

HANS-GEORG GADAMER

Una aportación esencial al pensamiento filosófico de nuestro tiempo. In memoriam 1900 - 2002

Juan Manuel Almarza Meñica

Bajo el epígrafe de «Filosofía de la interpretación» o «Escuela hermenéutica» se suele designar a todo un conjunto de pensadores de matriz heideggeriana que se han ocupado de filología, historia de la cultura, religión o derecho. Entre todos ellos destaca nuestro autor con un prestigio unánimemente reconocido, tanto en el mundo europeo como en el americano, por su abundancia bibliográfica y, sobre todo, por la profundidad de sus análisis filosóficos.

Nacido en Marburgo el 11 de febrero de 1900, tuvo la oportunidad de entrar en contacto personal con algunos de los pensadores de mayor relieve de nuestro siglo, logrando alcanzar una experiencia directa de las más grandes corrientes de filosofía del siglo XX: de Natorp a Husserl y de Bultmann a Heidegger.

En 1922 obtiene el doctorado en filosofía con Natorp con un trabajo sobre Platón, al que siempre considerará el verdadero punto de partida de la filosofía y su modo de filosofar, el diálogo, el verdadero modo de hacer filosofía. La apertura intelectual y el talante dialógico han convertido a Gadamer en el «testigo privilegiado del siglo veinte». Ese mismo año conoce a Max Scheler, que le encamina hacia la fenomenología que podrá aprender de viva voz de Husserl y Heidegger en Friburgo. Dudoso de su capacidad filosófica, estudia filología clásica con Paul Friedländer y frecuenta las lecciones teológicas de Rudolf Otto y Rudolf Bultmann. En el curso 1928-29 consigue la habilitación con Heidegger, pasando a ser su asistente de cátedra junto con Karl Löwith y Gerhard Krüger. Diez años más tarde es profesor en Lipsia, donde será nombrado primer Rector de la Universidad Libre de Lipsia por no haber pertenecido a ninguna organización nacionalsocialista. En 1949 es llamado a Heidelberg para ocupar el puesto dejado por Karl Jaspers. Ahí desarrolló su actividad docente hasta 1968. Desde el año siguiente impartía algún curso como profesor emérito durante el semestre de verano, y en alguna universi-

dad norteamericana como profesor invitado, hasta convertirse en el profesor habitualmente invitado del Boston College desde 1974 a 1986. A partir de ese momento reduce notablemente su trabajo, pero centra su actividad en la preparación de la edición de sus obras completas y en los seminarios o conferencias de Nápoles que venía impartiendo regularmente desde comienzos de los años 80 en el Instituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Murió en Heidelberg el 14 de marzo de 2002, a los 102 años. Acababa de publicar un libro de entrevistas con Ricardo Dottori, «La lección del siglo». En sus últimas declaraciones, tras los atentados del 11 de septiembre, a los que calificó de «nihilismo filosófico», expresaba con nitidez: «la única frase que quiero defender sin reservas es que el hombre no puede vivir sin esperanza».

Maestro y discípulo

En el pensamiento de Gadamer, su referencia inmediata y omnipresente ha sido Heidegger, quien dirigió su trabajo de habilitación en 1928. Le acompañó en el inicio de su carrera docente e investigadora y de él recibió el impulso especulativo que ha sabido hacer fructificar en su propia obra.

Desde el primer momento, le atribuye a Heidegger el mérito de haberle enseñando a captar en la filosofía griega, detrás de toda terminología filosófica y escolástica sobrepuesta, todo lo que hay de vivo y actual para nuestro presente. Como señala expresamente, «con él las determinaciones del pensamiento de la tradición filosófica se hacían vivas porque venían comprendidas como respuestas a preguntas reales. La iluminación de la historia de sus motivaciones proporcionaba a estas preguntas algo de inevitable. [...] Se convertían en nuestras propias preguntas»¹.

Esta enseñanza heideggeriana terminará por convertirse en uno de los motivos principales de su propia reflexión filosófica y que denomina «experiencia hermenéutica». Ésta consiste en encontrar nuestras propias preguntas, nuestros problemas en los textos filosóficos y en los problemas puestos por ellos en el transcurso de nuestra tradición intelectual, en una especie de diálogo entre pasado y presente, lo que permite oír la voz auténtica y viva de nuestra tradición de pensamiento. Este modo de afrontar nuevamente los problemas filosóficos en un encuentro con el pasado no constituye un *método* –en el sentido científico de aplicación de leyes universales a objetos particulares– sino un acceso a la *verdad* de las cosas mismas que se muestran iluminadas en ese diálogo.

Como el propio Gadamer señala expresamente, su gran obra *Verdad y método* (1960) no es más que el intento de describir y justificar lo que él mismo

¹ H. G. GADAMER, *Selbstdarstellung*, en *Gesammelte Werke*, Tübinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, vol. 2, p. 484.

hacia en la práctica: «En efecto, el nacimiento de mi filosofía hermenéutica no es en el fondo otra cosa que el intento de dar una legitimación teórica al estilo de mis estudios y de mi enseñanza. La praxis era lo primero. Desde siempre he estado preocupado, casi de manera angustiada, de no decir demasiado, de no llegar nunca a construcciones teóricas que no pudiesen encontrar verificación en la experiencia»².

