

**HANS-GEORG GADAMER
Y LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA:
LA COMPRENSIÓN COMO IDEAL Y TAREA***

Alejandro G. Vigo

Hans-Georg Gadamer, fallecido el 13 de marzo pasado a los 102 años, fue sin duda uno de los filósofos más influyentes de la segunda mitad del siglo XX. Conocido como el impulsor de la filosofía hermenéutica contemporánea, Gadamer se caracterizó por su habilidad para incorporar dentro de una concepción propia y original una multiplicidad de motivos centrales de muchos de los principales representantes de la tradición filosófica occidental. Entre esas fuentes de inspiración juegan un papel preponderante, por un lado, la tradición de la dialéctica socrático-platónica y, por otro, el pensamiento de Heidegger. En el presente trabajo se intenta dar cuenta de algunos de los principales motivos del pensamiento y la actitud gadamerianos, por referencia a sus puntos de partida en dichas fuentes de inspiración.

ALEJANDRO G. VIGO. Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg (Alemania). Profesor Adjunto Ordinario, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

* Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto Fondecyt N° 1020636.

El pasado 13 de marzo murió a los 102 años en Heidelberg, la ciudad en que vivió y actuó desde 1949, el profesor Hans-Georg Gadamer, uno de los filósofos más importantes y más reconocidos de la segunda mitad del siglo XX. A partir de la publicación de su obra principal, titulada *Wahrheit und Methode (Verdad y Método)*¹, en 1960, el pensamiento de Gadamer alcanzó, de modo gradual pero sostenido, una resonancia internacional cada vez más amplia, acompañada y apuntalada en su crecimiento por la aparición de una importante cantidad de escritos posteriores, que complementan, aplican y, en buena medida, también amplían y precisan la concepción de conjunto presentada en aquella obra. Los *Gesammelte Werke* de Gadamer, publicados por la editorial Mohr-Siebeck, de Tübinga, comprenden 10 volúmenes de considerable tamaño, a los que se agregan un volumen complementario, titulado *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, aparecido en 2000 con ocasión del centenario de Gadamer, y una serie de otros ensayos dedicados a diferentes temas, publicados de modo independiente.

Pero, aunque en su conjunto se trata de una obra no sólo muy importante sino también considerablemente amplia, el caso de Gadamer es uno de aquellos —por cierto, no muy frecuentes— respecto de los cuales puede decirse con justicia que la persona del autor supera la dimensión alcanzada por la propia obra, al punto que le confiere a ésta un excedente de vigencia y ejemplaridad que muy probablemente no habría logrado por sí sola. En efecto, el autor de *Wahrheit und Methode* no sólo se hizo acreedor al justo reconocimiento de ser considerado el iniciador de la filosofía hermenéutica contemporánea. Con el tiempo, sobre todo, a partir de una creciente participación en el debate público y en la toma de posición respecto de los problemas más urgentes planteados por la nueva realidad emergente de la extensión irrestricta del dominio técnico en la civilización globalizada, también la propia figura de Gadamer fue perfilándose en los años de la vejez como una suerte de encarnación viviente de aquellos rasgos básicos que, más allá de toda posible fijación doctrinaria, caracterizarían como tal a un *ethos* hermenéutico, en una unidad armónica de pensamiento y actitud vital.

Lamentablemente, no puedo detenerme aquí en una semblanza de la figura de Gadamer ni puedo intentar una descripción detallada del largo camino intelectual que llevó al surgimiento de su hermenéutica. En otro lugar he proporcionado algunas indicaciones al respecto². Me concentraré,

¹ Véase H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Vol. 1 (primera edición 1960 [1986] 1990).

² Véase “Hans-Georg Gadamer: La Fuerza de la Moderación” (2002).

en cambio, en algunos de los motivos fundamentales que caracterizan al pensamiento maduro de Gadamer, tal como éste emerge, sobre todo, en su obra fundamental.

