



HANS-GEORG GADAMER

REFLEXIONES SOBRE LA PERSONA Y SU OBRA

KONRAD CRAMER¹
Universidad de Gotinga

Se cuenta de Gorgias que murió a los 108 años de edad. Pero tales crónicas antiguas no son fiables. De Fontenelle sabemos que le faltaron sólo unos días para llegar a su centésimo aniversario. Pero, a partir de lo que conocemos de la historia de la humanidad, no sabemos de ningún filósofo que haya vivido literalmente a través de tres siglos, excepción hecha de Hans-Georg Gadamer. Pues su año de nacimiento, el 1900, es el último año del siglo XIX, no el primero del siglo XX. Pocas semanas después de cumplir los 102 años moría Gadamer el 13 de marzo de este año. Con él murió un filósofo de fama mundial. De su muerte informó en primera página la prensa internacional, y en sus folletines se encontraban artículos necrológicos a toda página. Hasta tal punto se había convertido también en una estrella del mundo de los medios de comunicación global. Pero con él murió ante todo el preservador y administrador de una tradición continental de pensamiento filosófico, que no va a seguir viva sin él y su presencia siempre alerta en el mundo del espíritu. Estos eran nuestros pensamientos mientras acompañábamos al cortejo fúnebre hacia su tumba, un día radiante de primavera, muy por encima del Neckar, la vista extendiéndose sobre valles y montañas, su tan querido paisaje sureño en el norte. Por voluntad de la familia, el entierro no debía convertirse en el espectáculo público en que sin duda se habría convertido si se hubieran dado a conocer la hora y el lugar. La celebración de su 100 aniversario en el edificio principal de su universidad de Heidelberg, que se prolongó durante dos días y que pareció

1. Conferencia pronunciada por el autor el 14 de octubre de 2002 en la Universidad de Barcelona con motivo del acto de inauguración del curso académico de la Facultad de Filosofía. En el acto se rindió homenaje a la figura de Hans-Georg Gadamer *in memoriam*.

un festejo nacional, con sus reservas de plaza, la retransmisión de los discursos, la presencia de las televisiones de varios países europeos, la prensa internacional, el brindis del presidente del consejo de ministros, los nombramientos como ciudadano honorífico y aún mucho más, tuvo algo de sublime, pero también algo de deprimente. Daba la impresión de que se estaban aprovechando de alguien grande para que se presentasen hombres y mujeres más mediocres. Por eso la idea de un entierro público tenía para su familia y amigos, y para los discípulos que se habían convertido en sus amigos, algo de temible. Hubiesen venido de todo el mundo literalmente a miles. Por eso se le enterró en el círculo de su familia y de sus más íntimos discípulos y amigos.

No me cabe la menor duda de que a Hans-Georg Gadamer le complacieron los honores oficiales - si bien también sabía hacer broma de ellos -, honores que le fueron dispensados a lo largo de una existencia que superó de manera casi increíble la media de longevidad reservada al ser humano. No era insensible a las consecuencias de su fama. Había ocurrido que en ocasión de los aniversarios de sus 95, 90, 85, 80 y 70 años ya se habían ofrecido parejas celebraciones. Quiero empezar mis reflexiones sobre la persona Hans-Georg Gadamer con el recuerdo de la primerísima de estas celebraciones, que aún tuvo por completo un carácter privado. Pues lo que sucedió en aquella celebración tiene un significado paradigmático para lo que fue Hans-Georg Gadamer.

El 11 de febrero de 1.960 - de ello hace ya 42 años - Gadamer celebró una velada en la que reunió a su alrededor y de su esposa a unos ilustres acompañantes. Estaban invitados sus más antiguos compañeros de los tiempos de Marburgo, sus primeros discípulos de los tiempos de Leipzig, ellos mismos ya desde hacía más o menos tiempo catedráticos de filosofía o de otras disciplinas. Estaban también los discípulos que habían llegado a académicos de sus tiempos de Frankfurt y Heidelberg, y finalmente algunos jóvenes escogidos que aún no habían acabado la carrera, pertenecientes al círculo que se reunía semanalmente en su casa, el llamado 'Círculo de Aristóteles', en cuyo seno se leían y discutían colectivamente los grandes textos de la tradición clásica. Entre esos jóvenes me encontraba yo. Desde Tubinga había llegado el editor Siebeck. Y estaba allí - como el principal de aquel círculo, indiscutido y también indiscutible- Martin Heidegger, el maestro de Gadamer. Aquella fue la primera vez que vi a Heidegger, a quien volvería a encontrar en otras ocasiones en casa de Gadamer. El editor Siebeck se había traído dos libros de su editorial. Uno de los libros era la miscelánea dedicada a Gadamer en ocasión de su 60 aniversario, con el título "La presencia de los griegos en el pensamiento moderno". En ella se habían reunido como autores a representantes significativos de la vida académica alemana, el más significativo entre ellos nuevamente Heidegger, con su tratado sobre "Hegel y los griegos". El título de la miscelánea no era arbi-

trario. Hacía referencia al hecho de que el pensamiento de los griegos no sólo había sido el objeto del trabajo de investigación publicado hasta ese momento por Gadamer; por lo que se conocía hasta aquella fecha, había tenido un significado decisivo para su propio pensamiento, de tal modo que se podía hablar con razón de la actualidad de los griegos en el propio pensamiento de Gadamer. La miscelánea fue entregada a Gadamer por Dieter Henrich, uno de los promotores y coeditores. Para el homenajeado fue una auténtica sorpresa. El segundo libro, que entregó a Gadamer el editor Siebeck, era la primera edición de “Verdad y Método”, también acabada de salir de imprenta.

