

La Lámpara de Diógenes  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx  
ISSN (Versión impresa): 1665-1448  
ISSN (Versión en línea): 1870-4662  
MÉXICO

2005

Trac. Fernando Caloca Ayala / María Teresa Padilla Longoria  
H. G. GADAMER, LA FILOSOFÍA GRIEGA Y EL PENSAMIENTO MODERNO (1978)  
*La Lámpara de Diógenes*, enero- junio, julio-diciembre, año/vol. 6, número 10 y 11  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México  
pp. 131-136

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



# H. G. Gadamer, *La filosofía griega y el pensamiento moderno (1978)*

*H. G. GADAMER, LA FILOSOFÍA GRIEGA Y EL PENSAMIENTO MODERNO (1978)*

*Die griechische Philosophie und das moderne Denken (1978)*

*Gesammelte Werke 6*

*Griechische Philosophie II*

*J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)*

*Tübingen*

*1999*

*S. 3-8*

3

La filosofía griega y el pensamiento moderno —éste es un tema que, desde siempre, se ha presentado en especial a la filosofía alemana. Incluso se ha hablado de la grecomanía del filosofar alemán, y la palabra es válida seguramente, no sólo para Heidegger o la escuela neokantiana de Marburgo. Esto es válido también para el gran movimiento del idealismo alemán mismo —que inspirado por Kant— ha tomado de Fichte a Hegel un retorno directo hacia los impulsos de pensamiento provenientes de la dialéctica platónica y aristotélica. Sin embargo, una confrontación tal es de una manera especial un doble reto para el pensamiento moderno. Por un lado, no se debería olvidar nunca que la filosofía griega no significa filosofía en aquel sentido limitado que nosotros le damos hoy a esa palabra. Filosofía significa la totalidad del interés teórico y, por consiguiente, científico, y no hay duda de que fueron los griegos, quienes introdujeron, a través de su propio pensamiento, una definición histórico-universal y definieron el camino de la civilización moderna, mediante la creación de la ciencia. Lo que diferencia al Occidente, a Europa y al llamado “mundo occidental”, de las grandes culturas hieráticas de los países asiáticos es, justamente, este nuevo inicio del deseo de saber que está asociado con la filosofía griega, con la matemática griega, con la medicina griega y con toda su curiosidad teórica y su maestría intelectual. De esta manera, para el pensamiento moderno, la confrontación con el pensamiento griego es un tipo de encuentro consigo mismo.

En este pensamiento el hecho de que el hombre se halle en el mundo como en su casa, la correspondencia interior entre el llegar a sentirse como en casa y el hacer que uno se sienta como en casa, que es lo que distingue al artesano, al experto, al creador de nuevas figuras y formas, al tecnites, al hombre que domina una técnica —significa, simultáneamente, el encontrar su propio lugar, el encontrar su espacio libre, abierto

a él, para la configuración, en medio de una naturaleza dada, de una totalidad del mundo ordenada, incluso, en formas y figuras. De esta manera, en el inicio griego, la filosofía es un apercebimiento pensante de la inmensa exposición del hombre en el aquí, en este estrecha franja del espacio de libertad, que la totalidad ordenada

### 3-4

del transcurso de la naturaleza cede a la voluntad y capacidad humanas. Pero, precisamente esa exposición se hace consciente en el pensamiento y lleva a plantear tan grandes preguntas como éstas: ¿qué había al inicio? ¿Qué significa que algo es? ¿Qué significa que nada es? ¿Nada significa algo? El planteamiento de estas preguntas es el comienzo de la filosofía griega, y sus respuestas fundamentales se denominan: *physis*, el estar-ahí-desde-sí en el orden de la totalidad y *logos*, intelección e inteligibilidad de esta totalidad incluyendo, además, el *logos* de la destreza humana. Pero, de esa manera la imagen griega de la filosofía en confrontación con la ciencia moderna se presenta casi como una antípoda, no sólo como la precursora e iniciadora del camino de la capacidad y el dominio teóricos. Es la confrontación entre el mundo comprensible y el mundo dominable, de la cual nos hace conscientes el pensamiento griego.