No es fácil el modo de escribir y de pensar de Gadamer. Aparentemente ninguna cuestión es abordada directamente o mediante un procedimiento analítico. Su procedimiento discursivo es el de la 'historia de los conceptos' (*Begriffsgeschichte*) que lleva a cabo con verdadera maestría, convirtiendo cada pasaje en un torrente de sugerencias e iluminaciones sorprendentes para el lector: Gadamer muestra cómo un determinado concepto se va transformando, frecuentemente por circunstancias ajenas al propio concepto, y cómo en su transformación obliga a tomar determinadas posturas. Lo que aparentemente es una exhibición de erudición, realmente es el modo de mostrar la determinación histórica de la conciencia (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) ante dicha cuestión. Traza así un marco en el que aparece o se muestra con toda nitidez el verdadero significado de lo que pretende dilucidar, sea una crítica a un filósofo, sea simplemente el mostrar un aspecto de su pensamiento. El inicio de este camino que conduce a la cuestión dilucidada frecuentemente está en un ámbito muy lejano y aparentemente inconexo. Este proceder histórico-dialógico, pues el recorrido se realiza en diálogo con los interlocutores, es un proceder lento y dificultoso pero increíblemente clarificador que termina por convertir la filosofía en un diálogo ininterrumpido y abierto. Por ejemplo, la amplísima historia de los conceptos que han configurado el saber humanista (formación, sentido común, capacidad de juicio, gusto) y que inicia *Verdad y método* no es un canto nostálgico de las humanidades lleno de erudición. Tiene la misión concreta de poner en evidencia el análisis del arte y los juicios estéticos de Kant en la *Crítica del la facultad de juzgar*. La perspectiva lograda a través de la historia y transformación de los conceptos permite mostrar con increíble nitidez la determinación histórica a que está sometido el propio Kant. El finísimo análisis trascendental de Kant, absolutamente metódico e impecable, oculta el gran peso que ejerce sobre él la tradición histórica. Ese lento proceder histórico-dialógico, directamente aprendido de Heidegger y experimentado en el proceso dialógico de su propio pensar, tiene la misión de dejar que aparezca por sí misma la verdad de la cosa.

El estudioso de la obra de Gadamer termina por comprender, finalmente, que ese aparente caos de erudición está perfectísimamente trabado, sin solución de continuidad, de la primera página a la última.

² Ibid., p. 492.

La filosofía práctica como punto de partida

La obra universal y multidisciplinar de Gadamer no puede ser comprendida sin tomar su punto de partida en el pensamiento de Heidegger al marcar sus distancias respecto al ideal filosófico-especulativo de los neokantianos (Rikert, Natorp) y fenomenólogos (Husserl) siguiendo la pauta de las ciencias. Su proceso intelectual tendrá el mismo camino que el del propio Heidegger y será recorrido a la luz que éste proyecta sobre Aristóteles y Platón.

Antes de llegar Heidegger a Marburgo, Gadamer, a sus 24 años, estaba bajo la influencia de N. Hartmann, que con su objetivadora «astronomía de los valores» veía los valores éticos como las estrellas en el cielo, absolutamente alejados del *ethos* vivido y realizado en concreto. El maestro apreciaba del alumno favorito su 'sentido por los matices', algo ajeno a su propio estilo constructivista.

Para Heidegger, la filosofía hermenéutica no era un simple método universal del correcto entender como daba a entender la obra de Schleiermacher. Lo que pretendía hacer en su filosofía era dramatizar lo que significa la interpretación para la existencia humana: «El ser humano es un ente que constantemente debe 'interpretarse' y explicarse su mundo y a sí mismo. No se encuentra 'en' este mundo como observador neutral, sino que está implicado en todo acontecer de manera atormentadora. Por eso interpreta desde un principio todos los acontecimientos en el mundo con referencia a su significado para su propia existencia amenazada, es decir, desde un futuro preocupado por sí mismo. [...] De esta manera Heidegger asignó al 'entender' preocupado una significación fundamental en su concepción hermenéutica de la existencia humana. La existencia es hermenéutica, porque a su manera preocupada está entendiendo incesantemente su mundo y se anticipa a él. Sin una tal interpretación referida a la existencia el mundo no existe o, dicho de otra manera más cauta, no es propiamente experimentable»³.

Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica

Este apartado de *Verdad y método* que, en opinión de Gadamer, debería ser el título de toda la obra, trata de justificar la pretensión de verdad de las ciencias humanas liberándolas de la seducción ejercida por la idea de método.

Para Kant, que no reconocía al gusto –y por lo tanto al arte en general, desde las artes plásticas a la poesía– más que una pretensión subjetiva o estética, alejándolo del campo del conocimiento ocupado por las ciencias, el arte en general y la literatura en particular –alma de toda la tradición humanista–

³ J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, tr. de A. Akermann, R. Berner, E. Martín-Mora, Barcelona, Herder, 2000, pp. 18-19.

no tiene nada que ver con la verdad sino con el placer, sea éste meramente sensible o intelectualizado. Para Gadamer es en Kant donde se produce el giro de la tradición humanista. En él, los conceptos cardinales de esta tradición que transmitían la verdad de la experiencia humana quedarán traducidos en meros conceptos subjetivos o estéticos, dejando en exclusiva el ámbito de la verdad del conocimiento a los criterios objetivos de las ciencias. Para Gadamer es Kant quien habría constreñido a las ciencias humanas a comprender y a definir su propia cientificidad según el modelo de las ciencias objetivas.