¿Por qué menciono esto?

Cuando “Verdad y Método” vio la luz, Gadamer tenía ya 60 años – un profesor de filosofía de una generación mayor; de hecho, para nosotros jóvenes, de la vieja generación. Su cátedra de Heidelberg, de la que tomó posesión como sucesor de Karl Jaspers, era la que hacía tres, tras las de Leipzig y Frankfurt. Su influencia era significativa, no sólo por la posesión de cátedras en la entonces República Federal Alemana. Junto a Helmuth Kuhn había fundado el órgano para reseñas filosóficas más importante hasta la actualidad, el “Philosophische Rundschau”, y había determinado su perfil por medio de sus propias aportaciones. Pero su obra filosófica era hasta ese momento más bien escasa. De hecho, sólo un libro - el libro sobre Platón de 1931 -, menos de 10 pequeños tratados monográficos y unos 50 ensayos de mayor o menor extensión. Su poderosa posición en la vida filosófica de su país no se correspondía con la obra publicada hasta ese momento. Desde hacía años se esperaba en vano su *Opus Magnum*. Allí estaba, y su autor se acercaba a la jubilación y temía que hubiese llegado demasiado tarde. Pero no llegó demasiado tarde, ni para el autor, ni para sus lectores. Pues eso es lo a todas luces excepcional, lo único en su género en todo el sentido de la expresión: que aquél contra quien corría la edad aún pudo acompañar el destino de éste su libro, el libro, durante los más de 40 años que transcurrieron desde su aparición, con una productividad de pensamiento y escritura verdaderamente milagrosa, gozando hasta el final de una prodigiosa presencia de espíritu, de un espíritu que era grande. Nunca envejeció.

En muchísimos pasajes de la obra filosófica de toda su vida, que creció en proporciones monumentales con y después de la publicación de “Verdad y Método” y cuya recopilación aun pudo completar él mismo en la edición en diez volúmenes de sus “Obras Completas”, Gadamer ha aludido a la permanente fascinación que para él poseía el proyecto de Martin Heidegger de

una 'hermenéutica de la facticidad', tal como se desarrolla en la obra principal de Heidegger "Ser y Tiempo". La expresión 'hermenéutica de la facticidad' tiene el aspecto de una paradoja. Facticidad: esto significa la resistencia que la contingencia de nuestra existencia opone a todo concebir y comprender. Pero precisamente esta facticidad fue destacada por Heidegger en "Ser y Tiempo" como una determinación fundamental de la existencia humana, no como una categoría, sino como 'existencial', esto es: como la forma en la cual la existencia humana existe como ente que comprende su ser. La existencia humana existe como facticidad y precisamente en ella como lo que se comprende a sí mismo y a lo que es otro. Hasta ese punto es la comprensión del ser que caracteriza la existencia humana "una paradoja en sumo grado". Así lo formuló Gadamer una vez en su interpretación de Heidegger. Pues la existencia humana, que se interroga por el sentido de su ser, se ve confrontada con la incomprendibilidad de su propio existir. La pregunta por el sentido que ella misma se formula encuentra en su propio existir, y para la posibilidad de comprenderse a sí misma, una frontera insuperable. La existencia es para sí misma no sólo el horizonte abierto de sus posibilidades, en las cuales se proyecta, sino que además topa con el carácter insuperable de mera factualidad. Debería decirse con más precisión: sólo como facticidad es ella ese proyecto de sus propias posibilidades. La existencia no ha proyectado precisamente el ser proyecto. La existencia, así se había expresado Heidegger, es proyecto y está a su vez yecta "igual de originariamente". Ambas cosas establecen la constitución fundamental y unitaria de la existencia humana.

La 'hermenéutica filosófica' de Gadamer, como él llamaba a su propia empresa, se adhiere a esta posición de Heidegger. Y en primer lugar, a la función polémica que ha poseído frente a todos los intentos de una fundamentación filosófica última. Como él decía, Heidegger había dado el último adiós a la tradición cartesiana, que en la formación de teorías filosóficas partía de la autocerteza y autotransparencia del 'Yo pienso' como punto supremo de toda fundación de sentido; y, con ello, también había despedido a la idea directriz en las formaciones de los sistemas del llamado Idealismo Alemán: la exposición de los principios de todo el saber y el actuar humanos en un sistema definitivo de conocimientos racionales puros, que no debía mostrar ninguna traza de incomprendibilidad ni déficit de comprensión. Heidegger y el joven Gadamer veían la fenomenología trascendental de Edmund Husserl como la última forma de esta empresa después del colapso de la filosofía hegeliana a mediados del siglo XIX. El programa filosófico de Husserl consistía en hacer del 'ego trascendental', cierto y transparente *a priori*, el punto de emanación de toda la fundación de sentido constituida por él, y así proporcionar su expresión definitiva al viejo programa de una fundamentación última de todo el saber y el actuar. Para Gadamer, también este sueño cartesiano reiteradamente soñado

por Husserl se había acabado. En esto seguía Gadamer tanto al Heidegger de “Ser y Tiempo” como al Heidegger posterior a la llamada ‘Kehre’. El programa de fundamentación propio de la filosofía trascendental, sea en la forma de una deducción de las categorías a partir del concepto del ‘Yo’ como sujeto del saber – el programa de Fichte, especialmente – o en el de la constitución de sentido en el retroceso a ese concepto – el programa de Husserl – pasaba por alto, según la convicción de Heidegger y de Gadamer, precisamente lo que establecía el ser sujeto del sujeto llamado ‘Yo’, a saber, su constitución unitaria y fundamental como facticidad y comprensión. Para Heidegger y para Gadamer, este veredicto se extendía también *mutatis mutandis* a la superación por parte de Hegel de lo que él llamaba el ‘idealismo subjetivo’ de sus predecesores, mediante la superación de la oposición de lo subjetivo y lo objetivo en forma de una lógica especulativa de las determinaciones puras del pensamiento: como filosofía del absoluto tampoco ella se libra de este veredicto por su origen en la, a la sazón, ilusoria idea de una presencia completa de sentido.