La recuperación filosófica de la experiencia del sentido y la verdad

Un modo apropiado de aproximarse a la filosofía hermenéutica de Gadamer consiste en partir de lo que, desde el punto de vista histórico, fue su contexto motivacional inmediato. En este sentido, hay que remitir a dos vertientes del pensamiento filosófico, en muchos aspectos opuestas entre sí, que resultaron determinantes en la formación filosófica de Gadamer: por un lado, el pensamiento neokantiano de la Escuela de Marburgo, cuyos principales representantes fueron H. Cohen y P. Natorp, con su fuerte orientación hacia la lógica y la filosofía de la ciencia; por otro, la fenomenología de E. Husserl, tal como fue continuada, transformada y, en cierto sentido, radicalizada por M. Heidegger, el discípulo más brillante y original de Husserl, que no tardaría en convertirse en uno de los filósofos más importantes del siglo XX, si no en el más importante. Gadamer, que se había formado inicialmente en el seno de la Escuela Neokantiana de Marburgo y había alcanzado en 1922 el grado de doctor con un trabajo realizado bajo la dirección del propio Natorp, no tardó en buscar una aproximación a los dos grandes fenomenólogos de Friburgo, donde pasó el semestre de verano de 1923, y en convertirse así en un discípulo cercano de Heidegger, el más joven de ambos, que, a los ojos de un círculo cada vez más amplio de seguidores, encarnaba por aquel entonces la esperanza de una genuina renovación de la filosofía académica alemana. Quiso el destino que en el semestre de invierno del mismo año 1923 Heidegger, en cuya casa de campo en la Selva Negra Gadamer acababa de permanecer un mes como huésped, fuera designado como Profesor Extraordinario en Marburgo, donde permaneció hasta 1928. Esto hizo posible una prolongada y estrecha interacción, tanto académica como personal, entre ambos, de la cual fue fruto también el escrito de habilitación que Gadamer llevó a cabo con el apoyo de Heidegger y concluyó exitosamente en 1929, cuando obtuvo su Habilitación en Filosofía.

Este tránsito, de la mano de Heidegger, desde el neokantismo a la fenomenología fue, como es sabido, un hecho decisivo en la biografía intelectual de Gadamer, pues es a partir de la relación con Heidegger como Gadamer pudo encontrar, al cabo de un proceso largo y gradual de construcción de una identidad filosófica propia, su lugar de asentamiento en el

poco hospitalario paraje de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX. Pero, aunque dicho proceso insumió más de tres décadas, no es menos cierto que ya con el tránsito del neokantismo a la fenomenología a comienzos de los años 20 se ponen de manifiesto algunos de los motivos y puntos de partida básicos que resultan decisivos para caracterizar también el pensamiento del Gadamer de la madurez y la vejez. En efecto, en su orientación sistemática fundamental, la fenomenología hermenéutica de Heidegger representaba una fuerte reacción contra las tendencias científicistas y formalistas que habían determinado la dirección fundamental del neokantismo de la Escuela de Marburgo. Frente a lo que parecía ser un intento de reducir toda pretensión genuina de sentido y verdad al ámbito acotado del conocimiento científico, a partir de una concepción que tendía a ver en los mecanismos de control posibilitados por la mediación metódica y procedimental propia de la ciencia la garantía última de toda objetividad, Heidegger intentaba, en cambio, recuperar en y desde la filosofía misma aquella dimensión básica de significación abierta originariamente, antes de toda posible mediación teórica y metódica, en el acceso inmediato al mundo de la vida. En este contexto sistemático se inscribía la intensa ocupación de Heidegger con los textos de Aristóteles. Aristóteles era, como Gadamer señaló expresamente, la presencia filosófica absolutamente dominante en las primeras lecciones de la época de Marburgo³, un aserto que la posterior aparición de dichas lecciones, en el marco de la edición completa de las obras de Heidegger, vino a confirmar ampliamente. Lo que Heidegger buscaba en Aristóteles, a través de un intento radical de ontologización de su filosofía práctica, era, ante todo, la posibilidad de abrir una vía para la tematización de aquellos modos elementales del “ser en la verdad” que tienen lugar ya en el acceso práctico-operativo al mundo de la vida. En su tratamiento de las virtudes intelectuales en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* —un texto que Heidegger comenta detalladamente, a lo largo de más de 200 páginas, en una lección sobre el *Sofista* de Platón, dictada en el semestre de invierno de 1924-25 en Marburgo⁴, y que Gadamer, más de 70 años después, editó, tradujo y anotó⁵— Aristóteles caracteriza no sólo a las

