1905 titulado *Das Erlebnis und die Dichtung*, Dilthey reconoce en Goethe este concepto de *Erlebnis* que le sirve para expresar la tensión que caracteriza a las ciencias del espíritu. La vivencia sustituye al dato y representa, a su vez, una nueva forma de concebir la comprensión. Dilthey topa así con uno de los conceptos centrales de su pensamiento a partir del cual construye la unidad del decurso vital. La vivencia se convierte en la unidad conceptual, en el dato originario que Schleiermacher denominaba individualidad, que sustenta al mismo tiempo el contexto histórico y su conocimiento. La vivencia es, por tanto, texto y contexto de la interpretación misma.

Ya en Dilthey el estudio de las ciencias del espíritu nos remite a la base de vivencias sobre la que el hombre se comprende, la comprensión de las cuales sólo es posible, nos dirá Gadamer, abordar de manera hermenéutica. Ahora bien, según Dilthey, la dificultad con la que nos encontramos es que el hombre no ha desarrollado aún una metodología válida que legitime el saber que contienen las ciencias del espíritu. Es por ello que, con la finalidad de

²³⁷ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, op. cit., p. 188.

²³⁸ Ídem.

superar antiguas fundamentaciones basadas en la metafísica y encontrar en ellas un conocimiento válido universalmente, Dilthey propone utilizar la lógica como herramienta válida no sólo de las ciencias experimentales, sino también para las ciencias del espíritu.

Según Gadamer, cuando Dilthey recurre a la lógica para fundamentar epistemológicamente las ciencias del espíritu, confunde la crítica a la antigua conexión metafísica del conocimiento con una defensa de la ciencia moderna. Incapaz de formular las consecuencias naturales de su propio planteamiento, la respuesta sobre el enigma de la comprensión que guía a Dilthey pasa por concebir el contenido de las humanidades, no como experiencia histórica, sino como desciframiento. En contra de ello Gadamer considera que las ciencias del espíritu muestran la verdad de la comprensión no como objetividad, sino como diálogo inter-subjetivamente sostenido en el tiempo, una verdad no sólo condicionada por la historia, sino una verdad propiamente histórica. Por lo tanto, según él, no cabe pensar la pregunta por las ciencias del espíritu desde los parámetros positivistas, ya que hacerlo sería caer precisamente en el círculo cientificista que se pretendía evitar. De nuevo, el método de interpretación que se hace necesario para abordar la constitución histórica del ser humano es, antes que una ciencia, una actitud.

Las ciencias del espíritu, según Gadamer, participan de la verdad de una manera distinta a las ciencias experimentales, ellas nos muestran cómo el saber histórico no es un fenómeno objetivizable, sino la misma raíz existencial del pensar. La historia es un proceso de formación que necesita ser interpretado y esta interpretación ha de tener en cuenta la fenomenología que acompaña toda situación determinada.

Según Gadamer hace falta dar cuenta de la profundidad de la comprensión que se muestra en el tipo de verdad que nos transmiten las ciencias del espíritu. Esa verdad que tiene que ver con la historia y con aquello que nos rodea. El comprender, desde este punto de vista, obliga al pensamiento a mantenerse abierto, de manera que no podemos hablar únicamente de datos de la conciencia sino de una conciencia que “opera en

todas direcciones y es así un sentido general”.²³⁹

Gadamer investiga sobre las ciencias del espíritu para mostrar qué tipo de verdad albergan y como ésta nos muestra la amplitud de la comprensión, una amplitud histórica y comunitaria. Las ciencias del espíritu se alzan, de la misma manera que lo hacía la filosofía griega, como ejemplo para mostrarnos el sentido comunitario del saber y para hacer justicia a la profundidad ontológica de la que depende nuestra comprensión.

5.3. La idea de formación y de sentido común

Para mostrar que la verdad que contienen las ciencias del espíritu es algo histórico que a la vez nos pertenece, Gadamer recurre al análisis de dos ideas, la idea de formación y la de sentido común; así lo dirá en *Destrucción y deconstrucción*²⁴⁰ años más tarde: en un primer momento lo importante es ser capaz de destruir significativamente los conceptos que uno quiere utilizar si es que pretende utilizarlos en sentido original. Para ello hará falta aclarar, continuando con la tarea genealógica de Nietzsche, cuál ha sido la trayectoria de los conceptos que han servido para pensar las humanidades. Según Gadamer, “conceptos que nos resultan tan familiares y naturales como «arte», «historia», «lo creador», *Weltanschauung*, «vivencia», «genio», «mundo exterior», «interioridad», «estilo», «símbolo», ocultan en sí un ingente potencial de desvelamiento histórico”.²⁴¹ Es obligación del investigador rescatar el significado que albergan si se pretende comprender aquello que quieren manifestarnos.

Gadamer parte de la convicción de que “lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de *formación* que desde la idea de método de la ciencia moderna”,²⁴² algo que le

239 “Es selbst betätigt sich in allen Richtungen. Es ist ein allgemeiner Sinn”. En GW 1, p. 23 (VM I, p. 47).

240 “Destruktion und Dekonstruktion”, GW 2, pp. 361-375 (“Destrucción y deconstrucción”, VM II, pp. 349-359).

241 “begriffe wie “die Kunst”, “die Geschichte”, “das Schöpferische”, “Weltanschauung”, “Erlebnis”, “Genie”, “Außenwelt”, “Innerlichkeit”, “Ausdruck”, “Stil”, “Symbol” die uns selbstverständlich sind, bergen in sich eine Fülle von geschichtlichem Aufschuß”. En GW 1, p. 15 (VM I, p. 38).

242 “was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, läßt sich eher aus der Tradition

lleva a afirmar que “la formación no debe entenderse sólo como el proceso que realiza el ascenso histórico del espíritu a lo general, sino también como el elemento dentro del cual se mueve quien se ha formado de este modo”.²⁴³ No existe un estadio ideal que pueda ser alcanzado, sino una especie de educación, una *paideia*, que no diferencia entre interioridad y exterioridad, es decir, que entiende la preparación para la vida como una actividad teórica y práctica, que depende de la auto-consciencia y que se forma gracias al contacto con el mundo.

No es casual que la idea de formación (*Bildung*) en Alemania coincida con el éxito internacional de las *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura* (1756) de Wincklemann, obra que recupera explícitamente el concepto de *paideia*. La recuperación de los clásicos por parte de la Alemania neo-clásica y romántica fue un fenómeno importantísimo para la rehabilitación de la sabiduría antigua, algo que, como hemos observado con el ejemplo de Aristóteles, Gadamer no pasó por alto. Gadamer defiende que la formación tiene que ver con una cierta sensibilidad o tacto para con lo que nos rodea y sostiene que el humanismo no se detiene en una mera colección de reglas de conducta, ni en una mera auto-exploración, sino que promulga un sentido comunitario del conocimiento poniendo el énfasis en su carácter eminentemente práctico.

Cabe recordar que el siglo XVIII no sólo es el siglo de Kant, también es el de Goethe y que, tal y como anota Rosa Sala en *El misterioso caso alemán*, en los siglos XVIII y XIX se dio el fenómeno que “mientras otras literaturas europeas miraban a su alrededor, tomando nota del ir y venir de las pasiones ajenas, de los conflictos sociales y del choque del hombre y la historia, la literatura alemana, en cambio, se blindó hacia el exterior mientras se dedicaba a explorar las interioridades de su propio cascarón”.²⁴⁴ Es la época en que nace la *Bildungsroman*, género literario característicamente alemán, del que Los

des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft”. *Ibidem*, p. 23 (p. 47).

²⁴³ “Bildung ist dabei nicht nur als der Vorgang zu verstehen, der die geschichtliche Erhebung des Geistes ins Allgemeine vollzieht, sondern sie ist zugleich auch das Element, innerhalb dessen sich der Gebildete bewegt”. *Ibidem*, p. 20 (p. 43).

²⁴⁴ Rosa Sala Rosé, *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*, Alba editorial, Barcelona, 2007, p. 152.

años de aprendizaje de Wilhelm Werther (1795) de Goethe es uno de sus hitos fundamentales. En la novela se describe el proceso de maduración de un hombre como camino interior de formación. Esta idea de formación responde a la idea de que el sentido del hombre, lejos de estar definido por sus logros materiales, debe abrirse a la interioridad. Gadamer llega a decir que, en cierto sentido, aún somos goethianos, aunque sólo en parte. Lo somos cuando Goethe se opone al empirismo inglés y al espíritu de la Ilustración planteando un cuidado individual de la persona basado en el desarrollo de la sensibilidad artística. Lo somos cuando la *Bildung* se contrapone, que no se opone, a la *Aufklärung*, como Goethe a Kant, ya que ambos reniegan del pasado y apuestan por trabajar nuevas vías de desarrollo para la humanidad, aunque uno lo haga desde el cultivo de la interioridad y el otro desde la razón crítica. Más allá de ambos, Gadamer propone una idea de formación que apunta a la configuración histórica y, con ello, a las consecuencias prácticas y transformadoras del fenómeno de la comprensión.

Sucede lo mismo con la idea de sentido común, aunque actualmente parece despoblada de cualquier significado legítimo, antiguamente respondía al sentir comunitario del buen vivir. Dicho sentir determinó la política, la organización y la administración de Europa antes de la aparición del método moderno. Gadamer nos recuerda que a finales del XVIII la idea de *sensus communis* guardaba en Vico una estrecha relación con la *phronesis* aristotélica.

Gadamer hace suyo el pensamiento de Vico cuando defiende que “la sabiduría de los antiguos, el cultivo de la *prudentia* y la *eloquentia*, debería seguir manteniéndose frente a la nueva ciencia y su metodología matemática”.²⁴⁵ En contra de la interpretación positivista de la realidad, Gadamer plantea aquí una lectura inter-subjetiva del sentido común basada “en la oposición conceptual de *sophia* y *phronesis*”.²⁴⁶ El que posee conocimiento es el *sophos*, mientras que el prudente es aquel que sabe cuándo es el momento adecuado para el pensamiento, siendo la suya una sabiduría práctica. Lo hemos dicho cuando hablábamos de la filosofía práctica de

245 “Die Weisheit der Alten, ihre Pflege der prudentia und eloquentia sei auch jetzt, angesichts dieser neuen Wissenschaft und ihrer mathematischen Methodik, nicht zu entbehren”. Ibidem, p. 26 (p. 50).

246 “in dem Begriffsgegensatz von sophia und phronesis”. En GW 1, p. 25 (*VM*, p. 49).

Aristóteles y de sus consecuencias para una teoría de la comprensión: el intérprete de un discurso es aquel que no sólo posee el conocimiento necesario para descifrarlo sino que además conoce el *kairos*, el momento oportuno para expresarlo.

De nuevo Gadamer nos demuestra su erudición recordándonos que, paralelamente a Vico, también Shaftesbury en Escocia utilizó la idea de *sensus communis* con un cariz anti-dogmático relevante. Ante la presunta verdad teológica, autores como Thomas Reid o el propio Shaftesbury reivindicaron una virtud social del conocimiento, que denominaron *sympathy*, facultad comunitaria de la sensibilidad. Ambos defendieron que la comunidad se funda en lo verosímil y que, por tanto, el conocimiento se juega en el terreno de las circunstancias concretas de un grupo de individuos por medio de la voluntad de comprender conjuntamente.

Gadamer pretende mostrar que el sentido común nos remite directamente a una dimensión compartida del conocimiento. No se trata de una generalización abstracta fruto de la razón, sino más bien de un mantenimiento inter-subjetivo de la sensibilidad conforme a una época determinada que nos sirve de ejemplo. Según Gadamer, en el siglo XVIII sensibilidad y ética estaban unidas dentro la comunidad política y dicho entramado mantiene su pervivencia hasta el presente. Gadamer insiste en que antes de la Ilustración la idea de una verdad humanista era real, efectiva y practicada. Los pensadores llegaron a la conclusión de que la comprensión que una comunidad hace de sí misma viene determinada por la suma de situaciones que ella es capaz de asimilar, de crear y de defender. La razón por la cual actualmente la validez del sentido común es nula se corresponde a la que dábamos cuando nos referíamos a la idea de formación, a saber, su fuerza comunitaria ha sido enterrada y olvidada:

“Sí que se adoptó el concepto de sentido común, pero al despolitizarlo por completo quedó privado de su verdadero significado crítico. Bajo el sentido común se entendía meramente una capacidad teórica, la de juzgar, que aparecía al lado de la conciencia moral (*Gewissen*) y del gusto estético”.²⁴⁷

247 “Man nahm zwar den Begriff des Sensus communis auf, aber indem man ihn völlig

De este modo el sentido común, la idea de formación y las ciencias del espíritu en general, fueron sometidas a un extrañamiento, a una fragmentación. Según Gadamer toda esa tradición que partía del humanismo griego de Aristóteles y llega hasta el humanismo dialógico del siglo XXI, pasando por el humanismo romano de Cicerón o el estilo renacentista,²⁴⁸ quedó en gran parte ordenada bajo parámetros científicos, compartimentada en disciplinas desconectadas entre sí y subsumida a la aplicación de una metodología lógico-instrumental velando toda una serie de categorías sensible-existenciales con las que nos habíamos manejado a lo largo de veinte siglos.

5.4. La hermenéutica es un humanismo

Recopilando algunas de las ideas que hemos abordado sobre las ciencias del espíritu, lo primero que es posible afirmar es que éstas configuran un tipo de conocimiento que nos permite ser más conscientes de nuestra manera de comprender. Dicho en palabras de Odo Marquard, uno de los seguidores de la hermenéutica filosófica iniciada por Gadamer,

“En tanto que ciencias narrativas, las ciencias del espíritu ayudan a compensar aquellas pérdidas que en el mundo de la vida han sido provocadas por las modernizaciones, que fueron posibles debido a la consecuente aplicación del método experimental propio de las ciencias naturales. Las modernizaciones son desencantamientos. Las ciencias del espíritu ayudan a un re-encantamiento compensatorio del mundo mediante el sentido estético, narrando historias que sensibilizan, o sea, que predisponen para este

entpolitisierte, verlor der Begriff seine eigentliche kritische Bedeutung. Man verstand nun unter Sensus communis lediglich ein theoretisches Vermögen, die theoretische Urteilskraft, die neben das sittliche Bewußtsein (das Gewissen) und den Geschmack trat”. *Ibíd.*, p. 32 (p. 57).

248 Para comprender el proceso de asimilación y transformación de la idea de formación o de sentido común a lo largo de los siglos puede consultarse el libro de Agnes Heller, *El hombre del renacimiento* [trad: J. F. Yvars y Antonio Prometeo], Península, Barcelona, 1994, en el que se explica muy extensamente el proceso a partir del cual se construyó el ideal renacentista, poniendo énfasis en la transformación que acompaña a este tipo de procesos.

sentido.”²⁴⁹

Así como Bultman apostó por una desmitologización del discurso bíblico para adaptarlo a las nuevas categorías existenciales, Gadamer aboga por la recuperación de la hermenéutica escondida en las ciencias del espíritu para aproximarnos a la cuestión de la verdad desde parámetros nuevos:

“La comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia, y ella es, pues, un «*pro-yecto arrojado*». El objetivismo es una ilusión. Incluso como historiadores, es decir, como representantes de una ciencia moderna y metódica, somos miembros de una cadena ininterrumpida por la cual el pasado se dirige a nosotros”.²⁵⁰

La incidencia de la historia en la formación de la comprensión se nos revela gracias al ejemplo de las humanidades. Ellas nos dejan ver que la razón es en sí misma un acontecimiento histórico y que, por tanto, nunca podrá ser objetivada. La historia es una lucha de interpretaciones y las ciencias del espíritu nos muestran el campo sobre el que se da esta lucha. Las ciencias del espíritu se nos aparecen como una especie de panteón de interpretaciones en el que podemos observar toda la tradición que nos precede a la vez que nos configura. Habermas opina lo mismo:

“Los conocimientos dimanantes de las ciencias experimentales conducen a innovaciones técnicas o a recomendaciones en el campo de las técnicas sociales, y las interpretaciones que suministran las ciencias del espíritu aseguran las continuidades históricas”.²⁵¹

249 Odo Marquard, *La felicidad en la infelicidad* [trad: Norberto Espinosa], Buenos Aires, Katz, 2006, p. 124.

250 “La compréhension doit être entendue au sens d'un acte de l'existence, et elle est donc un «*pro-jet jeté*». L'objectivisme est une illusion. Même comme historiens, c'est-à-dire comme les représentants d'une science moderne et methodique, nous sommes membres de la chaîne ininterrompue par laquelle le passé s'adresse à nous”. En *Le problème de la conscience historique*, p. 66 (*El problema de la conciencia histórica*, p. 96).

251 Jürgen Habermas, *El discurso de la modernidad* [trad: Manuel Jiménez Redondo], Madrid,

Si algo nos muestra el ejemplo de las ciencias del espíritu es que estamos inmersos en la historia, que la comprensión pertenece a una tradición que se mueve con nosotros y que ésta constituye el corazón del ejercicio interpretativo. Esta es la situación original de la comprensión y nuestro deber como investigadores es el de ser capaces de no suplantarla con objetivismos ni metodologías concretas. Siguiendo con Habermas:

“Es indispensable que la conciencia rinda cuenta de sus prejuicios seculares y de sus anticipaciones actuales. Sin esta purificación, la luz que recibimos de la conciencia histórica no es más que una luz velada, inoperante. Sin ella nuestros conocimientos de lo históricamente otro no son más que simples reducciones; un procedimiento cognitivo que implica prejuicios o anticipaciones, ideas preconcebidas sobre el método y sobre aquello que debe ser dato histórico, nivela la experiencia y conduce inevitablemente a traicionar esto que es específicamente «otro»”.²⁵²

La reivindicación de la validez de las ciencias del espíritu se corresponde con esa caracterización que dábamos al inicio de este trabajo según la cual el cometido principal de la filosofía gadameriana es el tender puentes, salvar distancias entre interpretaciones que han sido dejadas de lado, substituidas o manipuladas a lo largo de la historia, a fin de exponer la madeja de la sabiduría que se acumula a lo largo del tiempo y dar un sentido comprensible a lo que nos rodea y de lo que somos capaces de comprender. De nuevo citando a Marquard:

“Las ciencias del espíritu ayudan -por compensación- al cuidado de la continuidad histórica, o sea, de las tradiciones, narrando historias de conservación. Las modernizaciones son, por fin, incrementos de la complejidad con consecuencias de desorientación. Las ciencias del espíritu intentan compensar este déficit narrando

Taurus, 1993, p. 97.

²⁵² Ibídem, p. 106.

historias de orientación”.²⁵³

La compensación que las ciencias del espíritu suponen representa la reivindicación de un sentido orientativo del saber olvidado y maltratado. Ahondar en el significado de la la verdad que esconden las ciencias del espíritu significa ahondar en los relatos que forman parte de la comprensión que hacemos del mundo mostrándonos, en último término, que la nuestra es una situación hermenéutica que busca situarse en medio de la historia. Hermeneutizar las ciencias del espíritu nos enseña cómo, al comprender, buscamos situarnos y que lo hacemos recurriendo al pasado, a nuestros prejuicios y anticipaciones, mucho antes que atendiendo a unas normas trascendentales. Veamos ahora cuáles son las consecuencias y características de esta razón histórica inter-subjetivamente compartida que las ciencias del espíritu nos han descubierto y que nos sirve de brújula.

²⁵³ Odo Marquard, *La felicidad en la infelicidad* [trad: Norberto Espinosa], Buenos Aires, Katz, 2006, p. 124.

6. EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LA COMPRESIÓN

VM fue ampliada en 1975 con un segundo volumen en el que se recogen algunos estudios destinados a aclarar las críticas que despertó la edición de esta obra fundamental. Como introducción al capítulo sobre la dimensión histórica de la comprensión, nos va a servir un texto de dicha recopilación, *El problema de la historia en la reciente filosofía alemana*. El artículo data de 1943 y a nadie se le escapa lo difícil que debió ser para Gadamer su redacción teniendo delante de sus propias narices las consecuencias que la guerra iniciada por Hitler estaba teniendo en el contexto alemán y en el mundo. Quizás por ello Gadamer, rehuendo el tratamiento directo de los sucesos que estaban acaeciendo, parte de la idea de que la reflexión sobre la historia que inaugura Dilthey es un problema, problema que se resume en la sentencia: “la conciencia histórica es el final de la metafísica”.²⁵⁴

Tras un breve apunte sobre la concepción griega de la historia, según la cual ésta era una historia de ascenso y decadencia, Gadamer nos recuerda que el cristianismo subvirtió dicha concepción al situar al hombre en una historia de salvación cuya última finalidad era la redención al final de los tiempos. Ambos planteamientos, según Gadamer, quedaron superados por la intuición diltheyana: “En realidad la cuestión de la historia no afecta a la humanidad como un problema de conocimiento científico, sino de su propia conciencia vital”.²⁵⁵

Gadamer cree firmemente, y lo repetirá en sus obras que “la aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna”.²⁵⁶ Qué implica esta toma de conciencia y qué consecuencias tiene para nuestra investigación son algunas de las preguntas que intentaremos

²⁵⁴ “Das geschichtliche Bewusstsein ist das Ende der Metaphysik”. En “Das Problem der Geschichte in der neuen deutschen Philosophie”, GW 2, p. 32 (“El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, VM II, p. 38).

²⁵⁵ “In Wahrheit aber bewegt die Frage der Geschichte die Menschheit nicht als ein Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern des eigenen Lebensbewusstseins”. *Ibidem*, p. 29 (p. 35).

²⁵⁶ “L'apparition d'une prise de conscience historique est vraisemblablement la révolution la plus importante parmi celles que nous avons subies depuis l'avènement de l'époque moderne”, En *Le problème de la conscience historique*, p. 7 (*El problema de la conciencia histórica*, p. 41).

responder en este capítulo.

6.1. De la interpretación de la historia a la historia como interpretación

Como hemos visto, Dilthey traslada la conexión de Schleiermacher entre las partes y el todo a la relación que existe entre la vivencia particular y la historia universal, y gracias a ello da el paso de la fundamentación psicológica de la hermenéutica a la fundamentación histórica de ésta, aproximándose a la idea gadameriana. Sin embargo, Dilthey considera que la historia no es un producto de la naturaleza ni obedece a sus leyes, lo que implica que no podemos buscar sus primeros principios de acuerdo con las ciencias naturales, sino que hace falta un método propio capaz de captar este hiato. A partir de aquí Dilthey defiende que la interpretación de la historia debe regirse por una técnica concreta capaz, en último término, de convertir a la hermenéutica en una ciencia. Según él, cabe la posibilidad, a pesar de nuestro propio condicionamiento histórico, de legitimar el conocimiento de lo condicionado históricamente gracias al rendimiento objetivo que nos ofrece la lógica, ya que ésta nos permite “separarnos”²⁵⁷ metódicamente por encima del relativismo de la tradición y de la historia y producir resultados objetivos acerca de nuestra propia condición relativa. Al final de la primera parte de su *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey reconoce que, frente al aparente relativismo de los fenómenos, sólo la certeza del método experimental nos puede aportar la separación suficiente para equiparar a los grandes avances que han conseguido las ciencias naturales los resultados de las ciencias del espíritu.

Reconociendo la importancia del planteamiento diltheyano Gadamer considera que, si bien Dilthey debe ser considerado como el primero que

²⁵⁷ “Por lo pronto basta para la constitución autónoma de las ciencias del espíritu que, desde el punto de vista crítico, se separen de aquellos procesos que se forman mediante una asociación mental del material de lo dado en los sentidos, y solo de él, los otros procesos como un círculo peculiar de hechos que se dan primariamente en la expresión interna, por tanto, sin ninguna cooperación de los sentidos, y que se forman luego del material de experiencia interna, dado así primariamente con ocasión de procesos naturales externos, para someterse a estos mediante un método equivalente en su resultado al raciocinio de analogía”, Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Revista de Occidente, p. 45.

afrontó el problema de la historicidad de la comprensión en la época del racionalismo, en su análisis de la vivencia se impone de nuevo un cartesianismo epistemológico que no respeta el fenómeno que pretende haber descubierto.²⁵⁸

A pesar de no estar de acuerdo con sus conclusiones, Gadamer advierte que Dilthey parte de una afirmación importante: “el saber está ahí unido a la vivencia sin saberlo”,²⁵⁹ esto es, que es la propia vida la que se auto-interpreta a través de la historia y que, por tanto, “ella misma posee estructura hermenéutica”.²⁶⁰ Tomando esta idea e incorporándola como elemento central de su teoría, Gadamer considera que el círculo hermenéutico de la comprensión incluye dentro de sí a la historia como elemento constitutivo y no como dato de análisis. Algo que significa que “no es en la especulación del concepto sino en la conciencia histórica donde se lleva a término el saber de sí mismo del espíritu”.²⁶¹

El ser humano se nos aparece como aquel que es “conscientemente un ser condicionado”.²⁶² La vivencia es siempre una vivencia histórica a partir de la cual somos capaces de comprender. Según Gadamer aceptar este carácter condicionado de la vivencia nos permite comprender la estructura dinámica de la comprensión y su realización hermenéutica. Es por ello que, pese a no reconocer la validez de las conclusiones de Dilthey, Gadamer lo toma como referente y punto de partida.

Una reflexión que prosigue recurriendo a Husserl y a su “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Según el maestro de la fenomenología, el mundo de la vida nos permite hablar de la ontología del mundo como “el todo en el que entramos viviendo lo que vivimos históricamente”,²⁶³ cosa que, según Gadamer, permite pasar de la unidad psico-física de Dilthey a la subjetividad trascendental que investiga “el «yo originario» y no «un yo»”.²⁶⁴

258 Para una ulterior profundización de la cuestión, ver Carmen Revilla, “Del historicismo a la hermenéutica: la recepción de Dilthey”, *Convivium*, (2)1, 17, 2004, pp. 81-102

259 “Das Wissen ist da, es ist ohne Besinnung mit dem Erleben verbunden”. En *GW* 1, p. 239 (p. 296).

260 “Er hat selbst hermeneutische Struktur”. *Ibidem*, p. 230 (p. 286).

261 “Nicht im spekulativen Wissen des Begriffs, sondern im historischen Bewußtsein vollendet sich das Wissen des geistes von sich selbst”. *Ibidem*, p. 234 (p. 290).

262 “mit Bewußtsein ein Bedingtes zu sein”. *Ibidem*, p. 241 (p. 298).

263 “das Ganze, in das wir als geschichtlich Lebende hineinleben”. *Ibidem*, p. 251 (p. 311).

264 “das «Ur-Ich» und nicht «ein Ich»”. *Ibidem*, p. 252 (p. 312).

Es sabido que la filosofía de Husserl pasa por analizar este yo originario siguiendo los resultados conseguidos gracias al método de la *epoché*. Ésta consiste en eliminar todo resto de accidente material y observar el sujeto de manera trascendental. Husserl da por concluida la tensión entre idealismo y realismo que se venía librando desde hacía al menos dos siglos sustituyéndola por una tensión que, actualmente, aún mantiene toda su vigorosidad: la tensión entre objetividad y subjetividad.

Pero la objetividad del Yo originario es algo producido por la subjetividad al precio de volvérselo inalcanzable. Es por ello que, valorando positivamente el intento de Husserl por recuperar el espacio de la comprensión, Gadamer tampoco puede estar de acuerdo con él. Así que intenta superar algunos de sus planteamientos recurriendo al conde Paul Yorck de Wartenburg.²⁶⁵ El propósito gadameriano no es otro que reescribir la teoría de la suspensión husserliana a la luz de una conciencia histórica completamente asumida:

“Lo vivo se distingue a sí mismo del mundo en el que vive y al que permanece unido, y se mantiene en ésta su autodistinción. La conservación de la vida implica incorporar en sí lo que existe fuera de ella. Todo lo vivo se nutre de lo que le es extraño. El hecho fundamental del estar vivo es la asimilación. En consecuencia la distinción es al mismo tiempo una no distinción; lo extraño se hace propio”.²⁶⁶

Gadamer nos recuerda que York conecta con Dilthey y Husserl cuando pone el acento en la vivencia como núcleo de la existencia, pero se sitúa más

²⁶⁵ Existe muy poca literatura sobre este autor, pero algunos de los estudios que pueden encontrarse sobre su obra son el de Karlfried Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Göttingen 1970, el de Francesco Donadio, *L'albero della filosofia e la radice della mistica: Lutero, Schelling, Yorck von Wartenburg*, Bibliopolis, Neapel, 2002 y el de Jerzy Krakowski, *Dilthey und York: Philosophie und Geisteswissenschaften in Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, Wrocław, 1996.

²⁶⁶ “Leben bestimmt sich dadurch, daß das Lebendige sich von der Welt, in der es lebt und mit der es verbunden bleibt, selber unterscheidet und in solcher Selbstunterscheidung erhält. Die Selbsterhaltung des Lebendigen geschieht ja in der Weise, daß es außer ihm Seiendes in sich selbst einbezieht. Alles Lebendige nährt sich aus dem ihm Fremden. Der fundamentale Tatbestand des Lebendigseins ist die Assimilation. Die Unterscheidung ist also zugleich eine Nichtunterscheidung. Das Fremde wird angeeignet”. En GW 1, p. 257 (VMI, p. 317).

allá de ellos al defender que ni el método de las ciencias naturales, ni la trascendencia de un Yo absorbente alrededor del reflujo del cual la vida se auto-ordena, nos ayudan a captar su verdadera naturaleza. York toma el extrañamiento de Schleiermacher y lo incluye dentro del proceso de la comprensión, tomando la reflexión sobre la vivencia de Dilthey y reconvirtiéndola en una teoría de la auto-afirmación. Dicho de otra manera, ¿qué pasa cuando nos damos cuenta de que la base del conocimiento histórico es la historicidad propia de la misma existencia y no los hechos ganados a través de ella?