Ya Dilthey había dicho que “por las venas del sujeto de la teoría del conocimiento” – de Descartes a Fichte – “no corre sangre real”. El título de ‘hermenéutica filosófica’ indica la posición polémica del pensamiento de Gadamer frente a la tradición idealista. La hermenéutica como doctrina del comprender es merced a aquello que es el comprender, es decir: a lo que establece la estructura interna del comprender, que debe distinguirse de toda forma de fundamentación última. Por un lado, no pueden llevarse a cabo fundamentaciones últimas a causa de la facticidad de la realidad y efectividad que conlleva todo comprender. Por otro lado, sin embargo, la hermenéutica se hace filosófica precisamente por medio de aquello a lo que Gadamer aspira junto a Heidegger: mostrar que todas nuestras realizaciones epistémicas y prácticas se basan en la efectuaración de eso llamado ‘comprender’, la cual excluye un concebir absoluto. La hermenéutica no se hace filosófica como doctrina de las llamadas ‘ciencias del espíritu’, distinguiéndolas del objetivismo del método de búsqueda de la verdad propio de las ciencias naturales, ni mucho menos como una ‘doctrina del arte’ de la interpretación especializada de textos de la tradición literaria, mediante la introducción y fundamentación de un canon reglado para esa actividad. La hermenéutica deviene filosófica, en cambio, por medio de la elaboración más precisa del existencial ‘comprender’. Con ello Gadamer pretende atribuir un significado al comprender humano que a su vez conceda a la teoría del comprender el significado de la ciencia filosófica fundamental. La hermenéutica filosófica no es, de este modo, una ‘introducción a las ciencias del espíritu’, si bien sobre la base de su análisis filosófico de la estructura del comprender ha sabido defender vigorosamente la pretensión de verdad propia de las ciencias del espíritu. La hermenéutica filosófica de Gadamer, si es una introducción, es más bien una introducción a la adecuada comprensión de sí

mismo del ser humano. Exactamente eso es lo que constituye su significado humano; y este significado es lo que ha dado a la obra de su vida el reconocimiento mundial que a menudo sorprendía al autor de “Verdad y Método”.

¿Qué era lo que diferenciaba la hermenéutica filosófica de Gadamer de la de Heidegger, a pesar de la gran relevancia que para su formación tuvo la filosofía de su maestro? No era, ya lo hemos visto, su escepticismo contra el programa de una fundamentación filosófica última. Ni tampoco su convicción de que el comprender es un existencial. La filosofía de Gadamer no ha sido original en ninguno de ambos puntos. ¿En qué consiste pues su originalidad?

Jürgen Habermas, con el cual Gadamer sostuvo un fructífero debate en los años sesenta del siglo pasado sobre la relación entre hermenéutica y crítica de la ideología, dijo en una frase muy citada que la filosofía de Gadamer “ha urbanizado la provincia de Heidegger”. En esta frase hay mucho de verdad y en ella se encuentra lo concluyente sobre la idiosincrasia del pensamiento de Gadamer. El poderoso genio de Heidegger tenía una tendencia a la heroización de la existencia humana en la interpretación de su constitución existencial; y la heroización tiene siempre algo de provinciano, de rústico. Heidegger procedía del campo, era, según las maliciosas palabras de Richard Rorty en su artículo necrológico sobre Gadamer, un “hijo de campesinos astuto, mentiroso y dado a engañarse a sí mismo”. Gadamer procedía de la ciudad, de la burguesía. Giros de Heidegger como los de “estar dispuesto a correr hacia la muerte anticipándola” fueron considerados por Gadamer, ya en época temprana, como extravagancias, y de igual manera lamentó las violencias del último Heidegger. Así, la hermenéutica filosófica de Gadamer comprendió como una de sus tareas la de actualizar las idiosincrasias de su siempre respetado maestro, la tarea de llevarlas del campo a la ciudad. Esto, sin embargo, sucedió de una manera muy especial.

“Ser que puede comprenderse es lenguaje”. Así suena uno de los enunciados más citados y más discutidos de “Verdad y Método”. Al afrontar la cuestión del significado de este enunciado, quiero hacer el intento en lo que sigue, y en los límites de tiempo que se imponen a una conferencia, de señalar lo específico de la hermenéutica filosófica de Gadamer y hacerlo además en contra de muchos de sus intérpretes.