³ Véase H.-G. Gadamer, “Die Griechen” ([1979] 1987), p. 286: “Pero hay que haber estado sentado en la sala de clases de Heidegger en los años tempranos de Marburgo para poder ponderar la medida en que Aristóteles estaba presente en el pensamiento de Heidegger de esos años” (traducción mía).

⁴ Véase ahora M. Heidegger, *Platon: Sophistes, Gesamtausgabe*, Vol. 19 (1992), pp. 21-225.

⁵ Véase H.-G. Gadamer, *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI* (1998). En su “Nachwort” a la traducción anotada Gadamer no olvida remitir a la vieja lección de Heidegger, que tan decisiva había sido para su propio camino filosófico, aunque no sin marcar distancias, desde la perspectiva de la mirada retrospectiva, respecto de determinados aspectos en la intención fundamental que preside la aproximación de Heidegger al texto aristotélico. Véase p. 67.

virtudes del uso teórico del intelecto, tales como ciencia (*episteme*) y sabiduría (*sophía*), sino también a las virtudes correspondientes a su uso práctico, esto es, el arte o la técnica (*téchne*) y la prudencia (*phrónesis*), como disposiciones habituales a través de las cuales el alma *está en o bien da con la verdad* (*aletheúei*). Para ello, Aristóteles debe diferenciar y ampliar la noción misma de verdad, a través de la introducción, junto al concepto habitual de verdad teórica, de la noción de verdad práctica, una noción tan decisiva como difícil de comprender y, de hecho, muchas veces mal comprendida en la historia de la recepción del pensamiento aristotélico. Heidegger apuntaba de este modo a liberar a la propia noción de verdad de su sujeción habitual al estrecho entorno de la actitud teórico-constatativa y a reconectarla, así, con el ámbito de significación, más amplio y también más rico, abierto originariamente en el acceso inmediato y pre-teórico al mundo de la vida.

El reconocimiento de la necesidad de una revinculación del sentido y la verdad con el acceso inmediato al mundo de la vida y con la experiencia antepredicativa constituye uno de los motivos centrales permanentes en el pensamiento de Gadamer, y provee, sin duda, uno de los puntos de partida inmediatos de la concepción presentada en *Wahrheit und Methode*. En efecto, la mera coordinación de los términos “verdad” y “método” a través de la poco pretenciosa conjunción “y” puede, en su aparente inocencia, encubrir el hecho fundamental de que la obra apunta, ya desde su mismo título, a una tesis de carácter eminentemente crítico, a saber: la tesis del primado de la verdad *sobre* el método. Es, justamente, en el contexto más amplio del intento de una recuperación filosófica de la dimensión originaria en la que acontece, por primera vez, la apropiación comprensiva del sentido y la verdad donde se inscribe la recepción gadameriana de los problemas vinculados con la fundamentación de las Ciencias del Espíritu, tal como éstos quedan expresados en la alternativa, aparentemente excluyente, entre explicación (*Erklären*) y comprensión (*Verstehen*). Contra lo que ha pretendido en reiteradas oportunidades una recepción que no hace justicia a la amplitud de la problemática de fondo que pretende abordar su pensamiento, el propio Gadamer ha subrayado, desde el comienzo, que la temática vinculada con el problema de la fundamentación de las llamadas Ciencias del Espíritu, tal como aparece planteado en W. Dilthey, por ejemplo, no debe verse como el marco teórico último en el que se inscribe la concepción presentada en *Wahrheit und Methode*. Por el contrario, ésta pretende abordar más bien la problemática de la comprensión en toda su generalidad y su amplitud, la cual desborda con mucho el campo vinculado con la problemática epistemológica referida al estatuto específico de las Ciencias del Espíritu, por oposición a las Ciencias Naturales.

