

La respuesta de Gadamer al humanismo anti-metafísico heideggeriano*

Andrés-Francisco Contreras S.

Universidad de Antioquia

Versión publicada: Contreras, Andrés-Francisco (2017). “La respuesta de Gadamer al humanismo antimetafísico heideggeriano”. En: *La pregunta por el humanismo hoy. Tres perspectivas*. J. E. Pulido Blanco (ed.). Bogotá, Editorial Bonaventuriana: 101-124.

Nota: los números indicados entre corchetes corresponden a la paginación de la versión publicada.

[101] Se suele representar a Gadamer como un continuador de Heidegger; sobre todo bajo la imagen sugerida por la famosa frase de Habermas, según la cual Gadamer habría llevado a cabo en su obra una especie de “urbanización de la provincia heideggeriana”.¹ Aunque esta idea no deja de tener algo de verdad y aunque, en ocasiones, el propio Gadamer llegó a mostrarse de acuerdo con esta caracterización, el proyecto filosófico de *Verdad y Método* (1960) está muy lejos constituir un mero desarrollo sin fisuras del pensamiento heideggeriano. Habermas mismo destaca el fuerte contraste que se presenta entre la destrucción heideggeriana de la historia de occidente y la recuperación gadameriana de la tradición humanista. En realidad, más allá del lugar común que vincula ingenuamente a estos dos autores, la obra de Gadamer debería ser leída como una apropiación crítica del pensamiento de Heidegger, en la que se desarrolla un genuino y productivo *diálogo* con él, y en la que se **[102]** presenta, de hecho, un fuerte cuestionamiento de aspectos decisivos de su filosofía. Más allá de lo que suele pensarse, el *opus magnum* de Gadamer se propone, entre muchas otras cosas, ofrecer una respuesta al compendio que Heidegger publicara en 1947 con el título: “La doctrina platónica de la verdad. Con una carta sobre el «humanismo»”.²

* El presente trabajo hace parte del proyecto de investigación “Tiempo, historicidad y lenguaje en la filosofía hermenéutica y la fenomenología” (Universidad de Antioquia, CODI 2014-980), en el que participo en calidad de investigador principal.

¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. “Urbanisierung der Heideggerschen Provinz” (1979). En: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1981, pp. 392-401.

² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*. Bern, München: Francke Verlag, 1947.

Ciertamente, este pequeño libro de 1947 reúne en un mismo volumen dos de los trabajos en los que Heidegger rechaza, de modo explícito y tajante, la tradición metafísica y humanista, identificando a Platón como el primer culpable del “olvido del ser” y el iniciador de ambas tradiciones: “El comienzo de la metafísica en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el comienzo del «humanismo».”³ Gadamer, por su parte, no sólo retoma explícitamente la tradición humanista desde el primer capítulo de su obra, encontrando en ella aspectos relevantes que juegan un papel fundamental en su propio proyecto filosófico, sino que hace de Platón el auténtico pensador del ser y de la verdad, al retomar de él la dialéctica socrática y al hacer de la *conversación*, el modelo fundamental del comprender humano y el modo de ser propio del lenguaje. En el presente estudio, mostraré algunos aspectos del debate implícito de Gadamer con la posición abiertamente contraria a la tradición humanista de Heidegger, con el ánimo de destacar el carácter productivo de los conceptos básicos del humanismo retomados en *Verdad y Método* y de presentar la hermenéutica y el trabajo propio de las ciencias históricas del espíritu, como alternativas que ofrecen auténtica *resistencia*, al dominio técnico-científico que impera hoy día en nuestro mundo y que controla de modo creciente nuestro estar en él.

[103] I. Del humanismo metafísico a la escucha silenciosa del ser

Como es sabido, el humanismo se plantea tradicionalmente el problema de la esencia del hombre, de su lugar en el mundo y en la sociedad; de la correcta formación del espíritu humano; y de los auténticos fines de la ciencia y de todas las instituciones en general. Heidegger vincula directamente el humanismo y los asuntos que éste trata con una incuestionada “antropología” que subyace en la “historia de la metafísica”, en la que se concibe la *humanitas* del hombre desde una previa interpretación de la naturaleza, de la historia y del mundo, que desconocería e impediría pensar –de una manera adecuada y radical– lo más propio del ser humano y de su relación con el acontecimiento histórico del

³ “La doctrina platónica de la verdad” (1940). En: *Hitos*. Traducción de CORTÉS, Helena y LEYTE, Arturo. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 196; en alemán: *Wegmarken*. Gesamtausgabe vol. 9 (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976, p. 236.

ser: “Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica.”⁴

Según Heidegger, la interpretación platónica del ser como *ιδέα*, determinante para la historia del pensamiento occidental, trae consigo, en primer lugar, una visión inadecuada del ser mismo como substancia siempre presente; en segundo lugar, un cambio funesto en la esencia de la verdad, que tras la idea de lo absoluto y universal oculta su carácter interpretativo y descubridor (*ἀ-λήθεια*); finalmente, la exigencia de preparar al hombre para que alcance, en cada caso, un ideal específico de formación humana, como lo sería, por ejemplo, la correcta visión de las ideas.⁵ Con Platón, la formación del espíritu, la *παιδεία*, se convertirá en una tarea primordial para la sociedad y en el rasgo esencial de todo humanismo. Pero esta preocupación por el espíritu y este afán de corrección en la mirada, termina por imponer a la filosofía el carácter propio de la *τέχνη*, convirtiéndola con ello en un mero “instrumento de formación”, en un “asunto de escuela” y de “empresa cultural”, en otras palabras: una “técnica de explicación a [104] partir de las causas supremas”, en la que ya no se presenta pensamiento alguno.⁶ ¿Cómo entender lo propio del ser humano y cómo ocuparse de él, sin someterlo a un ideal metafísico y sin obligarlo a algo que, en el fondo, le resulta extraño? ¿En qué consiste, a fin de cuentas, lo propio del ser humano y qué “obligación” tiene éste respecto de su esencia?

De acuerdo con Heidegger, un pensamiento auténtico acerca del modo de ser del ser humano y de su relación con el conjunto de lo que es tendría necesariamente que dejar de lado esta visión inadecuada e incuestionada del ser mismo y de la verdad, la peculiar concepción del conocimiento y el ideal de formación humana que éste lleva consigo, así como la tendencia objetivadora y dominadora que, como desarrollo suyo, se ha instalado desde la época moderna en la ciencia y en el mundo europeo-occidental.⁷ De ahí que el pensamiento heideggeriano implique tanto una toma de distancia frente a la tradición, como una

⁴ Cf. “Carta sobre el Humanismo”. En: *Hitos*. Op. cit., p. 265 (GA 9, p. 321).