Gadamer partía – y también en esto seguía el impulso recibido de Heidegger – de la universalidad del aspecto hermenéutico de nuestra experiencia de nosotros mismos y del mundo, y caracterizó por eso la lingüisticidad como forma de la efectuación del comprender. Esta caracterización tuvo sin embargo que conducir a la pregunta: ¿Hasta dónde alcanza el aspecto del comprender y su propia lingüisticidad? ¿Puede llevar a la consecuencia filosófica general que parece encontrarse implícita en el enunciado “ser que puede comprenderse es lenguaje”? ¿No lleva este enunciado a la conclusión de que todo lo que es, es

sólo lenguaje y acontecimiento lingüístico? En el mismo prólogo a la segunda edición de “Verdad y Método”, Gadamer calificó tal conclusión como una “consecuencia metafísica insostenible”. Gianni Vattimo, en su artículo necrológico sobre Gadamer (en el semanario DIE ZEIT del 21 de marzo de este año), interpretó el enunciado de Gadamer “ser que puede comprenderse es lenguaje” como que Gadamer equipara ser y lenguaje, y por consiguiente afirma que no hay ningún ser independiente del que nos viene al encuentro en el lenguaje. En mi opinión, con tal interpretación se ignora lo principal en la afirmación de Gadamer de la universalidad del aspecto hermenéutico de toda nuestra experiencia. Precisamente esa interpretación conduce a lo que el propio Gadamer llamó una consecuencia metafísica insostenible. En cambio, Gadamer era de la opinión - y a decir verdad, con razón - de que la referencia a la universalidad del aspecto hermenéutico del comprender y de su lingüisticidad codetermina a la vez, y por decirlo así, ‘igual de originariamente’, los límites del comprender y los límites de lo que es accesible a nuestra experiencia lingüística. Con ello no se pretende decir que haya una experiencia fuera de la lingüisticidad de nuestro experimentar. Vattimo, en el mencionado artículo necrológico, concluye que la doctrina de Gadamer del comprender se empeña en transformar toda exterioridad, incluyendo enfermedad y miseria, muerte y violencia, en lenguaje y cultura. Sin embargo, esta tesis sobre Gadamer ignora precisamente lo que Gadamer entiende por la pretensión de universalidad del aspecto hermenéutico de la vida humana. Sin duda es correcto que Gadamer mismo puso como ejemplo el análisis del tipo de relación con uno mismo que el sano y el enfermo adoptan o pueden adoptar. Él era sin embargo de la nuevamente correcta opinión de que la universalidad por él afirmada debe afrontar el peligro - cito a partir del prólogo a la segunda edición de “Verdad y Método” - “de debilitar la verdadera realidad del acontecer, particularmente su absurdo y contingencia, y falsearlo como una forma de experiencia de sentido”.

Que la hermenéutica filosófica puede librarse de este peligro, a ello ayuda precisamente la universalidad del aspecto hermenéutico caracterizada por Gadamer, es decir, su lingüisticidad. Todo comprender está constituido lingüísticamente; y también allí donde puede hablarse de una hermenéutica de las expresiones no lingüísticas, esta forma de hablar tiene su origen respecto a la lingüisticidad del comprender. Sin embargo, todo comprender está definido por ser finito. La referencia a la finitud fundamental de nuestro comprender era lo que debía poner fin al programa de Fichte y Husserl de fundamentación última en la autocerteza reflexiva del pensamiento en su retroceso al ‘Yo’ simplemente cierto de sí mismo, y poner fin también al programa de Hegel. Pero justamente la finitud fundamental, esto es, la estructura del comprender no traducible en términos de una *parousía* del absoluto, y con ello su lingüisticidad, es - así

concluye Gadamer en el citado pasaje – “el modo en el que afirman su validez la realidad, la resistencia, lo absurdo e incomprensible.”

En el propio comprender, pues, se afirma merced a su finitud lo incomprensible. Esto no significa que lo que es en principio incomprensible se afirme en el comprender al hacerse algo comprensible. Por el contrario, permanece como lo incomprensible precisamente porque se afirma en el comprender: es aquello frente a lo cual el lenguaje está mudo. Claro que el lenguaje puede poseer aún palabras para designar lo simplemente incomprensible, es decir, para aquello que no puede transformarse en una experiencia de sentido. Pero esto no significa que mediante el uso de tales palabras se comprenda también lo que designan, dicho en rigor: lo que precisamente sólo designan. Gadamer ha mostrado en varios tratados esta circunstancia en el acontecimiento que es signo de la finitud de nuestra existencia: el acontecimiento de la muerte. Heidegger habló en “Ser y Tiempo”, en su análisis de la finitud de la existencia humana, de un “estar dispuesto a correr hacia la muerte anticipándola” y algunos de sus epígonos hablaron por ello de la “muerte comprendida”. El heroísmo de tal giro está lejos de la hermenéutica de Gadamer. La muerte, más exactamente la propia muerte, es para él algo simplemente incomprensible e inconcebible, no es “ser que puede comprenderse”. Su anticipación, es decir, la conciencia de cada uno de nosotros de que alguna vez moriremos, no hace comprensible la muerte. Con la muerte acaba todo comprender y con él toda experiencia de sí mismo y del mundo constituida lingüísticamente. Gadamer podía apreciar y comprender el ofrecimiento de las grandes religiones de que nuestra vida no tenga un final definitivo con la muerte, pero no aceptarlo para él mismo. Para sí mismo no esperaba en este punto nada. A pesar del continuo decaimiento físico que le sobrevino al final, no quería morir.