En efecto, el correlato específico de los diferentes tipos de procesos de comprensión no es otro que el “sentido”, tomado el término en su significación más amplia. Pero el ámbito dentro del cual tienen lugar los diferentes procesos de apropiación comprensiva de sentido se extiende como tal mucho más allá de los estrechos límites del campo accesible a los procedimientos propios de las ciencias, en este caso, las ciencias que tratan con el ámbito de las realidades humanas. La experiencia del sentido acompaña, de uno u otro modo, a todo acceso pre-teórico al mundo de la vida, en la medida en que dicho acceso viene mediado por procesos específicos de apropiación comprensiva. No sólo el arte, sino también los diferentes modos del trato operativo competente, el obrar práctico-moral y, no en último término, el diálogo y la praxis lingüística vinculada con él proveen ejemplos relevantes de procesos de apropiación comprensiva de sentido, en los cuales el sentido así abierto no resulta capturable exhaustivamente por medio de procedimientos de objetivación metódicamente reglados, que pretendieran sustituir la experiencia originaria que aquellos facilitan. Pero la experiencia del sentido posibilitada a través de los procesos de apropiación comprensiva es, como tal, también una experiencia de la verdad, justamente en la medida en que en y con la comprensión lo comprendido se hace *accesible* como tal. La verdad —pensada aquí, siguiendo a Heidegger, en términos fundamentalmente manifestativos, y no según el modelo adecuacionista más habitual— aparece, pues, ella misma como un acontecimiento de sentido y, por lo mismo, como esencialmente vinculada a los procesos de comprensión. Esto equivale a decir que el ámbito propio de la verdad se extiende tanto como aquel correspondiente al campo de despliegue de la comprensión. Es, pues, poniendo la mira en los procesos de comprensión como resulta posible hacer justicia en toda su amplitud a la experiencia del sentido y la verdad como tal. No sorprende, por tanto, que en el marco de este enfoque Gadamer busque acceder a la problemática de la verdad a partir de fenómenos como la experiencia del arte, que no suelen ocupar el centro de la atención en las concepciones de la verdad más habituales (véase *Wahrheit und Methode*, Vol. I, primera parte). Sólo desde allí, y en una segunda instancia, intenta Gadamer extender la problemática de la verdad también al caso de los procesos de comprensión correspondientes a la esfera en la que se mueven las Ciencias del Espíritu como tales (véase *Wahrheit und Methode*, Vol. I, segunda parte).

La hermenéutica gadameriana apunta, pues, desde el comienzo a las diferentes posibles formas de la experiencia de la verdad, entendida como *alétheia*, es decir, en términos esencialmente manifestativos y como acontecer de sentido. En tal medida, puede decirse que en su intención fundamen-

tal la hermenéutica de Gadamer es esencialmente *aletheiología*, para formularlo con una expresión que remonta a Emil Lask, un original y poco ortodoxo representante de la escuela neokantiana, y que ha servido para caracterizar también la concepción presentada por Heidegger en *Sein und Zeit*, su obra epocal.

La estructura de la comprensión

Pero ¿cuál es la estructura de la comprensión como tal? ¿Qué características posee el tipo de apropiación facilitada por la comprensión, a través de la cual se nos abre la posibilidad de hacer experiencia del sentido y la verdad?