⁵ “La doctrina platónica de la verdad”. En: *Hitos*. Op. cit., p. 196 (GA 9, p. 236).

⁶ “Carta sobre el Humanismo”. En: *Hitos*. Op. cit., p. 262 (GA 9, p. 317).

⁷ Cf. “La pregunta por la técnica” (1953). En: *Conferencias y artículos*. Traducción de BARJAU, Eustaquio. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001; en alemán: *Vorträge und Aufsätze* (VA). Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1954.

reapropiación “destructiva” de sus contenidos.⁸ Frente a los diversos humanismos de corte metafísico (entre los cuales Heidegger menciona el humanismo romano, el renacentista italiano, el alemán de Winckelmann, Goethe y Schiller, el cristiano, el de Marx y el de Sartre), sería necesario dirigirse, en cambio, hacia una genuina “correspondencia” con el darse del ser mismo en su verdad; capaz de dejar en libertad aquello de lo cual se trata, sin pretender forzarlo, dominarlo o controlarlo conceptualmente ni de ninguna otra manera; permitiendo así la “escucha” de aquello que, no siendo humano, constituye, sin embargo, el sentido de todo lo humano.⁹ Pese al rechazo tajante de los planteamientos humanistas, el pensamiento de Heidegger se presenta a sí mismo, paradójicamente, como una extraña suerte de **[105]** “humanismo”; no cualquiera, sino de aquél “en el sentido más extremo”, esto es, “un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser”.¹⁰ ¿Un humanismo que va más allá del hombre? ¿Un ser humano que encuentra su esencia más allá de sí mismo, en el acontecer propio de la historia? Después de la *Carta sobre el humanismo* y del diagnóstico de nuestra civilización que se presenta en *La pregunta por la técnica*, todo pensamiento que quiera ocuparse de nuevo de estos temas tiene que discutir necesariamente con Heidegger. ¿Cuáles son, según Gadamer, el significado y los límites de este desplazamiento heideggeriano del humanismo, desde el problema de la esencia humana y la formación del espíritu, hasta el acontecimiento histórico de la verdad misma en las diversas épocas del ser?

II. La primacía de la verdad sobre el método

Aunque con una pretensión distinta de la de Heidegger, la superación del subjetivismo moderno y la referencia al acontecer de la historia constituyen sin duda algunos de los motivos fundamentales de la filosofía de Gadamer. Pero mientras que para Heidegger esta

⁸ Cf. *Sein und Zeit* (1927) (SZ). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 19ss; en español: *Ser y Tiempo* (1927). Traducción de RIVERA, Jorge Eduardo. Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 43ss.

⁹ Me excuso de realizar aquí un análisis más detallado de la cuestión del humanismo en Heidegger, por ser Gadamer el tema principal de este escrito y por haber realizado ya un esbozo de ello en otro lugar. Cf. CONTRERAS, Andrés-Francisco. “Humanismo y superación del subjetivismo”. En: ROCHA DE LA TORRE, Alfredo (ed.). *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*. Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011, pp. 407-429.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”. En: *Hitos*. Op. cit., p. 281 (GA 9, p. 342s).

superación se desprende de su continuo y siempre renovado esfuerzo por plantear la cuestión del ser en general y de la “verdad del ser”, en el caso de Gadamer, ésta se realiza con el ánimo de reconocer el carácter de verdad de las experiencias humanas no susceptibles de metodización. Esto supone un retorno desde la cuestión heideggeriana de la “verdad del ser”, hasta la cuestión de la verdad que se presenta en la experiencia humana del mundo en general, en ámbitos como el del arte y el del conocimiento de la historia. De esta otra *verdad* dan cuenta, precisamente, la tradición humanista y las ciencias históricas del espíritu.

La problemática de las ciencias del espíritu constituye un tema crucial en *Verdad y Método*, en la medida en que en ellas se pone de manifiesto un elemento específico, ausente en las ciencias de la naturaleza, que concierne a la filosofía [106] misma en toda su amplitud. Más que representar un caso particular del problema epistemológico, el trabajo espiritual-científico presupone determinadas condiciones humanas, no susceptibles de metodización, que se encuentran ligadas a la totalidad de la experiencia humana del mundo y que constituyen, de este modo, un asunto filosófico de alcance *universal*. Gadamer –al igual que Husserl y Heidegger– otorga cierta primacía al ser humano, como término que hace posible y al que se encuentra referido todo conocimiento en general. Las ciencias históricas del espíritu no solamente involucran en su trabajo el todo de la existencia humana, sino que se ocupan de comprender las obras del espíritu y el papel del ser humano en la sociedad. De ahí que ellas hagan parte esencial del pensamiento humanista.

Gadamer considera convincente el carácter universal que gana la hermenéutica en *Ser y Tiempo* con el *factum* del arrojamiento del ser-ahí, que Heidegger opone a la fundamentación última del ego transcendental en la fenomenología husserliana.¹¹ El significado de esta “hermenéutica de la facticidad” para las ciencias del espíritu consiste en que este carácter concreto y situado del ser-ahí constituye tanto el límite por detrás del cual no es posible

¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Le problème de la conscience historique* (1958). Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 55; *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960). Traducción de AGUD APARICIO, Ana y DE AGAPITO, Rafael. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 329s; en alemán: *Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). *Gesammelte Werke* (GW 1). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 268s; “Prólogo a la segunda edición”. En: *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 12; en alemán: *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen Register* (1986). *Gesammelte Werke* (GW 2). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 440; GADAMER, Hans-Georg y GRONDIN, Jean. “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte” (1996). En: *Gadamer-Lesebuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, p. 281.

retroceder, como la condición que hace posible todo conocimiento ulterior.¹² Con Heidegger, la historia y la historicidad de la existencia humana dejan de ser consideradas como una limitación para el conocimiento.¹³ Así, la estructura del ser-ahí [107] como proyecto arrojado es válida en las ciencias del espíritu, cuyo aspecto más relevante se encuentra, precisamente, en la relación previa que se tiene con el “objeto” de conocimiento, esto es, en la *pertenencia (Zugehörigkeit)* del intérprete al asunto del cual se ocupa.¹⁴ Hablante e interlocutor, texto e intérprete, tema de estudio e investigador, en suma, saber de la historia y ser histórico, se encuentran constantemente reunidos en una “unidad efectiva” (*Wirkungseinheit*), desde la cual ambos se constituyen mutuamente, al tener efecto el uno en el otro.¹⁵