¿Por qué este enfrentamiento con la 'estetización' operada por Kant y que es la otra cara, la subjetiva, estética o no-racional, de nuestra cultura contrapuesta al mundo de la ciencia? El objetivo de Gadamer es justificar la validez de nuestra herencia cultural humanista, su pretensión de verdad, no su dimensión meramente estética. «Lo que hoy nos interesa es una cuestión mucho más radical que la justificación del valor de la ciencia. Se trata de defender el conjunto de nuestra riqueza cultural, protegerlo de amenazas, quizá, y de prepararnos para la inminente misión de la humanidad. No sabemos si lo que se acerca son catástrofes o una pobreza creciente, o el fatigoso trabajo de reducir aquella voluntad rectilínea que, como regida por su propia ley, nos impulsa hacia delante y amenaza con llevarnos hasta la propia destrucción. Preguntémonos qué ha hecho la filosofía para esta misión de nuestro siglo»⁴.

Después de haber dado razón de la destrucción de la tradición humanista, lo que dará lugar a la hegemonía de la idea de método –expresión que tipifica a la ciencia–, Gadamer presenta sus aportaciones propias, verdaderamente creadoras de la filosofía hermenéutica. Se contraponen a la 'estetización' de los conceptos humanistas operada por Kant y los enmarca en la trayectoria de la disciplina hermenéutica. Es Schleiermacher quien se hará eco del giro estético y subjetivo operado por Kant.

Las aportaciones de Gadamer señalan un retorno de las ciencias humanas a la tradición humanista como base de la cultura occidental sobre la que operan. Las dos ideas claves de Gadamer son «la historicidad de la comprensión», para la que ha acuñado términos propios que se han convertido ya en clásicos: por una lado la 'historia efectual' (*Wirkungsgeschichte*) y su correspondiente versión subjetiva como 'conciencia de la determinación histórica' (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) y, por otro lado, la «aplicación» como resolución de dicha historicidad en la mediación del presente. Ambas aportaciones de Gadamer tienen una estrecha vinculación con Heidegger.

La relación de Gadamer con Heidegger es una cuestión compleja. Aunque de él toma el impulso de partida, tal como reconoce expresamente casi en todo tipo de contexto, su obra no es una simple variante de la de Heidegger. Su maestro goza de amplísimos y profundos conocimientos históricos, pero a

⁴ Ibid., p. 75.

la hora de desarrollar su hermenéutica filosófica en realidad no los utiliza. La hermenéutica de la facticidad del *Dasein* en realidad nos ofrece un análisis fenomenológico ahistórico y en este sentido, muy husserliano. Heidegger presenta su propia filosofía hermenéutica sin una tradición previa, aunque la conoce perfectamente. Gadamer, por el contrario, abre la puerta a una hermenéutica 'situada' en un contexto histórico del que no se puede deshacer. Heidegger, en cambio, a pesar de sus enormes conocimientos históricos, rechaza todo lo que ha ocurrido en filosofía desde los presocráticos y se esfuerza por destruir la historia de la ontología para reencontrar, siguiendo las huellas de Nietzsche, un concepto de ser supuestamente abandonado desde los inicios de la tradición griega. Aparentemente es un contrasentido, así lo advierte Gadamer, que el creador de la filosofía de la historicidad reniegue de la historia, que es precisamente su condición, a pesar de mantener un diálogo directo con toda la tradición filosófica, particularmente con Platón y Aristóteles, con Leibniz y Kant, con Hegel y Nietzsche. En este aspecto, Gadamer se siente más próximo a Hegel que a Heidegger. Ve más coherente la consideración que éste hace del pasado y, en definitiva, será la que el propio Gadamer adopte en su filosofía de la tradición. En este sentido, puede decirse que Gadamer hace una lectura de Heidegger en clave hegeliana o, al revés, una lectura de Hegel en clave heideggeriana, es decir, desde la dimensión kantiana de la finitud. Podemos presenciar así cómo todos los elementos heideggerianos del análisis de la facticidad del *Dasein* son traducidos por Gadamer en términos de clave histórica. Como forma concreta de anticipación, Gadamer adopta el término de 'prejuicio' en lugar del heideggeriano 'precomprensión'. Con ello no hace una simple sustitución terminológica. Más bien amplía el área semántica desde la dimensión individual del *Dasein* a la dimensión histórica social y cultural. El concepto de prejuicio no se conecta con el de interés, como ocurre en el de precomprensión, sino con el de 'tradición'. En ese sentido el prejuicio no debe ser considerado como expresión de una subjetividad sino como un constitutivo esencial de su realidad histórica. Del mismo modo lleva a cabo la transposición de la temporalidad del *Dasein* a la de la tradición, lo que le obliga a rehabilitar dichos términos desacreditados por la Ilustración.

En el contexto de la tradición, Gadamer presenta su tesis propia sobre la historicidad, esto es, que la movilidad histórica del hombre no configura sólo su acontecer, sus hechos y acciones, sino también su propio comprender: «El comprender –sostiene Gadamer– debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición en el que pasado y presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento»⁵.

⁵ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, tr. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 360.