La inconcebibilidad e incomprensibilidad de la muerte no significa solamente que no experimentaremos nuestra muerte cuando llegue. Tampoco significa que no podamos explicar la llegada de una muerte. Pues eso podemos explicarlo muy bien. Lo que no podemos es ponernos dentro de nuestro comprender en una relación de comprensión con la muerte. Pues ella es precisamente ese suceso con el cual termina el comprender como tal. Nosotros no podemos, sin embargo, comprender que el comprender termine. Es precisamente la universalidad afirmada por Gadamer del aspecto hermenéutico de nuestra vida, universalidad en la cual se encuentra irremisiblemente encerrada la finitud del comprender, la que en la anticipación de su fin señala que no todo ser puede ser comprendido. Ciertamente: la propia muerte marca el límite entre el ser y el no ser de la existencia humana. Pero este límite es precisamente lo que no comprendemos. No todo ser puede comprenderse. Y por lo tanto, no todo ser es lenguaje, sino sólo el ser que puede comprenderse. Incluso puede decirse que el comprender, merced a su finitud, llega o puede llegar dentro de su efec-

tuación a su propio límite, a saber, cuando reflexiona sobre ésta su finitud de manera radical. El comprender puede entonces, como lo he expresado en otro lugar, entender que ciertamente comprende todo lo que comprende, pero no comprende que lo comprenda. No comprende que, en general, comprenda, es decir: que en general haya comprender, esto permanece incomprendible a todo comprender. Creo que la hermenéutica de Gadamer quería hacer justicia a esta paradoja y sólo veía en ella una consecuencia que era necesario extraer a partir de la condición paradójica del concepto de una hermenéutica de la facticidad introducido por Heidegger.

Por lo tanto, no se trata de disolver todo ser en lingüisticidad y con ello en comprensibilidad. Pero precisamente esta evidencia hizo aún más urgente para Gadamer el dar cuenta de lo que significa propiamente: lingüisticidad del comprender.

En su obra tardía, Heidegger formuló el enunciado: “El lenguaje es la casa del ser”. Muchos intérpretes de la filosofía de Gadamer creyeron que la formulación de Gadamer “ser que puede comprenderse es lenguaje” hacía referencia al citado enunciado de Heidegger, de tal modo que sería meramente su afirmación y confirmación. Sin embargo, debe tenerse presente que el enunciado de Heidegger de que el lenguaje es la casa del ser se encuentra en el contexto del desarrollo del programa emprendido por Heidegger de una destrucción de la metafísica y de su ‘olvido del ser’, como él lo llamaba. El enunciado de Heidegger sobre el lenguaje se encuentra así en el contexto de su intento de mostrar que la metafísica occidental y su destino han estado determinados por el hecho de que la metafísica occidental ha pensado ciertamente en la ‘diferencia ontológica’ entre ‘ser’ y ‘ente’, pero no fue capaz de pensar esta diferencia en cuanto diferencia. Esta deficiencia la describió Heidegger como un momento integrante del olvido del ser por parte de la metafísica. Su enunciado sobre el lenguaje como la casa del ser era un intento más de librarse de este defecto de la metafísica, es decir, un enunciado en el seno de su intento de pensar la diferencia en cuanto diferencia. Dentro de este intento, el enunciado de Heidegger, según mi parecer por lo menos, es conscientemente ambiguo. Si el lenguaje es la casa del ser, entonces el ser vive en el lenguaje: el lenguaje es su hogar. Pero, a su vez, el ser se encuentra encerrado en esta morada; su vivienda es, a la vez, el lugar de donde no puede salir, el lugar en el cual se encuentra prisionero y contenido. Tales enunciados globales, y al fin y al cabo sólo metafóricos, sobre el lenguaje y su relación con lo que Heidegger llamaba ‘el ser’, se encuentran lejos de Gadamer. En verdad, su pregunta no era la pregunta de Heidegger por el ‘sentido del ser’, sino la pregunta por el ser del sentido. El lenguaje es el lugar del ser del sentido. Pero, ¿cómo?

Para Gadamer, el lenguaje no es ni un código ni un sistema de signos con el fin de transportar información, sino diálogo. ¿Qué significa esto?

Gadamer era un pensador dialógico. Jean Grondin, entre otros, ha dicho con razón que su hermenéutica filosófica no era en el fondo nada más que una reflexión sobre una praxis – la praxis del comprender. Ciertamente, el punto de partida de esta reflexión, que afirmaba del todo kantianamente las condiciones de posibilidad del comprender, las condiciones de su éxito y fracaso, está orientado hacia aquellas teorías que, especialmente desde el Romanticismo Alemán, afirmaban aquellas formas de saber que, por citar un título de Dilthey, debían llevar a “la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu”. Y Gadamer había analizado, con un estupendo despliegue de erudición histórica, las ventajas y defectos de las teorías del comprender de Schleiermacher, Ranke, Droysen, Dilthey y otros. Esto tuvo lugar para separar su propio proyecto de hermenéutica filosófica de estas teorías, y con ello librarse a la vez de la acusación según la cual se trata sólo de un proyecto moderno de doctrina del método de las ciencias del espíritu. Pero con la misma razón podría decirse que el propio proyecto filosófico de la reflexión de Gadamer es también una determinada forma de praxis del comprender – a saber, la suya propia. Cuando nosotros, sus discípulos de Heidelberg, tomamos en nuestras manos “Verdad y Método” pocos días después de su 60 aniversario, la leímos y después la estudiamos a fondo – pues este libro, que no es en absoluto fácil, debe estudiarse, no sólo leerse -, estuvimos todos inmediatamente de acuerdo en la siguiente opinión: un libro como este sólo podía escribirlo alguien que comprendiera tan bien como lo hacía Gadamer.