York representa, a ojos de Gadamer, un claro precedente de la hermenéutica existencial de Heidegger, punto final de un camino, el de la condición histórica de la comprensión, que viene gestándose desde finales del XIX. De hecho, cuando en 1923 apareció en Alemania la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg²⁶⁷, Heidegger se mostró muy excitado. Al parecer tenía muchas cosas que decir al respecto.²⁶⁸ Un año después publicó *El concepto de tiempo (Nota sobre la Correspondencia Dilthey-Yorck)* donde afirma que la filosofía del conde Yorck “deja claro que semejante ontología (de lo histórico) no puede seguir el camino de la ciencia histórica y su objeto”²⁶⁹, sino que debe tomar la existencia como campo de estudio fenomenológico si quiere esclarecer adecuadamente dicha ontología. Durante estos años Heidegger está trabajando ya en las líneas principales que después desarrollará en *Ser y Tiempo*, como la idea de *Da-sein*, a la que llega a partir del estudio de la historicidad y la relación entre tiempo y facticidad. Lo constata su célebre curso de 1923 titulado *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, del que más tarde Gadamer desarrollará algunos de los puntos

267 Sabemos, por la dedicatoria de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, que Yorck fue amigo y confidente filosófico de Dilthey durante muchos años. Fruto de esta relación se publicó la rica correspondencia, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877 - 1897*, Halle (Saale), 1923.

268 “Tengo entendido que la publicación de las cartas de Dilthey es realmente inminente. Si usted lo considera oportuno, a propósito de la publicación me gustaría pronunciarme en su revista con más detalle sobre el trabajo de Dilthey. Soy de la opinión de que la actual moda en torno a la obra de Dilthey no tiene en cuenta los elementos realmente decisivos de su trabajo”, citado en Martin Heidegger, *El concepto de tiempo* (1924) [trad: Jesús A. Escudero], Barcelona, Herder, 2008, p. 139.

269 Martin Heidegger, *El concepto de tiempo (Nota sobre la Correspondencia Dilthey-Yorck)*, op. cit., p. 24.

principales.

Mientras que Husserl interpreta al ser, la verdad y la historia desde la subjetividad trascendental para alcanzar la «conciencia» del yo originario por medio de la *epoché*, Gadamer se propone, asumiendo las ideas de Heidegger, desarrollar la ontología de la comprensión concentrándose en la existencia como núcleo irreductible del ser:

“Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo”.²⁷⁰

Comprender el tiempo, o mejor dicho, comprender que el tiempo es comprensión, es uno de los aspectos cruciales de la teoría gadameriana. Desde esta posición, el tiempo no se configura a partir de las coordenadas históricas, sino al revés. Esta nueva lectura de la historicidad supera las aporías del historicismo de Dilthey y permite otro punto de partida. El tiempo, a diferencia de la historia, funciona como elemento constitutivo de la comprensión en tanto que todo comprender se nos aparece como proyectado en él. El que comprende no sólo se proyecta a sí mismo, sino que se desenvuelve históricamente en la tradición a la que pertenece, cerrando el círculo hermenéutico²⁷¹ en el que “en último extremo, toda comprensión es un comprenderse”.²⁷²

Según Gadamer, gracias a Heidegger alcanzamos la explicación ontológica que habrá de iluminar definitivamente la relación que existe entre el fenómeno de la comprensión y el acontecer de la historia. Con él, Gadamer

270 “Verstehen ist nicht ein Resignationsideal der menschlichen Lebenserfahrung im Greisenalter des Geistes, wie bei Dilthey, es ist auch nicht, wie bei Husserl, ein letztes methodisches Ideal der Philosophie gegenüber der Naivität des Dahinlebens, sondern im Gegenteil die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins, das In-der-Weltsein ist”. En GW 1, p. 264 (VMI, p. 325).

271 Jaakko Hintikka también se fija en el carácter auto-referencial del círculo hermenéutico: “Gadamer’s hermeneutics involves an attempt – no, many different attempts – to understand that hermeneutical process, including its circular character”. En “Gadamer: squaring the hermeneutical circle”, *Revue Internationale de Philosophie* (Gadamer), (54)213, 3/2000, p. 492.

272 “daß alles solche Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist”. *Ibidem*, p. 265 (p. 326).

llega a la conclusión de que la realidad no es algo producido por el hombre, sino que forma junto a él una unidad participada, dándole la vuelta al antropocentrismo epistemológico. El ser-ahí es aquel del que descubrimos tan sólo sus síntomas. Gadamer, a la vez que renuncia al esencialismo, apuesta por una idea del ser basada en la proyección que el ser del hombre hace de sí mismo a través del tiempo. Dicha proyección no es otra cosa que el lugar del hombre en el mundo, punto a partir del cual es posible construir una teoría de la comprensión inmersa en la historia:

“El ser de la existencia humana es un ser histórico. Pero esto no significa que no está ahí dado como la existencia de los objetos de la ciencia natural, sino de modo más precario y cambiante. La historicidad, es decir, la temporalidad, significa ser en un sentido más originario que el estar ahí dado y que la ciencia natural trata de conocer. Hay una razón histórica porque la existencia es temporal e histórica. Hay una historia mundial porque esa existencia temporal del hombre «tiene un mundo». Hay una cronología porque la existencia histórica del hombre es tiempo”.²⁷³

La historia no es ya una historia de salvación que deba ser consumada, sino que debe entenderse como pura temporalidad, una temporalidad constituyente. Los hechos históricos no pueden ser considerados como los datos de las ciencias naturales, sino que implican una inmersión reflexiva que los convierte en otro tipo de fenómenos; son más originarios, nos dice, y lo son en tanto que la existencia humana también es temporal. Hará falta, entonces, asumir el contexto interpretativo que nos permita rendir cuentas de la historia que vamos acumulando ya que, como veremos, dicha acumulación también

273 “Das Sein des menschlichen Daseins ist ein geschichtliches. Das bedeutet aber, daß es nicht vorhanden ist wie das Dasein der Gegenstände der Naturwissenschaft, nur hinfälliger und wandelbarer als sie. Vielmehr bedeutet Geschichtlichkeit, d. h. Zeitlichkeit, in ursprünglicherem Sinne Sein als das Vorhandene ist, das die Naturwissenschaft zu erkennen strebt. Historische Vernunft gibt es nur, weil das menschliche Dasein zeitliches und geschichtliches ist. Weltgeschichte gibt es nur, weil dieses zeitliche Dasein des Menschen ›Welt hat‹. Chronologie gibt es nur, weil das geschichtliche Dasein des Menschen selber Zeit ist”. En “Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie”, GW 2, p. 34 (“El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, VM II, p. 39).

nos forja:

“La conciencia moderna toma -justamente como conciencia histórica- una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene. Este comportamiento reflexivo cara a cara de la tradición se llama *interpretación*. Y si algo puede caracterizar la dimensión verdaderamente universal de este acontecimiento es sobre todo el papel que el término interpretación ha comenzado a desempeñar en las modernas ciencias humanas. Esta palabra ha tenido, como pocas, la fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de nuestra época”.²⁷⁴

Según Gadamer, para entender la realidad del hombre hay que aceptar la realidad histórica de la razón. Dicha realidad histórica ya no es más una realidad velada por una interpretación oficial, la de la ciencia, sino que el hombre moderno se acerca a ella con una actitud crítica y reflexiva que le permite devenir auto-consciente sin necesidad de recurrir nada más que a la propia condición interpretativa. La fórmula podría resumirse de esta manera: una vez el hombre entiende que la historia no es otra cosa que la materialización de la temporalidad que habita dentro de él y no un discurso que depende de una legitimidad racional, la posibilidad interpretativa que ello conlleva dispone el mundo y la historia dentro de él y no fuera. Se inicia así, como decíamos, la muerte de la metafísica, o de los grandes relatos, en el

²⁷⁴ “La conscience moderne prend – justement comme «conscience historique» - une position réflexive à l'égard de tout ce qui lui est livré par la tradition. La conscience historique n'écoute plus béatement la voix qui lui parvient du passé mais, en réfléchissant sur elle, la replace dans le contexte où elle a pris racine, pour en voir la signification et la valeur relative qui lui convient. Ce comportement réflexif vis-à-vis de la tradition s'appelle *interprétation*. Et si quelque chose peut caractériser la dimension véritablement universelle de cet événement, c'est bien le rôle que le mot d'interprétation a commencé de jouer dans les sciences humaines modernes. Ce mot a fait fortune comme il n'arrive qu'aux mots qui expriment de façon symbolique l'attitude de toute une époque”. En *Le problème de la conscience historique*, p. 9 (*El problema de la conciencia histórica*, p. 43)

sentido en que ya no hace falta buscar la justificación fuera de nosotros, sino que, antes que eso, la historicidad y la temporalidad son los ingredientes básicos de la comprensión. Gadamer lo expresa de esta manera: “al término de toda crítica de las fuentes y de los testimonios hay siempre un criterio último de credibilidad que sólo depende de lo que se considera posible y se está dispuesto a creer”.²⁷⁵ De este modo, es el hombre el que se erige como posibilitador de la historia gracias a la afirmación que hace de ella y no al contrario:

“Al igual que la vida real, la historia sólo nos interesa cuando nos remite a nuestro juicio previo sobre las cosas, los hombres y las épocas. Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios”.²⁷⁶

Según Gadamer, la existencia del prejuicio demostraría la existencia de la razón interpretativa. El prejuicio denota el vínculo ya existente entre el que comprende y la cosa conocida y funciona como base sobre la cual uno es capaz de formarse una opinión sobre las cosas a partir de una cierta idea de pertenencia a la tradición. De esta forma, la búsqueda del conocimiento implica sumergirnos en una “comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores”²⁷⁷ que dan forma a la tradición de la cual nosotros nos nutrimos. Conocer cuáles son los prejuicios a través de los que nos acercamos al mundo nos da ya la primera respuesta a cómo es el mundo para nosotros. El mundo de la anticipación es el mundo de los prejuicios y de la tradición.

Así, para Gadamer, todo conocimiento es prejuicioso porque se vincula a una determinada tradición y converge en cierto horizonte, y aceptarlo implica un gesto de honestidad intelectual frente a la seguridad metódica del científico:

275 “Am Ende aller Quellen- und Zeugenkritik steht immer ein letzter Maßstab der Glaubwürdigkeit, der von nichts anderem abhängt als davon, was man für möglich hält und zu glauben bereit ist”. En “Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie”, op. cit., p. 34 (“El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, op. cit., p. 40).

276 “Wie das wirkliche Leben, so spricht uns auch die Geschichte nur dann an, wenn sie in unser vorgängiges Urteil über Dinge und Menschen uns Zeiten hinenspricht. Alles Verstehen von Bedeutsamem setzt voraus, daß wir einen Zusammenhang solcher Vorurteile mitbringen”, Ídem.

277 “Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile”. En GW 1, p. 300 (VMI, p. 365).

“la existencia histórica posee siempre una situación, una perspectiva y un horizonte”.²⁷⁸ Aquel que se cree libre de prejuicios está cayendo en el mayor de todos los prejuicios, el mismo en el que cayeron los autores ilustrados. Contra ellos Gadamer defiende que el hombre vive inmerso en la historia, es historia. “Para nosotros la razón existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce”.²⁷⁹ Dicha razón “no funciona por sí misma. Sólo es una posibilidad –y oportunidad- histórica”.²⁸⁰

Es conocida la importancia que Gadamer atribuye a dos figuras de la razón hermenéutica, como son la historia efectual, la influencia histórica que opera en todas nuestras interpretaciones, y la fusión de horizontes, la orientación comunitaria del saber compartido. Ambas configuran nuestra manera de posicionarnos y tienen que ver con una idea muy particular de la autoridad y de la idea de lo clásico a través del tiempo.

Si antes hablábamos del saber comunitario que nos aportan las ciencias del espíritu como manifestación concreta de nuestra manera de comprender y comprendernos históricamente, ¿cómo podemos afrontar una mirada crítica a la historia ahora que no podemos situarla fuera de nosotros? Gadamer nos recuerda que, si bien es correcto criticar a la tradición en su abuso de poder, también es incorrecto negar a priori cualquier pretensión de verdad de ésta. Según Gadamer el respeto por la autoridad de la tradición no es, o no debe ser, obediencia sino “reconocimiento”.²⁸¹ De la misma manera que en la dinámica lúdica del arte el hombre debe reconocerse para conocer, la conciencia de que somos seres históricos requiere de una aceptación de nuestras raíces y precedentes. Gadamer recupera, en parte, el valor que el Romanticismo otorga a la tradición para dar una alternativa a la explicación ilustrada del prejuicio:

278 “Geschichtliches Dasein hat stets eine Situation, eine Perspektive und einen Horizont”. *Ibidem*, p. 35 (p. 40).

279 “Vernunft ist für uns nur als reale geschichtliche, d. h. schlechthin: sie ist nicht ihrer selbst Herr, sondern bleibt stets auf die Gegebenheiten angewiesen, an denen sie sich betätigt”. *Ibidem*, p. 281 (p. 343).

280 “In Wahrheit ermöglicht sich die Vernunft nicht selber. Sie ist selbst nur eine geschichtliche Möglichkeit – und Chance”, “Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie”, *op. cit.*, p. 36 (“El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, *op. cit.*, p. 41).

281 “Erkenntnis”. En *GW 1*, p. 284 (*VM I*, p. 347).

“Lo consagrado por el pasado y por la tradición posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonablemente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento”.²⁸²

Decimos “en parte” porque tanto la Ilustración como el Romanticismo defienden que entre razón y tradición debe haber una oposición irrenunciable. Gadamer defiende que la tradición, entendida como conservación, no sólo opera como pasado que nos condiciona, sino que orienta el desarrollo histórico de la razón. El ser humano, en tanto que sujeto a los fenómenos de los que hace experiencia, está condicionado por sus prejuicios, permanece atado a la tradición y a la vez tira de ella. Gadamer pretende dirimir el conflicto entre tradición e investigación histórica de manera que sea posible reconocer el momento de la tradición y de los prejuicios en el propio comportamiento histórico del comprender. Gracias a esta mirada atenta, el acontecer de la comprensión se nos muestra “no sólo al final de tal investigación sino también en su comienzo”.²⁸³ En consecuencia, no es posible hablar de objetos cuando nos referimos a la historia, como lo hacemos con las ciencias de la naturaleza, sino de fenómenos inmersos en campos, esferas, contextos tradicionales de encuentro cuyo vaivén genera lo que Gadamer llama lo clásico.

Lo clásico es “lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta”.²⁸⁴ Frente a la presunta objetividad del dato científico, lo clásico, entendido en sentido normativo, culmina el carácter general del ser histórico porque es capaz de ofrecer significado y ser interpretado a sí mismo ante cualquier presente, característica que satisface la distancia histórica que le separa del momento de

282 “Das durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte hat eine namenlos gewordene Autorität, und unser geschichtliches endliches Sein ist dadurch bestimmt, daß stets auch Autorität des überkommenen –und nicht nur das aus Gründen Einsichtige- über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat”. *Ibidem*, p. 285 (p. 348).

283 “wie am Ende solcher Forschung, ebenso auch an ihrem Beginn”. *Ibidem*, p. 287 (p. 351).

284 “was der historischen Kritik gegenüber standhält, weil seine geschichtliche Herrschaft, die verpflichtende Macht seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung, aller historischen Reflexion schon vorausliegt und sich in ihr durchhält”. *Ibidem*, p. 292 (p. 356).

su creación y que, a la vez, consigue mantener su significado orientador para nosotros. Lo clásico es el modelo que nos transmiten las ciencias del espíritu, el ejemplo a seguir para todo aquel que pretenda alcanzar un conocimiento legítimo. Según Gadamer, es en lo clásico donde el conocimiento aguarda ser encontrado.

Prejuicio, tradición, historia y clásico son fenómenos que determinan la comprensión que hacemos del mundo. Recuperando el principio hermenéutico central tomado de Schleiermacher, Gadamer apela a la regla hermenéutica de comprender el todo desde la individualidad y lo individual desde el todo. Tradición y razón se encuentran conectadas por medio de esta regla fundamental de manera que “la tarea es ampliar la unidad de sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo”.²⁸⁵ Negar el prejuicio, denostar la tradición, en definitiva, rechazar la participación de la verdad en el tiempo, nos aleja de la conciencia de la situación hermenéutica a la que estamos arrojados, cuando en realidad es ella “la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación”.²⁸⁶

La filosofía de la historia de Gadamer se dibuja como aquel procedimiento que, desde la conciencia del condicionamiento histórico del comprender, es capaz de discernir entre el hecho y la investigación, mientras ambos se nos muestran conjuntamente sobre el horizonte temporal. El vínculo entre investigador y la historia no es algo que pueda ser obviado, sino que representa ya la esencia misma de toda especulación hermenéutica. Mientras que el hombre se esfuerza por distanciarse metodológicamente en busca de la verdad objetiva, se olvida de que sus mismas convicciones se mueven con el horizonte histórico al que pertenece. Por ello Gadamer dice que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela, porque en realidad somos nosotros mismos los que nos interpelamos en medio de la tradición haciendo que el mundo aparezca. La tradición, sus prejuicios y la influencia que poseen sobre

285 “Die Aufgabe ist, in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern. Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens”. *Ibidem*, p. 296 (p. 361).

286 “Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig uns als Gegenstand der Erforschung zeigt”. *Ibidem*, p. 306 (p. 371).

nuestra manera de conocer son la prueba de ello. Y es precisamente el rendimiento de la distancia en el tiempo la que permite comprendernos. El tiempo, tras el giro ontológico-existencial de Heidegger, es “el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente”²⁸⁷ y esta idea, con Gadamer, encuentra su correlato en el comprender.

A diferencia de la ciencia, los límites de la historia son límites ontológicos y no racionales. Mientras que una afirma la existencia de categorías formales objetivas, Gadamer entiende que al investigador que pretende estudiar la vivencia histórica se le opone, además de su ignorancia, la profundidad de su horizonte: “El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia sobrevalora lo que le cae más cerca”.²⁸⁸ Comprensión e inmediatez no siempre van de la mano. De hecho, captar un horizonte de comprensión tiene que ver muchas veces con olvidar el corto plazo, dejar de lado los pensamientos inmediatos y ser capaz de ir más allá, hacia las cosas mismas, como decía Heidegger. Se trata de ganar el horizonte respecto a la tradición y encontrar el límite a partir del cual uno piensa dicha tradición.

Ganar un horizonte quiere decir aprender a ver simultáneamente lo cercano y lo lejano integrándolo en un pensamiento vivo. “Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»”,²⁸⁹ horizontes que son, en esencia, el pasado, el presente y el futuro en el dominio de la tradición, pero también la racionalidad práctica, la técnica, la metafísica. Ganar un horizonte significa asumir la condición finita del hombre y ver que el pensamiento dominante es también un modo concreto de comprensión, pero no toda. Gadamer plantea la “fusión horizónica” para expresar en el ámbito de la comprensión el encuentro entre aquello que acaece y su pasado histórico. Ese choque cuasi metafísico sostiene la capacidad del hombre para recordar y para construir conocimiento: “como dicen los griegos, algo aparece puesto en medio, y los interlocutores participan de ello y se

²⁸⁷ “der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt”. *Ibidem*, p. 302 (p. 367).

²⁸⁸ “Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das ihm Naheliegende überschätzt”. *Ibidem*, p. 307 (p. 373).

²⁸⁹ “Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizont”, *Ibidem*, p. 309 (p. 375).

participan entre sí sobre ello”.²⁹⁰

6.2. Implicaciones éticas de la situación histórica del hombre

La comprensión de la tradición y de la historia y la ampliación de la misma a través del estudio de la interpretación se encuentran entre las novedades de la época y entre las aportaciones de Gadamer, quien, además, dirige sus exploraciones sobre la conciencia histórica hacia terrenos existencialistas, humanistas y de carácter práctico. “La experiencia hermenéutica no consiste en que algo esté fuera y tienda a estar dentro. Más bien, somos captados por algo y, justamente en virtud de lo que nos capta y posee, estamos abiertos a lo nuevo, a lo distinto, a lo verdadero”.²⁹¹

Aceptar que vivimos sujetos al proceloso mar de la historia tiene, cuanto menos, algunas cuestiones en el plano ético que merecen ser comentadas. La primera de ellas, la que de forma instintiva nos asalta el pensamiento, es la cuestión del relativismo. Asumir nuestra condición histórica implica ser conscientes de los vaivenes de la misma y, con ellos, de la constante transformación que sufren, en el plano ético, las teorías morales que se proponen. Vivir históricamente condicionados nos obliga a plantearnos si es posible formular teorías éticas universales teniendo en cuenta que la comprensión de dicha universalidad está también sujeta a la problematización historicista que Gadamer nos plantea.

Comprender el fenómeno ético, o mejor dicho, la historia de las teorías morales que componen el universo ético, implica, según Gadamer, no dar ninguna por concluida, sino dejar que cualquiera se yerga como defensor de sus propias convicciones morales, de manera que encuentren éstas su refutación en el diálogo acerca del bien aceptado comúnmente. Ahora sabemos

²⁹⁰ “Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen”. Ibidem, p. 384 (p. 457).

²⁹¹ “Die hermeneutische Erfahrung ist nicht von der Art, daß etwas draußen ist und Einlaß begehrt: Wir sind vielmehr von etwas eingenommen und gerade durch das, was uns einnimmt, aufgeschlossen für Neues, Anderes, Wahres”, “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, GW 2, p. 225 (“La universalidad del problema hermenéutico”, *Antología*, p. 91).

que el diálogo es la forma utilizada para la proposición del bien, pero también que no es él quien representa al bien, sino que más bien lo presenta, lo pone en común.

De nuevo se repite la misma idea, no hemos de buscar fuera de nosotros las leyes intemporales que rigen el deber de los asuntos humanos, sino que es en el mismo acto de comprender que se activa esa dimensión dialógica que nos permite poner en común qué es aquello que consideramos bueno. El diálogo es la forma gracias a la cual el lenguaje deja emerger las ideas sobre el bien de manera que, gracias a él, nos ponemos de acuerdo entre las diversas maneras de comprenderlas. El relativismo es pues relatividad del conocimiento histórico. Todos pensamos relativamente, como en relación a una tradición, a una historia que componemos desde nuestro lugar en el mundo.

“Únicamente una existencia que obedece a tradiciones, a las suyas propias, es decir, a aquellas que son parte de uno, es sabedora, y por lo tanto puede tomar decisiones que hacen historia”.²⁹² ¿Hacer historia? La pregunta es relevante y lo es más cuando afirmamos que, “en toda ampliación infinita de la propia vida a través de la comprensión de historia, la vida sigue siendo finita e histórica”.²⁹³ Asumiendo el horizonte histórico en el que nos realizamos somos capaces de orientar nuestras acciones. Esta es la apuesta gadameriana bajo la cual es posible considerar un progreso, relativo a cada momento, de la humanidad en general.

En contra de las acusaciones de tradicionalista,²⁹⁴ Gadamer se defiende apelando a que la mirada nunca puede ser pasada, sino que siempre es

292 “Nur ein Dasein, das Traditionen gehorcht, seinen eigenen, d. h. solchen, denen es selbst zu eigen ist, weiß und kann Entscheidungen treffen, die Geschichte machen”. *Ibíd.*, p. 178 (p. 121)

293 “In aller unendlichen Erweiterung des eigenen Lebens durch das Verstehen von Geschichte bleibt es selbst ein endlich-geschichtliches”. *Ibíd.*, p. 177 (p. 119).

294 Peter Sloterdijk dedicó algunos comentarios a la idea de tradición que Gadamer defiende contraponiendo la necesidad, por otra parte contemplada por Gadamer, de ser capaces de reinventarla. Si esto no fuera posible, nos advierte, “puede ser, en efecto, que nosotros no tengamos a la tradición, como ya se dijo, sino que es la tradición la que nos tiene a nosotros, pero, en ocasiones, ella nos tiene de una forma parecida a como una ciudad destruida tiene a sus habitantes o a como un círculo vicioso encierra a unos jugadores que tratan de escapar de la rutina”, *Venir al mundo, venir al lenguaje* [trad: Germán Cano], Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 46. Como complemento a estas reflexiones acerca del papel de la tradición en Gadamer puede consultarse el libro de Ramón Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 2010.

presente, aunque se encuentre mirando hacia atrás. Por tanto, todo gesto arqueológico, toda escritura biográfica, puede y debe ser enmarcada en la orientación que nos plantea la misma forma del comprender, que no es otra que la de seguir comprendiendo y, por tanto, la de ser capaces de mantenernos abiertos. Lejos de la ingenuidad y, sin embargo, en conexión con su crítica sobre la racionalización de la vida en manos de la ciencia, Gadamer niega categóricamente que sea posible “afirmar que la universalidad de la comprensión, de la que yo parto y que intento hacer creíble, implique una actitud armonizadora o conservadora de nuestro mundo social”.²⁹⁵ Al contrario, Gadamer defiende una dinámica histórica constante, causante de la idea de progreso, que debemos aprender a vivir plenamente.

La aparente contradicción entre los hechos y la consciencia es, a nuestro entender, una de las aportaciones más lúcidas que Gadamer nos ofrece en sus escritos como respuesta a dos temas éticamente tan importantes como el relativismo y el progreso moral de la humanidad.

La idea de progreso, desde este punto de vista, no puede entenderse como habitualmente se hace, por ejemplo, en referencia al progreso tecnológico, o al progreso de la ciencia. La idea de progreso que Gadamer defiende es totalmente otra. “Creo que éste es el drama pavoroso de la filosofía, que ésta sea el esfuerzo constante de búsqueda lingüística o, para decirlo más patéticamente, un constante padecer de penuria lingüística”.²⁹⁶ El progreso en materia filosófica se hunde en una constante exploración de las posibilidades de explicación que nos permite la principal herramienta que poseemos para comprender como es el lenguaje. Gadamer defiende que el progreso no debe interpretarse de modo lineal ni en términos de mejora, sino como el rendimiento de la comprensión de nuestra situación en el mundo.

295 “Es ist daher auch ein schwerer Irrtum, wenn jemand meint, daß die Universalität des Verstehens, von der ich hier ausgehe und die ich glaubhaft zu machen suche, etwa eine besondere harmonisierende oder konservative Grundhaltung zu unserer gesellschaftlichen Welt einschlieÙe”, “Sprache uns Verstehen”, GW 2, p. 188 (“Lenguaje y comprensión”, *Antología*, p. 104).

296 “Die scheint mir nun wirklich das große atemberaubende Drama der Philosophie, daß sie die ständige Bemühung um Sprachfindung, um es pathetischer zu sagen: ein beständiges Erliden von Sprachnot ist”, “Begriffsgeschichte als Philosophie”, GW 2, p. 83 (“La historia del concepto como filosofía”, *VM II*, p. 87).

“En filosofía no hay buenas ocurrencias. Pues toda ocurrencia es una transición, que carece de conexión, de necesidad y de visión, hacia algo distinto. Pero el filosofar debe ser, de acuerdo con Hegel, el necesario, evidente y homogéneo progreso del concepto mismo. Esta característica formal de la continua determinación del pensar en sí mismo no necesita demostrar primero que las contradicciones que emergen se unifican ellas mismas, fundiéndose en un nuevo positum, en un nuevo y simple mismo. El nuevo contenido no es propiamente deducido, sino que siempre se ha mostrado ya a sí mismo como lo que mantiene la fuerza de la contradicción, y se manifiesta a sí mismo como uno: el sí mismo del pensar”.²⁹⁷

Antes que asumir un modelo depredador del conocimiento que se fundamenta en la creencia de que el mundo debe ser descubierto con la finalidad de ser transformado, Gadamer aboga por una concepción socrática de nuestra relación con el devenir histórico. Y para ello se inspira, como hemos visto, en la dialéctica de Platón y en la de Hegel, a quien dedicó “cinco ensayos hermenéuticos” en *La dialéctica de Hegel*.²⁹⁸ En el segundo de estos ensayos, fruto de una conferencia pronunciada en el coloquio sobre Hegel de Royaumont en 1964, aclara su interpretación de la dialéctica hegeliana:

“Como decía Leibniz, ningún huevo es igual a otro. Ningún caso es un caso puro de una ley. El mundo real, tal y como se da, en tanto que apariencia, en oposición a la «verdad» de la ley, es también, en un cierto sentido, invertido; las cosas no ocurren en él

297 “In der Philosophie gibt es also keine guten Einfälle. Denn jeder Einfall ist ein unnotwendiger, unverbundener und uneinsichtiger Übergang zu etwas anderem. Das Philosophieren aber soll nach Hegel der notwendige und einsichtige, ›gediegene‹ Fortgang des Begriffes selbst sein. Diese formale Charakteristik der Fortbestimmung des Denkens in sich selbst steht nicht in der Notwendigkeit, erst zu beweisen, daß die sich auftuenden Widersprüche selber in einem neuen Positum, einem neuen einfachen Selbst, zur Einfachheit zusammengehen. Der neue Inhalt wird nicht eigentlich deduziert, sondern ist schon immer als das erwiesen, was die Härte des Widerspruches aushält und sich darin als eines festhält; das Selbst des Denkens”. En “Hegel und die antike Dialektik”, GW 3, p. 16 (“Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, *La dialéctica de Hegel*, p. 31).

298 Para una aproximación crítica a la relación filosófica entre Gadamer y Hegel se puede consultar el artículo de Manuel Jiménez Redondo, “La hermenéutica de Gadamer y la hermenéutica de Hegel” en *Alea* 5, Barcelona, 2000, pp. 67-121

de una manera que correspondiese al ideal de un matemático abstracto o de un moralista. Y tal es su función en el proceso de demostración dialéctica de la fenomenología: el resultado final será que ser-invertido-en-sí quiere decir volverse-contra-sí o relacionarse consigo mismo, y ésta es precisamente la estructura del ser vivo”.²⁹⁹

Como en los casos anteriormente mencionados, tanto el que se refiere al pósito formativo que habita de manera latente en las ciencias humanas, como en la delimitación del ser del arte, Gadamer nos invita a mantenernos en la inmanencia comprensiva, dentro de la cual el hombre se maneja para conocer conociéndose, siendo los límites de su lenguaje los límites de su mundo y de su comprensión.