El concepto de *Wirkungsgeschichte*, traducido como 'historia efectual' no tiene una única acepción, más bien reviste todo un conjunto de significados interdependientes. El primero de ellos alude precisamente al trabajo ejercido por la historia sobre la conciencia. «Es tal su poder sobre la conciencia humana que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad»⁶. Su poder condicionante sobre la conciencia no depende de su reconocimiento y tampoco se libra de él la ciencia con la objetividad que garantiza su método. Pero este poder no es negativo, pues en él radica la posibilidad misma de la comprensión al proporcionar la condición hermenéutica de la precomprensión. Ésta se determina en una serie de prejuicios o juicios previos que testimonian nuestra pertenencia a una misma tradición que liga a intérprete e interpretado en un mismo proceso histórico.

Es precisamente en ese proceso histórico o tradición donde se va mostrando la cosa misma, su verdad. «La hermenéutica —señala Gadamer— debe partir del hecho de que aquél que se pone a interpretar tiene un vínculo con la cosa que es objeto de transmisión histórica y tiene o adquiere una relación con la tradición que se expresa en tal transmisión»⁷. En este sentido, el concepto de *Wirkungsgeschichte* alude también al hecho de que el intérprete sólo puede realizar su tarea interpretativa en el contexto de interpretaciones ya dadas que operan sobre él. En este mismo sentido define Habermas el concepto como «la cadena de las interpretaciones pasadas a través de las cuales la precomprensión del intérprete está objetivamente y también sin saberlo mediada con su objeto»⁸. Globalmente entendida la historia de los efectos viene a identificarse con aquellos aspectos de la tradición en que se hace sentir aquello a interpretar. Con este matiz la define Bleicher como «aquella continua mediación de pasado y presente que comprende al sujeto y al objeto y en la cual se afirma la tradición como un continuado impulso e influjo»⁹.

Este concepto de Gadamer ha impregnado verdaderamente la conciencia de todos los hermeneutas que, en su mayoría, siguen la línea trazada por él. No ocurre así con el otro concepto central de la hermenéutica gadameriana, el de 'aplicación'. Sin duda, el carácter común y nada técnico de la expresión ha hecho que pase más desapercibido y, salvo raras excepciones, no ha conseguido atraer la atención sobre sí por parte de los hermeneutas, cosa que sí ha conseguido ante los estudiosos de la filosofía práctica, ética o política, vinculados al neoristolismo, pero sin ese concepto de aplicación, la hermenéutica queda incompleta, pues en él se expresa su condición práctica.

⁶ Ibid., p. 371

⁷ Ibid., p. 345.

⁸ J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1970, p. 161.

⁹ J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 326.

También en el concepto de 'aplicación' recibe Gadamer el impulso de Heidegger, quien, a su vez, lo descubre en Aristóteles. Pero Gadamer hace del mismo un despliegue más allá de la ética y la política, en el ámbito mismo de la comprensión, configurando así la hermenéutica como un saber práctico, que aleja definitivamente su hermenéutica filosófica de la hermenéutica metódica u objetiva. En definitiva, una hermenéutica más próxima al interés práctico de la comprensión de uno mismo, de la acción y la formación que de la especulación teórica.

Gadamer hace remontar la comprensión de la extraordinaria importancia de dicho concepto aristotélico a «Un escrito 'teológico' juvenil de Heidegger», título con que se editó el manuscrito apresuradamente redactado por éste en el verano de 1922 para ser enviado a Natorp como justificación de la llamada que éste le hacía a Marburgo. El escrito era un informe de sus investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles con una reflexión antepuesta a modo de introducción titulada *Panorama de la situación hermenéutica*. Fuertemente influido por la fenomenología de Husserl, Heidegger descubría un Aristóteles totalmente distinto que aquél de la escolástica que había conocido en sus años de estudiante. «Este texto –confiesa Gadamer– se convirtió para mí en una verdadera fuente de inspiración. Por él fui a Friburgo. Las sugerencias que encontré en este manuscrito me han acompañado por consiguiente durante los años que Heidegger pasó en Marburgo, años decisivos para su evolución filosófica. Sin duda, leí el manuscrito muchas veces comprendiéndolo, incluso lentamente, de manera creciente, hasta que al final se perdió en los desórdenes de la segunda guerra mundial. [...] Cuando hoy releo esta primera parte de la introducción a los estudios aristotélicos de Heidegger, el *Panorama de la situación hermenéutica*, es como si en ella reencontrase el hilo conductor de mi propia evolución filosófica y debiese repensar mi última formulación de la hermenéutica filosófica. El estímulo que entonces recibí tiene una fuerza que me invade hasta en la lectura actual y creo que algo semejante a algún lector de mis últimos trabajos personales»¹⁰.

La interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco* hecha por Heidegger iluminaba dos formas eminentes de verdadero saber: por un lado la *sophia*, el auténtico comprender contemplativo, y por otro la *phronesis*, entendida como iluminación práctica de la propia vida o ese darse cuenta que es propio del tener-cuidado de uno mismo. En este sentido es un saber prescriptivo en cuanto que determina la práctica concreta en que consiste el cuidar de uno mismo.

¹⁰ Gadamer se traslada a Friburgo para poder escuchar las lecciones de Heidegger sobre Aristóteles. Los asistentes a ese curso han sido los que sustentaron la «Rehabilitación de la filosofía práctica» y constituyen la corriente de filosofía política denominada neoaristotelismo político: Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Wilhelm Hennis, Joachim Ritter, Hans Jonas y el propio Gadamer. Cfr. M. RIEDEL, *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, Rombach, Frankfurt i. Br., 1972-74.