El excepcional arte del comprender de Gadamer, cultivado hasta el virtuosismo, se extendía tanto a la comprensión de textos de la tradición filosófica y literaria, y a las obras del arte figurativo, como a la comprensión de situaciones prácticas y actuales, no sólo en cuestiones de conciencia política. Ese arte no tenía en ningún lugar una expresión tan viva como en su enseñanza académica, especialmente en sus seminarios. Gadamer era un pensador dialógico y, en la misma medida, un maestro dialógico. Su pensamiento y su enseñanza, y con ello verdaderamente su vida, estaban determinados por la continua disposición al diálogo. Es a la sazón este rasgo fundamental de su personalidad, esta experiencia, que hacía efectiva en todas sus relaciones intersubjetivas de manera incomparable, lo que le condujo a su caracterización del diálogo como aquello en que consiste el lenguaje. Pues del mismo modo que el lenguaje no es un código o un sistema de signos que genera información, en la misma medida un diálogo no es un mero intercambio de información. En un breve tratado titulado “La incapacidad para el diálogo”, Gadamer distingue varios tipos de diálogo, analizando sus propiedades estructurales: el diálogo de la enseñanza, el diálogo de la negociación y el diálogo curativo del psicoanálisis. Sin embargo, la forma originaria de diálogo, y con ello de todo lenguaje, la vio realizada en el diálogo platónico, en el *dialegesthai* del interrogatorio

llevado a cabo en él y su función mayéutica. La forma originaria de ser del lenguaje es la dialéctica de pregunta y respuesta presente en el diálogo. Merced a esta dialéctica, en el juego de pregunta y respuesta, el diálogo es, y con ello lo es el lenguaje, no un procedimiento de imposición sino de entendimiento. Aspira al 'acuerdo en el asunto', no a tener la razón. En el diálogo, si lo hay realmente, se acepta al otro, se afirman realmente sus puntos de vista, de modo que lo que se dice a uno sobre su pregunta se quiere entender en su contenido, y no se considera de antemano la respuesta como algo que deba refutarse. Se trata más bien de aprehender la razón que tiene la opinión del otro respecto al asunto y con ello la razón que tiene su pregunta respecto al asunto. Pues en el diálogo cada respuesta implica una pregunta, una pregunta que el otro me hace, provocado por mi pregunta, es decir, una pregunta a mi pregunta.

Al reconocer esto por mi parte, la pregunta que hay en la respuesta del otro a mi pregunta se convierte en mi propia pregunta. Precisamente por ello, el horizonte de mi pregunta no se destruye con el horizonte de la pregunta del otro, sino que se amplía. Y lo mismo vale para el horizonte de la pregunta del otro. Por eso Gadamer ha señalado que en el diálogo el escuchar, es decir, el escuchar al otro, tiene preferencia sobre el propio hablar. Si se respeta esta preferencia puede entablarse en el diálogo, a pesar de la diferencia de opiniones que permanece en él y tras él, algo así como un 'acuerdo en el asunto', a saber, la conciencia de que, a pesar de todas las diferencias, de lo que se trata en ese diálogo es de ganar un fragmento de experiencia común del mundo. Los fragmentos de experiencia común del mundo se fundan en la estructura dialógica del lenguaje, precisamente del lenguaje como diálogo. El secreto del comprender fundado en el diálogo consiste en que los interlocutores no quieren con su opinión tener la razón a costa de la equivocación del otro, sino que reclaman para sí mismos el derecho a equivocarse ante el otro.

El lenguaje, comprendido como diálogo, no es por tanto un instrumento de dominación, sino el medio, libre de dominación, donde se da la apertura de un mundo común a los interlocutores. Naturalmente, Gadamer no ignoraba que el lenguaje puede degenerar en instrumento de dominio. También alertó sobre la manipulación del lenguaje por parte de nuestra moderna sociedad mediática. En esta cuestión tenía, sin embargo, pocas esperanzas de ser escuchado. Le pareció siempre que se produce un grotesco error en la valoración de la función y significado de la filosofía y de quienes la ejercen, cuando la opinión pública exige de ellos una crítica efectiva de las relaciones existentes o cuando ellos mismos juegan a apóstoles de la moral. En este punto, Gadamer permaneció hegeliano. La filosofía es su época aprehendida en el pensamiento. No puede dar recetas para la transformación de la época que aprehende en el pensamiento.

A muchos lectores de Gadamer les parece que no puede ser de otro modo porque de su doctrina del comprender han sacado la consecuencia de que defendía un relativismo radical de la comprensión y con ello del conocimiento. Según la teoría de Gadamer – dicen estos lectores – no tiene en absoluto sentido hablar de un comprender correcto o erróneo, de comprender bien o mal un texto, sea filosófico o poético, de comprender bien o mal una obra de arte, de comprender bien o mal una época histórica, aunque sea la nuestra. No comprendemos bien o mal, dicen, sino en todo caso sólo de manera diferente. Que cada uno comprendamos de forma diferente se sigue, dicen, de la teoría de Gadamer de la constitución de todo nuestro comprender por medio de lo que él llamó la ‘conciencia históricofectual’. Nuestro comprender se inserta en un ámbito en el cual nunca tiene sentido el esperar de sus propios enunciados que tengan valores de verdad según la diferencia ‘verdadero’ y ‘falso’. Por consiguiente, se disuelve la identidad de lo que debe ser comprendido – una teoría, una obra de arte, lingüística o no, una época histórica – en las facetas que, como resultados contingentes del comprender, ocupan el lugar de esa, a la sazón sólo supuesta, identidad. La estética de recepción y el deconstructivismo de Derrida, con el cual Gadamer mantuvo un tardío diálogo recíproco, son de esa opinión. Y esto se refiere finalmente también a la identidad del Tú del diálogo y del Yo, que comprende. El sujeto de la tradición filosófica del pensamiento moderno únicamente deja un rastro tras de sí en su autodisolución en contextos y meras perspectivas.