Ésa fue la gran ruptura que en el siglo XVII se inició con la creación de la mecánica galileana, con la reflexión en torno al nuevo deseo y camino del conocer, realizada por los grandes pensadores e investigadores del siglo XVII. El mundo es, desde entonces, el objeto de la investigación metódica, a través del planteamiento de preguntas de la ciencia experimental moderna concebidas matemáticamente y que aíslan de una manera abstracta. Si uno quiere expresar esa novedad en pocas palabras, se puede decir, que ha sido la renuncia al antropomorfismo de la contemplación griega del mundo. Por asombrosamente simple y convincente que haya sido la física de la tradición aristotélica, que nos dice, que el fuego va hacia arriba, porque el querer estar arriba está en su naturaleza y que la piedra cae hacia abajo, porque sólo estando abajo está en su sitio —esta interpretación de la naturaleza, articulada por el hombre desde su autocomprensión ha sido, como sabemos y como no puede ocultarnos nadie que pertenezca a nuestro mundo moderno, un velamiento antropomórfico de las posibilidades de tener acceso y dominio del mundo por la vía del conocer.

Si la ciencia moderna estaba enfocada a la técnica, a formar, a hacer, a cambiar, a construir, no por medio de cualquier interés ulterior, sino por su propia manera de tener acceso al mundo, entonces sigue existiendo paralelamente la herencia de la filosofía antigua —en el hecho manifiesto de que, queremos y nos vemos forzados a contemplar nuestro mundo como comprensible y no sólo como dominable. En contraposición con el constructivismo de la ciencia moderna, que sólo toma por conocido y comprendido aquello que puede reproducir, el concepto de la ciencia griega está caracterizado por la *physis*, por el horizonte de la existencia del orden de las cosas, una existencia que se muestra desde sí misma y está regida en sí misma. La pregunta que se nos plantea mediante la confrontación del pensamiento moderno con esta herencia griega es, por lo tanto, hasta qué punto la herencia antigua ofrece una verdad que se nos presenta encubierta bajo las condiciones del conocimiento particulares de los tiempos modernos.

Si queremos indicar en una palabra la diferencia que aquí se manifiesta, esa palabra es "objeto". Parece ser, para nosotros, una condición sobrentendida del concepto de conocimiento, al menos, en la palabra extranjera objeto y objetividad,<sup>1</sup> que nosotros conocemos "objetos", esto es, los llevamos en su propio ser al conocimiento en la forma de un conocimiento objetivo. La cuestión que nos plantea la tradición antigua y la herencia antigua es qué tanto se limita esta tentativa de objetivar. ¿Hay, por principio, una imposibilidad de objetivar que, con intrínseca necesidad real, se sustraiga al acceso de la ciencia moderna? Quisiera tratar de ilustrar con algunos ejemplos que, en realidad, la herencia actual y continua del pensamiento griego es el ser consciente de los límites de la objetivación.

El ejemplo más adecuado para este tema me parece ser la experiencia del cuerpo. Lo que denominamos cuerpo, ciertamente, no es la res extensa de la definición cartesiana del corpus. La forma de manifestarse del cuerpo no es mera extensión matemática. De cierta manera ella se sustrae a la objetivación en una forma esencial. Entonces, ¿cómo se presenta la corporalidad al hombre? ¿Ésta no se le presenta, tan sólo, en su lucha interna y, con ello, en su objetividad posible, cuando ella es alterada en su función? Ella da muestras cuando está alterada al verse entregada a su propia vitalidad en la enfermedad, en el malestar y así, sucesivamente. El conflicto que surge entre la experiencia natural del cuerpo, este proceso misterioso de no apercibirse del bienestar y del estar sano, y el esfuerzo de dominar el malestar, a través de la objetivación, de cada uno que experimente esto al verse inmerso en la situación del objeto, en la situación del paciente tratado con medios técnicos. Esto expresa la naturalidad autocomplaciente de nuestra ciencia médica moderna que hace dominables, con los medios de la ciencia moderna, las alteraciones, las renuencias de la corporalidad que se ofrecen a la objetivación.