Desde este punto de vista, orientarse por la idea de método en la auto-comprensión de las ciencias del espíritu, significaría desconocer los procedimientos efectivos y realmente *productivos* que allí se llevan a cabo. En su sentido moderno-cartesiano, el método constituye un concepto unitario, no obstante la pluralidad de procedimientos que se emplean efectivamente en las distintas ciencias. El método determina de antemano una vía de conocimiento, verificable por cualquiera y aplicable universalmente a todos los objetos del dominio de la ciencia correspondiente. Por más que en las ciencias del espíritu los diversos modos de procedimiento empleados se revelen muchas veces como necesarios y realmente provechosos, los “objetos” de los cuales ellas se ocupan no se encuentran nunca desvinculados del investigador. Pretender determinar previamente un método de aplicación universal, con total independencia del asunto del cual se trata, representaría en este ámbito un auténtico contrasentido.¹⁶ Lo propio de estos saberes no consiste en intentar separarse

¹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 332s (GW 1, p. 271).

¹³ *Ibíd.*, p. 332 (GW 1, p. 270); “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 40 (GW 2, p. 34); “Sobre el círculo de la comprensión”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 65 (GW 2, p. 59); “Sobre la problemática de la autocomprensión”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 124 (GW 2, p. 125s); “Un camino de Martin Heidegger”. En: *Los caminos de Heidegger*. Traducción de ACKERMANN PILÀRI, Ángela. Barcelona: Herder, 2003, p. 279; en alemán: *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger* (1987). *Gesammelte Werke* (GW 3). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 419.

¹⁴ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 549ss (GW 1, p. 463ss.); “Problemas de la razón práctica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 313 (GW 2, p. 323); “Hermenéutica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 371s (GW 2, p. 434).

¹⁵ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 351 (GW 1, p. 287); *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 56.

¹⁶ Cf. *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 29.

metódicamente del dominio interrogado, sino en llegar a conocer el asunto en cuestión y en expresar así el sentido de lo allí dicho, desde la permanente conexión que se tiene con ello. De ahí que Gadamer encuentre en el planteamiento del círculo hermenéutico, por parte de Heidegger, el punto de arranque de su propia propuesta.¹⁷

[108] En las ciencias del espíritu, es el mundo humano mismo, en toda su amplitud y generalidad, que no ha sido “puesto” ni puede ser dominado por nadie, aquello que se encuentra en cuestión. En esto consiste el “significado humano especial” que encuentra Gadamer en estas ciencias y que, según él, ellas vienen planteando desde tiempos lejanos; tal como reitera en el último párrafo de su obra.¹⁸ En el mundo humano mismo, el asunto de conocimiento no se mide por lo meramente presente y substancial (*Vorhanden*),¹⁹ pues la relación que se da entre el investigador y el asunto del cual se trata no queda suspendida por la tematización del mismo o por la aplicación de un determinado método; al contrario, dicha tematización sólo es posible *en medio de esta relación*: “El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él.”²⁰

El mundo humano, desde el cual se realiza la investigación espiritual-científica y el cual se constituye en su propio tema de estudio, no es un “paradigma” más, entre muchos posibles, sino el auténtico *mundo* que nos constituye, compromete y determina. La *verdad* que aquí se pone de manifiesto no es el resultado de la aplicación de un determinado método ni puede ser medida bajo el patrón de la *certeza*, que se impuso desde Descartes como requisito de todo aquello que quisiera ser llamado “conocimiento”²¹ En las ciencias del espíritu, el método no puede ser considerado como garante de la verdad.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Op. cit., p. 176 (SZ, p. 153).

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. Op. cit., p. 585 (GW 1, p. 494).

¹⁹ *Ibíd.*, p. 546s (GW 1, p. 459s); *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 53; “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”. En: *El giro hermenéutico*. Traducción de PARADA, Arturo. Madrid: Cátedra, 1998, p. 37; en alemán: *Hermeneutik im Rückblick* (1999). *Gesammelte Werke* (GW 10). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 108; cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*. Op. cit., p. 181 (SZ, p. 158).

²⁰ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 343 (GW 1, p. 281).

²¹ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 338 (GW 1, p. 275); “¿Qué es la verdad?”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 54 (GW 2, p. 48); “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”. En: *El giro hermenéutico*. Op. cit., p. 16 (GW 10, p. 91).

[109] III. Las ciencias del espíritu como administradoras del humanismo

Pero más allá de la impresión que podría dejar la contraposición entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, no se trata aquí de dos ámbitos separados, que tuvieran que excluirse mutuamente. El carácter histórico y hermenéutico del ser humano no queda simplemente suspendido en el comportamiento científico: “Es hora de no olvidar que la historicidad del ser sigue presente cuando el «ser-ahí» se conoce a sí mismo y se comporta históricamente como ciencia.”²² En este sentido, también la ciencia natural debe ser pensada desde aquella “continuidad hermenéutica que constituye nuestro ser”,²³ por cuanto encuentra su propósito y adquiere su sentido en el todo de la experiencia humana de mundo. El conocimiento humano es, en último término, el que debe dirigir y enmarcar la ciencia.

Con todo, la propuesta de Gadamer no debería ser interpretada como una postura “anticientífica” o “anti-metodológica”, pues se trata, por el contrario, de situar el conocimiento de la ciencia en un contexto más amplio y de reconocer lo propio del saber humano extra-científico, el cual no puede ser interpretado bajo los ideales cognoscitivos de las ciencias naturales y el patrón del método. Dichos ideales tienden a imponerse desde la época moderna como modelo y fundamento de todo conocimiento que quiera aspirar a ser considerado como válido, creando con ello una brecha entre la ciencia y el todo de la vida humana que la hace posible. ¿Qué significa la desvinculación de la ciencia del ámbito de lo humano, en el que ella se funda y al cual pertenece?

Sea que tomemos como objeto del pensamiento la «pérdida de la razón» (*The eclipse of reason*) o el creciente «olvido del ser» o la tensión entre «verdad y método», sólo una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera puede ignorar que el debate sobre los verdaderos fines de la sociedad humana, o la [110] pregunta por el ser en pleno predominio del hacer, o el recuerdo de nuestro origen histórico y de nuestro futuro dependen de un saber que no es ciencia, pero que dirige la praxis de la vida humana, y esto incluso cuando esta praxis vital se orienta *ex professo* a la promoción y aplicación de la ciencia.²⁴

²² “¿Qué es la verdad?”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 60 (GW 2, p. 55).