Los filósofos de la acción política, inspirados en esta lectura heideggeriana de Aristóteles, «fundador de la ética como disciplina autónoma respecto a la metafísica», descubrieron la particular racionalidad de la praxis en antítesis al modelo unitario y teórico de razón que inspira a la cultura moderna. Esta particular racionalidad de la *phronesis*, irreductible a la ciencia platónica del bien y a la ecuación entre virtud y ciencia, la aplicaron en sus diversas consideraciones a la ética o saber práctico individual y a la política o saber práctico colectivo. Gadamer, por su parte, asigna a esta concepción aristotélica del saber práctico un papel de «modelo» para la solución del problema hermenéutico de la aplicación, es decir, de aquel fenómeno que se produce en toda «fusión de horizontes», por el que el intérprete puede acercarse al texto o acontecimiento a interpretar sólo sobre la base de la propia situación particular¹¹.

En el ámbito del denso discurso presentado en el capítulo décimo de *Verdad y método*, que significativamente titula «Recuperación del problema hermenéutico fundamental», Gadamer llama la atención sobre muchos aspectos del aristotelismo práctico elaborados en contraposición al intelectualismo de Platón, cuyo pensamiento a este propósito conoce perfectamente por haberse centrado específicamente en él tanto su tesis doctoral como su trabajo de habilitación. Por ello, Gadamer goza en este tema en particular de una verdadera autoridad filológica.

¿Qué diferencia esencial separa la concepción ética de Platón de la de Aristóteles? Para Gadamer, la diferencia está definida por la línea de demarcación entre *poiesis* (hacer cosas, acción que termina en un producto o *ergon* distinto de la propia acción) y *praxis* (producirse uno mismo, acción que no se resuelve en un producto o *ergon* sino que, como la acción misma de vivir, es *energeia*, tiene consistencia y sentido en sí), o entre los dos tipos de saber que tienen como característica común el juzgar la acción: el saber de la *poiesis* (*techne*) y el saber de la *praxis* (*phronesis*).

Gadamer se pregunta: «¿el hombre se proyecta a sí mismo en base a un *eidos* (a un modelo o idea) del mismo modo que el artesano lleva en sí el *eidos* o modelo de lo que quiere hacer y lo proyecta en la materia?»¹². A este interrogante responde diciendo que el hombre no dispone completamente de sí mismo como el artesano dispone de la materia sobre la que trabaja ni se construye a sí mismo conforme al modelo de Bien, tal como propone Platón. El saber que el hombre tiene de sí y para sí deberá ser un saber que se distingue netamente del saber que guía la producción de objetos. El saber que tenemos de nosotros mismos no es algo ajeno a nosotros mismos, como el modelo abstracto del Bien. Aunque es algo connatural no es sin embargo algo que se posee y baste con aplicarlo a las situaciones concretas.

¹¹ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, pp. 363-376.

¹² *Ibid.*

Mientras las imágenes que guían el obrar técnico son muy determinadas, las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, de valor, dignidad solidaridad, etc, son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. Tienen en sí algo de indeterminado y flexible, algo que no se puede determinar de modo independiente de la situación concreta en que debo ser justo o valiente. «Lo que es justo, por ejemplo, no es plenamente determinable de modo independiente de la situación en la que yo debo obrar justamente, mientras que por el contrario, el *eidos* de lo que un artesano quiere producir está ya todo él perfectamente determinado y esto en base al uso para el que debe servir»¹³. El saber moral no puede tener nunca el carácter de un saber totalmente cumplido y como tal enseñable antes de la aplicación. Se resuelve siempre en lo concreto, en una peculiarísima síntesis de fines y medios que requiere el incesante trabajo de la deliberación, bien sobre los fines, bien sobre los medios, bien sobre recíproca y circunstanciada adaptación. Como observa Gadamer, «ninguna ampliación de saber técnico podrá nunca eliminar la necesidad de la deliberación que es propia del saber práctico o prudencial de la *phronesis*»¹⁴.

La peculiaridad de este saber práctico del libro VI de la *Ética nicomaquea* tiene amplias repercusiones tanto para el propio Heidegger como para Gadamer. El primero se inspira en su exégesis aristotélica de la praxis para llevar a cabo el análisis de la facticidad del *Dasein* que está realiza simultáneamente con una intención ontológica, estableciendo un estrecho paralelismo entre ambos. Al determinar los caracteres originarios del ser-ahí, Heidegger asigna a toda la vida humana el carácter que Aristóteles da a la praxis. Por eso lo que aparece con toda claridad en el análisis del *Dasein* es movilidad de la vida humana, esa movilidad que consiste en cuidar de sí misma, una movilidad cuya actualidad estriba en ser posibilidad, en anticipar continuamente el futuro. De ahí derivará las estructuras originarias del *Dasein* en su facticidad o movilidad: el cuidado y la temporalidad¹⁵.