Gadamer resuelve el problema, tanto del relativismo como del progreso, mediante la articulación de una respuesta que le permite hacer convivir las diversas opciones éticas articulándolas a través un tiempo móvil que depende en todo caso de la capacidad de cada uno para seguir comprendiendo. Pero esta capacidad, como explicaremos a continuación para terminar esta sección, no siempre está garantizada.

6.3. Interferencias en la transmisión histórica de la ética

Una vez planteadas las características básicas de la historia como proceso de interpretación, nos gustaría dar un último paso y plantearnos, aceptando el paradigma formativo gadameriano, el criterio de dicha interpretación gracias al cual es posible discernir dentro de aquello que nos ofrece el océano de la tradición.

Ahora sabemos que Gadamer entiende la historia como una experiencia de comunidad; por eso dijo “Nietzsche tiene razón: únicamente si nos

²⁹⁹ “Kein Ei gleicht dem anderen (Leibniz). Kein Fall ist ein reiner Fall eines Gesetzes. Die wirkliche Welt, wie sie gegenüber der ›Wahrheit‹ des Gesetzes als Erscheinung gegeben ist, ist also in einem gewissen Sinne verkehrt; es geht in ihr nicht zu, wie es den Idealen eines abstrakten Mathematikers oder Moralisten entsprechen mag. Freilich besteht ihre lebendige Wirklichkeit gerade in dieser ihrer Verkehrtheit. Und das ist ihre Funktion im dialektischen Beweisgang der Phänomenologie: es wird sich ergeben, daß In-sich-verkehrt-sein heißt: Sich-gegen-sich-selber-kehren, sich zu sich selbst verhalten, und das ist: Lebendig-sein”. En “Die verkehrte Welt”, GW 3, p. 39 (“Hegel y el mundo invertido”, *La dialéctica de Hegel*, p. 64).

encontramos en un horizonte que nos determina, somos capaces de ver”.³⁰⁰ La “comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores”³⁰¹ configuran la tradición de la cual nos nutrimos. Ellos, junto a los clásicos, participan de esa contemporaneidad del pasado que nos sirve de norma y de inspiración en el presente, independientemente de la fecha de su aparición. Los clásicos son las enseñanzas que se transmiten como referentes a lo largo de la historia gracias a su reconocimiento inter-subjetivo. Y el conjunto de clásicos que utilizamos para analizar el mundo es, por tanto, una especie de consenso cultural al que todos nos referimos y gracias al cual nos entendemos al hablar.

Sin embargo, existe una situación donde la transmisión histórica de la verdad que contienen las ciencias del espíritu, ese vínculo con la tradición, se ve adulterada. Se trata de una situación donde el hombre, desgajado de la comunidad consensual que funda la sociedad, se ve fuera de la historia. Según Gadamer, esto sucede cuando intentamos forzar la interpretación, cuando los poderes fácticos actúan para modificar y dirigir la opinión pública, y con ello la constelación de mitos compartidos según sus propios intereses:

“Me refiero a la regulación lingüística dirigida. Parece una situación creada por la civilización técnica. Lo que llamamos regulación lingüística dirigida no es ya la imposición espontánea del maestro de escuela o de los órganos de la opinión pública, sino un instrumento de política, manejado deliberadamente”.³⁰²

Según Gadamer la dirección que conduce el discurso histórico, una dirección que siempre es formativa, esto es, que nos intenta inscribir en una serie de convenciones, debería responder siempre a esa idea humanista que ya hemos mencionado. Pero cuando no lo hace, cuando obedece tan solo a

300 “Insofern hat Nietzsche recht: Nur wenn wir in einem uns bestimmenden Horizont stehen, können wir sehen”. En “Die Grenzen der historischen Vernunft”, GW 10, p. 178 (“Los límites de la razón histórica”, op. cit., p. 120).

301 “Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile”, Ídem.

302 “Ich meine die zielbewußte Sprachregelung. Das scheint ein von der technischen Zivilisation erst erfundener Sachverhalt. Dann was wir so Sprachregelung nennen, ist nicht mehr die absichtslose des Schulmeisters oder der Organe der öffentlichen Meinung, sondern ein bewußt gehandhabtes Instrument der Politik”. En “Sprache und Verstehen”, GW 2, p. 190 (“Lenguaje y comprensión”, op. cit., p. 105).

intereses instrumentales, y no a la idea de sentido común tal y como Gadamer la entiende, se nos aparece como una forma corrupta de transmisión de la tradición, puesto que no respeta la pluridimensionalidad de su contenido.

Para ilustrar estas palabras aplicaremos al ámbito social el esquema re-creativo propio de la comprensión. Sobre una base lingüística, el legislador social trata de imponer ciertas reglas y normas para convertirlas en tradición, tradición que se compone básicamente de una constelación cultural en la que nos reflejamos. El problema surge cuando los mecanismos que posibilitan la regeneración de dichos mitos coartan su naturaleza y con ello su expansión, corrección, superación, asimilación, y se impone cierta interpretación de la historia presente como si no hubiera otra posible, algo que puede funcionar durante algún tiempo pero que, al final, dada la dependencia ontológica de la interpretación con el lenguaje que conforma la comprensión, se descubre como una práctica del todo inadecuada para abordar los problemas del presente:

“La técnica de formación de la opinión pública otorga hoy a la reglamentación lingüística mediante control central una influencia que distorsiona extrañamente el conformismo natural de la sociedad. Uno de los problemas de nuestro presente es el de armonizar la política de formación de la opinión pública mediante control central con las exigencias, planteadas por la razón, de orientar la vida de la sociedad partiendo del pensamiento libre y del juicio crítico”.³⁰³

La armonía a la que Gadamer se refiere es el respeto hacia las condiciones básicas necesarias para que se pueda dar una sana transferencia de conocimiento entre las personas, entre los pueblos, entre las generaciones. Gadamer opina, de acuerdo en este caso tanto con Weber como con Foucault, que la sociedad y el conjunto de instituciones que la conforman son las

303 “Die technische Form der Meinungsbildung von heute gibt der zentralgesteuerten Sprachregelung einen Einfluß, der den natürlichen Konformismus der Gesellschaft eigentümlich verzerrt. Es gehört zu den Problemen unserer Gegenwart, wie man die Politik zentralgesteuerten Meinungsbildung mit den Forderungen in Einklang halten soll, die die Vernunft erhebt, aus freier Einsicht und kritischem Urteil das Leben der Gesellschaft mitzubestimmen”, “Sprache und Verstehen”, op. cit., p. 191 (“Lenguaje y comprensión”, op. cit., p. 106).

responsables de la creación de esos espacios de interpretación que posibilitan el espacio público, y no aquellas destinadas a configurar un orden ficticio. Sin embargo, “el ideal de la administración supone más bien un concepto del orden que carece de un contenido específico. El objetivo explícito de toda administración no es qué clase de orden debe reinar, sino que todo esté en orden”.³⁰⁴ Mediante la delimitación de las esferas públicas y privadas el Estado, como gran hermeneuta, impone las normas y las reglas que deben regir cada momento histórico. Y lo hace, no tanto en el orden de los hechos, sino en el de las interpretaciones. Este planteamiento contiene un peligro, el ansia de planificación central de las conciencias.

El problema es, entonces, no tanto el plantear los límites a la interpretación de la convivencia como impedir la crítica y la libre consideración de los ciudadanos de una sociedad a pensar por sí mismos la sociedad en la que quieren vivir. De nuevo nos encontramos ante una tensión irreductible: el binomio entre la libertad del individuo y su seguridad. En el fondo de la reflexión gadameriana encontramos una crítica velada a la concepción individualista del conocimiento. Si, como cree Gadamer, todos participamos de una misma fuente histórica, caldo de toda comprensión, no es posible comprender al hombre de forma aislada, como predicán los agoreros del pensamiento instrumental, más bien debemos respetar el hecho de que todos participemos de una misma voluntad de encuentro, a quien debemos todos nuestros esfuerzos:

“La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro, ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia, que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, permite

304 “Im Ideal der Verwaltung liegt vielmehr eine Ordnungsvorstellung, der kein spezifischer Inhalt einwohnt. Nicht, welche Ordnung herrschen soll, sondern daß alles seine Ordnung haben soll, ist das erklärte Ziel aller Verwaltung”. En “Über die Planung der Zukunft”, GW 2, p 161 (“Sobre la planificación del futuro”, VM II, p. 157).

la solidaridad moral y social”.³⁰⁵

La historia, como fenómeno interpretativo, apunta por tanto a un desarrollo comunitario del conocimiento que da lugar a la dimensión ética de la comprensión, un desarrollo que, como hemos dicho, no tiene que ver con la idea de progreso científico de la humanidad, sino con la co-presencia aceptada de las referencias que configuran nuestro imaginario a la hora de manejarnos a través del tiempo. La historia apunta siempre al espacio abierto de su continuación. Y esto es algo que debemos respetar si pretendemos afirmarnos como buenos ciudadanos, buenos maestros, buenos pensadores.

El ejemplo de la regulación lingüística dirigida nos muestra cómo es posible perturbar el sentido de la historia como formación y anular la cadena de transmisión sobre la que se sustenta. Sin embargo, “el lenguaje se desarrolla siempre en el antagonismo entre lo convencional y la ruptura revolucionaria”,³⁰⁶ y es precisamente esa tensión la que sostiene el universo moral de la sociedad contemporánea. Aceptar esta dinámica transgresora es la principal tarea ética del intérprete.

305 “Das macht die eigentliche Wirklichkeit menschlicher Kommunikation aus, daß das Gespräch nicht die Meinung des einen zu der Meinung des anderen durchsetzt oder die Meinung des einen zu der Meinung des anderen wie in einer Addition hinzufügt. Das Gespräch verwandelt beide. Ein gelungenes Gespräch ist von der Art, daß man nicht wieder zurückfallen kann in den Dissensus, aus dem es sich entzündete. Gemeinsamkeit, die so sehr gemeinsam ist, daß sie nicht mehr mein Meinen und dein Meinen ist, sondern gemeinsame Ausgelegtheit der Welt, macht erst sittliche und soziale Solidarität möglich”. *Ibidem*, p. 188 (p. 103).

306 “daß Sprache immer in dem Antagonismus zwischen Konventionalität und revolutionärem Aufbruch ihr spannungsvolles Leben führt”. *Ibidem*, p. 189 (p. 105).

7. EL LENGUAJE COMO VEHÍCULO DE LA COMPRENSIÓN

Después de haber presentado el modo de ser de la obra de arte, la autoridad que suya en el contenido de las ciencias del espíritu y la constatación de que la comprensión es un fenómeno eminentemente histórico, es hora de retomar estos elementos desde un punto de vista más general. En esta sección daremos cuenta, con la mirada puesta en el contenido ético que contienen, algunas de las conclusiones finales de *VM*. Para ello nos serviremos no únicamente del primer volumen, sino también de varios artículos publicados en la segunda parte de *VM*, con la intención de evidenciar, como dice Jesús Conill hablando de Gadamer, “una especie de ética a partir de la experiencia dialógica, como giro ético de una filosofía de la finitud”.³⁰⁷

Recordemos de nuevo qué es lo que Gadamer entiende por hermenéutica:

“El aspecto hermenéutico no puede limitarse a las ciencias hermenéuticas del arte y de la historia, ni al trato con los *textos*, ni tampoco, como una ampliación a la propia experiencia del arte. La universalidad del problema hermenéutico, reconocida ya por Schleiermacher, abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo mutuo. Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan *lenguajes distintos*, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: cómo la tarea de encontrar el lenguaje común”.³⁰⁸

La comprensión, como hemos visto, es la transformación través del

³⁰⁷ Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 163

³⁰⁸ “Der hermeneutische Aspekt kann also nicht auf die hermeneutischen Wissenschaften von Kunst und Geschichte, nicht auf den Umgang mit ›Texten‹, aber auch nicht, in Erweiterung, auf die Erfahrung der Kunst selbst beschränkt bleiben. Die Universalität des hermeneutischen Problems, die schon Schleiermacher erkannt hatte, geht auf das All des Vernünftigen, das heißt auf all das, worüber man sich zu verständigen suchen kann. Wo Verständigung unmöglich scheint, weil man ›verschiedene Sprachen spricht‹, ist die Hermeneutik nicht etwa am Ende. Dort stellt sich die hermeneutische Aufgabe vielmehr gerade in ihrem vollen Ernst, nämlich als die Aufgabe, die gemeinsame Sprache zu finden”. En “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer, op. cit., p. 497 (“Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, op. cit., p. 392).

tiempo que se da cuando el ser humano trata de captar la verdad del mundo. Dicha transformación no es algo que suceda únicamente en el interior del hombre, sino que más bien se trata de una comunión en la que el ser humano ve alterada su propia vida, como la idea misma de verdad, conforme avanza sujeto al fluir de la historia efectual y a la asunción de horizontes, esto es, al relato comunitario inter-subjetivamente sostenido. Cuando Gadamer nos habla de la comprensión se refiere a la reconstrucción plural y constante de los prejuicios y anticipaciones que nos mueven a la acción con el fin de entendernos. La comprensión es, por tanto, previsión, es conciencia y es transformación, pero Gadamer no se detiene ahí. La conversación que mantenemos con la tradición, nos dice, la que permite que nos relacionemos con la obra de arte, la que contiene en sí el significado de las ciencias del espíritu, tiene como único vehículo el lenguaje. Y en esto consiste el giro hermenéutico, la *kehre* gadameriana: comprender que la verdad es un hecho participativo que se realiza por medio del lenguaje a través del tiempo. De ahí su famosa sentencia: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.³⁰⁹

Gadamer afirma que no es posible ir más allá del lenguaje y que, por tanto, para comprender debemos entender que la comprensión, además de ser un fenómeno histórico, es un acontecimiento lingüístico. Antes decíamos que la fusión de horizontes entre presente, futuro y tradición es la forma de realización de la comprensión, pero ahora añadimos que todos ellos alcanzan su sentido en el lenguaje como escenario. Gadamer asume hasta el final las consecuencias de sus investigaciones planteando que “todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete”.³¹⁰

Gadamer efectúa una vuelta de tuerca en la historia de la filosofía al considerar que el despliegue de la facticidad a lo largo de la historia sólo es posible gracias al lenguaje y, por tanto, que la verdad de dicho despliegue debe pensarse a partir de él, con los efectos que esta operación posee para quien la

309 “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”. En GW 1, p. 478 (VM I, p. 567).

310 “Alles Verstehen ist Auslegen, und alles Auslegen entfaltet sich im Medium einer Sprache, die den Gegenstand zu Worte kommen lassen will und doch zugleich die eigene Sprache des Auslegers ist”. En GW 1, p. 392, (VM I, p. 467).

realiza. “La interpretación no es un medio para producir la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que se comprende”.³¹¹ La verdad como lenguaje, en Gadamer, no es sólo un acontecer desvelado que escapa a la técnica, como diría Heidegger, sino un acontecer lingüístico en medio de la tradición, un fenómeno comunitario que escapa a la objetividad científica dado su carácter no metodológico que nos une forjando comunidad.

7.1. Orientarse en el lenguaje

El objeto de este trabajo es dilucidar la dimensión ética de la comprensión contenida en la teoría hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Se hace por tanto necesario interrogarnos si finalmente esta capacidad del hombre para dotarse de un mundo incluye dentro de sí cierta orientación moral. Para ello recurriremos, en primer, lugar, a los comentarios de Gadamer acerca de si es posible o no establecer un criterio de corrección de la comprensión, es decir, sobre si es posible marcar los límites que nos permitan establecer la validez de la elucidación de nuestra posición lingüística en el mundo desde algún punto de vista. Ante ello podemos recordar la intuición que ya formulara Walter Benjamin respecto al discurso histórico: ¿cómo podemos fiarnos de nuestra interpretación y no caer en la manipulación de los mismos prejuicios que la sostienen?³¹² Ciertamente, la obra gadameriana peca de demasiada ambigüedad en este sentido.³¹³

Como veremos, la pregunta por la exactitud, por el criterio, por la legitimación o el discernimiento es una pregunta que Gadamer rechaza. En

311 “Die Auslegung ist also nicht ein Mittel, durch das das Verstehen herbeigeführt wird, sondern ist in den Gehalt dessen, was da verstanden wird, eingegangen”. *Ibidem*, p. 402 (p. 478).

312 Consultar al respecto: Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia” [trad: Jesús Aguirre], *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 175-192.

313 Así lo manifiestan los textos reunidos en el volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik*, en el que Apel, Habermas, Betti y algunos de los más destacados comentaristas de la obra gadameriana discutieron esta cuestión. Al respecto cabe consultar el segundo volumen de *VM*, donde encontramos dos artículos centrados en defender sus conclusiones: “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método*” y “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, *VM II*, pp. 225-266. Una defensa que podemos resumir con esta sentencia: “Das ist die unermüdliche Kraft der Erfahrung, in allem Belehrtwerden beständig neues Ververständnis auszubilden”, p. 247. “La experiencia sabe extraer de todas las contingencias una nueva precomprensión”, p. 239.

opinión de Gadamer no es posible en absoluto dar nunca una investigación por cerrada, tampoco la que se pregunta por el criterio, y es por ello que el interrogante que se le planteó, el de las precondiciones crítico-rationales de la hermenéutica, es sencillamente negado por Gadamer, al no responder a la naturaleza profunda de la comprensión, tal y como él la defiende. En tanto que la razón, nos dice, representa tan sólo una oportunidad histórica para explicarnos, el criterio racional de legitimación algún día se verá superado. Por tanto, la pregunta por la exactitud o la corrección no tiene a sus ojos ningún sentido. Gadamer impugna el paradigma crítico-rationale de fundamentación defendiendo que la única cosa que el hombre posee para orientarse en el mundo es el diálogo con el saber precedente y con los otros.

En Gadamer no se trata de “proponer un método, sino mostrar lo que es”,³¹⁴ aunque ello le valga una cierta confusión entre lo que significa explicar (*Erklären*) y comprender (*Verstehen*). Gadamer hace referencia a estos dos modos del pensar pero, en efecto, no queda clara finalmente cual, hermenéuticamente hablando, es su auténtica relación. ¿Se dice de la comprensión que es aquella explicación que ya hemos experimentado, o bien es la comprensión el marco dentro del cual encuentra los límites el conocimiento explicativo? Pese a que en Gadamer los límites entre ambos modos se muestren difusos, finalmente reserva para la hermenéutica el fenómeno de la comprensión.³¹⁵ En diversas ocasiones Gadamer insiste que no es su intención aclarar qué metodología es la más adecuada para abordar los problemas del mundo, antes que eso considera la problematización como algo transitorio a la vez que constante, fruto del mismo ejercicio del comprender.

Todo ello genera la sensación de un ataque frontal a la epistemología

314 Mauricio Ferraris, “Respuesta de Gadamer a Betti del 18 de febrero de 1961”, *Historia de la hermenéutica* [trad: Jorge Pérez de Tudela], Madrid, Akal, 2000, p. 329.

315 Karl-Otto Apel, por ejemplo, plantea esta misma cuestión: “¿cómo es posible concebir una idea regulativa del *comprender mejor*, en el sentido que hemos indicado, si es que estamos obligados -con Heidegger y Gadamer- a suponer que toda *adecuación del conocimiento* es dependiente de la *verdad* como *alétheia*, esto es, del sentido del mundo abierto lingüísticamente y, por lo tanto, de un *desocultamiento del sentido* históricamente condicionado (que implica al mismo tiempo un *ocultamiento* de otros sentidos posibles)?”, *Semiótica trascendental y filosofía primera* [trad: Guillermo Lapiedra Gutiérrez], Madrid, Síntesis, 2002, p. 139. Desde su racionalismo trascendental, Apel es crítico con Gadamer considerando que es imposible llegar a vislumbrar los trascendentales necesarios para poder regular la convivencia de manera racional a través de la hermenéutica, dependiente como es a la tradición y del devenir fenomenológico del ser.

racionalista y es cierto que, desde el punto de vista gadameriano, no podemos afirmar que sea posible encontrar un criterio que nos permita discernir qué conocimiento es verdadero y cuál no. De manera que es posible hablar aquí de una especie de aporía de la hermenéutica: la tensión entre verdad y método, que bien pudiera traducirse en Gadamer por: antes verdad que método.

Volvamos a nuestra pregunta: ¿cómo es posible orientarnos correctamente dentro de la comprensión que hacemos del mundo por medio del lenguaje? ¿Es posible establecer algún mecanismo gracias al cual seamos capaces de inteligir el sentido práctico del mismo de manera que nos sirva de guía ético-hermenéutica para desarrollarnos? La respuesta a esta pregunta nunca fue elaborada por Gadamer, al menos no de manera directa, sin embargo, como defenderemos, sí nos mostró el camino a seguir para contestarla.

Más allá de la autoridad que Gadamer confiere a la tradición y el peso que otorga a los clásicos, a nuestro entender el problema radica en el sentido y la orientación de la pregunta. Para entender qué es lo que Gadamer quiere enseñarnos sobre este punto hace falta plantearnos la misma pregunta pero desde un lugar diferente, desde otro punto de vista. La cuestión no es entonces si somos capaces de albirar una idea regulativa de lo que significa *comprender mejor*, sino si somos capaces de situarnos en el horizonte de comprensión que compartimos. Tal y como Gadamer nos indica:

“El hombre es el único poseedor del *logos*. Puede pensar y puede hablar. Puede hablar, es decir, hacer patente lo no actual mediante su lenguaje, de forma que también otro pueda ver. Puede comunicar todo lo que piensa; y lo que es más, gracias a esa capacidad de comunicarse las personas pueden pensar lo común, tener conceptos comunes, sobre todo aquellos conceptos que posibilitan la convivencia de los hombres sin asesinatos ni homicidios, en forma de vida social, de una constitución política, de una vida económica articulada en la división del trabajo. Todo esto va implícito en el simple enunciado de que el hombre es el ser vivo dotado de

lenguaje”.³¹⁶

Es obvio que esta respuesta no satisfecerá a los amantes del neokantismo, ni al racionalismo crítico de la Escuela de Frankfurt, llena como está de supuestos, previsiones, anticipaciones y prejuicios, sin embargo sería una incongruencia por parte de Gadamer que ahora, de repente, defendiese un criterio fuerte para la interpretación, más allá del comunitarismo intersubjetivamente sostenido mediante la participación en el lenguaje que pretende haber encontrado.

Pero entonces, ¿qué sostiene el criterio para dirimir entre lo que se puede preguntar y lo que no? De nuevo la respuesta gadameriana parece insuficiente: la relación entre el lenguaje y su brújula “es un proceso enigmático y profundamente oculto”³¹⁷ teniendo en cuenta que, además, “el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa. La conciencia del individuo no es el criterio para calibrar su ser”.³¹⁸

Si aceptamos que el lenguaje es el verdadero centro de especulación del ser y del mundo dentro de la comprensión del ser humano, hipótesis antropológica que parece derivarse de la obra gadameriana, hay que aceptar también que dentro del lenguaje habita “el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos”.³¹⁹

316 “weil der Mensch als einziger den *Logos* hat. Er kann denken, und er kann sprechen. Er kann sprechen, d. h. er kann Nicht-Gegenwärtiges durch sein Sprechen offenbar machen, so daß es auch ein anderer vor sich sieht. Alles was er meint, kann er so mitteilen, ja mehr noch: dadurch, daß er so sich mitteilen kann, gibt es überhaupt nur unter den Menschen ein Meinen des Gemeinsamen, d. h. gemeinsame Begriffe und vor allem diejenigen gemeinsamen Begriffe, durch die das Zusammenleben der Menschen ohne Mord und Totschlag, in der Form des gesellschaftlichen Lebens, in der Form einer politischen Verfassung, in der Form eines arbeitsteilig gegliederten Wirtschaftslebens möglich ist. Das alles liegt in der schlichten Aussage: der Mensch ist das Lebewesen, das Sprache hat”. En “Mensch und Sprache”, GW 2, p. 146 (“Hombre y lenguaje”, VM II, p. 145).

317 “Ein rätselhafter, tief verhüllter Vorgang!”. *Ibidem*, p. 149 (p. 148)

318 “Insofern ist die Sprache die eigentliche Spur unserer Endlichkeit. Sie ist immer schon über uns hinweg. Das Bewußtsein des einzelnen ist nicht der Maßstab, an dem ihr Sein gemessen werden kann”. *Ibidem*, p. 150 (p. 149).

319 “dem Bereich menschlichen Miteinanderseins, dem Bereich der Verständigung, des immer neu anwachsenden Einverständnisses, das dem menschlichen Leben so unentbehrlich ist wie die Luft, die wir atmen”. *Ibidem*, p. 154 (p. 152).

Desde el punto de vista gadameriano la pregunta que hay que hacerse no es acerca de la validez objetiva y trascendental que nos puede otorgar una teoría del conocimiento, sino, tal y como él lo formuló, en el año 1973, “¿hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”³²⁰. La exigencia de un criterio válido para la interpretación no es más que uno de los interrogantes que nacen del propio hablar, del propio lenguaje, que oculta la verdadera pregunta bajo la pregunta acerca de su ocultación. Gadamer es claro al respecto:

“Nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo. (...) Y si algo caracteriza a nuestro pensamiento es precisamente este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo”.³²¹

El lenguaje es, en Gadamer, la potencia del espíritu encarnada de manera imperfecta, por decirlo en palabras hegelianas; es la síntesis que se transmite generación tras generación, modificando su forma, pero manteniendo el vínculo histórico que lo conecta con la genealogía y pre-forma el mundo que está por venir. Pensamos el futuro gracias a la inspiración que nos aportan los mitos que nos preceden, algo que ya conlleva un cierto impulso, una cierta voluntad. En palabras de Gadamer: “lo que nos ocurre en el lenguaje, nos ocurre también en la orientación vital: estamos familiarizados con un mundo preformado y convencional”.³²²

De ese modo, el lenguaje no es neutral y nos indica nuestra posición

320 Existe toda una constelación de autores, capitaneados por Noam Chomsky y Morris Halle y su libro de 1968, *Principios de fonología generativa* [trad: José Antonio Millán], Madrid, Ed. Fundamentos, 1979, quienes desde hace varias décadas se dedican a desentrañar desde el punto de vista de la neurociencia las implicaciones antropológicas de que el ser humano posea lenguaje. Entre ellos se encuentran, entre otros, Steven Pinker, Eric R. Candel, Jaron Lanier, Jonah Lehrer, Eric Topol, Marco Iacoboni o Sue Blackmore.

321 “Daß unsere Sprache Einfluß auf unser Denken hat, wird niemand leugnen. Wir denken in Worten. Denken heißt, sich etwas denken. Und sich etwas denken heißt, sich etwas sagen. (...) Und wenn etwas unser menschliches Denken kennzeichnet, dann ist es eben dieser unendliche und nie endgültig zu etwas führende Dialog mit uns selber”. En “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor”, GW 2, p. 200 (“¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”, VM II, p. 196).

322 “So wie es im Sprechen ist, so ist es doch wohl in unserer ganzen Lebensorientierung, daß uns eine konventionell vorgeformte Welt vertraut wird”. *Ibidem*, p. 201 (p. 197).

ética frente a lo que acontece. Somos conversación y este hecho no está exento de consecuencias, que no nos ofrezca resultados concretos no significa que sea irrelevante a la respuesta que andamos buscando:

“La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro”.³²³

Antes que la pregunta por el criterio, Gadamer entiende que preguntarse por los fundamentos de la comprensión es preguntarse por nuestra capacidad para ligar sentidos y construir explicaciones verosímiles conjuntamente. Cada persona, por el mero hecho de ser lenguaje, forma parte de la participación común en la construcción social gracias a la cual somos capaces de construir un lugar en el mundo. El lenguaje posee en sí mismo una dimensión ética que nos une en un contexto en construcción; “el lenguaje sólo existe en la conversación”.³²⁴

La respuesta a la pregunta por el criterio válido sólo se puede dar asumiendo que la comprensión nunca se detiene. Es en este sentido que el lenguaje se convierte en diálogo que genera, que hace surgir como respuesta, aquello que en ese momento necesitamos, pero en ningún caso puede dar una respuesta por cerrada. Gadamer insiste en esta definición: “la condición de ser un problema filosófico consiste realmente en ser insoluble. Es de naturaleza tan amplia y fundamental que debe plantearse una y otra vez, porque no puede

323 “Das Gespräch hat eine verwandelnde Kraft. Wo ein Gespräch gelungen ist, ist uns etwas geblieben und ist in uns etwas geblieben, das uns verändert hat. So ist das Gespräch in eigentümlicher Nachbarschaft mit Freundschaft. Nur im Gespräch (und im Miteinanderlachen, das wie ein wortlos überbordendes Einverständnis ist) können Freunde einander finden und jene Art von Gemeinsamkeit aufbauen, in der jeder dem anderen derselbe bleibt, weil beide den anderen finden und am anderen sich selber finden”. En “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, GW 2, p. 211 (“La incapacidad para el diálogo”, VM II, p. 207).

324 “Sprache ist nur im Gespräch”. *Ibidem*, p. 207 (p. 203).

haber ninguna solución definitiva del mismo”.³²⁵

El hombre, en su imperfección, tiende con los otros a fabricar el mundo poniéndose completamente en esta operación. Él es el mundo y el lenguaje así lo manifiesta. Alineado con la fenomenología, Gadamer considera el mundo como “algo que se transmite, que se nos dice a nosotros”,³²⁶ como lenguaje que forja tradiciones. Gadamer cree que el despliegue de la facticidad a lo largo de la historia sólo es posible gracias al lenguaje y que, por tanto, la verdad de dicho despliegue debe pensarse a partir de este devenir siempre incompleto y transformador. Interpretación y lenguaje son uno en el desarrollo de la comprensión ya que “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma”.³²⁷

7.2. La creación de sentido

A partir de la fuerza denotativa del lenguaje la hermenéutica gadameriana se basa en la capacidad asertiva, atribuyéndole a ésta un carácter performativo y de relación que, dentro de la comunidad, funda el mundo tal y como lo conocemos.