²³ *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 138; cf. *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 137 (GW 1, p. 101s).

²⁴ “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 243 (GW 2, p. 251).

Lo humano, tal como lo encontramos en la convivencia, la organización social y estatal, la ética, las religiones etc., no puede ser calculado ni dominado por completo. El sometimiento científico del mundo, que dispone de él cuantitativamente gracias a la designación inequívoca y exacta de su método, ha acabado por crear entre nosotros una *tensión* entre nuestro entorno natural y ese mundo que pretendemos dominar y que nos resulta cada día más ajeno.²⁵ La obra de Gadamer no busca acentuar esta tensión entre “verdad” y “método”, sino contribuir a la disolución de la misma. Frente a la interpretación técnica del actuar y del producir denunciada por Heidegger, que incita al hombre a adueñarse de todo lo que lo rodea, considerándolo como un mero recurso y material disponible (*Bestand*)²⁶ y que además hace él un simple elemento de almacén, mientras “se pavonea tomando la figura del señor de la tierra”,²⁷ para Gadamer, la relevancia de las ciencias del espíritu se encuentra en la *resistencia* (*Widerstand*) que ellas oponen, a las pretensiones de validez universal del modelo técnico-científico de conocimiento.²⁸ Así, con un motivo heideggeriano, la propuesta de Gadamer acaba siendo también una respuesta a su maestro:

Según la filosofía hermenéutica, la teoría de Heidegger sobre la superación de la metafísica abocada al olvido total del ser durante la era tecnológica, pasa por alto la permanente resistencia y tenacidad de las unidades de la vida, que siguen existiendo en los pequeños y grandes grupos de coexistencia interhumana.²⁹

[111] Las ciencias del espíritu, a través de su participación en la tradición, aportan a la sociedad algo diferente de la pretensión generalizada de control y de dominación de lo existente, que prima en la ciencia natural moderna.³⁰ Estos saberes llevan a cabo la importante labor de realizar un diálogo renovado con la propia tradición. Su “significado humano especial” se encuentra, precisamente, en esta tarea: “Estas son algo específico en el

²⁵ “El significado actual de la filosofía griega” (1972). En: *Acotaciones hermenéuticas* (2000). Traducción de AGUD, Ana y AGAPITO, Rafael de. Madrid: Trotta, 2002, p. 130s.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. “La pregunta por la técnica”. En: *Conferencias y artículos*. Op. cit., p. 18 (VA, p. 21).

²⁷ *Ibíd.*, p. 25 (VA, p. 31s).

²⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 47 (GW 1, p. 23).

²⁹ “Destrucción y deconstrucción”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 355 (GW 2, p. 368).

³⁰ Cf. “La universalidad del problema hermenéutico”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 220ss (GW 2, p. 227ss); GADAMER, Hans-Georg y DUTT, Carsten. *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993, p. 16s.

conjunto de las ciencias, porque sus conocimientos presuntos o reales influyen directamente en todas las facetas humanas al traducirse en formación y educación del hombre.”³¹

De esta manera, intentando dar cuenta de los mismos problemas planteados por su maestro, Gadamer desemboca de nuevo en el tema rechazado tajantemente por él: el *humanismo*. Antes que sentirse simplemente inferiores a las ciencias de la naturaleza, las ciencias del espíritu desarrollaron la “orgullosa conciencia de ser los verdaderos administradores del humanismo”.³² ¿Se trata, como piensa Heidegger, de unas ciencias “moribundas”, en las que al final acabará dominando plenamente el *Ge-stell* técnico-científico?³³ Aunque frente a su propia historia, la ciencia y la técnica modernas representan, ciertamente, un mundo totalmente diferente, con su propio lenguaje y principios, ellas mismas han traído a la vida una larga tradición de permanente crítica y resistencia.³⁴ Recordemos uno de aquellos versos de Hölderlin que Heidegger acostumbra citar: “Pero donde hay peligro, crece [/] también lo salvador”.³⁵ ¿No ocurrirá [112] aquí, que aquello que salva también *crece* y se mantiene, desde hace siglos, en las ciencias del espíritu, en lo que ellas representan para el individuo y la sociedad, y en la tradición humanista que ellas cultivan?

IV. Saber moral y formación humana

No es casual que Gadamer comience su obra con la recuperación de ciertos conceptos básicos del humanismo ni tampoco que la “recuperación del problema hermenéutico fundamental” se realice a partir de Aristóteles. Para Gadamer, la filosofía práctica de Aristóteles representa el modelo que permite reconocer lo propio de la experiencia hermenéutica y, por ende, el

³¹ *Ibíd.*, p. 15.

³² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 37 (GW 1, p. 14s); “Prólogo a la segunda edición”. En: *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 10 (GW 2, p. 438).

³³ Cf. la carta de Heidegger a su alumno Pöggeler de fecha 05-01-1973. En: PÖGGELER, Otto. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg, München: Karl Alber, 1983, p. 395.

³⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Humanismo y revolución industrial”. En: *Acotaciones hermenéuticas*. Op. cit., p. 45s; cf. igualmente: “Destrucción y deconstrucción”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 355 (GW 2, p. 368).

³⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. “La vuelta (Die Kehre)”. En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Traducción de SOLER, Francisco. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003, p. 72; en alemán: HEIDEGGER, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe* vol. 79 (GA 79). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994, p. 188); “La pregunta por la técnica”. En: *Conferencias y artículos*. Op. cit., p. 31 (VA, p. 39).

elemento que puede proporcionar a las ciencias del espíritu una adecuada autocomprensión.³⁶ Ella es la única capaz de abrir “nuevos caminos” y perspectivas, que permitan hacer frente a la “situación crítica de una cultura de la humanidad seducida hacia una aplicación desmedida de nuestro saber científico y teórico.”³⁷ El saber moral tematizado por Aristóteles y presente en algunos de los conceptos cultivados por la tradición humanista constituye, en efecto, un claro límite para el conocimiento teórico y para la pretensión de aplicar universalmente la idea de *método* al ámbito de la acción y de la vida humana. La “actualidad hermenéutica” de Aristóteles se encuentra, pues, en que el saber moral descrito por él permite un adecuado reconocimiento ontológico de aquellas experiencias que sobrepasan los límites de la ciencia y de la teoría, y en las cuales se conoce, no obstante, una *verdad*.