Gadamer, en cambio, estudia el concepto aristotélico de praxis no con una intención ontológica, sino esencialmente hermenéutica. Según Gadamer, la *phronesis*, como saber propio de la praxis, tiene dos características que transfiere al ámbito hermenéutico de la aplicación: en primer lugar, es un saber concreto y singularizado que se despliega en la inmediatez de la situación dada. En segundo lugar, tiene la condición imprescindible de algo que han olvidado los profesores de ética: que la deliberación sobre la conveniencia o bondad de la acción ha de ser realizada ineludiblemente por el propio sujeto de la acción. En otras palabras, requiere conocerse. Esta es la condición pro-

¹³ Ibid., p. 369.

¹⁴ Ibid., p. 373.

¹⁵ Cfr. F. VOLPI, «La 'Riabilitazione' de la dynamis e dell' energeia in Heidegger» en *Aquinas* (1990) 3-27.

pia del obrar moral y también de la hermenéutica. Para Gadamer, comprender un texto no es algo ajeno a comprenderse a sí mismo. Por eso la aplicación es el punto en que se produce la inevitable fusión del comprender y el comprenderse, de sujeto y objeto.

Aquí radica la distancia que establece Gadamer respecto a la ciencia y la hermenéutica moderna de Schleiermacher o Dilthey. Desde el punto de vista de la ciencia moderna habría que decir que la aplicación no forma parte esencial y necesaria del comprender y en las ciencias históricas está excluida por principio. Su carácter científico estriba precisamente en objetivar el pasado y eliminar metódicamente cualquier influencia del presente o del intérprete sobre su comprensión. Gadamer señala que es evidente que quien intenta comprender un texto en calidad de filólogo o historiador no se pone a sí mismo como referencia de su contenido. Pero las preguntas que el intérprete dirige al texto para comprender críticamente su sentido se refieren a algo que el texto no ofrece por sí mismo. La interpretación tiene que ver no con la adivinación de lo que quería decir el escritor sino con la pretensión de verdad de lo dicho, algo que sólo se puede lograr desde las preguntas que se le hacen desde el presente. En este sentido, dice Gadamer, el historiador interpreta las cosas en una dirección que el texto mismo no enuncia. «Para el historiador es un supuesto fundamental que la tradición deba ser interpretada en un sentido distinto del que los textos pretenden por sí mismos. Por detrás de ellos y por detrás de la referencia de sentido a la que dan expresión, el historiador buscará la realidad de la que son expresión involuntaria»¹⁶. En este contexto es lógico pensar que el historiador no deba orientar su comportamiento según el ideal metodológico de las ciencias naturales, sino según el modelo que nos ofrece la hermenéutica jurídica o teológica, donde aparecen con nitidez manifiesta la aplicación. «El historiador se comporta con sus textos como el juez de instrucción en el interrogatorio a los testigos... Si el objetivo del juez es hallar lo justo, el del historiador es el de determinar el significado histórico de un proceso en el conjunto de su autoconciencia histórica»¹⁷. La labor del historiador no consiste sólo en evaluar la credibilidad de los testigos. El verdadero objetivo hermenéutico es descubrir el significado que adquieren en la unidad de la tradición total, algo que tiene que ver esencialmente con el comprendernos a nosotros mismos.

En la hermenéutica literaria ocurre algo semejante: «En toda lectura tiene lugar una aplicación y el que lee un texto también se encuentra él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende. Y siempre ocurrirá que la línea de sentido que se muestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprendan lo que él ha leído en este texto de manera diferente. Y lo que

¹⁶ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 409.

¹⁷ *Ibid.*, p. 412.

vale para cada lector, vale también para el historiador, sólo que para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprenderlo; con ello lo mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro»¹⁸.

Gadamer ve la unidad de las disciplinas hermenéuticas, precisamente en esa mediación entre presente y pasado, entre sujeto y objeto de la comprensión, mediación que se produce y que constituye como tal a la aplicación. Por eso la aplicación no es un momento ulterior que se realiza después de la comprensión, como sostenía la hermenéutica clásica: en toda comprensión se está produciendo simultáneamente su aplicación. Ahí radica el carácter práctico (no técnico) de toda comprensión. No es una actividad puramente teórica o especulativa: es la primera dimensión de la praxis, de ese cuidar de uno mismo en que consiste la propia vida. En ese sentido describía Heidegger la comprensión (*verstehen*) como el primero de los existencialistas que caracterizan el modo propio del ser-ahí.

La dimensión práctica de toda comprensión o interpretación se da precisamente en la aplicación y donde ello se muestra, según Gadamer, de manera paradigmática es en la hermenéutica jurídica. La finalidad de la comprensión del derecho no es especulativa o historicista, su finalidad es hacer justicia hoy, ahora, en este caso, en esta situación, una finalidad esencialmente práctica, exactamente igual que la que determina la *phronesis*, guiada por unas líneas de orientación general para mí mismo, en este caso y consciente de mi situación.

Una concepción ilustrada de la razón práctica, en su ejercicio real y concreto

A partir de Nietzsche son muy numerosas las críticas dirigidas contra las diversas concepciones de la razón y la idea de un sujeto autónomo, inspiradas por la Ilustración. Al principio de una «razón en sí», inmutable, universal y a priori, filósofos posteriores a Nietzsche oponían el carácter convencional de lo que definimos como discurso racional. Enraizaban la razón en el lenguaje y las formas de vida o señalaban la ausencia de puntos comunes entre los diferentes «juegos del lenguaje». A la racionalidad del sujeto oponían su finitud y enraizamiento en su situación y la certeza a la que aspiraba la epistemología fue sustituida por la aceptación de nuestra falibilidad.