Tomemos como ejemplo el pensamiento griego, referente indiscutible para Gadamer, para recordar el momento en el cual el lenguaje era mimético y adecuado a la naturaleza, es decir, donde el mundo de la representación y el mundo real eran equivalentes. El hombre descubría las cosas y las nombraba como si ese nombre tuviese el mismo peso ontológico que la cosa denominada. No en vano el terreno del lenguaje fue, en la época clásica, el terreno de la metafísica, donde cada vocablo poseía una fuerza paradigmática. Recordemos la palabra *psyche*, por ejemplo, la mente, el raciocinio, que no es más que esa potencia que “porta” (*ochei*) y “soporta” (*echei*) la “naturaleza” (*physis*); o el “placer” (*hedone*) que tiene que ver con el “sacar provecho” (*onesis*). La propia palabra “nombre”, que proviene de *onoma*, corresponde al

325 “Die Bedingung, ein philosophisches Problem zu sein, besteht nämlich in Wahrheit darin, unlösbar zu sein. Das heißt, es muß von so weitreichender und grundlegender Art sein, daß es sich immer wieder neu stellt, weil keine mögliche ›Lösung‹ desselben damit ganz fertig zu werden vermag”. En “Begriffsgeschichte als Philosophie”, GW 2, 81 (“La historia del concepto como filosofía”, VM II, p. 85).

326 “sondern es wird übergeben, d. h. es wird uns gesagt”. En GW 1, p. 393 (VM I, p. 468).

327 “Die Sprache ist die Sprache der Vernunft selbst”. *Ibidem*, p. 405 (p. 482).

ser de *on* (el ser sobre el que precisamente se investiga). Aunque lo reconocemos mejor en aquello que llamamos *onomastón* (nombrable), que significa el ser del que hay una investigación (*òn hou másma estin*).³²⁸

El lenguaje, desde la perspectiva griega, representa el mundo porque la semántica de las palabras se corresponde con la realidad del ser, la palabra es significativa porque se adecua al ser de las cosas. En griego el verbo *paraballein* indica movimiento “hacia” (*para*), “lanzar” (*ballein*), “lanzar hacia”, pero con un movimiento concreto “poner al lado”, es decir, “comparar”. De *paraballein* provienen “palabra” y “parábola” y ambas están muy relacionadas con esta idea de la comparación.³²⁹ De hecho, una parábola es una figura geométrica que, comparativamente hablando, siempre mantiene los mismos valores respecto de su foco y su eje. Si seguimos este símil podemos decir que una palabra es aquello que permite la comparación entre lo que decimos y el mundo que nos rodea. Comparamos lo que decimos con lo que nos vamos encontrando y, poco a poco, vamos conociendo. La palabra, para los griegos, es parabólica, comparativa, correspondiente, se adecua a las cosas que nombra, y de ahí proviene su fuerza y su capacidad para representar el orden del mundo.

Según Gadamer, en el lenguaje multiplicidad y unidad se unen (primer principio de la hermenéutica), algo que recuerda a la teoría del *verbum* desarrollada por Tomás, para quien la palabra humana es potencial, imperfecta y accidental, como para Sócrates.³³⁰ La palabra es impensable como forma formada y debe entenderse desde su misma formación. Palabra y mundo acontecen juntamente gracias al lenguaje. Lo realmente decisivo es ver cómo aparecen.

El proceso de formación de la comprensión, nos dice Gadamer, no tiene que ver con el esquema lógico de inducción y abstracción, sino que es semejante a la metaforización del mundo que hacen los poetas. Según él, la

328 Algunos de los ejemplos citados han sido tomados de Platón, “Crátilo” [trad. J. L. Calvo], *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1987, p. 429.

329 Como curiosidad histórica podemos recordar aquí que la primera vez que el verbo *parlar* aparece en lengua catalana es en el año 1178 y lo hace en forma de *parabolarí*, que significa “hacer comparaciones”. En “Paraula”, *Diccionari de la llengua catalana* [En línea: <http://www.enciclopedia.cat/EC-GDLC-e00099868.xml>] Referencia consulta el 7/10/2014.

330 Para ilustrar esta idea podemos recordar aquí el diálogo que se da entre Crátilo y Sócrates acerca del origen de los nombres. En “Crátilo”, op. cit., p. 454.

experiencia lingüística que hacemos del mundo nos “lleva a percibir semejanzas tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros”.³³¹ El lenguaje se desarrolla a partir de su innato metaforismo,³³² que se corresponde con la capacidad creativa del lenguaje para expresarse a través del ser humano.

El poeta nos sirve de ejemplo en este caso. El poeta muestra aquello que antes permanecía escondido, muestra que la interpelación lingüística del mundo se da siempre en acto, directamente, desvelando el presente. Por ejemplo, entendemos las palabras de Celan y ninguna de ellas sin embargo se corresponde con su significado convencional. No obstante, nos sentimos parte de él, como si los hubiésemos comprendido “desde siempre”.³³³ La palabra del poema no posee un significado único, sino que plantea, de manera diversa a la habitual, aquello que nos define a través relaciones insospechadas, de atribuciones magníficas, de comparaciones inesperadas. La palabra poética, base de la expresión coloquial, nos enseña que la palabra es ambigua, que genera más que representa, que despierta más que define y que hace más que delimita. Así es como Gadamer caracteriza a la creatividad inherente a toda actividad lingüística.

El hombre recurre a la metáfora porque el lenguaje de la ciencia no le basta. El que hace metáforas es capaz de producir sentido, al tiempo que no lo domina del todo ya que, en el fondo, forma parte de él. La metáfora viva, nos enseña Ricoeur, tiene la fuerza de hacer que el mundo aparezca, y de esta manera “aumenta nuestros modos sentir”.³³⁴ De esta forma, la metáfora aclara,

331 “die Ähnlichkeiten - sei es solche der Sacherscheinung, sei es solche ihrer Bedeutsamkeit für uns – gewahrt”. En GW 1, p. 433 (VM I, p. 515).

332 Para un desarrollo posterior de esta idea es posible consultar la obra Hans Blumenberg, colega durante muchos años de Gadamer en el grupo de investigación “Poética y Hermenéutica” y responsable de una versión radical de la hermenéutica. Véase especialmente *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003, donde Blumenberg desarrolla su teoría acerca de cómo la “metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones”, p. 47.

333 Gadamer escribió un extenso comentario al poemario *Cristal de aliento* de Paul Celan que lleva por título *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Barcelona, Herder, 1999, que empieza de esta manera: “Los poemas de Paul Celan nos llegan... y nosotros no damos con ellos. (...) Con quien crea «comprender» ya los poemas de Celan no hablo; no escribo para tal persona. No sabe lo que significa en este caso comprender”, p. 7. Un extenso estudio dedicado a esta obra lo encontramos en Robert Caner-Liese, *Gadamer, lector de Celan*, Barcelona, Herder, 2009.

334 Paul Ricoeur, *La metáfora viva* [trad: Agustín Neira], Madrid, Trotta, 2001, p. 254.

incita, conmueve, pero no define, no delimita, no exige a las cosas ser algo, sino que se expande generando en nosotros un impacto emancipador. La metáfora nos conduce de lo visible a lo inteligible rebasando los límites de la referencia creando nuevas relaciones. En palabras de Derrida: “no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, se habrá producido no sin metáfora”.³³⁵ Asimismo, según Gadamer, toda palabra es metáfora de otra cosa, palabra que se desplaza hacia otra palabra. Mediante la transposición (hacer presente una palabra tomada de otro campo que sustituye a una palabra posible pero ausente), la metáfora designa una cosa que en principio pertenece a otra pero que se nos revela como verdadera en ese momento. La metáfora es así una *epifora* (de *epi* sobre y *phorein* transportar) que, gracias a su movimiento constante no cesa de generar nuevos significados a la vez que nos conmueve.

El lenguaje es pues metáfora constante, motor de construcción y de sentido que clarifica al ser conforme lo va mencionando. Gadamer parte del ejemplo del poeta porque, según él, éste muestra mejor que nadie el poder recreativo del lenguaje y su dinámica, que funda, además, comunidad al situarnos en el centro mismo de nuestra manera de ser en el mundo.

7.3. La amplitud universal de la hermenéutica

Llegamos ahora a uno de los aspectos más radicales de la obra gadameriana, tal y como sentencian las últimas páginas de *VM*, y núcleo duro de la hermenéutica: “la experiencia lingüística del mundo es «absoluta»”,³³⁶ un absoluto que, gracias a la potencia metafórica, se mantiene en constante transformación. El lenguaje abarca tanto lo conocido como lo desconocido: “En el lenguaje se hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno”³³⁷ y, de esta forma, el lenguaje pasa a ser la “casa del ser”, ya que sólo él muestra lo que es.

³³⁵ Jacques Derrida, “La retirada de la metáfora”, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* [trad: Patricio Peñalver], Barcelona, Paidós, 1989, p. 2.

³³⁶ “Die sprachliche Welterfahrung ist «absolut»”. En *GW* 1, p. 453 (*VM* I, p. 539).

³³⁷ “In ihr wird sichtbar, was über das Bewußtsein jedes einzelnen hinaus wirklich ist”. Ídem.

Por todo ello Gadamer afirma que el “hablar (del hombre) hace hablar al mundo”³³⁸, convirtiéndolo en parte de una conversación cuya realización se mantiene libre con el lenguaje como centro especulativo. El mundo, como manifestación del lenguaje, no está sujeto a las normas racionales de una metodología determinada, más bien se trata de una gran metáfora, constantemente recreada por medio de experiencias que, en último término, son lingüísticas. Dicho de manera sencilla, el lenguaje no puede llegar a ser objeto de la filosofía porque sencillamente “abarca todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto”.³³⁹ La capacidad para tener lenguaje es, por tanto, síntoma de la libertad del hombre y constituye la aplicación cognoscitiva más abarcante que existe, una aplicación moldeable, expansible, potencial, imperfecta, accidental, pero siempre cargada de sentido. El hombre no puede escapar del lenguaje y a cambio éste le regala el mundo.

Humboldt, creador de la moderna filosofía del lenguaje, entendía el lenguaje como una abstracción hacia la forma, sin embargo, tal y como hizo con Schleiermacher, Gadamer se propone ir un paso más allá de él reconociendo que la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse de la experiencia que hacemos mediante la comprensión. Así lo explicó años más tarde recurriendo al ejemplo de la torre de Babel³⁴⁰, célebre pasaje del Génesis. La especificidad lingüística propia del hombre muestra que, al margen de las cuestiones metodológicas, la capacidad constituyente se da allá donde el lenguaje habla a través del hombre. Parece que en nuestro caso no se llegó a cumplir la profecía divina, ya que, a pesar de la diversidad de lenguas, todos los pueblos del mundo han conseguido finalmente expresar la realidad con sus propias palabras. Esto es posible, dice Gadamer, gracias a que

338 “sein Sprechen die Welt zur Sprache bringt”. Ídem.

339 “ Sie sind beide nie bloß Gegenstand, sondern umgreifen alles, was je Gegenstand werden kann”. Ídem, p. 408 (p. 485).

340 Gadamer utilizó el ejemplo del Génesis, libro 11: 1-9, en una conferencia de 1990 titulada “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt”, GW 8, p. 339-349 (“La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 111-130). Según Carmen Revilla el optimismo de Gadamer ante el problema de la pluralidad de lenguas nos revela uno de las características fundamentales del lenguaje. Para Revilla es posible ver en la posición gadameriana cómo “en la pluralidad de posibilidades de expresión que cada una ofrece se expresa la dimensión liberadora del lenguaje”. En “La recuperación de la palabra. Perspectivas hermenéuticas sobre la cuestión del lenguaje”, *Convivium*, (2)10, 1997, p. 110.

“No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre”.³⁴¹

A ojos de Gadamer, la diversidad lingüística no es en absoluto un impedimento para el entendimiento. El lenguaje como tal nos obliga a participar del mundo común a través de nuestras propias experiencias y, de esta forma, lenguaje y mundo, palabra y cosa, forman una unión indivisible: “el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo”.³⁴² Lejos de ser una coerción, la diversidad lingüística nos ofrece diferentes maneras de representarnos, algo que el estudio del modo de ser de la obra de arte ya nos había revelado.³⁴³

Dicha actividad no es en absoluto neutra, la hermenéutica gadameriana se basa en la manera que tenemos de hacer frente a nuestra propia naturaleza. Y es por ello que también aquí, en el núcleo de la teoría gadameriana, encontramos la dimensión práctica de la existencia. Cada vez que el hombre utiliza el lenguaje deja patente su libertad.

“Tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo. Pero comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga tan libre frente a lo que le sale al encuentro desde el mundo que

341 “Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt - die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt. Die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins”. En GW 1, p. 447 (VM I, p. 531).

342 “Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt Welt haben”. *Ibidem*, p. 446 (*Idem*).

343 Como dijo el maestro Borges, para quien este tipo de discusiones no pasaron nunca desapercibidas, por muy extrañas que parezcan las lenguas que conviven en la Biblioteca de Babel, “nadie puede articular una sílaba que no esté llena de ternuras y de temores; que no sea en alguno de esos lenguajes el nombre poderoso de un dios. Hablar es incurrir en tautologías”. En “La Biblioteca de Babel”, *Obras Completas I*, Barcelona, Emecé, 2004, pag. 470.

logre ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje.”³⁴⁴

Es sobre la base de esta libertad que la conclusión gadameriana puede resumirse de esta manera: el lenguaje como centro de especulación existencial entiende lo comprendido como un fenómeno de sí, como parte de su capacidad auto-referencial, de manera que “el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo”.³⁴⁵ La palabra es representación que muestra, que deja acceder al ser porque es parte óptica de éste, a la vez que nos obliga a sentirnos parte. En boca de Gadamer: “lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje”.³⁴⁶

Frente al lenguaje objetivador y desde la libertad creativa hacia la que apunta, la hermenéutica defiende que la finitud del acontecer lingüístico en el que se concreta a cada paso la comprensión es la forma en que la experiencia comprende y se comprende a sí misma. Antes decíamos de la verdad que no era más que su historia, de igual modo que el arte es uno con la suma de sus efectos, y lo histórico con el presente de su ser comprendido. Es por ello que Gadamer acaba *VM* afirmando que “la constitución óptica especulativa que subyace a la hermenéutica tiene la misma amplitud universal que la razón y el lenguaje”.³⁴⁷ Respetar esa amplitud requiere de nosotros algo más que cálculos y estadísticas, ya que señala la constelación en la que participamos y nos indica la situación original en la que nos encontramos.

A lo largo de este capítulo hemos recogido las principales conclusiones que Gadamer alcanza en *VM* acerca del lenguaje. Remarcamos su importancia porque, en definitiva, toda la teoría hermenéutica de Gadamer se asienta precisamente sobre esta cuestión. La suya es una investigación acerca de las

344 “Welt haben heißt: sich zur Welt verhalten. Sich zur Welt verhalten erfordert aber, sich von dem von der Welt her Begegnenden so weit freihalten, daß man es vor sich stellen kann, wie es ist. Dieses Können ist ineins Welthaben und Sprache-haben”. En *GW* 1, p. 447 (*VM* I, p. 532).

345 “Daß die Sprache eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser”. En *GW* 1, p. 478 (*VM* I, p. 567).

346 “Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt”. *Ibidem*, p. 479 (p. 568).

347 “Die spekulative Seinsverfassung, die der Hermeneutik zugrunde liegt, ist von dem gleichen universalen Umfang wie Vernunft und Sprache”. *Ibidem*, p. 480 (p. 570).

consecuencias que supone el hecho del que el ser humano posea lenguaje. Dichas consecuencias determinan, por un lado, la capacidad del hombre de desenvolverse en el mundo y, por otro, la manera en que éste se manifiesta. La razón que se despliega conscientemente en el lenguaje es capaz de respetar la profundidad con la que éste funda el mundo y ponerse al servicio, precisamente, de esta creación. De tal manera que, si nos atenemos a su propuesta, no es posible hablar en Gadamer de lenguaje si no es para referirnos a la vez al ser del mundo. Este mundo, lúdicamente compartido e históricamente experimentado, encuentra su vía de manifestación a través de aquello que le es más propio: la comunidad, que no puede ser cooptada por determinadas miradas sobre la realidad sino que pertenece al mismo hecho de la hablar y compartir la comprensión.

PARTE IV

CONSECUENCIAS PRÁCTICAS DEL GIRO ÉTICO DE LA COMPRESIÓN

8. APLICACIONES PRÁCTICAS DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

Vistas las principales conclusiones de *VM* y habiendo analizado las implicaciones éticas que posee la comprensión como lenguaje, vamos ahora a ampliar la mirada que normalmente se ha hecho de la obra gadameriana e intentar aplicar los conocimientos que hemos adquirido tras los análisis precedentes a algunos de los fenómenos que forman parte de nuestro día a día. En adelante ofreceremos algunos ejemplos de aquello que hemos denominado “la hermenéutica en acción” con la intención de saber si es posible enfrentarse a la realidad de manera hermenéutica y conocer las repercusiones éticas de dicho abordaje.

Para ello recurriremos especialmente a tres de los últimos libros de Gadamer y a una de sus últimas conferencias, textos, la mayoría de los cuales ni siquiera fueron incluidos en su obras completas. En lo que se refiere a los libros se trata de recopilaciones de artículos que fueron seleccionados por el propio Gadamer como complemento a sus trabajos anteriores. En primer lugar, nos serviremos de *El estado oculto de la salud*, un volumen de 1993, que reúne una serie de conferencias dirigidas a médicos y pacientes, aunque no solo a ellos, “sino a cualquiera que, como todos nosotros, procure defender la propia salud a través de su forma de vida”.³⁴⁸ En segundo lugar, usaremos *Acotaciones hermenéuticas*, un volumen del año 2000, que viene a ampliar el arco de acción de la experiencia hermenéutica sobre fenómenos tan actuales como la opinión pública. Por último, nos detendremos en *El giro hermenéutico*, un libro de 1995 que, como su propio título indica, plantea firmemente la hipótesis de que la hermenéutica, antes que una teoría filosófica, representa un nuevo modo de pensar ineludible. Añadiremos, para hablar de educación, una de sus últimas conferencias *La educación es educarse*, pronunciada el 19 de mayo de 1999, en la que Gadamer desgrana algunas de las exigencias que deberían acompañar toda labor docente. A nuestro entender son textos de un

³⁴⁸ “die wie wir alle für seine eigene Gesundheit durch seine Lebensweise zu sorgen hat”. En “Vorwort”, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, p. 8 (“Prólogo”, *El estado oculto de la salud*, 1996, p. 10).

gran valor documental porque nos dejan ver a un Gadamer ya mayor que intenta fijar, ni que sea a pinceladas, algunas de las aportaciones que creyó haber descubierto en su amplia carrera como filósofo.

Dividiremos este capítulo en varias secciones: la primera, destinada a las reflexiones sobre la salud y las implicaciones comunitarias que ella contiene. Una segunda se dedicará al análisis de la moderna sociedad de masas, un fenómeno que influye ampliamente en la manera que tenemos de asumir el consumismo, el desafío ecológico, la investigación científica, el papel del estado, la burocracia o la administración de justicia. En tercer lugar, nos detendremos en la educación, un tema implícito en muchas de las obras de Gadamer. Por último nos ocuparemos de uno de los conceptos clave que tienen que ver con la ética en Gadamer, la solidaridad, considerada como una virtud necesaria para la convivencia.

8.1. El misterio de la salud

El estado oculto de la salud es un volumen que recoge algunas de las conferencias que Gadamer impartió entre 1963 y 1990. La mayoría datan de la década de los ochenta, así que es posible afirmar que coinciden, en primer lugar, con el nacimiento de la disciplina bioética y, en segundo lugar, con la rehabilitación de la filosofía aristotélica a la que Gadamer contribuyó enormemente.³⁴⁹

Teniendo en cuenta estas dos coordenadas no es extraño que en el momento en que Gadamer se interroga acerca de la relación entre filosofía y medicina su primera respuesta pase por recuperar la célebre división aristotélica entre teoría y práctica:

“Hoy vivimos la era de la sociedad de masas y de las

³⁴⁹ Franco Volpi en “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 315-342, reconoce a Gadamer, junto a Arendt, como los principales protagonistas de dicha rehabilitación. Volpi reincide en esta idea atribuyendo un mérito doble a la recuperación gadameriana de Aristóteles: “el de haber llamado la atención sobre una comprensión de la acción y de su correspondiente saber alternativa a la comprensión moderna, y que al menos ha sacado a la luz las pérdidas que ha comportado la modernidad”, en “Hermenéutica y filosofía práctica”, *Endoxa: series filosóficas*, 20, 2005, p. 294,

instituciones. La medicina representa una de esas instituciones omniabarcantes. Ya no podemos hacer proyectos: ya no hay marcha atrás. Tenemos que aprender a tender un puente entre el teórico, que sabe de generalidades, y el práctico, que debe modificar la situación siempre única del paciente preocupado”.³⁵⁰

En una situación médica mediada por auscultaciones impersonales, análisis cuantitativos y diagnósticos deshumanizadores, la denuncia gadameriana se refiere al abordaje que ahora mismo presenta la medicina contemporánea, muy poco alejada de los primeros experimentos modernos sobre el cuerpo y basada esencialmente en una idea mecanicista del cuerpo humano y sus dolencias. En palabras de Gadamer:

“Quisiera contribuir a que se tomara conciencia de algo que, en el fondo, todos sabemos, y es que la ciencia moderna y su ideal de la objetivización significan para todos -médicos, pacientes o simplemente ciudadanos alertas y preocupados- una tremenda alienación”.³⁵¹

Según Gadamer, el pensamiento científico, más allá de su afán natural objetivizante, necesita recuperar las antiguas preguntas que le dieron sentido, si pretende recuperar las finalidades para las cuales fue creado. Así que, recurriendo al esquema propio de la *aletheia* heideggeriana, la dialéctica constituyente entre el velar y el desvelar, sitúa el análisis de la salud en una perspectiva fenomenológica, haciendo depender la salud justamente de su

350 “Wir leben in einem Zeitalter der Massengesellschaft und der Institutionen. Die Wissenschaft ist eine solche allgegenwärtige Institution. Wir dürfen uns nicht vormachen: Es gibt kein zurück. Wir müssen die Trennung überbrücken lernen, die zwischen dem Theoretiker besteht, der um die Allgemeinheiten weiß, und dem Praktiker, der auf die immer einzigartige Situation des besorgten Patienten einwirken soll”. En “Philosophie und praktische Medizin”, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, p. 124 (“Filosofía y medicina práctica”, *El estado oculto de la salud*, p. 111).

351 “Ich möchte bewußt machen, was im grunde alle wissen, daß durch die moderne Wissenschaft und ihr Ideal der Objektivierbarkeit uns allen, ob wir nun Ärzte sind oder Patienten oder überhaupt nur aufmerksame und sorgsame Bürger, eine gewaltige Verfremdung zugemutet wird”. En “Leiberfahrung und Objektivierbarkeit”, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, p. 95 (“Experiencia y objetivización del cuerpo”, *El estado oculto de la salud*, p. 87).

contrario. En su opinión, “la salud no es algo que se muestre como tal en el examen, sino algo que justamente existe porque escapa a éste”.³⁵² La salud se opone al control, en el sentido en que un cuerpo sano es autónomo y funciona por sí solo. La medicina se activa, precisamente, cuando algo o alguien altera esta autonomía y coloca al cuerpo en estado de necesidad. Se trata de un momento en el que se nos aparecen muchos interrogantes. Ahí es donde estamos obligados a reflexionar acerca de cuándo y cómo es necesario intervenir y a preguntarnos, en último término, cuál es el verdadero significado de la enfermedad.

La dialéctica entre salud y enfermedad, según Gadamer, nos abre una cantidad ingente de desafíos. El primero de ellos es el contacto con la muerte. Gadamer hace un llamamiento a la medicina y propone integrar el pensamiento científico dentro de unos marcos más amplios, los de las ciencias del espíritu, para hacerlo consciente del fenómeno que aborda, teniendo en cuenta que el hombre es, antes que nada, un ser finito. Una vez aceptada la pérdida de autonomía de la persona como diagnóstico posible, la opinión de Gadamer es que hace falta plantear un diálogo abierto con la muerte, de manera que se atienda a la totalidad del ser humano y a toda la corriente histórica que fluye dentro de él para comprender que nuestra posición en el mundo es pasajera, como lo es el curso de los acontecimientos.

“El hombre puede ocultar y reprimir muchas cosas, las puede hacer y suplantar; pero hasta el mejor médico, aquél capaz de hacernos superar fases críticas de la vida orgánica mediante los fantásticos recursos que proporciona la sustitución mecánica por aparatos automáticos, al final se verá enfrentado a una agobiante decisión: en qué momento puede o debe renunciar a proporcionarnos esa ayuda instrumental para mantener la vida en estado vegetativo, en homenaje a la persona que hay en ese ser humano”.³⁵³

³⁵² “Gesundheit ist nicht etwas, das sich als solches bei der Untersuchung zeigt, sondern etwas, das gerade dadurch ist, daß es sich entzieht”. En “Philosophie und praktische Medizin”, op. cit., p. 126 (“Filosofía y medicina práctica”, op. cit., p. 113).

³⁵³ “Wir können vieles verbergen und verdrängen, machen und ersetzen, aber selbst der Arzt,

La respuesta a este dilema la encontramos de manera oscura, pero elocuente, en una cita de Alcmeón, el gran médico griego: “los hombres no son capaces de unir el comienzo con el final, por eso deben morir”.³⁵⁴ Según Gadamer, aceptar la humanidad del hombre pasa por entenderlo como sujeto participante de una comunidad, como persona que vive, siente y se comunica con aquellos que tiene más cerca y como individuo que, más allá de su soledad, encuentra en los otros el sentido de su existencia, lo que incluye también el momento de la muerte.

El carácter de interlocutor funda, para Gadamer, la relación entre médico y paciente y la determina hasta sus últimas consecuencias. Una vez se corta el diálogo ya no es posible seguir hablando de comprensión, ni de participación común del mundo. “Pienso, por ejemplo, en la prolongación de la agonía por la técnica médica actual. Ya no queda margen para la unidad de la persona, que es en cuanto enfermo un verdadero interlocutor para el médico que le ayuda”.³⁵⁵ Por mucho que se ponga en entredicho el papel de los profesionales de este campo, Gadamer defiende un cambio de actitud frente a la realidad mortal del ser humano, por encima de cualquier conocimiento técnico o experimental.

Antes que detener el diálogo, nos dice Gadamer, debemos trasladarnos a un difícil escenario, en el que al médico le toca representar el diálogo de aquel que ya no puede valerse por sí mismo, pero que ha manifestado cómo quiere que sea su final. Negar este diálogo supone alienar al enfermo y crear las nefastas condiciones para un posible encarnizamiento terapéutico, además de una pérdida de humanidad evidente:

der mit den phantastischen Mitteln der maschinellautomatischen Substitution von Apparaturen über kritische Phasen des organischen Lebens hinwegzuhelfen weiß, sieht sich am Ende vor die erdrückende Entscheidung gestellt, wann er diese instrumentelle Hilfe zur Lebenserhaltung des vegetativen Daseins aufgeben darf oder aufgeben soll, um die Person im Menschen zu ehren”. *Ibidem*, p. 106 (p. 96).

³⁵⁴ “die Menschen sind nicht imstande, das Ende mit dem Anfang wieder zu verknüpfen, deshalb müssen sie sterben”. *Ídem*

³⁵⁵ “Ich denke z. B. an die Sterbensverlängerung, die durch die heutige medizinische Technik praktiziert wird. Die Einheit der Person, die als der Kranke zu dem helfenden Arzt ein echtes Gegenüber bildet, hat dabei gleichsam keinen Ort mehr”. En “Über die Planung der Zukunft”, *op. cit.*, p. 168 (“Sobre la planificación del futuro”, *op. cit.*, p. 165).

“La prolongación de la vida termina siendo una prolongación de la agonía y un desdibujarse de la experiencia del yo; y esto culmina con la desaparición de la experiencia de la muerte. (...) Y, sin embargo, la experiencia de la muerte ocupa un lugar central en la historia de la humanidad. Incluso podría afirmarse que precede a su humanización. Hasta donde alcanza la memoria humana, se comprueba que el enterrar a los muertos constituye un indiscutido signo distintivo del hombre”.³⁵⁶

Gadamer considera que la muerte, más allá de su interpretación mecánica, existe como conversación colectiva, algo que, tal y como denuncia, no es posible afirmar a día de hoy. Al contrario, la sociedad post-industrial se ha acostumbrado tan cómodamente a no preguntarse acerca de ella que hemos terminado por velar su verdadero significado. El uso masivo de antidepresivos y la medicalización generalizada a la que estamos sujetos lo demuestra. No estamos a la altura de nuestras propias exigencias y preferimos no preguntarnos o dejar que otros respondan por nosotros, que hacernos cargo de nuestras propias preguntas. Ser conscientes de lo que representa una vida nos exige ser mucho más responsable de nuestra propia historia, de manera que nos es posible combatir la enfermedad y la muerte desde la comodidad, sino desde la planificación y la conciencia.

A ojos de Gadamer, el problema no es exactamente el avance de la ciencia médica y su extrema especialización, “es absurdo pararle los pies a un investigador de genética por el peligro de producir superhombres”,³⁵⁷ sino la ocultación de la capacidad que todos poseemos de escuchar al otro y de comprenderlo. La conversación como vía terapéutica se revela como la piedra

³⁵⁶ “Die Lebensverlängerung wird am Ende zur Sterbensverlängerung und zum Verdämmern von Ich-Erfahrung überhaupt. Sie gipfelt in dem Schwinden der Erfahrung des Todes. (...) Dabei nimmt die Erfahrung des Todes in der Geschichte der Menschheit eine ganz zentrale Stellung ein. Man darf vielleicht sogar sagen: Sie leitet seine Menschwerdung ein. Soweit unser menschliches Gedächtnis reicht, sehen wir dies als die unbestrittene Auszeichnung menschlicher Lebewesen, daß sie ihre Toten bestatten”. En “Die Erfahrung des Todes”, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, p. 86 (“Experiencia de la muerte”, *El estado oculto de la salud*, p. 78).