En verdad el concepto de "objetividad" y de "objeto" es tan extraño para la comprensión inmediata en la que el hombre trata de asentarse en el mundo que los griegos —característicamente— ni siquiera tenían concepto para ello. Apenas eran capaces de hablar de una "cosa". Lo que ellos solían utilizar como palabra griega en todo este ámbito, es la palabra extranjera pragma, no tan desconocida para nosotros, es decir, aquello en lo que uno está implicado en la praxis de la vida, por lo tanto, algo que, no está enfrente y en contra, como algo que hay que superar, sino aquello en lo que uno se mueve y con lo que uno tiene que ver. Esto es una orientación que está marginada en la moderna apropiación del mundo, estructurada, a través de la ciencia, y en la técnica basada en ella.

---

<sup>1</sup> Nota de los traductores: para la lengua alemana Objekt y Objektivität son vocablos que suenan extranjeros por su procedencia latina.

## 6

Un segundo ejemplo —y yo escojo uno, especialmente provocativo— es la libertad del hombre. También ella es de la misma estructura que yo denomino como esencialmente no objetivable. En realidad nunca se ha olvidado del todo que la libertad no es, ni captable, ni comprobable, a través de las posibilidades de conocimiento teóricas —y justo eso lo desarrolló el máximo pensador de la idea de la libertad que haya existido, me refiero a Kant, y lo desarrolló con la conciencia plena frente a la orientación fundamental de la ciencia moderna y a sus posibilidades de conocimiento teóricas. La libertad no es un factum en la naturaleza, sino, como él lo formuló en una paradoja provocativa, un factum de la razón, algo, que debemos pensar, porque nosotros no nos podemos comprender en lo absoluto sin concebirnos como libres. La libertad es el factum de la razón.

No obstante, en el ámbito del actuar humano, no sólo hay este caso limítrofe de toda objetivación. A mi juicio, los griegos tenían razón al colocar el estar formado socialmente, el ethos, al lado del factum de la razón. Ethos es el nombre que Aristóteles encontró para ello. La posibilidad de la selección consciente y de la decisión libre está siempre sustentada por algo que nosotros siempre hemos sido —y que no somos “objeto” para nosotros mismos. Esto me parece una de las grandes herencias del pensamiento griego para nuestro pensamiento, que la ética griega, sobre este fundamento de la vida realmente vivida, dejó un amplio espacio a un fenómeno que, en los tiempos modernos, ya casi no existe como tema de reflexión filosófica: me refiero al tema de la amistad, de la “philía”. Ésta es una palabra que ha adquirido, para nosotros, una resonancia conceptual tan limitada, que nosotros primero tendríamos que ampliarla, para saber, en el fondo, qué se quería expresar con ella. Quizá baste recordar la célebre frase pitagórica: “Los amigos lo tienen todo en común”. La amistad es, en la reflexión filosófica, un título para la solidaridad. La solidaridad, sin embargo, es una forma de la experiencia del mundo y de la realidad social, que uno no la puede hacer, ni se puede planear por una apropiación objetivante, ni generarla por medio de instituciones artificiales. Pues, por el contrario, la solidaridad precede a toda validez y eficacia posibles de las instituciones, de los órdenes económicos, jurídicos y de las costumbres sociales, los sostiene y los hace posibles. Y el jurista no es el último en saberlo. Eso me parece a mí el aspecto de la verdad que, en este caso, el pensamiento griego, a su vez, pone a disposición del pensamiento moderno.

## 6-7

Y, ahora bien, un tercer fenómeno correlacionado con esto: me refiero al papel que juega la autoconciencia en el pensamiento moderno. Como es sabido el verdadero eje del pensamiento moderno es que la autoconciencia posee la primacía metodológica. El conocimiento metodológico es, para nosotros, un proceso autoconsciente que se lleva a cabo, en cada paso, bajo autocontrol. Así, desde Descartes, la autoconciencia es el punto donde la filosofía procura, en cierto modo, su última evidencia y, a la certeza de la ciencia, su máxima legitimación. Pero, ¿no tenían razón los griegos cuando vieron que la autoconciencia es un fenómeno secundario frente a la entrega y apertura al mundo que nosotros denominamos conciencia, conocimiento, apertura a