Situando a Gadamer en esta línea de crítica del ideal ilustrado de la razón, que va de Heidegger a Derrida y pasando, entre otros, por Horkheimer, Adorno y Foucault, Habermas y Apel le han reprochado no tomar suficientemente en serio la herencia de la Ilustración y sus proyectos. Según ellos, Gadamer renunciaría a juzgar críticamente la racionalidad de nuestras creen-

¹⁸ Ibid., p. 414.

cias y prácticas proponiendo una simple aprobación de las normas de la tradición a la que pertenecemos. Sin embargo, el pensamiento de Gadamer no renuncia en modo alguno a los ideales de la Ilustración. Su orientación filosófica, al subrayar la historicidad de nuestras creencias y prácticas, mediante una estrecha relación entre saber y prejuicios, trata de hacer compatible ese ideal con el enraizamiento cultural y lingüístico de nuestra comprensión. Su gran aportación es mostrar cómo la razón se desenvuelve siempre sobre ese sustrato, incluso para hacer crítica de sí misma. La conciencia de ello es la que nos hace interrogarnos continuamente sobre la validez de nuestro saber. La conciencia de nuestra determinación histórica, en lo que esencialmente consiste la filosofía hermenéutica, es precisamente la que convierte a ésta el «el arte de poder no tener razón».

Como acertadamente señala G. Warnke¹⁹, las grandes líneas del pensamiento de Gadamer tratan de mostrar que toda comprensión es un diálogo abierto. Esa es la verdadera forma de racionalidad que nos muestra Platón. En definitiva, todos nuestros conocimientos de la naturaleza, de la sociedad, de las leyes morales, de los valores estéticos o de la acción política reposan en una tradición a la que pertenecemos.

Jamás abordamos una situación, una cuestión o un hecho sin situarlos en un contexto, sin relacionarlos con otras situaciones, cuestiones o hechos como condición previa para su comprensión, en una palabra, sin interpretarlos en una cierta manera. Pero estas interpretaciones no son algo ajeno a nosotros, sino que siempre remiten a nuestra propia situación y a nuestras experiencias siempre condicionadas por la historia de la sociedad y cultura a la que pertenecemos. Estamos situados en una cierta historia por una serie de experiencias que hacen de nosotros lo que somos, que nos constituyen y limitan y que es imposible trascenderlas para juzgarlas en función de normas que le sean exteriores. Lo que permite la crítica y el progreso de la razón es precisamente el diálogo real y la discusión en que uno puede descubrir el punto de vista de otros y advertir las limitaciones del suyo propio. Según Gadamer es precisamente mediante el contacto con otras creencias y con otras premisas como podemos llegar a constatar las imperfecciones de las nuestras y superarlas. Para Gadamer no existe una razón neutra, ahistórica. Lo que permite trascender continuamente la tradición a la que pertenece es precisamente la conciencia de su propia limitación y su apertura a lo otro. Sólo el hombre experimentado es quien puede permanecer abierto a nuevas experiencias. En la medida en que los individuos y las culturas integran en la comprensión de sí mismos la comprensión de lo otro, de los otros y de las diferencias que los separan, es decir, en la medida en que sepan adoptar un punto de vista más amplio y matizado, les es posible adquirir el tacto y la capacidad de juicio que requiere la razón práctica, algo que no se puede codificar en un método permanente

¹⁹ Cfr. G. WARNKE, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Oxford, Polity Press-Basil Blackwell Ltd, 1987, Cap. 6.

de resolver conflictos o diferencias, sino que se desarrolla en un proceso constante de formación o aprendizaje

La hermenéutica de Gadamer no es un ejercicio especulativo de comprensión. Al contrario, toda ella está en función de poder desarrollar la razón práctica, la verdadera razón práctica de las situaciones concretas que hemos de resolver con esa capacidad de juicio, tacto y sentido común que se adquiere de la experiencia y que hace posible la vida común en libertad que se expresa en el diálogo real más que en las abstractas condiciones de su posibilidad.

Toda la obra filosófica de Gadamer es un verdadero diálogo que convierte en continuos y omnipresentes interlocutores a los grandes filósofos de nuestra tradición. Mientras que Heidegger, al modo de Aristóteles, nos presenta únicamente el resultado de esa investigación, lo que a veces lo hace incomprendible, Gadamer, al modo de Platón, lo que nos presenta es ese diálogo abierto con sus interlocutores que nunca parece concluirse, pero que va dejando marcadas las señales para todo aquel que quiera incorporarse. Por ello, la obra de Gadamer no es un sistema filosófico que haya de aprenderse académicamente para estar al día, es el diálogo abierto y vivo del pensamiento contemporáneo. Interpretar, leer o comprender (son lo mismo para Gadamer) es mostrar el diálogo allí donde está oculto: transformar un texto en ese diálogo de preguntas y respuestas en que tuvo origen y en ese diálogo en el que intervienen todas las cuestiones y preguntas de nuestro presente. Ningún filósofo contemporáneo puede mostrar una actitud y existencia filosófica tan parecida a la Platón. En este sentido, no es desafortunado considerar a Gadamer el Platón de nuestros días. No sólo ha dialogado con los clásicos del pensamiento, sino que él mismo se ha convertido en el interlocutor de la mayor parte de las corrientes filosóficas de nuestro tiempo hasta el punto de haber llegado a ser el puente filosófico entre el mundo anglosajón y el europeo, entre la filosofía analítica y pragmática y la tradicional filosofía europea, entre el mundo de la filosofía y el de las artes y la literatura.