Estas posiciones no pueden remitirse a Gadamer. En “Verdad y Método” se encuentra en un pasaje algo recóndito el enunciado: “Con todo, no se pueden tocar los criterios que distinguen entre un comprender correcto y uno erróneo”. Cuando leí este enunciado por primera vez, hace más de cuarenta años, mi sorpresa fue en verdad mayúscula. En su exposición de la estructura epistémica del comprender, Gadamer se adhiere a la doctrina del juicio reflexionante de Kant – y con ello también a la ingeniosa tesis de Kant según la cual no pueden darse reglas para el recto uso de este juicio, cuyo seguimiento hiciera correcto ese uso. Criterios de la distinción entre un comprender correcto y un comprender erróneo parecen ser precisamente reglas a las que debe someterse nuestro comprender para poder hacer, en relación a él, la distinción entre verdad y falsedad. ¿Cómo cuadra este estado de cosas con una de las tesis más básicas de la hermenéutica gadameriana según la cual no pueden darse para el comprender, y con independencia de su efectuada, reglas explicitables cuyo recto uso asegure la corrección del comprender o cuya negligencia signifique su falsedad? Si no se dan tales reglas, ¿qué significaría entonces la diferencia entre comprensión correcta e incorrecta? La consecuencia de que no puede hacerse esta diferencia con sentido alimenta la amenaza de relativismo de una manera en principio bastante alarmante.

Que Gadamer no sucumbe ante esta amenaza se sigue del hecho de que los criterios de distinción entre comprender correcto e incorrecto, de los que habla Gadamer en el citado enunciado, no tienen en absoluto el carácter de reglas. Bajo tales criterios se entienden en cambio formas de proceder que, si se me permite expresarme así, a su vez están ya hermenéuticamente saturadas.

Para aclarar esto, recuerdo que las bellas artes son el arte del genio. En el arte, el genio se diferencia del imitador en que él mismo se hace, en la producción de la obra de arte, la regla de su propia creación. Esta regla no puede aplicarse en otras formas de producción de obras de arte. En cambio, en la producción de otra obra de arte se debe hacer de nuevo la regla de esa producción. La regla a la que se somete una obra de arte no es una regla que pueda seguirse en otros contextos. No se puede denominar propiamente una regla si se define el concepto de regla de tal modo que una regla pueda seguirse en más de un contexto. Por consiguiente, Gadamer no apela, cuando distingue entre un comprender correcto y uno incorrecto, a una doctrina del arte del comprender y a un canon de reglas, de modo que el seguirlo signifique comprender correctamente, sino que apela a propiedades que el intérprete adquiere en el cumplimiento del propio comprender, propiedades como sentido, gusto, tacto, juicio, *phronesis*. El gusto debe formarse, el sentido debe desarrollarse, el juicio debe ponerse en acción. Pero todo esto sucede ya en el medio del comprender. Se comprende al final de un proceso de ejercitación mejor que al principio, un proceso que debe entenderse como una serie de intentos de comprensión, y al final del cual pueden identificarse los intentos de comprensión que son claramente defectuosos como intentos defectuosos y en este sentido incorrectos. Pero también este proceso de ajustamiento de los intentos de comprensión que conducen al error, por ejemplo en una obra de arte lingüística, está sometido en la pretensión de la obra que debe comprenderse al significado productivo del llamado 'círculo hermenéutico' y así a la estructura dialógica de la lingüística de todo comprender. Este ajustamiento conduce, en un proceso que podemos describir como de "trial and error", a una mejor comprensión de la obra que se debe comprender, porque en el transcurso de este proceso se aprende a comprender cuál era la pregunta a la cual esta obra quería dar una respuesta. Si bien así no se puede conseguir nunca una comprensión absoluta, es decir, concluyente, sí que se puede identificar como tal la comprensión que se dirige hacia el error y evitarla. Lo que hace al entendido de arte, entre otras cosas, es precisamente esto: que puede atraer la atención del no entendido sobre las preguntas a las que la obra quería dar una respuesta.

Gadamer ha afirmado siempre que precisamente por eso la identidad de una obra, la identidad de una época histórica, la identidad del Tú y la identidad del Yo que comprende, nunca se disuelve en la situación hermenéutica en la