³⁵⁷ “Es ist sinnlos, etwa einem Forscher auf dem Gebiete der Erbgenetik wegen der drohenden Züchtung des Übermenschen in den Arm zu fallen”. En “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, op. cit., p. 225 (“La universalidad del problema hermenéutico”, op. cit, p. 218).

de toque de la idea de salud que Gadamer defiende, sea ante la muerte, sea ante cualquier enfermedad, pero muy especialmente, ante las enfermedades crónicas. De todas estas, Gadamer se centra en aquellas que se refieren a la salud mental de las personas o, como él las denomina, “las enfermedades del carácter”.³⁵⁸ Este tipo de enfermedades implican, a sus ojos, una especial perturbación de la pregunta acerca del bienestar de una persona, aquella que experimenta “siempre e ininterrumpidamente su propia presencia”,³⁵⁹ ya que, en último término, desconectan al enfermo del mundo que le rodea provocando, lo que podríamos denominar, un naufragio de sí mismo.

Asumiendo que es posible convivir con una dolencia física, Gadamer señala que también en el caso del enfermo mental se hace necesario reestablecer su capacidad de conversar,³⁶⁰ si lo que queremos es que deje de sufrir su propia enfermedad: “al final no se trata tanto de la supresión de algo, sino que, lo importante es, más bien, la reincorporación del paciente al círculo de lo humano, al ámbito de la vida familiar, social y profesional, que se cumple por medio de la comunidad de personas”.³⁶¹ Dicha reincorporación, nos dice Gadamer, nos la trae el diálogo de manera natural, un diálogo que, más allá de la reparación material, hunde su eficacia en la reinserción del paciente en los

358 “Gemütskrankheiten”. En “Leiberfahrung und Objektivierbarkeit”, op. cit., p. 103 (“Experiencia y objetivización del cuerpo”, op. cit., p. 94).

359 “es immerfort und ununterbrochen sich selbst präsent ist”,. En “Behandlung und Gespräch”, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, p. 164 (“El tratamiento y la conversación”, *El estado oculto de la salud*, op. cit., p. 146).

360 Sobre esta cuestión Matthew E. Johnson, en “Strong emergence and mental causation in Gadamer's *Truth and Method*”, nos recuerda que, en lo que se refiere a un correcto tratamiento de la enfermedad mental, “the ability to engage critically with convention (i.e., one's thrownness into a tradition) results from tracing the path of the hermeneutic circle to arrive at a new self-understanding”, *Journal of Cognition and Neuroethics*, 2 (2), 2014, p. 43. También David Vessey y Chris Blauwkamp, después de dividir en tres los tipos de diálogo: “the conversation of business negotiation (*Verhandlungsgespräch*), the curative conversation (*Heigelspräch*), and the confidential conversation (*vertrauliche Gespräch*)”, explican que el enfermo lo es precisamente por haber roto esa capacidad de llegar al acuerdo por medio de la conversación, aunque sea con uno mismo. “Hans-Georg Gadamer “The incapacity for conversation” (1972), *Continental Philosophy Review*, 39, 2006, pp. 351-359. Una última referencia: en “Hermeneutics and the philosophy of medicine: Hans-Georg Gadamer's platonic metaphor”, *Theoretical Medicine and Bioethics*, 20, 1999, pp. 413-422, Vittorio Lingiardi y Agnese Grieco señalan, muy atinadamente, que, más allá del paradigma mecanicista del cuerpo propio de Occidente, Gadamer defiende, inspirado en la figura de Sócrates, una definición de la medicina como arte de comprender y capacidad para el diálogo.

361 “offenkundig ist, geht es bei allen Gestörtheiten am Ende nicht so sehr um das Wegnehmen von etwas als um neue Einfügung, um Wiedereinfügung in den Kreislauf des menschlichen, des familiären, gesellschaftlichen, beruflichen Lebens, die sich im Medium der Gemeinsamkeiten zwischen Menschen abspielt”, “Leiberfahrung und Objektivierbarkeit”, op. cit., p. 104 (“Experiencia y objetivización del cuerpo”, op. cit., p. 95).

parámetros sociales convencionales, asumiendo la dolencia física como un elemento secundario.

En estos casos lo importante es la re-conexión y no tanto la reparación, idea a la Gadamer dedicó un extensa conferencia titulada “El tratamiento y la conversación” en septiembre de 1989, en Oettingen. En ella destaca las consecuencias filosóficas que se extraen de la obra del neurólogo y psiquiatra Alfred Prinz Auersperg, para quien la “«correspondencia coincidencial», que está presente en la esencia misma de la conversación”,³⁶² representa la única manera de afrontar este tipo de enfermedades.

En opinión de Gadamer, únicamente cuando conectamos por medio del diálogo con aquello que nos rodea somos capaces de hacernos responsables de lo que nos sucede, recuperando nuestra posición eminentemente práctica en el mundo y pudiendo reconstruir toda nuestra experiencia vital, “sólo esto nos permite incorporarnos al ritmo natural de la vida”.³⁶³ El tratamiento de este tipo de enfermedades implica un todo comunicativo que hemos ido desgranando de la experiencia hermenéutica a lo largo de toda esta tesis: la participación lúdica que hacemos del mundo, con la recuperación de la comunidad de prejuicios que nos sostienen y con la historia efectual que nos precede. Sin ellos imposible hablar de re-ingreso o de rehabilitación.

De hecho, no es difícil comprender porqué la teoría de la comprensión es importante en estos casos. “El arte de interpretar, llamado hermenéutica, tiene que ver con lo incomprensible y con la comprensión de lo que hay de desconcertante en la economía mental y espiritual del hombre”.³⁶⁴ La economía mental se ve alterada en el caso de pacientes que presentan una desviación en su capacidad comprensiva, sea por exceso de repetición (neurosis), o por exceso de fantasía destructora (psicosis). Y eso se traduce en una distorsión de los mitos fundacionales que sostienen el consenso comunitario impidiendo

362 “das eine koinzidentielle Korrespondenz nennen, die offenbar mi Wesen der Sprache gelegen ist”, “Behandlung und Gespräch”, op. cit., 161 (“El tratamiento y la conversación”, op. cit., p. 143).

363 “Das erst erlaubt einem, in den natürlichen Rhythmus des Lebens einzuschwingen”. *Ibidem*, p. 173 (p. 153).

364 “Nun, mit dem Unverständlichen und mit dem Verstehen der Unberechenbarkeit des seelisch-geistigen Lebenshaushaltes des Menschen hat es die Kunst des Verstehens zu tun, die man Hermeneutik nennt”. En “Hermeneutik und Psychiatrie”, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, p. 203 (“Hermenéutica y psiquiatría”, *El estado oculto de la salud*, p. 179).

al sujeto vivir en armonía. Pese a afirmar que “la inquietante oscuridad que rodea a las enfermedades mentales no deja de ser incomprensible”,³⁶⁵ Gadamer se muestra contundente en este caso. Tanto los mitos fundacionales, como la comprensión que tenemos de nosotros mismos, dependen del uso del lenguaje y este lenguaje adquiere en Gadamer el rango de conversación que funda comunidad.

“Toda la transformación que sufre nuestro mundo por el ordenamiento de los usos y las costumbres y por la constitución de tradiciones religiosas y culturales se remonta a ese milagro. Y este milagro no consiste sólo en la señalización que regula el comportamiento de una especie, sino en la creación de una comunidad lingüística propia y de un mundo común inherente a ella”.³⁶⁶

Desde este punto de vista, es posible afirmar que lo que busca la hermenéutica es esclarecer el sentido comunitario que funda nuestra razón por medio de la comprensión y el diálogo, aportando en último término un buen encaje dentro de la sociedad por medio de la inmersión práctica. Tiene sentido entonces, para Gadamer, que “en las últimas décadas -sobre todo a partir de Foucault-, el concepto de enfermedad mental se ha convertido otra vez en un problema, desde el punto de vista sociopolítico”.³⁶⁷

Hacer hermenéutica de la salud consiste en desvelar el carácter escondido de nuestra relación con nuestro cuerpo, más allá de la dimensión física. Hacer hermenéutica de la salud significa “estar alerta ante una situación en la cual se integran el diagnóstico, el tratamiento, el diálogo y la «colaboración» del paciente”.³⁶⁸ Comprendernos, desde este punto de vista,

³⁶⁵ “das unheimliche Dunkel, das über der geistigen Erkrankung liegt, verliert durchaus nicht seine Unverständlichkeit”. *Ibidem*, p. 210 (p. 184).

³⁶⁶ “Die ganze Umbildung unserer Lebenswelt durch Sittenordnung, religiöse und kulturelle Traditionsbildung, all das geht auf dies letzte Wunder zurück, das nicht nur in der Signalisierung besteht, die ein Artverhalten regelt, sondern in dem Aufbau einer eigenen Sprachgemeinschaft und ihrer gemeinsamen Welt”. *Ibidem*, p. 205 (p. 180).

³⁶⁷ “Unter sozialpolitischen Gesichtspunkten ist in den letzten Jahrzehnten, vor allem seit Foucault, der Begriff der Geisteskrankheit und seelischen Abartigkeit neu zum Problem geworden”. *Ibidem*, p. 208 (p. 183).

³⁶⁸ “jener situationsangemessenen Wachheit, in der sich Diagnose und Behandlung und

implica escucharnos, y hacerlo implica ser capaces de conversar con nosotros mismos y con la comunidad que nos rodea.

La profesión del médico de repente se nos aparece como una profesión cargada de tintes humanistas y existenciales.³⁶⁹ Si aceptamos lo dicho, debemos aceptar también, según Gadamer, que “el médico nunca puede tener la completa ilusión de poseer el saber y el poder-hacer”,³⁷⁰ ya que, “en el mejor de los casos, su éxito no es deudor de sí mismo ni de su capacidad, sino de la naturaleza”.³⁷¹ El cuidado de la salud pasa por recolocar todas las dimensiones, física, psicológica, social y espiritual dentro de una conversación en la que todos podamos manifestarnos (médicos y pacientes), siendo conscientes de nosotros mismos y de los demás.

Según Gadamer, por eso hacer justicia al misterio de la salud requiere, antes que nada, del cuidado del alma, concepto que podemos identificar con la experiencia hermenéutica que hacemos al comprender. “Aristóteles lo sabía. El alma es la vida del cuerpo”.³⁷²

8.2. Las condiciones de la razón social

Vistas algunas de las exigencias que en materia de salud la hermenéutica gadameriana nos plantea, vamos mostrar ahora cómo se traduce esto a nivel social. Como veremos, Gadamer eleva la cuestión hacia la convivencia sin modificar en absoluto sus convicciones. Los argumentos son consecuentes los unos con los otros, hablemos de los problemas de la salud o de ecología. En todo momento Gadamer mantiene que la abertura que demuestra el ser humano para situarse en el mundo mediante su comprensión

Gespräch und das »Mitmachen« des Patienten zusammenschließen”. En “Behandlung und Gespräch”, op. cit., 173 (“El tratamiento y la conversación”, op. cit., p. 153).

³⁶⁹ Dos médicos que a lo largo de su trayectoria profesional han intentado hacer dialogar el arte, la literatura, la historia o la filosofía con las teorías médicas son, por ejemplo, el Nobel de Medicina Eric R. Kandel, *La era del inconsciente*, Barcelona, Paidós, 2013 y Andrzej Szczeklik, *Catarsis* (Barcelona, Acantilado, 2012) y *Core*, Barcelona, Acantilado, 2012.

³⁷⁰ “Der Arzt kann niemals die volle Illusion des Könnens und Machens haben”. En “Zwischen Natur und Kunst”, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, p. 117 (“Entre la naturaleza y el arte”, *El estado oculto de la salud*, 106).

³⁷¹ “Er weiß, daß er im besten Falle nicht sich selber und seinem Können, sondern der Natur zu ihrem Siege verhilft”. Ídem.

³⁷² “Aristoteles hat es gewußt. Die Seele ist die Lebendigkeit des Liebes”. Ídem, p. 213 (p. 187).

es la mejor manera de habitarlo. La sociabilidad, como el respeto por la tierra que habitamos, apuntan juntos a una misma dirección: “la naturaleza es también una realidad, que no podemos proteger sólo midiendo y calculando, sino con la que hay que aprender a vivir y en la que hay que aprender a vivir”.³⁷³

Cierto es que desde hace tres siglos la transformación del mundo operada por el ser humano mediante la explotación de la naturaleza es algo que le ha permitido prosperar en muchos ámbitos. Sin embargo, conectando con la crítica que Gadamer hace pensamiento objetivante, la naturaleza, nos dice, no sólo es voluntad de poder y dominación, antes que eso requiere de un cuidado y una mejora, siempre dentro de los marcos de la comprensión respetuosa.

Gadamer no renuncia en ninguno de sus textos, se refieran a lo que se refieran, al valor que le otorga al momento comunitario del lenguaje y a su capacidad para forjar acuerdos. Si algo nos enseña la hermenéutica es que “lo que enriquece la experiencia de la vida es siempre el punto en el que nos vemos obligados a entender lo inesperado, lo no calculado ni calculable, en una palabra, lo otro”.³⁷⁴ La moderna sociedad de masas lo ha completamente olvidado, razón por la cual, según Gadamer, también ha rechazado la idea de autoridad que proviene de la tradición substituyéndola por la moderna razón científica y su afán de demostración y experimentación controlada. La cuestión que se nos plantea entonces si las ciencias del espíritu serán clave para el futuro.

“No es difícil imaginar al hombre-masa del futuro como un genio de la adaptación y de la prosecución exacta de reglas. Pero sigue estando en el aire si un entrenamiento social de este tipo tendría alguna oportunidad de futuro si al mismo tiempo no se despiertan y cultivan también las potencias de libertad del hombre. El contenido

373 “De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía”, *Antología*, op. cit., p. 144.

374 “Alle Lebenserfahrung reichert sich dadurch an, daß wir das Unerwartete, nicht Kalkuliere, Unberechenbare, kurz das Andere zu verstehen aufgefordert werden”, “Die Kunst und die Medien”, *Hermeneutische Entwürfe*, p. 175 (“El arte y los medios de comunicación de masas”, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 215).

cultural de las ciencias del espíritu podría nuevamente convertirse en un factor vital indispensable para el futuro”.³⁷⁵

El papel que Gadamer asigna al conocimiento acumulado en las ciencias del espíritu no encuentra parangón con los resultados de la ciencia, por eso apuesta por integrarla dentro de un marco más amplio, ofreciéndole la capacidad de albirar el futuro de manera ponderada. El problema es que “en todas las civilizaciones técnicas ocurre esto. El individuo se ve atrapado en un gigantesco aparato de economía y sociedad”³⁷⁶ que no le permite “desarrollar todas las fuerzas del pensamiento autónomo y el juicio propio, unas fuerzas de las que no carecemos, pero que las estructuras de una sociedad hiperracionalizada pone constantemente en peligro”.³⁷⁷

Max Weber, a quien Gadamer recuerda, ya vislumbró con su penetrante análisis el riesgo de la sociedad moderna. Fue él quien “advirtió que la consecuencia de la civilización moderna es que pierde toda magia”,³⁷⁸ abocados como estamos los humanos a vivir dentro de una enorme máquina burocrática alienadora cuyo principio no es otro que la deshumanización del hombre frente al estado.

Si nos atenemos al papel que como regulador ostentan las insituciones políticas a la hora de legislar sobre los asuntos humanos, habrá necesariamente que reconocer que dichas instituciones también han de formar parte del consenso social con todos los actores que lo componen. Basta pensar en la crisis ecológica, en la decisión de entrar en una guerra o en la educación de los jóvenes. Nadie puede negar que el moderno estado del bienestar está, o

375 “Zwar kann man sich den Massenmenschen der Zukunft als ein wahres Genie in der Anpassung und der exakten Befolgung von Regeln vorstellen. Aber es bleibt doch die Frage, ob solche soziale Dressur ohne die Weckung und Pflege der Freiheitskräfte des Menschen echte Zukunftsansichten hat. Wieder könnte hier der kulturelle Gehalt der Geisteswissenschaften einen unentbehrlichen Lebensfaktor der Zukunft bilden”. En “Die Zukunft der europäischen Geisteswissenschaften”, *Hermeneutische Entwürfe*, p. 121 (“El futuro de las ciencias del espíritu europeas”, *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., p. 153).

376 “Das ist überall das Besondere einer technischen Zivilization. Es ist ein Riesenapparat von Wirtschaft und Gesellschaft, in den der einzelne eingefügt wird”. En “Die Kunst und die Medien”, op. cit., p. 173 (“El arte y los medios de comunicación de masas”, op. cit., p. 212).

377 “die Kräfte des selbständigen Denkens und des eigenen Urteilens zu entwickeln, die in uns nicht fehlen, aber durch die Strukturen einer durchrationalisierten Gesellschaft bedroht sind”. Ídem (Íbidem, p. 213).

378 “Er hat die Entzauberung der Welt als Konsequenz der modernen Zivilisation gesehen”. Íbidem, p. 172 (p. 211).

debería estar, plenamente involucrado en estas cuestiones, ya que constituye uno de los principales agentes sociales a la hora de llegar a consensos y acuerdos por medio de la negociación dialogada.

Gadamer, como muchos otros, ve en este papel del estado un desafío ante la creciente expansión de aquello que denomina la “religión de la economía mundial”.³⁷⁹ No podemos hacer depender, nos dice, el criterio para administrar la cosa pública de una ciencia, la económica, que no ha entendido la necesaria integración entre teoría y práctica que implica la comprensión que hacemos del mundo. Si antes el principal enemigo a una concepción hermenéutica del cuerpo era la posición mecanicista de la actual medicina, en lo que se refiere a la administración de la cosa pública, Gadamer denuncia que la teoría de la maximización de beneficios que rige la economía actual ha pasado a ser el único criterio válido de legitimación de las políticas que nos afectan a todos. Ante éste Gadamer se posiciona claramente: “realmente yo también creo que estamos ante un proceso terrible, que en el tiempo de nuestras vida no hace sino intensificarse”.³⁸⁰

Cabe recordar que Gadamer observó de primera mano lo que significa reconstruir un país destruido por las bombas, una reconstrucción que, según él, “se inició con las entidades de seguros, los bancos y cajas de ahorro, por razones económicas bien evidentes para cualquiera”.³⁸¹ Este hecho define muy bien cuál es la principal de las preocupaciones de la civilización europea, por lo menos después de la segunda Guerra Mundial: el afán de seguridad económica, afán que en estos momentos también atiza el sur de Europa y amenaza por destruir el tejido civil construido a base del esfuerzo anónimo y colectivo de sus ciudadanos.

Así que la pregunta que le hacemos a Gadamer no puede ser otra: ¿cómo hubiera sido una reconstrucción éticamente aceptable desde un punto de vista hermenéutico? A lo que sagazmente responde:

379 “Religion der Weltwirtschaft”. Ídem (Ibídem, p. 211).

380 “Das scheint in der Tat ein unheimlicher Vorgang, der sich hier zu unseren Lebzeiten ständig zu steigern weiß”. Ídem (Ibídem, p. 212).

381 “Der Aufbau begann mit den Versicherungsanstalten und den Banken und Sparkassen, aus ökonomischen Gründen, die sich jeder sofort an den Fingern abzählen kann”. Ibídem, p. 174 (p. 214).

“Lo que la gente se imagina es una especie de instancia de control capaz de poner las cosas en claro mediante algún tipo de medición, ponderación o cálculo, y capaz de garantizarle a uno que las cosas están en orden. Pues bien, hay que reconocer que incluso en este terreno es un error pensar así. Y son justamente los contenidos de las ciencias del espíritu, los contenidos culturales del arte y de la religión, del derecho y la historia, los que en plena civilización de la comodidad tienen que hacerse cargo de las nuevas tareas asociadas a la necesidad de enriquecer con nuevos estímulos una vida laboral cada vez más monocorde”.³⁸²

Sesgún él nos encontramos ante un desorden a escala planetaria acerca de los objetivos a seguir. “Hay sin duda ámbitos parciales estimulantes, por ejemplo en el área de la sanidad mundial, del tráfico mundial, quizá también de la alimentación mundial”,³⁸³ sin embargo todo el mundo estará de acuerdo si decimos que no se ha llegado a un consenso realmente fructífero, ni siquiera en estos ámbitos. Esto ocurre porque el objetivo explícito de toda administración es, de hecho, el control, y no la capacidad para situarnos en el mundo teniendo en cuenta las corrientes históricas, sociales y culturales que traspasan el suelo por donde pisamos. Y no tiene que ver esto con ninguna opción política en concreto,³⁸⁴ sino que representa el intento de recuperar, debajo de la malla técnico-instrumental, algunas de las fronteras naturales dentro de las cuales nos movemos. Gadamer lo expresa de esta manera:

382 “Da stellt man sich am Ende doch so etwas wie eine Kontrollinstanz vor, die durch Messung, Wägung oder Rechnung Klarheit schaffen kann und einem versichert, es sei alles in Ordnung. Gestehen wir uns ein, daß es selbst auf diesem Gebiet irrig ist, so zu denken. Dabei sind es gerade die Inhalte der sogenannten Geisteswissenschaften, die Kulturinhalte von Kunst und Religion, Recht und Geschichte, die in einer komfortabler werdenden Zivilisation neue Aufgaben bekommen, um das immer eintöniger werdende Arbeitsleben mit neuen Anregungen zu bereichern”. *Ibidem*, p. 174 (p. 214).

383 “Es gibt gewiß ermutigende Teilbereiche, z. B. auf dem Gebiete der Weltgesundheit, des Weltverkehrs, vielleicht auch der Welternährung” En “Über de Planung der Zukunft”, *op. cit.*, p. 156 (“Sobre la planificación del futuro”, *op. cit.*, p. 153).

384 Acerca de las acusaciones de conservador que Gadamer recibió de algunos de sus colegas, principalmente de Habermas, Donald Ipperciel, en su artículo *La pensée de Gadamer est-elle conservatrice*, *Revue Philosophique de Louvain*, 2004, 102 (4), pp. 610-629, opina que no es posible definir el pensamiento de Gadamer en estos términos. Según él, opinión con la que estamos de acuerdo y que más tarde desarrollaremos, Gadamer es demasiado consciente de la finitud con la que abordamos la tarea hermenéutica como para considerar que es posible dar algo por solucionado.

“Creo que tanto el conservador como el revolucionario están necesitados en igual medida de esta rectificación de su conciencia. Las realidades immodificables y estables -nacimiento y muerte, juventud y vejez, patria y extranjero, obligación y libertad- exigen el acatamiento de todos. Ellas definen el margen dentro del cual podemos planificar los seres humanos y fijan los límites de sus posibilidades”.³⁸⁵

Comprender implica el reconocimiento de los límites del hombre a partir de los cuales sólo nos queda interpretar, algo que el pensamiento instrumental no tiene en cuenta. En la era de los ordenadores reina la falsa creencia de poder cuantificar y procesarlo todo con el fin de controlarlo, actitud que constituye el sino de la civilización contemporánea. Desde que el Deep Blue derrotara a Kasparov, el mejor jugador de ajedrez de todos los tiempos, hasta dos veces, la confianza en el procesamiento de datos no ha hecho más que aumentar. Sin embargo, esta fe en el avance tecnológico, según Gadamer, no puede hacernos olvidar nuestra verdadera naturaleza:

“Quizás la formulación que abarca de una manera más generalizada las peculiaridades del nuevo mundo en el que estamos entrando sea decir que estamos aprendiendo a gobernar por medio de máquinas cada vez más cosas que en el pasado exigían de nosotros toda una vida dedicada a crecer y enriquecernos, a olvidar y a recordar, todo un largo camino de cultivo de sí mismo”.³⁸⁶

385 “Der Konservative und der Revolutionär scheinen mir in der gleichen Weise solcher Berichtigung ihres Bewußtseins bedürftig. Die unveränderlichen und bestandhaften Wirklichkeiten – Geburt und Tod, Jugend und Alter, Heimat und Fremde, Bindung und Freiheit – verlangen von jedem Anerkennung. Sie benennen den Spielraum, innerhalb dessen Menschen planen können, und stecken die Grenzen für das, was ihnen gelingen kann”. En “Über die Planung der Zukunft”, op. cit., p. 173 (“Sobre la planificación del futuro”, op. cit., p. 169).

386 “Das ist ja vielleicht doch die allgemeinste Formulierung für die Eigentümlichkeit der neuen Welt, in die wir hineingehen, daß man immer mehr Dinge in maschinellen Formen beherrschen lernt, die früher ein langes Leben des Wachsens, Anreicherns, Vergessens und Erinnerns, kurzum einen langen Weg der Kultivierung, verlangte”. En “Die Kunst und die Medien”, op. cit., p. 166 (“El arte y los medios de comunicación”, op. cit., p. 205).

Gadamer identifica el proceso de maduración de una persona con el hecho de olvidar y recordar, argumento este muy significativo si tenemos en cuenta que poco se podía imaginar en 1988, año en que escribió estas palabras, el enorme impacto que tendrían las redes sociales y la tecnología doméstica en los usuarios de todo el mundo. Hoy sabemos que gracias a ellas la humanidad ha entrado en una fase en la que ya no es necesario recordar los datos, ni las fechas, ni las cifras, a la par que ha hecho imposible el olvido.³⁸⁷ Se ha convertido en algo absolutamente recurrente el hecho de que ante una pregunta que no sabemos contestar uno se revuelva rápidamente en su asiento en busca de un dispositivo tecnológico. Gracias a él, y a la búsqueda algorítmica que Google ofrece como su servicio principal, cualquiera tiene a su alcance cualquier respuesta en cuestión de segundos. La respuesta queda hoy a la distancia de un *click*. De manera que, conforme vamos denostando el uso de nuestra memoria para sustituirla por nuestra capacidad de búsqueda, la inteligencia humana se va modificando a pasos agigantados.

No es lugar aquí para predecir los efectos de este tipo de fenómenos, pero sí lo es, de la mano de Gadamer, para denunciar alguna de sus debilidades. Con la pérdida de uso de la memoria de la que adolece la actitud contemporánea, sencillamente deberíamos afirmar que cierto tipo de preguntas (el sentido, la muerte, la vida), por su incomodidad y por la imposibilidad de contestarlas de manera simple y automática, están perdiendo su lugar en el espacio público.

Instrumentalizado como está el pensamiento de los jóvenes, y no tan jóvenes, por la búsqueda de soluciones rápidas, cómodas y, que no implican demasiada reflexión, parece que la deriva nos conduce a un ocultamiento del recordar, que implica un olvidar, un merodear, un perderse y un comprender que existen preguntas cuyo valor reside precisamente en el hecho de ser preguntas que se mantienen vivas para nosotros, sirviéndonos de inspiración para el avance de la humanidad.

³⁸⁷ Existen numerosos estudios que investigan acerca del impacto que las nuevas tecnologías han provocado en nuestras vidas. Especialmente relevante nos parece el libro de Gary Small, M. D. y Gigi Vorgan, cuyo título es ya bastante elocuente, *iBrain. Surviving the technological alteration of the modern mind*, Harper's Collins e-books, 2008. En él se relacionan las principales operaciones cerebrales que utilizamos para pensar con los procesos tecnológicos computerizados que existen actualmente en el mercado.

Según Gadamer, hace falta asimilar aún todo el potencial que nos ofrece la tecnología e integrarlo dentro de un horizonte emancipador comúnmente compartido, ya que no hacerlo nos aboca a un destino gobernado por máquinas; las mismas máquinas que, por ejemplo, modelan actualmente los modernos índices científicos destinados a ranquear la investigación en el planeta. También acerca de ellos Gadamer tuvo tiempo de opinar:

“Piénsese por ejemplo en las grandes ediciones y especialmente en los índices cada vez más perfectos. Está por ver si la investigación histórica moderna incrementa con ese procedimiento la posibilidad de observar realmente el hecho interesante y de extraer de él el enriquecimiento correspondiente de nuestros conocimientos”.³⁸⁸

Aún hoy podríamos plantearnos la misma cuestión sin que se viera excesivamente modificada. ¿Es necesario que todo el conocimiento científico pase por una serie de bases de datos que con su puntuación determinan la importancia de las mismas? La apropiación de aquello que consideramos válido es una preocupación que recorre toda la obra gadameriana. Por decirlo en sus propias palabras, hemos llegado a un momento de la humanidad en que todo el mundo confunde verdad con método. Acabamos de hablar de la pérdida de verdad que representa la mala utilización de las nuevas tecnologías, en este caso la confusión pasa por basar la totalidad de la producción intelectual en un cierta idea de sistema que, apoyado en la estadística, controla exhaustivamente la producción de conocimiento.

Ante ello, Gadamer se pregunta dónde queda la improvisación, el riesgo, la osadía del investigador. En su opinión, “la fantasía es el deber decisivo”³⁸⁹ para todo aquel que pretenda embarcarse en la búsqueda de conocimiento. De

³⁸⁸ “Man denke etwa an die großen Editionen und insbesondere an die immer perfekteren Indices. Ob freilich die moderne historische Forschung bei solchen Verfahren die Chance vergrößert, die interessante Tatsache wirklich zu bemerken und aus ihr dann die entsprechende Bereicherung unserer Erkenntnis zu gewinnen, muß offenbleiben” En “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, op. cit., p. 227 (“La universalidad del problema hermenéutico”, op. cit., p. 220).