Gadamer no estuvo nunca convencido de que fuera apropiado traducir *φρόνησις* por *Gewissen* (*conciencia moral*) o que fuera suficiente con dar a este último concepto el significado presente en el primero –tal como lo intentó realizar Heidegger en su curso sobre el *Sofista* y en *Ser y Tiempo*.³⁸ En su lugar, [113] prefiere emplear la expresión alemana „sittliche Bewusstsein“, que traducimos en castellano también como “conciencia moral” y que remite, no tanto a la responsabilidad de los propios actos y a la “buena” o “mala conciencia” que se tiene de ellos, sino más bien al saber relativo a las costumbres y a la interacción con los demás, que sustenta la vida en comunidad. Una *τέχνη* se orienta hacia fines particulares y puede aprenderse, pero la *φρόνησις* no puede enseñarse ni olvidarse. Esta conciencia de lo moral no consiste en un saber previo, independiente de las circunstancias, que pudiese ser aprendido y luego aplicado indistintamente.³⁹ Ella constituye una forma de saber, no separado del hacer, que concierne a la vida en general y que permite un comportamiento adecuado en una situación concreta, que la determina cada vez y que exige de ella una atención particular.⁴⁰

³⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 29; *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 387 (GW 1, p. 320); “Problemas de la razón práctica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 309s (GW 2, p. 319s).

³⁷ “La idea de la filosofía práctica”. En: *El giro hermenéutico*. Op. cit., p. 192 (GW 10, p. 243).

³⁸ GADAMER, Hans-Georg y DUTT, Carsten. *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Op. cit., p. 25.

³⁹ GADAMER, *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 388s (GW 1, p. 322s).

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 392 (GW 1, p. 326).

En el comportamiento ético no puede alcanzarse un conocimiento riguroso, que presente el mismo grado de exactitud que pretenden alcanzar las ciencias de la naturaleza sobre sus objetos. En esto consiste la relevancia de la crítica de Aristóteles a la idea platónica de bien: al saber moral no le conviene la exactitud propia del conocimiento matemático, por lo que mal podría exigirse en este terreno el cumplimiento de semejante requisito.⁴¹ El que actúa tiene que decidir por sí mismo respecto de la situación que le concierne. En esta tarea, ningún principio general puede bastar por sí solo, puesto que aquí se requiere de la búsqueda continua de consejo consigo mismo, ante situaciones que involucran aspectos que pueden ser de una o de otra manera.⁴² Los conceptos generales respecto del modo como debe ser o comportarse el hombre no constituyen un patrón fijo, que se dé siempre idénticamente y que pudiera ser conocido completamente, como si se tratase de “normas escritas en las estrellas” que sólo hubiera que percibir.⁴³ Las imágenes directrices surgen [114] solamente del vínculo moral y político que corresponde a todos los hombres y sólo desde éste pueden adquirir cabalmente un sentido.

El análisis aristotélico del saber moral y la realización de la experiencia hermenéutica tienen en común una multitud de elementos. El comprender es ante todo una tarea *práctica* que determina el movimiento mismo de la existencia humana en su conjunto. El concepto involucra la idea de cierto desenvolvimiento con conocimiento en un terreno determinado, en el que la comprensión lograda representa “un nuevo estadio de libertad espiritual”, que permite hacerse cargo con propiedad y suficiencia de aquello que demanda comprensión.⁴⁴ El comprender, en cuanto tarea práctica, implica pues un cierto *arte*, que no se puede enseñar, sino que se adquiere con el tiempo a través del continuo trato con las cosas.

⁴¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Traducción de PALLÍ BONET, Julio. Madrid: Editorial Gredos, 1985, pp. 135ss, 160ss (A 7 y B 2, respectivamente); GADAMER, Hans-Georg. *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 61; *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 383s (GW 1, p. 317s); cf. igualmente “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles” (1976). En: *Plato im Dialog* (GW 7). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 128-227.

⁴² *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 392s (GW 1, p. 326s).

⁴³ *Ibíd.*, p. 392 (GW 1, p. 325s); *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 68.

⁴⁴ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 326 (GW 1, p. 265).

De acuerdo con Gadamer, no sería Dilthey, sino curiosamente un investigador científico-natural, Hermann von Helmholtz, quien en su conocido discurso de rectorado⁴⁵ habría conseguido realizar una “correcta ponderación” de las ciencias del espíritu, pese a que las juzga todavía desde los procedimientos propios de las ciencias naturales y con los recursos de la lógica inductiva de John Stuart Mill.⁴⁶ Helmholtz diferencia en su discurso la “inducción lógica” de las ciencias de la naturaleza, de la “inducción *artístico-instintiva*” que operaría en las ciencias del espíritu y que de manera inconsciente permitiría alcanzar una conclusión en estos saberes.⁴⁷ Se trata, destaca Gadamer, de una distinción *psicológica* y no lógica (lo que muestra ya que la cuestión excede el debate metodológico), en la que este proceso aparece vinculado con ciertas condiciones [115] humanas especiales, tales como un cierto *sentido de tacto* (*Taktgefühl*), la riqueza de memoria y el reconocimiento de autoridades.

Aunque en estricto sentido dicho tacto no se identifica con el fenómeno ético, ambos presentan varios elementos comunes: El tacto constituye una cierta sensibilidad y capacidad de percepción, que permite el adecuado trato y comportamiento en diversas situaciones, para las que no podemos disponer de principios generales.⁴⁸ En la medida en que el tacto no constituye una dotación natural del ser humano ni un tipo de conocimiento que pueda ser enseñado, requiere de un determinado desarrollo y cultivo, que sólo se alcanza mediante el trato continuo con el tema de estudio o la familiaridad con las situaciones concretas del caso. Tacto, sentido común, gusto y capacidad de juicio, algunos de los conceptos humanistas con los que Gadamer abre su obra, presuponen todos ellos la idea de la *formación* (*Bildung*) de un *sentido* que hace posible distinguir y valorar con seguridad en el ámbito correspondiente, aunque no se pueda dar razón de ello.⁴⁹ Este aspecto nos remite nuevamente a la mutua pertenencia entre el intérprete y el asunto del que éste se ocupa, y al hecho sobresaliente de

⁴⁵ Cf. VON HELMHOLTZ, Hermann. “Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften” (1862). En: *Vorträge und Reden* vol. 1. Braunschweig: Vieweg und Sohn, 1896, pp. 157-186.

⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 32; *Verdad y Método I*. Op. cit., pp. 33, 36, 44ss (GW 1, pp. 10s, 13, 20ss); cf. MILL, John Stuart. “The logic of the moral sciences” (1843). En: *A system of logic ratiocinative and inductive: Being a connected view of the principles of evidence and methods of scientific investigation*. Collected Works. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1981, 831-952.

⁴⁷ VON HELMHOLTZ, Hermann. *Vorträge und Reden*. Op. cit., p. 167ss.

⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 45 (GW 1, p. 22).

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 45ss, 70s (GW 1, pp. 21ss, 43s).

que dicho asunto sólo se constituye como tal gracias al ser histórico del propio investigador, quien por su parte se forma y se transforma a sí mismo a través de aquello que le sale al encuentro: “El que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido.”⁵⁰

Gadamer se remite especialmente a Hegel, en un análisis de la formación que será completado posteriormente con el concepto de *experiencia*.⁵¹ La comprensión en el ámbito espiritual-científico no se realiza desde la distancia frente a una realidad ajena, ante la cual el intérprete pudiera permanecer indiferente, sino que se da mediante un proceso en el que la conciencia de éste se forma, a través de la apropiación de aquello que le sale al encuentro: “Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser [116] otro.”⁵² La formación es un proceso continuo en el que lo que era extraño y desconocido se integra en la vida del intérprete, transformando su horizonte y enriqueciendo su perspectiva.

V. Teoría y praxis

Igual que el saber moral surge y se refiere siempre a las circunstancias concretas de acción, para la conciencia hermenéutica la situación del intérprete hace posible y determina constantemente el sentido de lo comprendido.⁵³ Ahora bien, en la medida en que los asuntos espiritual-científicos se encuentran en cierta relación con el propio ser del investigador, con la situación en la que éste vive, el conocimiento del que tratan estos saberes se convierte en un asunto *moral*, tal como lo reconocía ingenuamente el empirismo inglés. En palabras de Gadamer:

Por el contrario, frente a esta ciencia «teórica» [–la matemática–] las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son «ciencias morales». Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 46 (GW 1, p. 23s).

⁵¹ *Cf. Ibíd.*, p. 421ss (GW 1, p. 352ss).

⁵² *Ibíd.*, p. 43 (GW 1, p. 19s).

⁵³ *Ibíd.*, p. 383ss (GW 1, p. 317ss).

también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer.⁵⁴

Este carácter moral de la comprensión constituye la razón fundamental por la cual el fenómeno hermenéutico no puede quedar adecuadamente considerado, cuando se lo intenta aprehender bajo la idea moderna de *método*. Como destacamos anteriormente, el método moderno pretende establecerse con independencia de todo objeto, de modo que pueda ser [117] aplicado indistintamente. Pero esto significa que, por su propio carácter, ningún método podría jamás proporcionar por sí mismo un *discernimiento* de aquello de lo cual se trata, ante circunstancias que requieren cierto tipo de ponderación y consideración. La posibilidad de empleo universal de un determinado método experimenta su propio límite allí donde el asunto del caso no posee un sentido unívoco, que pudiera ser asegurado de semejante manera. En este sentido, la ética representa un problema metódico difícil, pues en este terreno un saber general que no sepa aplicarse a un caso concreto, no sólo carecería de sentido, sino que obstaculizaría un adecuado desenvolvimiento ante las exigencias que se presentan.⁵⁵

En realidad, para que un método pueda ofrecer genuino rendimiento se requiere de cierta capacidad crítica exterior a él, que permita decidir respecto de la conveniencia y provecho de su uso.⁵⁶ En este sentido, el método no es independiente del asunto que queremos comprender ni puede ser indiferente respecto de la situación de comprensión en la que nos encontramos. El método no se basta por sí solo, sino que supone el problema hermenéutico de su *aplicación*. La ciencia no sólo no puede sustituir a la razón práctica, sino que requiere constantemente de ella. La ciencia y el propio método tienen una “relevancia moral”. Lo único que puede garantizar un uso con sentido de la ciencia pertenece al conjunto de la praxis humana, lo que otorga a este ámbito una auténtica primacía frente al conocimiento científico-teórico.⁵⁷

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 386 (GW 1, p. 319s); cf. *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 62; “Problemas de la razón práctica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 316 (GW 2, p. 327).

⁵⁵ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 384 (GW 1, p. 318).

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 23, 62 (GW 1, pp. 1 y 36); “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 100 (GW 2, p. 98).

⁵⁷ “La idea de la filosofía práctica”. En: *El giro hermenéutico*. Op. cit., p. 192 (GW 10, p. 242s); “Entre fenomenología y dialéctica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 29 (GW 2, p. 22s); “La misión de la filosofía”.

Esto mismo es lo que Gadamer encuentra en la crítica al cartesianismo realizada por Giambattista Vico (1668-1744).⁵⁸ Como es sabido, frente a la duda cartesiana y a la certeza del conocimiento matemático, Vico hace valer el primado epistemológico del mundo de la historia y de la comunidad de vida presente [118] en el cultivo humanista de la retórica.⁵⁹

Lo decisivo para la vida y para la sociedad no se encuentra en la generalidad abstracta de la razón, sino en el sentido de lo justo y del bien común, que hacen parte de la generalidad concreta, propia de la comunidad de la que participan todos los seres humanos.

Vico se remite, en este contexto, al concepto romano de *sensus communis*, que no trata del conocimiento verdadero de la ciencia, sino del conocimiento comunitario de lo verosímil (εἰκός). Las posibilidades de demostración no agotan por entero el ámbito del conocimiento humano. Al contrario, la formación de este *sensus communis*, constituye el tema central de la educación y de la vida en comunidad, en los cuales el conocimiento científico no puede más que ocupar un papel marginal: “La conclusión desde lo general y la demostración por causas no pueden bastar porque aquí lo decisivo son las circunstancias.”⁶⁰

Esto tendría que llevarnos a repensar la relación de la ciencia y del método con el conjunto del saber humano. La idea moderna de método vino a sustituir el antiguo concepto de “ciencia”, que consideraba el conocimiento como una disposición natural del ser humano, no separada de su objeto.⁶¹ En el sentido moderno, la teoría aparece como una elaboración separada de la praxis, que se opone a ella y que permite el sometimiento de la misma: “La teoría moderna es un medio constructivo por el que se reúnen unitariamente las experiencias y se hace posible su dominio.”⁶² Ya se trate de la naturaleza o de la sociedad, la teoría en el sentido moderno pretende imponer sus propias condiciones a la realidad. De esta manera, la misma ciencia aparece convertida en instrumento [119] de dominación, más aún: “la ciencia

En: *La herencia de Europa: Ensayos*. Op. cit., p. 155; en alemán: *Das Erbe Europas: Beiträge* (EE). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 170.