El talante del diálogo ha configurado la existencia filosófica de Gadamer, diálogo que nace del descontento ante determinadas situaciones o problemas y se nutre de una real voluntad de entender y entenderse. Jean Grondin, su excelente biógrafo y profundo conocedor de su pensamiento señala que esta actitud dialogal es mantenida incluso en los últimos años de su fecunda vida, después de haber concluido su labor investigadora. «A pesar de las muchas preguntas y de los pedidos imposibles que le llegaban (a partir de su 95 cumpleaños le parecía ser una 'locomotora' para todo tipo de peticionarios que, con su nombre, querían adornar y dar a conocer unas veces una exposición, otras una jornada, otras la edición de un volumen o una academia), consideraba importante estimular con sus cartas a los jóvenes talentos. Después del dictado, recibía con *charme* irresistible visitas en su oficina como si estuviese, de algún modo, en su hora de consulta. Entre ellas había no pocos peticionarios, pero, en su mayoría se trataba de simples estudiantes o colegas de Ale-

mania o del extranjero, con los cuales, tras algunos vasos de fuerte Calvados, pasaba el resto de la tarde en una taberna vecina. Allí continuaban los antiguos diálogos filosóficos con los acostumbrados comensales, y se iniciaban nuevos con ocasionales visitantes, para los cuales esas tardes en la presencia imponente y, a la vez, sencilla del maestro se transformaban en todo un acontecimiento.

Gadamer practicaba allí la filosofía en la que siempre se sentía a gusto: la dialógica. La fortaleza de su pensamiento residía, desde siempre, en su modo de ser socrático-dialógico, y no en la construcción abstracta del concepto y de la realidad del mundo. En la respuesta del otro residía el reto al que gustaba exponerse en su pensamiento mayéutico. El alma de su hermenéutica, como destacó siempre en su vejez, reside en que el otro podría tener razón. La filosofía comienza y se realiza en la concesión socrática de la propia insipiencia»²⁰.

Como también nos recuerda su biógrafo e interlocutor más cercano, la convicción de Gadamer es que lo que hacemos, decimos y somos está sostenido por un *ethos* que, en su velada actuación, es más espontáneo que consciente, y que en el ritual de nuestra vida es mucho más importante que aquello que puede objetivarse científicamente. «El entender, el comportamiento, el sentir y el amar humano (pues no nos comportamos ante el mundo solamente ni primeramente en forma cognoscitiva) tiene que ver, tal vez, menos con la conciencia, con el hacer y el control, y más, mucho más de lo que se suele aceptar con un introducirse de manera subcutánea en el carácter ritual de la vida, en un acontecer que nos envuelve y que sólo podemos deletrear balbuciendo. La idea fundamental de Gadamer es que ese ritual oculto en que la vida está engastada representa menos una limitación que una posibilidad de racionalidad y libertad humanas»²¹.

La gran aportación de Gadamer al pensamiento filosófico contemporáneo contrasta con su modestia. En una entrevista no lejana confesaba: «Mi influencia en el mundo es mínima. En todos los círculos se me considera como alguien que ha señalado un camino. ¿Será aceptado? No parece ser así. En el siglo que viene, se me tratará simplemente como una figura del pensamiento del pasado. Lo tengo claro. ¿Y ahora? Soy un anacronismo viviente, pues, en realidad no pertenezco ya a la actualidad, pero todavía estoy aquí»²².

A pesar de su modestia, lo más impresionante de Gadamer es su propia «eficacia histórica», la productividad de su pensamiento en muy numerosos

²⁰ J. GRONDIN, *o.c.*, p. 416.

²¹ *Ibid.*, p. 418

²² «Im Alter wacht die Kindheit auf» en *Die Zeit*, 26-3-1993. Cit. por J. GRONDIN, *o.c.*, p. 411.

ámbitos. La recepción y productividad de su pensamiento no sólo se desarrolla en el propio ámbito de la hermenéutica sino también en el de la ontología-epistemología, teoría de la cultura, ética y política, historiografía, derecho, filosofía del arte, teoría literaria. La repercusión de su pensamiento abarca prácticamente todas las esferas de las ciencias humanas. Su gran aportación ha sido, ante todo, configurar un estilo y un modo de pensar en los tiempos de la ciencia en el que todos los miembros de la «koiné» hermenéutica nos reconocemos. Ese estilo y talante ha convertido la palabra extraña y rara de 'hermenéutica' en algo omnipresente y cotidiano en el mundo de filosofía y cultura contemporánea. Entre los pensadores de nuestro tiempo, tan sólo Heidegger ha dejado una estela tan larga tras de sí. Pero la estrella de Gadamer brilla con la nitidez del reconocimiento de toda la comunidad filosófica, sin las manchas que ensombrecieron y cubrieron de sospecha el pensamiento de su maestro. Para su alumno, Heidegger fue un ingenuo que cayó en la tentación del poder, cuando lo que de verdad tiene que hacer el filósofo es declarar su «incompetencia política». Sin duda, la especulación no puede suplir la experiencia que requiere la razón práctica.