³⁸⁹ “Phantasie ist die entscheidende Aufgabe für den Forscher”. Ídem

manera que la adaptación de todos los estudios a una forma pre-fijada que se considera científicamente aceptada no puede ser otra cosa que un atentado en contra de la libertad que determina la producción de saber. La osadía del investigador, para Gadamer, “no significa aquí una vaga facultad anímica de imaginar cosas, sino que tiene una función hermenéutica y está al servicio del sentido de lo cuestionable, de la capacidad de suscitar cuestiones reales, productivas...”³⁹⁰

Recordemos la importancia de la pregunta, del diálogo interior y de la conciencia de los pre-juicios que determinan aquello que nos parece importante y lo que no. Ignorar todos estos procesos que operan en la mente del ser humano significa mutilar aquellos intentos, muchas veces frustrados, gracias a los cuales la humanidad ha sido capaz de caerse y volverse a levantar, una y otra vez a lo largo de su historia. Según Gadamer, urge “encontrar un equilibrio mejor entre libertad y regulación en la vida, de lo contrario nuestra vida se congelará”.³⁹¹ Como veíamos antes respecto a la medicina, sin una asunción real de la amplitud de la comprensión, la humanidad está destinada a velar por completo la libertad exploradora que ha nutrido, desde siempre, el afán por comprenderse a sí misma.

Gadamer nos advierte del peligro de la mecanización y de la instrumentalización que acompaña al pensamiento actual a la hora de gobernarnos. Es nuestra obligación, nos dice, responder con orientaciones culturales a la ceguera que se nos impone. El hombre, y la aplicación que hace del conocimiento generado sobre el mundo, se encuentra en estos momentos mutilado, reducido a cifras que no responden a sus necesidades reales, sino a las cuentas de resultados, o a los índices ficticios. Humanizar los diversos espacios en los que el ser humano se desarrolla es una tarea urgente que debemos afrontar con valentía si queremos hacer justicia a la pluralidad, diversidad y complejidad de la comprensión humana. Ese es precisamente el mensaje que Gadamer nos deja con su legado.

³⁹⁰ “Phantasie meint hier natürlich nicht ein vages Vermögen, sich allerhand einzubilden, Phantasie steht vielmehr in hermeneutischer Funktion und dient dem Sinn für das Fragwürdige, dem Freilegen-Können von Wirklichen, produktiven Fragen”. Ídem

³⁹¹ “Unser Leben muß zu einem besseren Gleichgewicht von Freiheit und Regelung finden. Sonst steht uns ein erstarrtes Leben bevor”. En “Die Kunst und die Medien”, op. cit., p. 175 (“El arte y los medios de comunicación”, op. cit., p. 215).

8.3. *La educación es educarse*

En el epílogo que Gadamer escribió para la tercera edición de *VM* se anuncia: “mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”,³⁹² frase que a nuestro representa perfectamente las actitud gadameriana. Habiendo estudiado la mayoría de sus textos es posible confirmarlo. Gadamer nunca renunció a una posible ampliación de los círculos de la comprensión acerca de ninguna cuestión. Y quizás sea por ello que, ante un auditorio de padres y madres de diversa procedencia frente a los que pronunció la conferencia *La educación es educarse*, un anciano de casi cien años lo primero que dedicó al público fue una sentencia bien curiosa: “es tanto lo que quisiera aprender de ustedes”.³⁹³ Más allá de la humildad evidente que contienen estas palabras, en ellas se encuentra una de las máximas gadamerianas más importantes: nunca hay que dar el diálogo por concluido, pues sólo aprendemos por medio de la conversación. Como hemos visto con los ejemplos precedentes, según Gadamer vivimos inmersos en una conversación que construye el mundo conforme vamos comprendiendo y, por tanto, si alguna obligación tenemos es la de seguir manteniendo abierta esa relación, entendida siempre como posibilidad de seguir aprendiendo. No importa si uno es filólogo o biólogo, padre o madre, de la misma forma que la ciencia debe reconocer su dependencia, las “ciencias del espíritu” también deben verse interpretadas a la luz de esta participación, y no convertirse en ideología.³⁹⁴

El último cometido de la educación desde el punto de vista de Gadamer es mantener abiertas las cuestiones siendo honrados con nuestro propio punto de partida, la falta de comprensión. Debemos ser conscientes de que somos

392 “Ein schlechter Hermeneutiker, der sich einbildet, er könnte oder er müsste das letzte Wort behalten”. En “Nachwort zur 3. Auflage”, op. cit., p. 478 (“Epílogo”, op. cit., p. 673).

393 *La educación es educarse*, p. 9.

394 Una de las críticas más furibundas que se le han dedicado a Gadamer la encontramos precisamente referida a esta cuestión. Stanley Rosen, en su libro *Hermenèutica com a política* [trad: Xavier Ibañez], Barcelona, Barcelonesa Edicions, 1992, p. 181, considera que “tot programa hermenèutic és al mateix temps un manifest polític o el corolari d'un manifest polític” y que, por tanto, el ejercicio que Gadamer plantea es sencillamente imposible de llevar a cabo.

conscientes, es decir, de que somos vulnerables en la comprensión que hacemos del mundo, al ser esta necesariamente incompleta y fragmentaria, nos obliga a ser coherentes con la complejidad del ser humano y su realización en comunidad. Es por ello que Gadamer afirma que la educación es siempre un educarse, que la formación es siempre un formarse, porque dentro de cada uno habita la exigencia de un conocimiento más libre y menos condicionado.

“Así, debemos partir quizá de estos indicios para no olvidar jamás que nos educamos a nosotros mismos, que uno se educa y que el llamado educador participa sólo, por ejemplo como maestro o como madre, con una modesta contribución”.³⁹⁵

Lo que Gadamer pretende señalar, más allá de las técnicas o aprendizajes concretos, es que existe una cierta idea de honestidad, que va naciendo y creciendo en el interior de cada uno, que responde únicamente ante uno mismo, y que se revela como un proceso evolutivo personal que nos lleva a saber que no sabemos nada con exactitud. A la actitud necesaria para rendir cuentas auténticamente de la relación constituyente que mantienen lenguaje y mundo, Gadamer la denomina la escrupulosidad.³⁹⁶ Honestidad intelectual es el modelo de vida que Gadamer defiende. De lo que se trata es de que el hombre acceda él mismo a su morada, nos recuerda citando a Hegel.

Gadamer marca los pasos de la educación, desde el momento en que empezamos a hablar, hasta el momento en que somos capaces de escribir, como un proceso gracias al cual somos capaces de hacernos cargo de nuestras propias preguntas. La escritura, como capacidad que tenemos de retener nuestras ideas y nuestras ilusiones sobre el papel, marca un salto cualitativo en nuestra responsabilidad. Gracias a ella aprendemos a fijar posiciones, a preguntar a los otros de manera ordenada, a situarnos a nosotros mismos en el horizonte común del que participa de nuestro lenguaje: “aprender una lengua no quiere decir necesariamente escribirla impecablemente sino, por

³⁹⁵ *La educación es educarse*, p. 15.

³⁹⁶ “Gewissenhaftigkeit”. En GW 1, p. 5 (VM I, p. 27).

encima de todo, ser capaz de dar cuenta de algo”.³⁹⁷

Gadamer insiste una y otra vez en el poder fundamentador del lenguaje como forma de estar en el mundo y como vía de comunicarnos con el otro. La conversación forja sociedad porque es el lugar donde el lenguaje se realiza plenamente; generándose así un tipo de comunidad que, más allá de la galopante tecnificación, nos permite crear espacios de convivencia determinantes para nuestra realización.

“Soy un gran defensor del fomento de todas las asociaciones ciudadanas porque en ellas se ejercita la convivencia humana. Esta convivencia es, en efecto, la palabra clave con la cual la naturaleza nos ha elevado por encima del mundo animal, justamente por medio del lenguaje como capacidad de comunicación”.³⁹⁸

Por eso educarse consiste en ser capaces de manejar nuestro propio lenguaje, lo que implica ser capaces de inscribirnos dentro de la comunidad a la que pertenecemos. Educarse significa no sólo adquirir habilidades, sino ser capaces de vivir el mundo, algo que pasa por sabernos parte de nuestros límites y su conversación comunitaria. Según Gadamer, la conversación con el otro es un fenómeno que exige de nosotros una actitud y una respuesta.

Gadamer finaliza su conferencia advirtiendo del peligro del olvido de la conversación en la educación. Educar no es poner barreras al lenguaje, objetivarlo o instrumentalizarlo, sino dejar que se expanda, aunque ello pase por no estar seguros de la dirección que tomará, algo que únicamente es posible si superamos la inmediatez del pensamiento instrumental que impide que nos desarrollemos. Recuperar el tiempo humano de la conversación en contextos educativos permitiría, a ojos de Gadamer, recuperar la connotación convivencial que contiene el lenguaje en la comunicación.

³⁹⁷ *La educación es educarse*, p. 33.

³⁹⁸ *La educación es educarse*, p. 42.

8.4. La solidaridad como virtud

Para terminar esta sección nos detendremos en uno de los conceptos clave para comprender los aspectos prácticos de la teoría de la comprensión gadameriana: la solidaridad. Hemos visto a lo largo de nuestra exposición que el ejercicio interpretativo alberga siempre una dimensión ética que impulsa la comprensión. Poco a poco hemos ido ampliando el radio de acción de la pregunta por la ética en la hermenéutica gadameriana, hasta concluir que el lenguaje nos coloca junto a los otros en la generación de un mundo compartido. Pues bien, según Gadamer, todo ello nos da la idea de la solidaridad, que finalmente nos permite situarnos en el mundo.

La importancia que Gadamer otorga a la solidaridad es enorme, y contrasta con la producción filosófica en lo que a la investigación sobre la solidaridad se refiere, pues si hechamos una ojeada a la literatura nos encontramos ante un vocablo claramente en decadencia. Etimológicamente, la idea de solidaridad es un derivado del adjetivo latino *solidus* (sólido, firme, compacto), pero parece que la palabra hubiese perdido el aura de su significado original. Muestra de ello es la enorme aceptación que ha tenido la caracterización que el sociólogo polaco Zygmunt Bauman ha hecho de nuestra era, como la era líquida.³⁹⁹ Podemos añadir el auge del individualismo que ha sufrido la cultura occidental a lo largo del siglo XX,⁴⁰⁰ del cual afirma Gadamer que ha terminado por ocultar definitivamente el significado de una actitud tan básica como la preocupación por el otro. Ante todo ello, Gadamer señala la importancia que la solidaridad tiene para el ser humano:

“Si no aprendemos la virtud hermenéutica, es decir, si no comprendemos que lo primero es entender al otro, para ver si -al fin- no será quizás posible algo así como la solidaridad de toda la humanidad en lo que respecta a la convivencia y a la supervivencia, entonces no podremos cumplir ni en lo poco ni en lo mucho las

399 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* [trad: Mirta Rosenberg], Buenos Aires, FCE, 2000.

400 Para un ulterior desarrollo de esta idea, ver Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.

tareas esenciales de la humanidad”.⁴⁰¹

En este fragmento se nos muestra más clara que nunca la dimensión ética de la opción gadameriana. No es posible acusar a Gadamer de platonizar el encuentro interpretativo, sino que, más bien es la propia voluntad de comprensión la que, a su parecer, contiene un ideal regulador que, bien utilizado, nos permite plantearnos una convivencia pacífica y emancipadora. Este es el objetivo final de toda ética práctica que tenga por motivo la construcción de un mundo más justo.

Paul Ricoeur, otro de los grandes hermenéutas del siglo XX, dejó escrito en uno de sus últimos libros, *Caminos del reconocimiento*, una idea muy afín con la que Gadamer nos expresa. Ricoeur plantea la lucha por el reconocimiento como una liberación de las sinergias del poder y la violencia anteponiéndoles dos fenómenos típicamente humanos, la generosidad y la obligación: la obligación de detectar las necesidades de reconocimiento allá donde las haya y la generosidad de afrontarlas por encima del “orden jurídico” y “los intercambios comerciales”.⁴⁰² Pese a la evidente distancia terminológica entre ambos autores, es posible marcar una línea que les une: la preocupación por el otro y la necesidad de darle respuesta por el mero hecho de participar de un mundo común. En palabras de Gadamer:

“Es obvio considerar la situación de la humanidad como desesperada. Pues al fin hemos llegado a un punto en el que la autodestrucción de la humanidad es una amenaza, y todos somos conscientes de ello. ¿No será entonces una tarea del pensamiento de todos llegar a tener ideas claras de que la solidaridad es el presupuesto fundamental desde el cual podemos desarrollar conjuntamente convicciones comunes, aunque sólo se llegue a ello lentamente?”.⁴⁰³

401 “De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía”, *Antología*, op. cit., p. 146.

402 Ídem.

403 *Ibidem*, p. 147.

Gadamer reivindica el papel de la solidaridad como principio⁴⁰⁴ para el consenso social y la relaciona con su teoría hermenéutica. La construcción de un mundo en común sólo es posible teniendo en cuenta las implicaciones prácticas de la comprensión, unas implicaciones que, ahora sabemos, vienen determinadas por el uso del lenguaje. Por todo ello se hace necesario aceptar, según Gadamer:

“(...) la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y de las tradiciones. Esto se logrará sólo lenta y laboriosamente, y requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, en lugar de aferrarnos obstinadamente a todos los sistemas de reglas con los que diferenciar entre correcto y falso. Sin embargo, cuando hablamos, pensamos ante todo en volvernos comprensibles a nosotros y al otro de tal modo que el otro pueda respondernos, confirmarnos o rectificarnos. Todo ello forma parte de un auténtico diálogo”.⁴⁰⁵

La solidaridad forma parte del rendimiento del lenguaje y toma la forma del diálogo para tejer la realidad social, buscando la reciprocidad y el respeto de las diferencias. Gadamer nos anima a “realizar es una auténtica solidaridad, una auténtica comunidad”,⁴⁰⁶ que escape a los parámetros cerrados y a

404 Lawrence K. Schmidt estudia la idea de solidaridad en Gadamer como virtud hermenéutica planteando su centralidad. Gracias a ella, dice, es posible afirmar que el pensamiento gadameriano “is concerned to keep the conversation going, to analyze the potentialities for coming to agreement, and to emphasize that there are commonalties among humans so that we can live humanely with each other”, “Respecting others: the hermeneutic virtue”, *Continental Philosophy Review*, 33, 2000, pp. 359-379, p. 377.

405 “was das für eine schwere Sache ist, daß wir lernen müssen, inmitten der Verschiedenheit der Sprachkulturen und der Traditionen zu einer wirklichen Solidarität zu kommen. Das wird nur langsam und mühsam gelingen. Dazu gehört, daß wir die wahre Produktivität der Sprache einsetzen, uns zu verständigen, statt uns auf all die Regelsysteme zu versteifen, mit denen man nach richting uns falsch unterscheidet. Wir meinen doch, wenn wir sprechen, vor allen Dingen, daß wir uns und dem andern dadurch verständlich werden, so daß der andere mir antworten kann, mich zu bestätigen oder mich zurechtzusetzen – alles das gehört zu einem echten Gespräch”. En “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt”. GW 8, p. 346 (“La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *Arte y verdad de la palabra*, p. 124).

406 “es soll vielmehr echte Solidarität, echte Gemeinsamkeit verwirklicht werden”. En “Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft”, op. cit., p. 224 (“¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social, op. cit., p. 51).

cualquier dogmatismo, una comunidad basada en aquello que los antiguos griegos atribuían a la amistad, la *philia*, la capacidad de abrirnos al otro dentro del marco de la comunidad. Gadamer utiliza el ejemplo de la amistad para mostrar qué hay debajo de la malla instrumental en la que hemos caído:

“La solidaridad es una forma de experiencia del mundo y de la realidad social que no se puede tener, que no se puede planificar por un apoderamiento objetivador, ni tampoco se puede producir por medio de instituciones artificiales. Pues, por el contrario, la amistad precede a todo posible valer y obrar de las instituciones, de los órdenes económicos y jurídicos, las costumbres sociales; los sostiene y los hace posibles. El jurista no es el último en saber esto. Me parece que éste es el aspecto de verdad que, en este caso, el pensamiento griego vuelve a tener preparado para el pensamiento moderno”.⁴⁰⁷

Por medio de la exploración histórica, volvemos a conectar hermenéuticamente con los griegos. Hacerlo, según Gadamer, nos permite ser conscientes del contenido que precede a la idea de comunidad de la cual provenimos y de la distancia a la que nos encontramos de ella. La mirada atrás que Gadamer nos invita a hacer encuentra su justificación en la figura del otro. En palabras de Emmanuel Levinas: “la resistencia del otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: la ética”.⁴⁰⁸ El otro representa en Gadamer esa figura necesaria que funda el convivir:

“Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre los

⁴⁰⁷ “Solidarität aber ist eine Form der Welterfahrung und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die man nicht machen, die man nicht durch vergegenständlichende Bemächtigung planen und durch künstliche Institutionen herbeiführen kann. Denn Solidarität liegt im Gegenteil allem möglichen Gelten und Wirken von Institutionen, von Wirtschaftsordnungen, Rechtsordnungen, gesellschaftlichen Sitten voraus, trägt sie und macht sie möglich. Das weiß nicht zuletzt der Jurist. Das scheint mir der Wahrheitsaspekt, den in diesem Falle wiederum das griechische Denken für das moderne Denken bereithält”, “Die griechische Philosophie und das moderne Denken”, GW 6, p. 7 (“La filosofía griega y el pensamiento moderno”, *El inicio de la sabiduría*, p. 130).

⁴⁰⁸ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 210.

pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas. Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad”.⁴⁰⁹

La solidaridad no se entiende sin el respeto por la figura del otro y su integración dentro del marco común de la comprensión. Aceptar la libertad de aquel que me interroga y que me obliga a situarme en su horizonte es la clave, según Gadamer, del principio de solidaridad: “en la reflexión filosófica, la libertad es un título para la solidaridad”,⁴¹⁰ representa una de sus formas. De la misma manera que no es posible hablar de conocimiento sin reconocimiento ético del otro, Gadamer defiende que la solidaridad es un ingrediente necesario de la libertad de elección. Al mismo tiempo, opina, que estamos aún muy lejos de haber asumido las consecuencias de este hecho:

“Así como en el superexcitado proceso de progreso de nuestra civilización técnica estamos ciegos para los elementos estables e inmutables de nuestra convivencia social, así también con el despertar de una conciencia de solidaridad podría surgir una humanidad que lentamente comenzara a entenderse como humanidad, es decir, a entender, que está recíprocamente vinculada tanto en lo que respecta a su florecimiento como a su decadencia y que tiene que solucionar el problema de su vida sobre este planeta”.⁴¹¹

409 “Wer auf den anderen hört, hört immer auf jemanden, der seinen eigenen Horizont hat. Das ist zwischen Ich und Du dieselbe Sache wie zwischen den Völkern oder zwischen den Kulturkreisen und Religionsgemeinschaften. Überall stehen wir vor dem gleichen Problem: Wir müssen lernen, daß im Hören auf den anderen der eigentliche Weg sich öffnet, auf dem sich Solidarität bildet”, “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt”, op. cit., p. 347 (“La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, op. cit., p. 125).

410 “Freundschaft ist in der philosophischen Reflexion ein Titel für Solidarität”, “Die griechische Philosophie und das moderne Denken”, op. cit., p. 7 (“La filosofía griega y el pensamiento moderno”, op. cit., p. 130).

411 “So wie wir in dem überreizten Fortschrittsprozeß unserer technischen Zivilisation blind sind für die stabilen, unveränderlichen Elemente unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens, so könnte es auch mit dem wiedererwachenden Solidaritätsbewußtsein einer Menschheit werden, die langsam anfängt, sich als Menschheit zu wissen, das heißt, zu wissen, daß sie auf Gedeih und Verderb zusammengehört und das Problem ihres Lebens auf diesem Planeten lösen muß”. En “Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft”, op. cit., p. 228 (“¿Qué es la

Florecimiento y decadencia forman parte del ADN del ascenso y caída de los imperios y de las civilizaciones, pero también de la vida particular de los ciudadanos de cualquier lugar del mundo, algo que Gadamer, tan pendiente de la historia, sabe muy bien. La suya es una apuesta por una comunidad global basada en el principio de solidaridad que corregiría muchos de los excesos que actualmente parecen conducirnos a un desastre de dimensiones planetarias:

“Estamos aún muy lejos de haber alcanzado una conciencia común en el sentido de que lo que aquí está en juego es el destino de todos sobre esta tierra y que nadie puede sobrevivir, al igual que lo que sucede con la insensata utilización de armas de destrucción atómicas, si la humanidad, a lo largo de quizá muchas y muchas crisis y de muchas experiencias dolorosas no logra encontrar -por necesidad- una nueva solidaridad”.⁴¹²

La solidaridad como criterio se nos muestra como causa y garante, según Gadamer, de un intento plausible por ordenar mundialmente los intereses que colisionan, proyectando las particularidades de cada uno hacia un universo de reconocimiento mutuo cuyo único escenario posible pasa por poner freno al afán depredador de la racionalidad instrumental o, dicho de otra manera, por atender a la exigencia de la comprensión. Para ilustrar esta cuestión Gadamer se plantea la pregunta siguiente:

“¿Hay siempre algo en la solidaridad que une a todos los que hablan un lenguaje, acerca de cuyo contenido y estructura puede uno preguntarse y con respecto a lo cual ninguna ciencia ni siquiera logra plantear la cuestión?”.⁴¹³

praxis? Las condiciones de la razón social, op. cit., p. 56).

412 “Wir sind noch weit entfernt von dem gemeinsamen bewußtsein, daß es um das Shicksal aller auf dieser Erde geht und daß niemand überleben kann, so wenig wie bei sinnlosem Einsatz von Atomzerstörungswaffen, wenn nicht die Menschheit im Laufe einer vielleicht noch viele, viele Krisen und viele, viele Leiden bringenden Erfahrungsgeschichte eine neue Solidarität – aus Not – wiederfinden lernt”. En “Was ist Praxis?”, op. cit., p. 227 (“Qué es la praxis?”, op. cit., p. 56).

413 “Acerca de lo filosófico en las ciencias y la cientificidad de la filosofía”, *La razón en la época*

Gadamer recurre al fenómeno del arte para ilustrar esta idea. El artista, nos dice, “tiene la pretensión de hacer de la nueva concepción del arte, a partir de la cual crea, a la vez una nueva solidaridad, una nueva forma de comunicación de todo con todos”.⁴¹⁴ La comunicación artística explicita la estructura hermenéutica de la visión de las partes y el todo y nos muestra, a ojos de Gadamer, la posibilidad de crear un sentimiento común, una comprensión común del mundo que integre todas las particularidades en un único conjunto, más allá de la especialización antinatural que corresponde al pensamiento parcelado. La solidaridad significa la capacidad para integrar en el universo humano las diferencias y los anhelos que constituyen la base de la riqueza humana y, por tanto, el fundamento de un posible reconocimiento mutuo.

Gadamer no se detiene ahí. En su opinión, aceptar que el otro representa la oportunidad de pensar el uso que hacemos de nuestra propia libertad implica “una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político”.⁴¹⁵ Con un lenguaje al que no nos tiene acostumbrados, Gadamer hace el salto de la esfera individual a la esfera ética y política y propone un modelo de organización social basada en los principios de la hermenéutica:

“Tenemos que aprender a pensar de forma oikouménica. Y es que quizás no sea únicamente la pluralidad de Europa la que pretenda constituirse en una unidad. Es la humanidad sobre este globo la que tiene que hacerlo para aprender a convivir y quizás poder aplazar así la autodestrucción o evitarla incluso por medio de una constitución

de la ciencia, p. 9

414 “Es liegt im Anspruch des Künstlers, die neue Kunstgesinnung, aus der er schafft, zugleich als eine neue Solidarisierung, als eine neue Form der Kommunikation aller mit allen, ins Werk zu setzen”. En “Die Aktualität des Schönen”, GW 8, p. 101 (*La actualidad de lo bello*, p. 43).

415 “Wir alle müssen lernen, daß der andere eine primäre Grenzsetzung unserer Eigenliebe und unserer Egozentrik bedeutet. Das ist ein allgemeines moralisches Problem. Es ist auch ein politisches Problem”. En “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt”, op. cit., p. 346 (“La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, op. cit., p. 123).

mundial capaz de llevar a cabo un control efectivo”.⁴¹⁶

La palabra *oikoumene* proviene de la antigua Grecia y significa literalmente “tierra habitada”. Se trata de una expresión que en la época romana derivó en *koiné*,⁴¹⁷ “lengua común” del imperio, una palabra que tenía por finalidad circunscribir el espacio del mundo compartido por una misma cultura. Como Gadamer nos recuerda, uno de los primeros autores en fijar este concepto fue Heródoto, conocido historiador y geógrafo griego que dedicó toda su obra a delimitar el campo de acción del mundo griego, incluyendo aquellas zonas de influencia no gobernadas por leyes griegas aunque sí conocidas por ellas. *Oikos*, en griego significa “casa”, lugar en el que residimos y en el que nos guarecemos de la naturaleza y del mundo animal. *Oikoumene*, por tanto, significa aquel espacio dentro del cual podemos sentirnos libres, libertad, como hemos dicho, que viene condicionada por el hecho de depender del lenguaje para construir nuestro mundo.

Gadamer recurre a esta idea defendiendo la importancia de construir una conciencia común global de la solidaridad. Cuando Gadamer escribe “Europa y la «oikoumene»” lo hace teniendo en cuenta que la cartografía de una lengua se caracteriza no sólo por el número de hablantes, sino también por todos aquellos que la utilizan como herramienta de humanización. Según su opinión, “hablar es un hablar-conjunto, y esto crea algo común. (...) Hablar es hablar-conjuntamente, es la forma elaborar conceptos y orientarnos en el mundo”.⁴¹⁸ A través de la escucha dialogada Gadamer funda su idea de comunidad, haciéndola depender, en último término, de la capacidad para aceptar una derrota: “según mi punto de vista, en filosofía el único examen

416 “Wir müssen lernen, ökumenisch zu denken. Es ist eben nicht nur die Vielfalt Europas, die sich vielleicht zu einer Einheit zusammenschließen will. Es ist die Menschheit auf diesem Globus, die es tun muß, um miteinander leben zu *lernen* und so vielleicht auch die Selbstvernichtung hinauszuschieben oder gar durch eine kontrollfähige Weltverfassung zu vermeiden”. En “Europa und die Oikoumene”, GW 10, p. 271 (“Europa y la “oikoumene”, *El giro hermenéutico*, p. 223).

417 Gianni Vattimo, discípulo de Heidegger y Gadamer, llega a afirmar que “la hermenéutica ha llegado a asumir efectivamente en los últimos años la posición de *koiné* cultural”, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 57, una idea que ya había tratado en “Ermeneutica come koiné”, *Margini dell' ermenéutica*, 1987, nº 217-218, p. 3-11.

418 “Sprechen ist Miteinander - Sprechen – und damit arbeitet man an der Begriffsbildung und unserer Weltorientierung”. En “Europa und die Oikoumene”, op. cit. p. 279 (“Europa y la “oikoumene”, p. 233).

justificable es aquel en que se lleva la conversación tan lejos, que se llega a una pregunta a la que uno mismo no sabe la respuesta”.⁴¹⁹

A su parecer todos nos reconocemos como iguales en la ignoración sobre la interrogación común que caracteriza el lenguaje; así reivindica la idea de comunidad basándose en el principio socrático del saber que no se sabe y del preguntar constante. Una vez aceptamos la participación ignorante que hacemos del mundo, emergen valores como la confianza, el respeto o las ganas de saber, todos ellos dependientes de la fuente de la solidaridad. La ocultación de esta ignorancia, sea por cobardía o por enmascaramiento, nos muestra, “que si un día se acaba el preguntar, se habrá acabado también el pensamiento”.⁴²⁰ Pregunta y pensamiento, como lenguaje y mundo, se encuentran unidas por la solidaridad en el corazón mismo de nuestra comprensión. La solidaridad como principio se convierte así en uno de los rasgos constitutivos del ser humano y de su capacidad para habitar la tierra. En nuestra mano está, según él, escuchar su imperativo.

419 “In meinen Augen ist eine verantwortbare Prüfung, wenn es sich um Philosophie handelt, nur so möglich, daß das Gespräch so weit führt, bis man schließlich an eine Frage gerät, auf die man selber die Antwort nicht weiß”. *Ibidem*, p. 274 (p. 227).

420 “Allerdings, wenn einmal das Fragen aufhört, wird auch das Denken aufgehört haben”. *Ibidem*, p. 284 (p. 238).

CONCLUSIÓN

El 12 de febrero del año 2000, durante las celebraciones que acompañaron al centenario de Gadamer, Gianni Vattimo, uno de sus discípulos más conocidos, leyó un pequeño ensayo que, a nuestro entender, sitúa perfectamente la hermenéutica gadameriana dentro del devenir de la filosofía occidental. Ese día, Vattimo resumió la filosofía de su maestro con un sencillo juego de palabras: “hasta ahora, los filósofos han creído que sólo interpretaban el mundo, pero en verdad lo transformaban”.⁴²¹ Subvirtiendo la fórmula marxista, según la cual llegaría un momento de cambio en la conciencia de la humanidad que disolvería todo lo anterior en un nuevo orden, la constatación que Vattimo pretendió señalar plantea dos cuestiones muy importantes: la primera, que la comprensión, antes que poder ser definida desde un punto de vista meramente metodológico, es una experiencia ontológica que reúne dentro de sí lenguaje y mundo; y la segunda, consecuencia de la primera, que la comprensión siempre cambia los hechos, ya que posee una dimensión performativa ineludible. Nada más ajustado a lo que el propio Gadamer afirma cuando dice:

“La hermenéutica que considero filosófica no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Tomadas las cosas estrictamente, ella describe sólo lo que siempre sucede y especialmente sucede en los casos en que una interpretación tiene éxito y es convincente. No se trata pues, en ningún caso, de una teoría del arte que quiera indicar cómo debería ser la comprensión. Tenemos que reconocer lo que es y, por lo tanto, no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. Quizás tampoco deberíamos querer modificar esta situación, si es que pudiéramos. La comprensión es algo más que una aplicación

⁴²¹ Gianni Vattimo, “Comprender el mundo-transformar el mundo”, *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer [trad: Antonio Gómez Ramos], Madrid, Síntesis, 2003, p. 61.

artificial de una capacidad. Es también siempre la obtención de una autocomprensión más amplia y profunda. Pero esto significa que la hermenéutica es filosofía y en tanto filosofía, filosofía práctica”.⁴²²

Sirvan sus palabras para contestar a la pregunta que nos formulábamos al inicio de esta tesis: ¿cuál es el lugar de la ética en la hermenéutica de Gadamer? La hermenéutica no puede prescindir de su carga moral intrínseca porque que toda actividad del comprender implica a su vez la puesta en acción de una serie de valores. Comprender, al estar enraizado al lenguaje del que comprende, esto es, a sus anticipaciones, sus prejuicios, sus aspiraciones, modifica el mundo conforme lo va comprendiendo y es en este sentido que podemos afirmar que toda hermenéutica posee siempre consecuencias prácticas.