⁵⁸ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 50ss (GW 1, p. 26ss).

⁵⁹ Cf. VICO, Giambattista. “Del método de estudios de nuestro tiempo” (1708). En: *Obras: Oraciones inaugurales, La antiquísima sabiduría de los italianos*. Traducción de NAVARRO GÓMEZ, Francisco J. Barcelona: Anthropos, 2002, pp. 75-126.

⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 52 (GW 1, p. 28).

⁶¹ *Le problème de la conscience historique*. Op. cit., p. 29; “Problemas de la razón práctica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 309s (GW 2, p. 319s).

⁶² *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 544s (GW 1, p. 458s).

moderna misma ya es técnica” –como reconoce Gadamer aludiendo a la conocida tesis de Heidegger–.⁶³

Pero la teoría es mucho más que la respuesta a las exigencias de sometimiento pragmático y la praxis, mucho más que su dominio por parte de la ciencia. En el sentido griego, la *θεωρία* no constituía un sometimiento observacional, distante y pretendidamente imparcial, sino la genuina *asistencia y participación* del embajador (*θεωρός*) en el certamen religioso o festivo que se llevaba a cabo.⁶⁴ La falta de distancia entre el observador y lo observado no supone una ausencia de “objetividad”. Por el contrario, la observación misma sólo es posible gracias al propio *padecimiento* del embajador, esto es, a la *experiencia* que él realiza y a la consecuente renuncia a sus propios objetivos, en un “sentirse arrastrado y poseído por la contemplación” (*loc. cit.*). Para el mundo griego, resulta impensable la ruptura entre la vida teórica y la praxis vital. El que la *Ética a Nicómaco* termine destacando el ideal de la vida teórica, no es, según Gadamer, sino algo consecuente con la manera como Aristóteles considera la relación entre teoría y praxis. Para él, el conocimiento constituye un momento esencial del ser moral. La teoría antigua es el *objetivo* mismo de la vida, es “la forma más elevada de ser hombre”, pues constituye la *participación* misma de éste en el “orden total”.⁶⁵ Así, la distinción aristotélica entre *σοφία* y *φρόνησις* no constituye un sometimiento de la vida práctica a la vida teórica, sino que presupone la oculta unidad que se presenta entre las dos: “La «sabiduría» se muestra tanto en el ámbito teórico como en el práctico, y al final no consiste sino en la unidad de teoría y práctica.”⁶⁶

[120] VI. Ser para el otro en el diálogo de las tradiciones

De acuerdo con Gadamer, el modo como Heidegger desarrolla el tema del otro en su analítica existencial no es la manera idónea de hacerlo.⁶⁷ Según él, Heidegger no prestó suficiente

⁶³ “Acerca del comienzo del pensar”. En: *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., p. 235 (GW 3, p. 379); HEIDEGGER, Martin. “La pregunta por la técnica”. En: *Conferencias y artículos*. Op. cit., p. 15 (VA, p. 17s); GADAMER, Hans-Georg. “¿Qué es la verdad?”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 54 (GW 2, p. 48).

⁶⁴ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 169s (GW 1, 129).

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 544 (GW 1, p. 458).

⁶⁶ “La idea de la filosofía práctica”. En: *El giro hermenéutico*. Op. cit., p. 196 (GW 10, p. 246).

⁶⁷ Cf. “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”. En: *El giro hermenéutico*. Op. cit., pp. 19, 22 (GW 10, pp. 94, 96s); GADAMER, Hans-Georg y DOTTORI, Riccardo. *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein*

atención a este tema, el cual no constituía más que una cuestión marginal en *Ser y Tiempo*, planteada desde una perspectiva unilateral, bajo la cual el “el otro ni siquiera puede llegar a constituirse en un problema”.⁶⁸ Ya durante el periodo de redacción de dicha obra, Gadamer habría tenido la oportunidad de plantear a Heidegger sus reservas, señalando que el auténtico sentido de la historicidad no se encuentra en el acto de asumir la propia muerte como posibilidad más propia, sino en el “condicionamiento a través del otro”.⁶⁹ Así, será en un pequeño ensayo de 1943, en donde justo después de resaltar el significado del “giro hermenéutico” de Heidegger, se introduce la experiencia ética como aspecto central de la cuestión del comprender.⁷⁰

A diferencia de su maestro, Gadamer tenía presente la “fuerza reveladora” que surge en el encuentro con el otro, en medio de una auténtica *conversación*; un fenómeno muy distinto de la habladuría (*Gerede*), la cual caracteriza, según Heidegger, la cotidianidad humana.⁷¹ Muchos años después, Gadamer destacará en una entrevista el hecho de que en *Verdad y Método* no se hable de “arrojamiento” –concepto que él llega a considerar “periférico”–, sino de *tradición*.⁷² Resulta significativo que el capítulo en el que Gadamer recupera la estructura circular y pre-judicial del comprender, redescubierta por Heidegger, contenga también una “rehabilitación de autoridad y tradición”, seguida de un apartado sobre el “modelo de lo clásico” y de otro sobre el “significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”.⁷³ El interlocutor de Gadamer en este lugar, frente al cual éste desea hacer valer el derecho de la tradición y el carácter de verdad de aquello que en ella se transmite, no es sólo la época de la Ilustración y su prejuicio generalizado en contra de todo prejuicio, sino también el propio Heidegger, a quien habría entonces que dirigir, del mismo modo, esta frase: “Si se quiere

philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori (1999-2000). Traducción de GÜNTHER, Tobias, HENTSCHEL, Britta y WOLF, Daniela. Münster: LIT, 2000, p. 25.

⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”. En: *El giro hermenéutico*. Op. cit., p. 22 (GW 10, p. 96).

⁶⁹ Hans-Georg y DOTTORI, Riccardo. *Die Lektion des Jahrhunderts*. Op. cit., pp. 26, 33.

⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 40 (GW 2, p. 35).

⁷¹ Cf. HERDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Op. cit., p. 190ss (SZ, p. 167ss).

⁷² GADAMER, Hans-Georg y GRIEDER, Alfons. “On Phenomenology” (1992). En: *Gadamer in conversation: reflections and commentary*. Traducción de PALMER, Richard E. New Haven, London: Yale University Press, 2001, p. 111s.