la experiencia? ¿No nos enseñó el desarrollo moderno de la ciencia a abrigar dudas justamente sobre las afirmaciones de la autoconciencia? Nietzsche dijo, contra aquella duda radical de la fundamentación del conocimiento cartesiano: hay que dudar más a fondo. Freud nos enseñó, cuántos disfraces de las tendencias de la vida se ocultan en nuestra autoconciencia. La crítica social e ideológica nos han mostrado cuántas certezas que la autoconciencia da por sentadas e incuestionables son reflejos de intereses y realidades completamente diferentes. En síntesis: se debe dudar, con razón, de que la autoconciencia posea la primacía incuestionable que el pensamiento moderno de nuestra época le ha asignado. También aquí, a mí me parece, que el pensamiento griego en su maravilloso ensimismamiento, con el cual concibe el propio poder-pensar, la propia experiencia del mundo como el gran ojo abierto del espíritu, ofrece una contribución, por principio, para la limitación de las ilusiones del autoconocimiento.

## 7-8

Avanzando desde ahí ocupémonos de un último tema, que se ha colocado justamente, en primer plano, en la discusión de la filosofía contemporánea que se deja asir, también, desde el concepto de la objetividad y la objetivación solamente con coerción y fuerza: me refiero al fenómeno del lenguaje. El lenguaje es, a mi modo de ver, uno de los fenómenos más convincentes de una imposibilidad de objetividad, en el caso de que un ensimismamiento esencial caracteriza la índole de ejecución del hablar. Siempre ha sido una deformación técnica, cuando la tematización moderna del lenguaje contempla en éste un instrumental, un sistema de signos, un arsenal de medios de comunicación, como si uno dispusiera de estos instrumentos o medios del hablar, palabras y expresiones, a manera de depósito, y apenas pudiera aplicarlo a algo que a uno le sale al encuentro. Aquí, la imagen griega contraria, es de una evidencia avasalladora. Los griegos no poseían, ni siquiera, una palabra para el lenguaje. Ellos sólo poseían una palabra para la lengua, lo que genera los sonidos —glotta— y una palabra para lo comunicado, a través del lenguaje: logos. Con el logos se coloca ante nuestra mirada, justamente, aquello a lo que se refiere esencialmente el ensimismamiento interno del hablar, el mundo mismo evocado por el hablar, erigido ante la presencia, y puesto a la disponibilidad y participación comunicativa. En el hablar acerca de las cosas, las cosas están ahí; en el hablar y en el hablar el uno con el otro se edifica el mundo y la experiencia que el hombre tiene del mundo, y no en una objetivación, la cual apela a la objetividad frente a la transmisión comunicativa de las intelecciones del uno a las del otro, y quiere ser un saber para todo el mundo. La articulación de la experiencia del mundo en el logos, el hablar el uno con el otro, la sedimentación comunicativa de nuestra experiencia del mundo, que abarca todo lo que podemos intercambiar el uno con el otro, constituyen una forma del saber que, al lado del gran monólogo de las ciencias modernas y de su creciente acopio de potencial de experiencias, sigue representando la otra mitad de la verdad. Así, el tema de la confrontación de la idea moderna de la ciencia con el pensamiento de la filosofía griega posee una actualidad permanente. Pues, se trata de la integración de los maravillosos resultados y logros del saber de la ciencia empírica moderna y de su manejo del mundo en la conciencia

social y en la experiencia vital del individuo y del grupo. Pero, al final, esta integración, no acontece, a su vez, a través de los métodos de la ciencia moderna y su camino de constante autocontrol; sino que se realiza en la praxis de la vida social misma, que siempre debe traer hacia su responsabilidad práctica lo que está puesto bajo el poder del hombre y que ha de defender la demarcación de los límites que la razón humana contrapone al propio poder y osadía. No es necesario comprobar que también, en este sentido, para el hombre de nuestros días, el mundo comprensible, el mundo en el que uno está en su hogar y se siente como en casa, sigue siendo la última instancia, frente a la cual, el mundo enajenado de la industria y técnica modernas solamente puede reclamar una función subordinada y secundaria.

Traducción: Fernando Caloca Ayala y María Teresa Padilla Longoria

Revisión: Hilde Rucker