Recordemos, de nuevo, la expresión más célebre de Gadamer: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.⁴²³ No importa que hablemos de teorías científicas, de planteamientos económicos, de corrientes literarias o de ideologías políticas, lo que se hace necesario asumir, según Gadamer, es que “cada vez que se acepta un modelo entra en acción una manera de comprender que no deja las cosas como están, sino que toma decisiones y se sabe obligado”.⁴²⁴ La hermenéutica, que busca nuestro lugar en el mundo

422 “Die Hermeneutik, die ich als eine philosophie bezeichne, stellt sich nicht als ein neues Verfahren der Interpretation oder Auslegung vor. Sie beschreibt im Grunde genommen nur, was immer geschieht und insbesondere immer dort geschieht, wo Auslegung überzeugt und gelingt. Es handelt sich also keineswegs um eine Kunstlehre, die sagen will, wie Verstehen sein müßte. Wir müssen anerkennen, was ist, und so können wir auch nicht ändern, daß in unserem Verstehen immer unausgewiesene Voraussetzungen am Werk sind. Vielleicht sollten wir es nicht einmal ändern wollen, wenn wir es könnten. Verstehen ist eben mehr als die kunstvolle Anwendung eines Könnens. Es ist immer such Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses. Das heißt aber: Hermeneutik ist Philosophie, uns als Philosophie praktische Philosophie”. En “Hermeneutik als praktische Philosophie”, Manfred Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972, p. 343 (“Hermenéutica como filosofía práctica”, *La razón en la época de la ciencia*, p. 80).

423 Una expresión que Vattimo propone traducir añadiendo un par de comas. Vattimo, traductor de *VM* al italiano nos recuerda en este artículo que el uso de las comas diverge lengua germana respecto a los contextos latinos, proponiendo traducir “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” como “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”, respetando las comas. Según él, sólo así captamos la verdadera conexión hermenéutica entre lenguaje y mundo, haciendo aparecer el verdadero potencial de la afirmación gadameriana. En “Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être”, *Revue Internationale de Philosophie* (Gadamer), (54)213, 3/2000, pp. 499-513.

424 “In jeder Vorbildnahme liegt aber immer schon ein Verstehen, das nicht mehr dahingestellt läßt, sondern das schon gewählt hat und sich verpflichtet weiß”. En *GW* 1, p. 343 (*VM* I, p. 411).

investigando acerca de la comprensión, es siempre transformación, en tanto que modifica nuestra relación con el mundo.

De la misma manera que el estagirita fue capaz de dividir conceptualmente los diversos modos del hacer y del pensar, Gadamer libera el espacio propio de la razón práctica ensanchando con su hermenéutica los márgenes de la comprensión, defendiendo que “no basta con distinguir entre la fundamentación teórica de la interpretación y la faceta de su aplicación práctica. La hermenéutica como «arte» pertenece al ámbito de la *scientia practica*”.⁴²⁵ La hermenéutica es, según él, un hacer pensante, que imbrica teoría y práctica dentro de una misma experiencia. En sus propias palabras:

“Como teoría de la interpretación, no es simplemente una teoría. Muy claramente, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, la hermenéutica ha planteado siempre la exigencia de que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de la interpretación sirva y promueva de manera inmediata la praxis”.⁴²⁶

Comprender implica tomar partido. Sabedor de la indigencia con la que habitamos lingüísticamente el mundo, Gadamer apuesta por señalar que la comprensión, que como hemos visto depende de nuestra situación histórica, incluye dentro de sí tanto su fundamentación ética como sus consecuencias.

La teoría hermenéutica de Gadamer nos muestra la indivisibilidad entre teoría y práctica, algo que convierte los problemas de aplicación de lo comprendido en problemas derivados directamente de esta capacidad de conocimiento que nos caracteriza. La hermenéutica es pues, en sí misma, una hermenéutica crítica,⁴²⁷ en cuanto que es capaz de auto-evaluarse,

425 “Offenbar ist es nicht genug, von der theoretischen Grundlegung der Interpretation eine Dimension ihrer praktischen Anwendung zu unterscheiden. Die Hermeneutik gehört al ›Kunstlehre‹ in den Bereich der *scientia practica*”, “Hermeneutik”, op. cit., p. 427 (“Hermeneutica”, op. cit., p. 365).

426 “Als Theorie der Interpretation oder Auslegung ist sie nicht einfach nur eine Theorie. Ganz deutlich hat die Hermeneutik von den ältesten Zeiten an bis zum heutigen Tage den Anspruch erhoben, daß ihre Reflexion über die Möglichkeiten, Regeln und Mittel der Auslegung für die Praxis unmittelbar dienlich”. En “Hermeneutik als praktische Philosophie”, op. cit., p. 325 (“Hermenéutica como filosofía práctica”, op. cit., p. 64).

427 No podemos estar de acuerdo con Javier Recas cuando distingue entre hermenéutica ontológica, metodológica y crítica como las tres líneas del paradigma hermenéutico

ofreciéndonos la posibilidad de ver en toda comprensión que hacemos del mundo la carga ética que la sostiene.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la principal denuncia de Gadamer al pensamiento dominante es el haber olvidado la carga de profundidad que contiene. No existe teoría, nos dice, que no esté preñada de prejuicio. Y ante ello, consciente de su finitud y su dependencia histórica, la hermenéutica gadameriana nos ofrece la posibilidad de diseccionar los problemas del mundo entendiéndonos parte de ellos, poniéndolos en contexto histórico y asumiendo las consecuencias que se derivan. Podremos crear las teorías más bellas, o más terribles, que nos sirvan para explicar el curso de los acontecimientos, pero si algo caracteriza a todas ellas es su carácter transformador, todas ellas configuran el mundo, puesto que todas ellas poseen un carácter aplicado.

No existe pensamiento o reflexión inocua. Por mucho que maquillemos o vistamos nuestro conocimiento de fórmulas matemáticas, de lógica experimental o de cualquier procedimiento científico, no es posible pensar el momento de la comprensión de manera neutral sin atender al momento de su aplicación. Tomando al pie de la letra este hecho debemos aceptar que, al plantear la explicación de un fenómeno cualquiera, incluida la misma comprensión, nosotros mismos también nos implicamos en una determinada manera de ver el mundo que tiene sus efectos y que, a la larga, nos obliga a revisar constantemente las consecuencias de su aparición. He aquí el círculo hermenéutico que nunca se detiene. Gadamer lo señala una y otra vez a lo largo de toda su obra. Para él la dimensión moral forma parte del lenguaje, vehículo gracias al cual nos comunicamos, algo que convierte nuestra vida “en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes”.⁴²⁸

Esta tesis explicita la manera en que la hermenéutica plantea la contemporáneo, situando a Gadamer en la primera y reservando para Apel, Habermas, Derrida, Ricoeur, Rorty y Vattimo la hermenéutica crítica. Ello por dos razones, en primer lugar, porque el desarrollo filosófico de los autores mencionados no se entiende sin *VM* como punto de partida y, en segundo lugar, porque, a nuestro entender, la obra de Gadamer se basa precisamente en la interrogación que cambia las cosas, algo que convierte la hermenéutica gadameriana en una necesaria hermenéutica emancipadora. En *Hacia una hermenéutica crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 140-154.

428 “einem beständigen Prozeß der Umbildung des bisher Geltenden”. En “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe”, op. cit., p. 317 (“La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, p. 307).

comprensión y su relación directa con la dimensión moral. Una de las pocas veces en las que Gadamer se pregunta directamente sobre esta cuestión es en 1963, tres años después de la publicación de *VM*, en un artículo que lleva por título *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*. El artículo se puede resumir en una sentencia: únicamente Kant y Aristóteles han estado a la altura de responder al interrogante de la ética de manera satisfactoria. Según nos dice, “ambos no podrían por sí mismos, pero los dos, cada uno en su parte, podrían hacer justicia a la posibilidad de la ética”.⁴²⁹

Gadamer otorga a Kant tal importancia, a sabiendas de que en el ámbito del arte le haya dedicado una extensa crítica por separar ética, sensibilidad y conocimiento parcelando la razón. Según Gadamer, la razón pura y su afán de universalismo dependen en último término de la experiencia a la hora de encarar los hechos de la libertad; y es por ello que no duda en atribuir al pensador de Königsberg la capacidad de haber encontrado “la absolutividad del deber, el cual, en contra del interés y de la inclinación, se atiende a lo preceptuado”.⁴³⁰ Según Gadamer, esta capacidad de elaborar preceptos que nos caracteriza señala justamente nuestra propia finitud. Gadamer cree que Kant identifica una dimensión, la práctica, que está preñada de impurezas e irregularidades y es a partir de esta constatación que encuentra el momento absoluto de la razón pura. El hombre, nos dice Gadamer, en la medida en que es capaz de alejarse de la condicionalidad de la razón y contemplarse de modo trascendental, revela para siempre su propia condicionalidad. En consecuencia, opina, “la conciencia moral no es un *habitus* permanente, sino que es algo que a uno le golpea, algo que se despierta en uno”.⁴³¹

Gadamer defiende, en contra de la supuesta pureza de la razón, que también en Kant la capacidad para decidir moralmente depende de nuestra situación en el mundo, por mucho que éste optara por destilar ciertos *aprioris* universales. De manera que, en contra de lo que siempre se ha dicho,

429 “Beide dürften nicht für sich, aber beide dürften zu ihren Teilen der Möglichkeit einer Ethik gerecht werden”. En “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, op. cit., 177 (“Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, *Antología*, p. 120).

430 “in der Unbedingtheit der Pflicht, die sich gegen Interesse und Neigung an das Gebotene hält”. *Ibidem*, p. 178 (p. 120).

431 “Das Gewissen ist aber kein beständiger Habitus, sondern ist etwas, was einem schlägt, was einem geweckt wird”. *Ibidem*, p. 180 (p. 123).

Gadamer cree que el perfectismo kantiano no plantea una obediencia ciega del deber, sino que nos muestra el camino para ser capaces de escuchar esa “impronta”⁴³² que marca el carácter de quien es consciente de haberse alejado del mundo por medio de la razón. El hombre vive en una “situación de excepción”⁴³³ en la medida en que siempre es consciente de la distancia que separa la razón pura de la razón aplicada.

Gadamer recurre a la intrínseca excepcionalidad de la experiencia para explicar que la intención kantiana no puede leerse en un sentido absolutista, sino como regla que contempla ya el inquietante momento de su aplicación. En este sentido defiende que la comprensión que hacemos del mundo no consiste en hacer coincidir la conciencia moral con la razón pura, sino que pudiendo ser compaginada perfectamente con la elevada absolutividad de la ley moral, la existencia continúa siempre atada al devenir de los acontecimientos y sus imperfecciones. A sus ojos, deberíamos agradecer a Kant el haber sido capaz de purificar la razón planteando sus principios trascendentales, abriendo el camino a la exploración de la relatividad de la razón.

Podemos forzar los vocablos y aceptar el relativismo de la comprensión. Pero entonces cabe decir, con Gadamer, que tal relativismo se refiere a lo relativo de la comprensión, es decir, a su relación consigo misma. La conciencia es relativa en la medida en que nos indica nuestra posición en el mundo, una situación de la que nos podemos abstraer, tal y como Kant nos enseña, pero de la que no podemos escapar. Sí que podemos, no obstante, tal y como denuncia Gadamer a lo largo de muchos de sus libros, velarla, ocultarla, y en esto consiste la crítica de Gadamer al pensamiento instrumental, algo a lo que, en su opinión, también contribuyó Kant con las consecuencias que extrajo de su filosofía.

Veamos ahora por qué Aristóteles es el único pensador que, al lado de Kant, satisface la exigencia ética desde un punto de vista gadameriano. Según este, la aportación aristotélica tiene la virtud de situar en el centro la condicionalidad de la vida humana, entendiéndola como tarea central de la filosofía. Aristóteles no niega que exista una dimensión del deber, sino que,

432 “geprägt”. Ídem.

433 “Ausnahmesituation”. Ídem.

antes que eso, afirma que la condicionalidad “no es una diferencia ni un límite. Tiene como contenido positivo la determinación socio-política del individuo”.⁴³⁴ Según Aristóteles, más allá de la propia condicionalidad, pero haciéndole justicia en todo momento, el hombre debe manejarse entre las condiciones socio-políticas en las que vive sin renunciar a ellas en ningún momento.

Negando de un plumazo toda sospecha de idealismo, “nadie sabe decir todo lo que puede llegar a ser hombre y de sus formas de convivencia y, sin embargo, esto no quiere decir que todo sea posible y que todo pueda instituirse según la arbitrariedad y el capricho”,⁴³⁵ Gadamer defiende que, tanto Aristóteles como Kant, comparten una misma idea de incondicionalidad condicionada, el primero, de carácter experiencial, el segundo, de carácter trascendente. Y ello le permite aproximar la teoría kantiana a las ideas de Platón sobre una justicia ideal en la cual debemos reflejarnos, de la misma manera que le permite relacionar la idea de *prohairesis*, la elección de lo mejor, con la capacidad hermenéutica que tenemos de discernir dentro de un mundo cambiante y en constante transformación. Gadamer plantea una complementariedad entre el imperativo kantiano y la *phronesis* aristotélica, que suma ambos momentos, el de la fundamentación y el de la aplicación, dentro de nuestra manera de pensar y de actuar, que identifica con la hermenéutica.

Como vemos Gadamer inaugura una especie de sincretismo ético, que actualmente ha sido completamente asumido por la ética contemporánea,⁴³⁶ al contemplar simultáneamente dos posturas aparentemente antagónicas en una misma constelación. Cada una sirve a un momento concreto del razonamiento moral, a la vez que ninguna de ellas la explica del todo. De igual manera que hizo con Platón y Aristóteles, en este caso Gadamer hace converger las ideas de Kant y Aristóteles en una nueva síntesis, que dibuja parcialmente la

434 “kein Mangel und keine Schranke. Sie hat die gesellschaftlich-politische Bestimmtheit des Einzelnen zu ihrem positivem Inhalt”. *Ibidem*, p. 188 (p. 133)

435 “Zwar weiß niemand zu sagen, was alles aus dem Menschen und seine Formen des Zusammenlebens zu werden vermag – und doch heißt das nicht, daß alles möglich ist, daß alles nach Belieben und Willkür eingerichtet und festgesetzt werden kann”, *Ídem*.

436 Véase al respecto el revelador artículo de Agustín Domingo Moratalla en el que se destaca especialmente como la exploración que Gadamer y Ricoeur hicieron del fenómeno de la “aplicación” de lo comprendido debe ser considerada una de las reflexiones que están en la base del desarrollo de las “éticas aplicadas”. En “Las deudas aplicadas con la hermenéutica dialógica de Gadamer y Ricoeur”, *La filosofía práctica*, Madrid, Diálogo Filosófico, 2014, pp. 93-110.

capacidad que tenemos de dar respuesta ética al mundo que nos rodea.

De esta manera es posible afirmar que Gadamer no ofrece una solución completa a la pregunta por la ética, sino que la mantiene, tal y como Sócrates nos enseñara, en una constante suspensión, la misma, según él, que caracteriza al ser humano a la hora de comprender. Dependemos del mundo de los hechos, de la misma manera que intentamos alejarnos de él para explicarlo, y todo ello determina nuestra capacidad para movernos en el mundo de manera práctica. El acto de comprender es, por tanto, una especie de vaivén de los principios a los actos, y de los hechos a las teorías, y dentro de él ejercemos nuestra libertad, nunca exenta de consecuencias.

Erwin Teufel, presidente del *Land* de Baden-Württemberg, que también estuvo presente en el homenaje en el centenario de Gadamer, resumió con unas bellas palabras aquello que, en definitiva, queremos expresar:

“La hermenéutica y la ética están estrechamente conectadas. Pues porque siempre se actúa en una situación concreta es decisivo el entendimiento acerca de la situación o acerca de lo que se puede o se debe hacer en esta situación. La decisión individual -precisamente en una situación que no está clara- tiene, en definitiva, su valor moral cuando no es la aplicación predeterminada y rígida de una regla, sino un logro personal del ser humano. Cualquier otra cosa dejaría de hacer justicia a su libertad y su responsabilidad”.⁴³⁷

Teufel da en el clavo cuando menciona la idea de logro personal aplicándola a la filosofía gadameriana. A lo largo de esta tesis hemos mencionado en varias ocasiones la importancia que Gadamer atribuye al que se esfuerza. Tomado de la tragedia clásica, el *spoudaios*,⁴³⁸ es para Gadamer aquel que, en último término, es consciente de verse transformado por el ejercicio de la comprensión y es capaz de orientar dicha transformación. La idea de logro personal consiste, precisamente en ser capaces de asumir que la

⁴³⁷ Erwin Teufel, “Discurso de homenaje”, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, op. cit. p. 38.

⁴³⁸ Ver nota 168.

distancia entre teoría y práctica no es tal, y que toda hermenéutica es una filosofía práctica.

A nuestro entender, Gadamer llega a la conclusión de que, ante la incapacidad que tenemos de dar nada por cerrado, puesto que siempre dependemos de la experiencia, la única respuesta éticamente legítima al problema de la comprensión pasa, no tanto por establecer un contenido moral inamovible, sino por defender cierta actitud que nos permita vivir el mundo de forma compartida, una actitud que, como ahora veremos, toma diversas formas manteniendo siempre una variable: el esfuerzo.

Para terminar esta tesis, y conscientes de que la respuesta gadameriana a este problema no fue nunca una respuesta cerrada, glosaremos las exigencias que componen este esfuerzo.

La primera de las exigencias que Gadamer nos plantea es la de *sabernos ignorantes*. Recordemos el segundo capítulo dedicado a la dialéctica platónica, y la importancia que Gadamer atribuye a la mayéutica. Sócrates ilustra como nadie la abertura que caracteriza nuestro ser en el mundo. La dialéctica platónica nos enseña que vivimos en un permanente estado de perplejidad, algo que, según Gadamer, se corresponde perfectamente con el carácter abierto de la experiencia, ya que nos sitúa una y otra vez en el horizonte del preguntar. Cuanto más conocemos, más nos interrogamos y más onda se hace la pregunta a la que nos enfrentamos. Es por ello que, si queremos ser conscientes de lo que somos, lo primero que debemos aceptar es que, en el fondo, nada sabemos. Desde el punto de vista gadameriano, sólo la ignorancia es creadora, y a ella se le opone la soberbia de aquel que cree haber encontrado la fórmula que le permite dejar de preguntar. La ignorancia es el ingrediente básico de la comprensión, y nuestra capacidad para desenvolvemos en el mundo depende de la humildad con la que seamos capaces de aceptarlo. Lo que Gadamer nos enseña con esta primera exigencia es que debemos aprender que no es posible dar con la última palabra. Asumir este hecho nos permite entender la medida humana del conocimiento y, en consecuencia, seguir constantemente avanzando en la búsqueda de nuevas preguntas que nos sirvan para manejarnos en el mundo de manera adecuada.

Una vez naturalizado este estado de perplejidad constante, la segunda de las exigencias que Gadamer nos plantea es la de *sabernos parte*. Como hemos visto en el cuarto capítulo, la dimensión lúdica que nos muestra el análisis del modo de ser de la obra de arte nos sirve para comprender la participación que hacemos conjuntamente del mundo. En este caso, la exigencia gadameriana pasa por que seamos conscientes de que la realidad es siempre un fenómeno compartido. El mundo es un gran escenario del que todos participamos, y al participar lo construimos. Según Gadamer, hemos de ser capaces de ubicarnos en las coordenadas de ese juego si lo que queremos es que fluya dentro de nosotros la potencia de la relación que entre todos representamos.

Ahora bien, que nuestro encuentro con el mundo pueda ser captado desde su carácter lúdico no significa que éste sea un juego arbitrario. Existen ciertas reglas del jugar. Dichas reglas pasan por no interrumpir el juego, controlarlo, intentar frenarlo o detenerlo. Este tipo de actitudes egoístas, coercitivas o manipuladoras atentan contra la convivencia absolutizando sus máximas e intentando someter a la realidad cambiante a un patrón pre-establecido, negando el hecho fundamental según el cual el mundo es algo que nos damos a nosotros mismos continuamente.

En contra de ellas, y para encontrar una guía de vida, Gadamer nos propone escuchar a la historia que nos precede. La tercera exigencia es entonces la de *sabernos históricamente mediados*. Según Gadamer, somos seres históricos y esto pasa por aceptar que la historia condiciona nuestro paso por el mundo, la explicación que hacemos de él y nuestra manera de habitarlo. Sabernos prejuiciosos es una de las piedras de toque más importantes de la filosofía gadameriana. No existe teoría, descubrimiento o recomendación, que no tenga, por debajo de ella, una comunidad de prejuicios que la sustente. En consecuencia, hace falta aceptar la historicidad de la comprensión si queremos saber realmente cómo manejarnos.

La importancia de la tradición, como hemos visto en los capítulos dedicados a las ciencias del espíritu y a la historia, radica en todo un conjunto de saberes que hemos ido acumulando a lo largo del tiempo y que nos ayudan

a situarnos gracias al poso de sabiduría que contienen. El prejuicio, en Gadamer, no tiene una connotación negativa como la que actualmente se utiliza. Se trata más bien de referentes históricos que se han ido sosteniendo a lo largo del tiempo como resultado de una aceptación común que se hace de ellos. Es por ello que, según Gadamer, existen ciertos conocimientos, a los que denomina clásicos, que aún son válidos para nosotros y que debemos tener en cuenta si queremos comprender en profundidad los fenómenos del mundo.

Recordemos los análisis de las ideas de sentido común y de formación, ambas amputadas, en opinión de Gadamer, al haberse producido el olvido del saber histórico que albergan. Gadamer considera que la racionalidad por sí sola rechaza la densidad histórica de los hechos del mundo, parcelando el conocimiento en disciplinas y separándolo en diferentes escuelas, de manera que finalmente destruye la continuidad de la que se alimenta. En contra de ello, la exigencia de desvelamiento histórico que Gadamer propone tiene por finalidad recuperar la imbricación entre pasado, presente y futuro, como si de una constelación se tratara, con el fin de hacer justicia a la tradición, la cual hace que el mundo aparezca. Ser conscientes de ser históricamente condicionados nos permite ir más allá de la inmediatez y participar del mundo sin velar su auténtico significado.

Según Gadamer, nuestra situación en el mundo se define muy especialmente por un estado de necesidad (ignorancia) que, de manera lúdica (participación), recurre a los prejuicios (historia) para sostenerse. Olvidar que somos todo este conjunto de relaciones, con el no saber, con los demás y con la historia, nos desvirtúa, instrumentaliza nuestras relaciones y cosifica el mundo.

Ante esta situación, que nos coloca en un estado de permanente interrogación, Gadamer añade una cuarta exigencia: *sabernos prudentes*. Después de haber estudiado durante toda su vida la filosofía práctica de Aristóteles, llega a la conclusión de que fue el estagirita quien mejor definió la dicotomía que desgarrar al hombre a la hora de abordar su relación con el mundo. Asumiendo las consecuencias de su pensamiento, Gadamer incluye dentro de sus exigencias la necesidad de dar con la distancia necesaria, a la

que Aristóteles denomina la prudencia, que nos permita elegir justamente. La prudencia se convierte en Gadamer en aquella virtud fundamental que nos permite situarnos en la contingencia de manera libre porque nos permite escoger acerca de los medios justos, a la vez que es respetuosa, puesto que nos obliga a adecuarnos a la realidad cambiante. En su opinión, ser prudentes significa ser capaces de orientar la comprensión que hacemos del mundo midiendo nuestro marco de acción y adaptándonos a aquello que hemos ido aprendiendo.

La visión de Gadamer sobre este asunto fue variando conforme pasaban los años hasta llegar a su teoría sobre el *continuum* griego. Finalmente, como hemos visto, llegó a la conclusión de que es la misma pregunta por el Bien en Platón la que se mantiene en el desarrollo de la prudencia en Aristóteles. No es arriesgado pensar que Gadamer se sienta parte de este desarrollo hasta el punto de querer convertir la virtud más importante de Aristóteles en exigencia ética de su propia teoría hermenéutica. Pues se trata precisamente de ser capaces de conectar, mediante el ejercicio de la prudencia, aspectos de la realidad aparentemente distantes, ofreciendo una panorámica más amplia y, en consecuencia, más consistente.

Llegamos a la quinta exigencia, el *sabernos conversación*. Gracias a la conversación, el hombre es capaz de señalar una dirección hacia donde dirigirse. Como hemos aprendido en el capítulo dedicado a las implicaciones prácticas de la hermenéutica, el hecho de ser seres lingüísticos se nos muestra como fundamental en la teoría gadameriana. Porque somos conversación podemos expresar el mundo a la vez que lo creamos viéndonos transformados en toda esta operación. La conversación constituye el lugar de encuentro donde cada uno de nosotros halla su capacidad creadora.

Hemos hablado de la potencia de la metáfora que anima nuestra capacidad de representar el mundo, del diálogo que es necesario establecer con nuestros muertos si queremos responder a aquello que nos es más propio. Hemos recurrido al ejemplo del enfermo mental para mostrar cómo la conversación crea comunidad y hemos mostrado que, en opinión de Gadamer, únicamente dentro de ella tenemos la posibilidad de desarrollarnos. Gadamer

apuesta así por un comunitarismo lingüísticamente mediado del que hace depender la idea de solidaridad, ya que ésta forma parte del mismo lenguaje. Mantener la conversación abierta se nos aparece, en opinión de Gadamer, como una exigencia ineludible si queremos contribuir a la transformación de nosotros mismos y de los otros.

La sexta y última exigencia es *sabernos otro*. La importancia de la alteridad en Gadamer es crucial, muestra claramente la orientación de su pensamiento. No estamos solos, nos dice. Respetar la alteridad tal y como se nos aparece, dejar hablar a la obra, escuchar al enfermo, ser conscientes del horizonte común que construimos con los demás gracias al conocimiento compartido, exige de nosotros un posicionamiento claro acerca de la figura del otro. El otro, en Gadamer, es la condición de posibilidad de mi comprensión, es un trascendental. El otro es aquel con el que comparto el lenguaje, un lenguaje que construye el mundo y que es capaz de integrar la comunidad humana en una misma dirección.

Empezábamos esta conclusión señalando la correspondencia ontológica que se da, dentro de la hermenéutica gadameriana, entre lenguaje y mundo. A su vez hemos visto, a lo largo de esta tesis, que en todo momento Gadamer ha defendido una idea de la hermenéutica ligada a sus consecuencias prácticas. Es en esta última exigencia donde se nos muestra lisa y llanamente que no es posible hablar de ninguna hermenéutica que no venga marcada por la ética, porque cualquier comprensión que hacemos del mundo depende nuestra relación con los otros.

Es por ello que, como conclusión a este trabajo, decimos que ética y hermenéutica son lo mismo. Interpretación y valoración no pueden desligarse. Como tampoco pensamiento y acción. El hombre, indigente por naturaleza, participa del mundo de acuerdo con su situación histórica, dentro de la cual es capaz de moverse de manera prudente gracias a la conversación que encuentra en la figura del otro la oportunidad para darse. El otro pasa a ser el límite natural de la experiencia que hacemos del mundo. Gadamer lo expresa de esta manera:

“Es necesario negar seriamente la posibilidad de vivir la vida humana sin un futuro. A mi juicio, nuestra parte humana consiste en mantener siempre abierto el futuro y en admitir nuevas posibilidades. Si parto de esta sensación fundamental es porque no cabe duda de que hay muchas cosas -en lo grande y en lo pequeño- que deberíamos comenzar a practicar lentamente. Quizá también logremos, a la larga, despertar en nuestra sociedad progresista el sentido de la economía doméstica, del mantenimiento de la casa en función de sí misma y de los suyos, y revivir así una responsabilidad que va más allá del individuo: la de ser naturalmente conscientes de una escala de valores”⁴³⁹.

La pregunta por el futuro en Gadamer pasa por ser conscientes de ser seres condicionados, algo que, a diferencia de lo que podría parecer, activa nuestra libertad y nuestra responsabilidad mostrándonos el campo de juego en el que nos movemos. El futuro no es algo que nos venga dado, sino que es creado cada vez que intentamos comprender. Por ello la exigencia ética de Gadamer opera en una doble dirección: una primera, en la que se intenta aproximar la presunta neutralidad de la teoría al variable mundo de la praxis; y una segunda, que pasa por asimilar la ética a una dimensión siempre presente en la experiencia. Quizás sea por ello que Gadamer nunca consideró posible escribir una ética. Sencillamente porque al hacer teoría de la comprensión ya estaba presente, en todo momento, la voluntad prescriptora que caracteriza nuestra dimensión moral. Comprender, hablar, plantear diversas formas de abordar la realidad, nos implica éticamente con el mundo y con los otros y es por ello que no es posible desligar el razonamiento hermenéutico de sus efectos éticos.