⁷³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Op. cit., pp. 344-370 (GW 1, pp. 281-305).

hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos.”⁷⁴

Gadamer deja de lado el profundo sentido negativo que tiene para su maestro la participación del ser-ahí en la historia, orientándose hacia el reconocimiento del otro y de lo otro que se transmite en las tradiciones y que forma parte de aquel *sentido comunitario*, decisivo para la vida (Vico). La posibilidad de comprensión está dada por la exigencia que plantea el otro y por las propias limitaciones que ello hace patente: “Ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo.”⁷⁵ La formación humana, tema central del humanismo y esencia misma de las ciencias históricas del espíritu, solamente se produce en el encuentro con el otro o con lo otro que sale al encuentro en el continuo diálogo de las tradiciones. Esto representa un completo *giro* con respecto a Heidegger, pues la temática hermenéutica no se encuentra referida ya a la cuestión del ser en general, sino a la apropiación de la historia y de la palabra del otro, y al carácter ético-práctico del estar-ahí humano.

[122] Aquello que se comprende, aunque provenga de una cultura extraña y lejana, busca ser reconocido en sus propias *pretensiones* y ser tenido en cuenta en lo dice como una posible *verdad*: “El arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar. Sin embargo, a ello hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón.”⁷⁶ El carácter vinculante de las tradiciones se encuentra en el hecho de que aquello que en ellas se transmite, lejos de resultar indiferente, nos condiciona e interpela.⁷⁷ Así pues, mientras que Heidegger deja de lado el contenido real de lo dicho por la tradición, con la pretensión de atender exclusivamente al acontecer mismo en el que se da el ser a través a la historia, Gadamer se preocupa por reconocer lo dicho en las tradiciones y por prestar oído a la *verdad* que en ellas se enuncia.

Tomando como base la dialéctica platónica, Gadamer desarrolla la experiencia hermenéutica desde la estructura del diálogo socrático, en el que prima la pregunta sobre la respuesta.⁷⁸

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 344 (GW 1, p. 282).

⁷⁵ “Entre fenomenología y dialéctica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 17 (GW 2, p. 9).

⁷⁶ “Europa y la «oikoumenen»”. En: *El giro hermenéutico*. Op. cit., p. 227 (GW 10, p. 274).

⁷⁷ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 350 (GW 1, p. 287).

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, pp. 439-447 (GW 1, pp. 368-375).

Con ello, Gadamer confiesa que se llega al punto de su “auténtica desviación respecto al pensamiento de Heidegger”.⁷⁹ Si bien es cierto que Platón abre el camino hacia la ciencia y la lógica, éste sabe también que no se puede esperar todo de ello.⁸⁰ A través de su propia literatura dialogada, Platón intenta proteger la palabra de cualquier abuso dogmático y superar así la debilidad e indefensión propia de la escritura, remitiendo lo dicho al movimiento originario de la conversación. Para saber, es necesario poner en cuestión lo que uno cree o piensa. La experiencia sólo se adquiere mediante la *pregunta* y preguntar es genuinamente un *padecer* que involucra el elemento de la formación.

En la conversación, *se abre* un espacio compartido entre los interlocutores, en el cual la *cosa misma* se va haciendo manifiesta en su sentido, a medida que las intervenciones avanzan. Aquello que surge como *verdad* no puede ser abarcado por ninguno, sino que queda siempre referido a una nueva conversación.⁸¹ El diálogo, cuando es auténtico, no constituye una instancia de dominación, sino, por el contrario, un medio de liberación y de revelación de las cosas. En este sentido, más que el responsable del olvido del ser, Platón es quizá el verdadero pensador de la ἀλήθεια y de la manifestación concreta de dicho ser, en la palabra de las tradiciones.

Como hemos visto, Gadamer se propone recuperar el estar-ahí concreto del ser humano, del desplazamiento generalizado del mismo hacia la cuestión del ser, que se presenta en Heidegger. ¿No pasa Heidegger por alto en su filosofía la importancia del diálogo platónico-socrático, del otro que nos habla en las tradiciones y de las ciencias del espíritu? ¿Cómo podría producirse el amanecer de una nueva “época del ser”, si no es gracias al actuar conjunto de los seres humanos y al diálogo efectivo con sus tradiciones? También la “escucha del ser” parece requerir de la formación de espíritu y de la participación del ser humano en la palabra expresada por la historia. Quizás Heidegger no estaba tan solo como creía en su lucha contra la progresiva dominación técnico-científica de lo existente; quizás pueda encontrarse una verdadera *resistencia* en las verdades de la tradición y en el trabajo concreto de las ciencias históricas del espíritu. No ha sido mi intención evaluar aquí el alcance de la

⁷⁹ “Entre fenomenología y dialéctica”. En: *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 19 (GW 2, p. 12).

⁸⁰ “El retorno al comienzo”. En: *Los caminos de Heidegger*. Op. cit., pp. 268, 276 (GW 3, pp. 409, 415).

⁸¹ *Verdad y Método I*. Op. cit., p. 445s (GW 1, p. 373s).

propuesta anti-metafísica heideggeriana frente a los desafíos de nuestro tiempo, sino solamente mostrar el modo como Gadamer traza su propia posición filosófica con respecto a su antiguo maestro. Gadamer no sólo traduce el pensamiento heideggeriano a otro lenguaje, sino que lo reinterpreta y, en buena medida, lo supera.

Aunque la autocomprensión del ejercicio científico ha variado mucho desde finales del siglo pasado, temo que sigue siendo válido el diagnóstico de nuestra civilización realizado por estos dos autores. Los líderes mundiales parecen haberse resignado, en medio de nuestra indiferencia, a ceder a los intereses transnacionales y a privilegiar el supuesto “desarrollo” de sus economías, mientras condenan la vida entera del planeta y de nuestra civilización a su total autodestrucción. Entretanto, nos hemos hecho esclavos de nuestros propios sistemas de información y comunicación, que alienan brutalmente nuestras vidas, mientras rastrean, analizan y controlan nuestros hábitos y comportamientos, [124] para venderlos al mejor postor. Estamos siendo usados y manipulados a sabiendas y en todo momento. ¿Hasta qué punto nos encontramos en una situación completamente inédita? ¿Hasta qué punto la lógica imperante del consumo y del dominio absoluto de lo existente resulta inevitable e inmodificable? Para Gadamer, lo único que puede salvarnos reside todavía en la *formación*, es decir, en la abierta apropiación de las tradiciones y en el desarrollo de verdaderos diálogos con los demás, lo que posibilita también la realización de una radical autocrítica de la sociedad que traiga un eventual cambio de comportamiento.