que vivimos. Antes bien, la identidad de una obra, de una época, de una persona, aparece precisamente en su historicidad, en la cual la diversidad de accesos a la comprensión, de los que tienen éxito y de los que fracasan, no substituye su identidad sino que la constituye. Aquí podría remitir Gadamer a una tesis de Edmund Husserl, no al teórico del ego trascendental y de la fundamentación filosófica última basada en él, sino a su fenomenología de la cosa en la percepción. Husserl ha mostrado en esta parte de su investigación filosófica realmente llevada a cabo, que todo objeto de percepción ofrece un *continuum* de “sombreados” y que se muestra únicamente en esta forma de donación. Había mostrado además que la referencia a tal *continuum* sombreado de formas de donación cambiantes está intencionalmente implícita en cada acto de percepción de una cosa. Precisamente esto es lo que se quiere decir cuando se dice que la cosa en la percepción está dada “como ella misma”. Las cada vez distintas formas de donación en las cuales está dada una cosa en la percepción, el hecho por tanto de que una cosa en el espacio se ve sólo por una cara cada vez y después de nuevo por otra cara, en perspectivas, no disuelve la cosa percibida en estas perspectivas cambiantes de su hacer frente a la intuición, sino que constituye la conciencia de esa cosa como una cosa, la conciencia de su identidad. El punto sistemático relevante de Husserl consiste en que la, en principio, inacabable multiplicidad de las formas de donación de una cosa actuales en la percepción, que implican sus respectivos “horizontes vacíos” intencionales, no debe oponerse a la identidad de la cosa en la percepción, sino que constituye su identidad. Precisamente era esto lo que podía decir Gadamer en relación a comprender obras de arte. Y, en la necesaria generalización, en relación al comprender algo comprensible. En su “Intento de una autocrítica”, que así se titulaba ese ensayo de 1985, publicado bajo el título “Entre fenomenología y dialéctica”, Gadamer se expresa en los siguientes términos: “Una obra de arte nunca se agota. Ninguna obra de arte nos habla siempre del mismo modo. La consecuencia es que nuestra respuesta debe ser cada vez distinta. Otras sensibilidades, otras atenciones, otras aperturas” – y ahora viene lo decisivo – “hacen aflorar la figura única, propia, unitaria e idéntica, la unidad de la expresión artística, en una pluralidad inagotable de respuestas. Es” – y ahora viene de nuevo lo decisivo – “un error oponer la diversidad inagotable a la identidad irreductible de la obra de arte.” “A mi juicio” – continúa Gadamer – “hay que decir, frente a la estética de recepción de Jauss y frente al deconstructivismo de Derrida, que el atenerse a la identidad de sentido de un texto no es una recaída en el platonismo ya superado de una estética clasicista ni un estancamiento en la metafísica.” (G. W. II, 7.)

Resumiendo, se debe decir lo siguiente:

Primero: La tesis de Gadamer de que “ser que puede comprenderse es lenguaje” no implica que todo ser sea lenguaje. Pues no implica que todo lo que sea puede comprenderse. Implica, en cambio, que no es lenguaje todo lo que es, porque la hermenéutica sólo tiene sentido bajo la condición de que haya lo absolutamente incomprensible.

Segundo. La doctrina de Gadamer del significado fundamental del comprender y de su lingüisticidad no implica un relativismo epistemológico sino una teoría hermenéutica de la verdad – y con ello, también de la falsedad.

Tercero: La tesis de Gadamer de la inacabable multiplicidad de los aspectos en el comprender algo comprensible no implica la disolución de lo que se comprende en estos aspectos, sino que se atiene a la identidad de lo que se comprende.

De este modo, la hermenéutica filosófica de Gadamer acaba administrando todavía la vieja herencia del Idealismo.

Cuando mis amigos filósofos y yo publicamos una segunda miscelánea dedicada al 70 aniversario de Gadamer con el título “Hermenéutica y Dialéctica”, tuvimos que disponerla en dos volúmenes. Y tuvimos que esforzarnos, no siempre con éxito, en apaciguar las iras de aquellos a quienes no habíamos invitado a tomar parte. Así de consolidada era la reputación de Gadamer, no sólo en Alemania, sino también la enraizada en especial en Francia e Italia, y su obra empezaba a hacer efecto en el ámbito anglosajón a través de su actividad docente en América. A esta segunda miscelánea de homenaje le pasó algo que hasta entonces nunca le había sucedido a ninguna otra: ya en el año 1.973 vio una segunda edición. Finalmente, con la admisión de Gadamer en la célebre colección “The Library of Living Philosophers” se le hizo partícipe de una extraordinaria distinción científica. Con ello entró en el grupo selecto de los Cassirer, Jaspers, Carnap, Buber y Popper.

Cuando murió era miembro de las academias de las ciencias de Leipzig, Heidelberg, Atenas, Budapest, Bruselas, Roma, Turín, Londres y Boston. Era doctor honorífico de las universidades de Bamberg, Leipzig, Marburgo, Tubinga, Boston, Ottawa, San Petersburgo, Praga, Wroclaw, la Breslau alemana y Washington D. C. Había recibido los premios científicos más importantes de su país y, ya a los 95 años, el premio Antonio Feltrinelli de la Academia dei Lincei. Era portador de la condecoración más alta, y muy raramente concedida, del estado del cual era ciudadano, la Gran Cruz Federal de la Orden al Mérito, y durante más de 30 años fue miembro de la orden “Pour le mérite”, la condecoración más alta para un científico en su país. Y, finalmente, había sido también profesor honorífico de la universidad de Moscú. Ironías de la historia: precisamente él, que fue nombrado rector de su universidad de Leipzig

por las fuerzas de ocupación rusas después del final de la Segunda Guerra Mundial, y como tal vivió el principio de la decadencia de la forma clásica de la universidad alemana, y de la filosofía en especial, bajo un nuevo régimen dictatorial, y que precisamente por eso se dirigió de Leipzig a Frankfurt.

Le vi por última vez durante mi visita con motivo de su 102 aniversario. Pero eso no fue propiamente una visita. Mi última visita propiamente hablando tuvo lugar medio año antes. Entonces nos sentamos en la terraza de su casa, un día maravilloso de finales de verano, y conversamos durante varias horas. Un último diálogo, por tanto.

Gadamer dijo una vez de Heidegger que él, Gadamer, no podía conversar con Heidegger sino sólo aprender de él. Con Gadamer se podía conversar, cualquiera podía conversar con él. Y se aprendía de él la mayoría de las veces precisamente en el diálogo. Su inagotable genio dialógico ejercía un efecto maravilloso y humanizador sobre todo aquel a quien le estuviera permitido conversar realmente con él. Cuando hablé con él por última vez, hablé con mi maestro. Hablé con un amigo, con el amigo del género humano.

Traducción (revisada por el autor): Ramón Coletas.