439 “Vielmehr meine ich immer, darin recht zu haben, daß wir die Möglichkeit des menschlichen Lebens, ohne Zukunft zu leben, in allem Ernste verneinen müssen. Die ist, wie sich meine, unser menschlicher Teil, die Zukunft immer wieder offenzuhalten und neue Möglichkeiten zu öffnen. Wenn ich von diesem Grundempfinden ausgehe, gibt es gewiß, im Kleinen wie im Großen, das wir langsam wieder mehr einüben sollten. Vielleicht gelingt es auf die Dauer auch unserer Fortschrittsgesellschaft, ein Gefühl für das Haushalten, mit sich und den Seinen, und die Verantwortung, die über einen selbst hinausreicht, zur Selbstverständlichkeit des eigenen Wertbewußtseins wieder heraufzuheben”. En “Lieberfahrung und Objektivierbarkeit”, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, p. 108 (“Experiencia y objetivización del cuerpo”, *El estado oculto de la salud*, p. 98).

A lo largo del trabajo hemos señalado algunas de las sospechas que sobrevuelan la obra gadameriana. Hemos hablado, a propósito de algunas de las críticas que generó la aparición de *VM*, de la ausencia de un criterio fuerte para la discriminación de los prejuicios y de la dificultad que existe para encontrar un criterio válido para la comprensión. En este sentido, hemos mostrado como Gadamer defiende una idea de conocimiento que no pasa por la demostración lógica, ni por el mero descubrimiento trascendental, aunque incluya a ambas, sino que se trata más bien de una idea de verdad intersubjetivamente sostenida a lo largo del tiempo que se corresponde con la influencia de la tradición y que, precisamente por ello, no es posible detener de ninguna de las maneras. Gadamer afirma que no debemos confundir progreso con ocultación y, en este sentido, antes que hablar de progreso cabría hablar de participación en el tiempo.

Hemos hablado así de la sombra de relativismo, y de la sospecha que recae sobre una idea de progreso técnicamente mediada. Gadamer no cree que el saber sea relativo en el sentido en que hoy entendemos esta palabra, sino que lo es en tanto en cuanto el comprender se enraiza siempre en las condiciones de posibilidad que le permite el pensar, y que tales condiciones son siempre las mismas, aquellas que se corresponden con nuestra propia naturaleza histórica. De igual manera, la idea de progreso no se entiende tanto como un avance y desarrollo de nuestras capacidades de control del mundo, sino como la profundización en las condiciones que hacen posible el comprender, aunque el ensanchamiento que ello produce tenga por consecuencia el enmascaramiento de aquello que queda atrás.

Podemos decir, en consecuencia, que esta tesis ofrece tres aportaciones a la investigación gadameriana, a saber:

En primer lugar, que existe una continuidad dentro de la filosofía gadameriana en lo que se refiere a la pregunta por la ética. Gadamer hace suya una historia de la filosofía para actualizar sus contenidos, muy especialmente en lo que se refiere al rescate de la dimensión ética sepultada en muchos de los conceptos que utilizamos para explicarnos y recurre indistintamente a Platón, Aristóteles o Kant para validar sus conclusiones en

contraste con la actualidad.

En segundo lugar, que la teoría hermenéutica de Gadamer no se entiende sin atender a sus consecuencias prácticas. El ejercicio de la comprensión no puede ser considerado neutral, sino que, de hecho, siempre está marcado por las imperfecciones que caracterizan nuestro modo de habitar en el mundo. Ello comprende, a nuestro entender, una de las aportaciones más relevantes de Gadamer, que nunca renunció al realismo socrático, al que añadió el componente ético como acento necesario.

Y, por último, aunque no menos importante, que es posible aplicar la transformación hermenéutica de la ética que llevó a cabo Gadamer a lo largo de su obra a los fenómenos que actualmente nos inquietan. La hermenéutica en acción se nos revela como un modo de filosofar gracias al cual aún hoy seguimos aprendiendo, ya que, tomada en serio, nos obliga a ser coherentes entre nuestra forma de vivir y de pensar.

En conclusión, visto todo el trayecto filosófico de Gadamer, y vistas ya las implicaciones de su pensamiento, nos atrevemos a afirmar que la suya es una filosofía viva gracias al esfuerzo que hizo por no olvidar nunca la finitud que caracteriza nuestra manera de abordar el mundo.

En una entrevista, realizada en 1995, a sus 95 años, Gadamer, después de haber sellado con su puño y letra la edición de sus obras completas, hace una revisión del conjunto de toda su obra de la mano de Jean Grondin. Al finalizar el diálogo, Grondin le preguntó a Gadamer qué pensaba hacer a partir de ese momento, a lo que Gadamer respondió:

“Como es natural, me gustaría ir siguiendo la línea fundamental que, tocando unos temas y otros, transcurre entre la palabra y el concepto, y fundamentando más mis ideas en algunas investigaciones que profundizen en los temas. Uno de esos trabajos se dedicará al tema de lo que es la ética, de lo que significa el que se hable teóricamente de algo que es práctico”.⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica”, *Antología*, p. 382.

Hasta el último momento Gadamer nos muestra con sus palabras la intención relacional de la que hablábamos al inicio de esta tesis. Tender puentes, también entre sus propios conceptos, es aquello a lo que Gadamer quiso dedicar toda su vida. Esperamos que con esta tesis hayamos contribuido a llevar a cabo aquello que en vida Gadamer nunca pudo realizar: elaborar ese libro sobre la ética, que siempre tuvo en mente, pero que nunca creyó conveniente abordar directamente.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

I. OBRAS DE HANS-GEORG GADAMER

* Teniendo en cuenta la prolífica producción de Gadamer hemos optado por usar como criterio, a fin de facilitar la consulta, la ordenación que él mismo utilizó en sus obras completas, *Gesammelte Werke*, Band 1-10, Tübingen, J. C. B. Mohr Siebeck, 1986-1995.

* Hemos añadido a cada texto el año original de publicación y la traducción que hemos utilizado durante el trabajo aparece entre paréntesis.

* Al final se recopilan, por orden cronológico, aquellos libros, artículos y entrevistas que no se incluyen en sus obras completas.

GW 1. *Hermeneutik I.*

Warheit und Methode, 1959 (*Verdad y Método I* [trad: Ana Agud y Rafael de Agapito], Salamanca, Sígueme, 1997⁷).

GW 2. *Hermeneutik II*

La mayoría de los artículos de este volumen se encuentran en *Verdad y Método II* [trad: Manuel Olasagasti], Salamanca, Sígueme, 1992⁶), con excepción de aquellos en los que se indica.

“Das Problem der Geschichte in der neuen deutschen Philosophie”, 1943, pp. 27-36 (“El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, pp. 33-42).

“Vom Zirkel der Verstehens”, 1959, pp. 57-65 (“Sobre el círculo de la comprensión”, pp. 63-70).

“Begriffsgeschichte als Philosophie”, 1970, pp. 77-91 (“La historia del concepto como filosofía”, pp. 81-94).

“Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der ›Entmythologisierung‹”, 1961, pp. 121-132 (“Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización»”, pp. 121-132).

“Mensch und Sprache”, 1966, pp. 146-154 (“Hombre y lenguaje”, pp. 145-152).

“Über die Planung der Zukunft”, 1965, pp. 155-173 (“Sobre la planificación del futuro”, pp. 153-170).

“Sprache uns Verstehen”, 1970, pp. 184-198 (“Lenguaje y comprensión”, pp. 181-194).

“Wie weit schreibt Sprache das Denken vor”, 1970, pp. 199-206 (“¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”, pp. 195-202).

“Die Unfähigkeit zum Gespräch”, 1972, pp. 207-218 (“La incapacidad para el diálogo”, pp. 203-212).

“Die Universalität des hermeneutischen Problems”, 1966, pp. 219-231 (“La universalidad del problema hermenéutico”, p. 213-224).

“Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe”, 1978, pp. 301-318 (“La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, pp. 293-308).

“Probleme der praktischen Vernunft”, 1980, pp. 319-329 (“Problemas de la razón práctica”, pp. 309-318).

“Destruktion und Dekonstruktion”, 1985, pp. 361-374 (“Destrucción y deconstrucción”, pp. 349-359).

“Hermeneutik und Historismus”, 1965, pp. 387-424 (*VM I*, op. cit., pp. 599-640).

“Hermeneutik”, 1969, pp. 425-436 (“Hermeneutica”, pp. 363-374).

“Vorwort zur 2. Auflage”, 1965, pp. 437-448 (“Prólogo a la segunda edición”, *VM I*, op. cit., pp. 9-21).

“Nachwort zur 3. Auflage”, 1972, pp. 449-478 (*VM I*, op. cit., p. 22).

“Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 1973, pp. 479-508 (“Auto-

presentación de Hans-Georg Gadamer”, pp. 375-402).

GW 3. *Neuere Philosophie I*

“Hegel und die antike Dialektik”, 1961, pp. 3-28 (“Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, *La dialéctica de Hegel* [trad: Manuel Garrido], Madrid, Cátedra, 1980⁸, p. 11-48).

“Die verkehrte Welt”, 1966, pp. 29-46 (“Hegel y el mundo invertido”, *La dialéctica de Hegel*, op. cit., pp. 49-74).

“Martin Heidegger 75 Jahre”, 1964, pp. 186-196 (“Martin Heidegger en su 75 cumpleaños”, *Los caminos de Heidegger* [trad: Angela Ackermann], Barcelona, Herder, 2002, p. 27-38).

“Die Wahrheit des Kunstwerks”, 1960, pp. 249-261 (“La verdad de la obra de arte”, *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 95-108).

“Die Sprache der Metaphysik”, 1968, pp. 229-237 (“El lenguaje de la metafísica”, *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 73-82).

“Ethos und Ethik (McIntyre et al.)”, 1985, pp. 350-374 (“Ethos y ética (McIntyre y otros)”, *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 201-230).

GW 4. *Neuere Philosophie II*

“Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, 1963. En, pp. 175-188 (“Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, *Antología* [trad: Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti], Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 117-134).

“Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft”, 1974, pp. 216-228 (“¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social”, *La razón en la época de la ciencia* [trad: Ernesto Garzón], Alfa, 1976, pp. 41-58).

“Die erfahrung des Todes”, 1983, pp. 288-296 (“Experiencia de la muerte”,

El estado oculto de la salud [Nélida Machain], Barcelona, Herder, 2011).

GW 5. Griechische Philosophie I

Platos dialektische Ethik, 1931, pp. 3-163 (*Plato's dialectical ethics* [trad: Robert M. Wallace], Yale University Press, 1991).

Der aristotelische "Protreptikos" und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik, 1927, pp. 164-186.

"Plato und die Dichter", 1934, pp. 187-211 ("Plato and the Poets", *Dialog and dialectic* [trad: P. Christopher Smith], Yale University Press, 1980).

"Praktisches Wissen", 1930, pp. 230-248 ("Conèixement pràctic", *Diàlegs*, 59, 2013, pp. 11-36).

GW 6. Griechische Philosophie II

"Die griechische Philosophie und das moderne Denken", pp. 3-9 (*La filosofía griega y el pensamiento moderno, Antología*, op. cit., pp. 259-266).

GW 7. Griechische Philosophie III

"Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", 1976, pp. 128-227 (*The idea of the good in platonian-aristotelian philosophy* [trad: P. Christopher Smith], Yale University Press, 1986).

GW 8. Ästhetik und Poetik I

"Ästhetik und Hermeneutik", 1964, pp. 1-8 ("Estética y hermenéutica", *Estética y hermenéutica* [trad: Antonio Gómez Ramos], Madrid, Tecnos, 1996², p. 55-62).

"Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins", 1958, pp. 9-17

(“Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética”, *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 63-72).

“Das Spiel der Kunst”, 1977, pp. 86-93 (“El juego del arte”, *Estética y hermenéutica*, op. cit., pp. 129-138).

“Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest” (1974), pp. 94-142 (*La actualidad de lo bello* [trad. Antonio Gómez Ramos], Barcelona, Paidós, 1991).

“Über das Lesen von Bauten und Bildern”, 1979, pp. 331-338 (“Sobre la lectura de edificios y cuadros”, *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 255-264).

“Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt”, 1990, p. 339-349 (“La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *Arte y verdad de la palabra* [trad: José Francisco Zúñiga y Faustino Oncina], Barcelona, Paidós, 1993, pp. 111-130).

“Wort und Bild - ›So wahr, so seiend‹”, 1992, pp. 373-399 (“Palabra e imagen. ›Tan verdadero, tan siendo‹”, *Estética y hermenéutica*, op. cit., pp. 279-308).

GW 10. *Hermeneutik im Rückblick*

Todos los artículos de este volumen se encuentran en *El giro hermenéutico* [trad: Arturo Parada], Madrid, Cátedra, 1995².

“Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik”, 1983, pp. 100-109 (“Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, p. 27-38).

“Von Wandel in den Geisteswissenschaften”, 1985, pp. 179-184 (“Sobre la transformación de las ciencias humanas”, p. 123-130).

“Bürger zweier Welten”, 1985, pp. 225-237 (“Ciudadano de dos mundos”, pp. 173-186)

“Die Idee der praktischen Philosophie”, 1983, pp. 238-246 (“La idea de la

filosofía práctica”, pp. 187-196)

“Vernunft und praktische Philosophie”, 1986, pp. 259-266 (trad. castellana: “Razón y filosofía práctica”, pp. 211-218)

“Europa und die Oikoumene”, 1993, pp. 267-286 (“Europa y la oikoumene”, pp. 219-238)

Textos no incluidos en las obras completas

“Herder als Wegbereiter des historischen Bewusstseins”, *Geist der Zeit*, Berlin, 1941, pp. 661-670.

Volk und Geschichte im Denken Herders, Klostermann, Frankfurt, 1942.

Le probleme de la conscience historique, Louvain, Publications Universitaires, 1963 (trad. castellana: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 2007³).

“Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*. Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer”, *The Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, pp. 5-12. [Traducción del A.]

“Hermeneutik als praktische Philosophie”, 1972. En Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972, pp. 325-344 (“Hermenéutica como filosofía práctica”, *La razón en la época de la ciencia*, op. cit., pp. 59-82).

“Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie”. Conferencia inédita pronunciada en el Congreso de Hegel realizado en mayo de 1975 en Stuttgart (“Acerca de lo filosófico en las ciencias y la científicidad de la filosofía”, *La razón en la época de la ciencia*, op. cit., p. 7-24)

Philosophische Lehrjahre, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1977 (*Mis años de aprendizaje* [trad: Rafael Fernández], Barcelona, Herder, 1996).

Wer bin Ich und wer bist Du, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986
(*¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan* [trad: Adan Kovacsis], Barcelona, Herder, 1999).

“Comme Platon à Syracuse”, *Le Nouvel Observateur*, 22 de enero de 1988, p. 79.

Über die Verborgenheit der Gesundheit, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1993 (*El estado oculto de la salud* [trad: Nélide Machain], Barcelona, Herder, 2011).

“Apologie der Heilkunst”, 1965. En, pp. 50-64 (“Apología del arte de curar”, pp. 45-58)

“Leiberfahrung und Objektivierbarkeit”, 1986, pp. 95-110
(“Experiencia y objetivización del cuerpo”, pp. 87-100)

“Philosophie und praktische Medizin”, 1990, pp. 121-132
(“Filosofía y medicina práctica”, pp. 109-118)

“Über die Verborgenheit der Gesundheit”, 1991, pp. 121-132 (“El estado oculto de la salud”, pp. 119-132)

“Behandlung und Gespräch”, 1989, pp. 159-175 (“El tratamiento y la conversación”, pp. 141-154)

“Hermeneutik und Psychiatrie”, 1989, pp. 201-213 (“Hermenéutica y psiquiatría”, pp. 141-154)

“Der Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie”, 1995. En *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*, Bamberg, pp. 111-124 (“De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía”, *Antología*, op. cit., pp. 135-150).

Hermeneutische Entwürfe, Tübingen, J. C. B. Mohr, 2000
(“Hermenéutica. Teoría y práctica”, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002)

“Hermeneutik - Theorie und Praxis”, 1996, pp. 3-11 (pp. 13-22).

“Über die politische Inkompetenz der Philosophie”, 1992, p. 35-41
 (“Sobre la incompetencia política de la filosofía”, p. 54).

“Hermeneutik und Autorität - eine Bilanz”, 1991, pp. 42-47
 (“Hermenéutica y autoridad: un balance”, pp. 59-66).

“Die Zukunft der europäischen Geisteswissenschaften”, 1983, pp.
 112-128 (“El futuro de las ciencias del espíritu europeas”, pp. 143-
 162).

“Die Kunst und die Medien”, 1988/89, pp. 161-175 (“El arte y los
 medios de comunicación de masas”, pp. 199-216).

Erziehung ist sich erziehen, Heidelberg, Kurpfälzischer, 2000 (*La
 educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000).

V.A., “Entrevista a Hans-Georg Gadamer”, *Salud Mental y Cultura*, 1996,
 p. 109-122.

“Hermeneutica de la sospecha”, *Cuaderno gris*, Epoca III (2), Madrid,
 1997, p. 127-35 (“The Hermeneutics of Suspicion”, *Man and World*, n.º
 17, 1984, pp. 313-324).

“Caro professor Heidegger”. *Lettere da Marburgo, 1922-1929*, Genova, II
 melangolo, 2000.

“Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de
 su recepción histórica”, *Antología*, op. cit., pp. 363-382.

“Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, Gianni Vattimo (ed), *La
 secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 89-112.

Antonio Gnoli y Franco Volpi, “Entrevista a Hans-Georg Gadamer”,
 Clarín, Buenos Aires, 27 de mayo de 2001. Artículo consultado el 27 de
 julio de 2012. [En línea:

<http://edant.clarin.com/suplementos/zona/2001/05/27/z-00601.htm>]

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Antonio Castro y Mário Jorge de Carvalho (coord), *Incursoes no Filebo*, Porto, Fund. Eng. António de Carvalho, 2012.

Apel, K. O., *Semiótica trascendental y filosofía primera* [trad: Guillermo Lapiedra Gutiérrez], Madrid, Síntesis, 2002.

Aristófanes, *Las nubes* [trad: Elsa García Novo], Alianza, Madrid, 2006.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [trad: J. Pallí], Gredos, Madrid, 2000.

Poética [trad: Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, 1992.

Bajtín, M. M., “Arte y responsabilidad”, *Estética de la creación verbal* [trad: Tatiana Bubnova], Mexico, Siglo XXI, 1990.

La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, Madrid, Alianza, 2003.

Bauman, Z., *Modernidad líquida* [trad: Mirta Rosenberg], Buenos Aires, FCE, 2000.

Baumgarten, A. G., *Esthétique* [trad: Jean-Yves Pranchère], Paris, L'Herne, 1988

Benjamin, W., “Tesis de filosofía de la historia” [trad: Jesús Aguirre], *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 175-192

Borges, J. L., “La Biblioteca de Babel” en *Obras Completas I*, Barcelona, Emecé, 2004.

Biblia, *Génesis*, libro 11: 1-9.

Bloom, H., *La ansiedad de la influencia* [trad: Javier Alcoriza y Antonio Lastra], Trotta, Madrid, 2009.

Boada, I., *Heidegger: els anys difícils*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Montserrat, 2011.

Blumemberg, H., *Paradigmas para una metaforología* [trad: Jorge Pérez], Madrid, Trotta, 2003.,

Caner-Liese, R., *Gadamer, lector de Celan*, Barcelona, Herder, 2009.

Chomsky, N. Y Halle, M., *Principios de fonología generativa* [trad: José Antonio Millán], Madrid, Ed. Fundamentos, 1979.

Conill, J., *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006.

Curtius, E. R., *Crisi de l'humanisme* [trad: Marc Jiménez], Girona, Edicions de la I·l·l, 2012.

Derrida, J., “La retirada de la metáfora”, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* [trad: Patricio Peñalver], Barcelona, Paidós, 1989.

de Santiago Guervós, L. E., “La Kehre heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas”, *Themata*, 4, Sevilla, 1987, pp. 117-129.

DiTommaso, T., “Play, agreement and consensus”, *Man and World*, 29, 1996, pp. 407-417.

Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu* [trad: Julián Marías], Madrid, Revista de Occidente, 1966.

Correspondencia, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877 - 1897*, Halle (Saale), 1923.

Domingo Moratalla, A., “Las deudas aplicadas con la hermenéutica dialógica de Gadamer y Ricoeur”, *La filosofía práctica*, Madrid, Diálogo Filosófico, 2014, pp. 93-110.

Donadio, F., *L'albero della filosofia e la radice della mistica: Lutero, Schelling, Yorck von Wartenburg*, Bibliopolis, Neapel, 2002.

Dottori, R., “The concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy”, *Etica & Política*, XI, 2009, pp. 301-310.

Farias, V., *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, 1989.

Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica* [trad: Jorge Pérez de Tudela], Madrid, Akal, 2000.

Grondin, J., “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”, Francisco de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam* [tras: Ludy Sanabria], Madrid, Plaza y Janés, 2011, p. 139-164.

Introducción a Gadamer [trad: Constantino Ruiz-Garrido], Barcelona, Herder, 2003.

“Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works”, *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2001, pp. 43-50.

Gründer, K., *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Göttingen, 1970.

Guthrie, *Historia de la filosofía griega* [trad: Alberto Medina], vol. 5, Madrid, Gredos, 1992.

Habermas, J., *El discurso de la modernidad* [trad: Manuel Jiménez Redondo], Madrid, Taurus, 1993.

Perfiles filosófico-políticos [trad: Manuel Jiménez Redondo], Madrid, Taurus, 2000.

Hadot, P., *La ciudadela interior* (trad: Maria Cucurella), Barcelona, Alpha Decay, 2013.

La filosofía como forma de vida [trad. Maria Cucurella], Barcelona, Alpha Decay, 2009.

Heidegger, M., “Entrevista”, *Der Spiegel*, 31 de Mayo de 1976. [En línea: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-41238349.html>]. Referencia consultada el 10 de julio de 2014.

El concepto de tiempo (1924), Barcelona, Herder, 2008.

“El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y ser* [trad: Manuel Garrido, José Luís Molinuevo y Felix Duque], Tecnos, Madrid, 2000.

“El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque* [trad: Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Alianza, 1998, pp. 11-62.

“Kehre”, *Filosofía, ciencia, técnica* [trad: Francisco Soler], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 181-196.

Ontología (Hermenéutica de la facticidad) [trad: Jaime Aspiunza], Madrid, Alianza, 2008.

Heller, A., *El hombre del renacimiento* [trad: J. F. Yvars y Antonio Prometeo], Península, Barcelona, 1994.

Hintikka, J., “Gadamer: squaring the hermeneutical circle”, *Revue Internationale de Philosophie (Gadamer)*, (54)213, 3/2000, p. 487-498.

Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1982.

Homo ludens [trad. Eugenio Imaz], Madrid, Alianza, 2012.

Ipperciel, D., *La pensée de Gadamer est-elle conservatrice*, *Revue Philosophique de Louvain*, 2004, 102 (4), pp. 610-629.

Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega* [trad: Wenceslao Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Jiménez Redondo, M., “La hermenéutica de Gadamer y la hermenéutica de Hegel”, *Alea* 5, Barcelona, 2000, pp. 67-121.

Johnson, M. E., “Strong emergence and mental causation in Gadamer's *Truth and Method*”, *Journal of Cognition and Neuroethics*, 2 (2), 2014, p. 32-50.

Monserrat, J. i Torres, B. (eds.), *Aristótil lector de Plató*, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia, 2011.

Kant, I., *Crítica de la facultat de jutjar*, Barcelona, Edicions 62, 2004.

Krakowski, J., *Dilthey und York: Philosophie und Geisteswissenschaften in Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, Wrocław, 1996.

Lingiardi, V. y Grieco, A., "Hermeneutics and the philosophy of medicine: Hans-Georg Gadamer's platonic metaphor", *Theoretical Medicine and Bioethics*, 20, 1999, pp. 413-422.

López Sáenz, M. C., "El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica", *Pensamiento*, (53)1997, 206, Madrid, 1997, pp. 215-242.

Lipovetsky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.

Lorau, N., *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* [trad: Sara Vassallo], Madrid, Katz, 2008.

Marramao, G., *Kairós. Apología del tiempo oportuno* [trad: Helena Aguilà], Barcelona, Gedisa, 2008.

Mèlich, J. C., *Del extraño al cómplice*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Michelstaedter, C., *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 1999.

Mill, J. S., *System of logic, Rationative and inductive; being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*, New York, Harper & Brothers, 1848.

Nussbaum, M. C., *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

Marquard, O., *La felicidad en la infelicidad* [trad: Norberto Espinosa], Buenos Aires, Katz, 2006.

Oñate, T., "Ser, historia, lenguaje, mensaje", *Actas de las Primeras Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, 6-8 de Mayo de 2009. En línea: <http://www.proyectohermeneutica.org/jornadas/int/de/hermeneutica/actas/conferencias/toniate2.html> [consulta: 20 de junio de 2014]

Ortega, J. E., "La revitalización hermenéutico-lingüística de la memoria en H. G. Gadamer y E. Lledó", *Pensamiento*, (52)204, Madrid, 1996 , pp. 403-428.

Palmer, R. E., "A response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis", *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 4, pp. 467-482.

¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer [trad: Beatriz Domínguez Parra], Madrid, Arco, 2002.

Pegueroles, J., "Hermenéutica de Gadamer y deconstrucción en Derrida", *Pensameinto*, 55 (1999), 213, pp. 483-490

L'hermenèutica de Gadamer. Presentació, comprensió i emparaulament de la veritat, Lliçó inaugural del curs acadèmic, Barcelona, Facultat de Teología de Catalunya, 1998.

Platón, "Crátilo" [trad: J. L. Calvo], *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1987.

"Fedro" [trad: Emilio Lledó], *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000.

"Filebo" [trad: M^a Ángeles Durán], *Diálogos* , Madrid, Gredos, 2000.

"Gorgias" [trad: J. Calonge], *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 2000.

"Protágoras" [trad: Carlos García Gual], *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1985.

"Teeteto" [trad: A. Vallejo Campos], *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2000.

Pöggeler, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-Munchen, 1983.

Recas, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

Revilla, C., "Del historicismo a la hermenéutica: la recepción de Dilthey", *Convivium*, (2)1, 17, 2004, pp. 81-102

"La recuperación de la palabra. Perspectivas hermenéuticas sobre la cuestión del lenguaje", *Convivium*, (2)10, 1997, p. 88-110.

Richardson, W., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University Press, 2003.

Ricoeur, P., *La metáfora viva* [trad: Agustín Neira], Madrid, Trotta, 2001.

Rilke, *Nuevos poemas* [trad: Federico Bermúdez-Cañete], Madrid, Hiperión, 1991.

Ritter, J., *Subjetividad. Seis ensayos* [trad: Rafael de la Vega], Barcelona, Alfa, 1984.

Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 2010.

Rosen, S., *Hermenéutica com a política* [trad: Xavier Ibañez], Barcelona, Barcelonesa Edicions, 1992.

Sala Rosé, R., *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*, Alba editorial, Barcelona, 2007.

Schiller, F., *Cartas para la educación estética* [trad: Jaime Feijóo y Jorge Seca], Barcelona, Anthropos, 1990.

Schleiermacher, F.D.E., *Hermeneutique. Pour une logique du discours individuel*, Cerf/PUL, 1987.

Schmidt, L. K., "Respecting others: the hermeneutic virtue", *Continental Philosophy Review*, 33, 2000, pp. 359-379.

Schulz, B., *Correspondencia* [trad: Jorge Segovia y Violetta Beck], Barcelona, Maldoror Ediciones, 2008.

Seel, M., *Estética del aparecer* [trad: Sebastián Pereira], Katz, Buenos Aires, 2010.

Sichirrollo, L., *Dialéctica* [trad: María Rosa Borrás], Labor, Barcelona, 1976, p. 7.

Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida* [trad: Pedro Madrigal], Valencia, Pre-textos, 2012.

Venir al mundo, venir al lenguaje [trad: Germán Cano], Valencia, Pre-Textos, 2006.

Small, M. D. G. y Vorgan, G., *iBrain. Surviving the technological alteration of the modern mind*, Harper's Collins e-books, 2008.

Teufel, E., "Discurso de homenaje", *"El ser que puede ser comprendido es lenguaje". Homenaje a Hans-Georg Gadamer* [trad: Antonio Gómez Ramos], Madrid, Síntesis, 2003, pp. 23-40.

Torres, B., "La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del Fileb de Plató (38c-39c)", *Aristòtil lector de Plató. Incursions en el Fileb Platònic*, Anuari de la Societat catalana de Filosofia, XXII, Barcelona, 2011, pp. 79-116.

V.A., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Surkhamp Verlag, 1971.

V.A., *Homenaje a Hans-Georg Gadamer con motivo de su 100 cumpleaños*. En línea: http://www.uni-heidelberg.de/magazin/index_gadamer.html [consulta: 15 de junio de 2013]

V.A., "Nietzsche y la hermenéutica", *Estudios Nietzsche*, 9, Madrid, Trotta, 2009.

V.A., *Poetik und Hermeneutik*, Wilhelm Fink Verlag, 1963-1994.

Vattimo, G., "Comprender el mundo-trasformar el mundo", *"El ser que puede ser comprendido es lenguaje". Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2003, pp. 59-70

Ética de la interpretación, Barcelona, Paidós, 1991.

"Ermeneutica come koiné", *Margini dell' ermenéutica*, 1987, n^a 217-218, p. 3-11.

"Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être", *Revue Internationale de Philosophie (Gadamer)*, (54)213, 3/2000, pp. 499-513.

Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica [trad: Juan Carlos Gentile], Barcelona, Paidós, 1992.

Vattimo, G. y Zabala, S. en “Una vida dedicada a la hermenéutica”, *Endoxa*, 20, 2005, p. 40,

Vessey, D. y Blauwkamp, C., “Hans-Georg Gadamer “The incapacity for conversation” (1972), *Continental Philosophy Review*, 39, 2006, pp. 351-359.

Volpi, F., “Hermenéutica y filosofía práctica”, *Endoxa: series filosóficas*, 20, 2005, p. 265-294.

“Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 315-342.

Wiegand Petzet, H., *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)* [trad: Lorenzo Langbehn], Madrid, Katz, 2010.

Winckelmann, J. J., *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.