En este punto, que resulta central en el diseño de su concepción, Gadamer parte explícitamente de algunos de los motivos básicos de la concepción heideggeriana del comprender, pero los desarrolla en una dirección parcialmente diferente y extrae de ellos acentos y matices propios, a través de una peculiar asimilación transformadora. Heidegger había puesto de relieve en *Sein und Zeit* el carácter esencialmente *comprensivo* de todo modo de acceso a los entes y el mundo por parte del hombre, incluso en el plano de la actitud pre-reflexiva y antes de todo intento posible de elaboración teórica de la experiencia. Heidegger había mostrado, además, el carácter necesariamente mediado de toda posible forma de apropiación comprensiva de sentido, y ello en un doble aspecto: por una parte, todo comprender involucra un momento de proyección anticipativa de una cierta totalidad de significación por referencia a la cual y a partir de la cual lo comprendido se hace accesible en su sentido; por otra parte, tal anticipación proyectiva más allá de lo inmediatamente dado sólo resulta posible como tal a partir de un previo e indisponible enraizamiento en la facticidad y la historia. Así, por ejemplo, la acción aparentemente tan elemental de emplear adecuadamente un martillo constituye, según el análisis de Heidegger en *Sein und Zeit*, un caso de apropiación comprensiva de sentido a través del acceso práctico-operativo, que, por muy simple que pueda parecer a primera vista, pone ya de manifiesto en su estructura el peculiar tipo de mediación que caracteriza a toda comprensión. En efecto, el martillo es comprendido originariamente, como el peculiar tipo de útil que es, no en una actitud de mera contemplación distanciada ni mucho menos en una consideración teórica que lo tome por “objeto”, sino en y a través de la acción misma del martillar. Pero ésta sólo es posible sobre la base de un cierto esbozo previo de posibilidades de parte de aquel que la lleva a cabo: quien martilla, en y con el acto mismo de martillar, no sólo ha comprendido al martillo como el peculiar tipo de útil

que es, sino que a la vez se ha comprendido también a sí mismo de cierta manera, por ejemplo, como alguien que trabaja de carpintero, y ello sobre la base de un peculiar esbozo de sus propias posibilidades existenciales. Pero estas posibilidades existenciales —justamente en la medida en que son las *suyas*, y no posibilidades cualesquiera consideradas en abstracto— remiten, a su vez, a un previo enraizamiento en una facticidad históricamente determinada e indisponible para el propio “sujeto” del caso. Esto se advierte de inmediato cuando se considera que para poder proyectarse alguien como carpintero, por ejemplo, no sólo debe poseer ya ciertas capacidades y características individuales que hagan posible dicho modo de hacerse cargo de su propia existencia y sobre las cuales él mismo no ha decidido originalmente, sino que además debe haber nacido en un determinado contexto cultural e histórico, al cual pertenece de antemano un entramado de prácticas, oficios, modos de organización del trabajo, procesos educativos, instituciones, etc., entramado dentro del cual únicamente un proyecto existencial tan preciso y delineado como el de ser carpintero resulta como tal posible.

La tensión estructural entre proyección anticipativa y enraizamiento en la facticidad históricamente determinada resulta, según esto, constitutiva para la posibilidad de la comprensión como tal, en cuanto ésta es siempre un proceso de apropiación de sentido que presenta un carácter esencialmente *mediado y finito*. En el tratamiento de la estructura de la comprensión que presenta en *Wahrheit und Methode* (véase Vol. I, segunda parte, II.1), Gadamer hace suyo y desarrolla en una dirección parcialmente diferente lo esencial del análisis heideggeriano. También aquí la comprensión aparece caracterizada por referencia a la tensión estructural entre el momento anticipativo-proyectivo y el momento de enraizamiento en la historicidad. Ambos momentos quedan asumidos en la concepción gadameriana del así llamado “círculo hermenéutico” o “círculo del comprender”, designación que apunta, en el empleo de Gadamer, a una estructura esencial del comprender como tal, que no queda restringida al caso específico de la comprensión de textos, aunque este caso sirva para ilustrarla de un modo especialmente intuitivo y nítido. Así, por ejemplo, cuando leemos un texto logramos comprender sólo en la medida en que volvemos hacia lo que vamos leyendo desde el esbozo anticipativo de una cierta totalidad de sentido. Pero tal esbozo anticipativo sólo resulta posible a partir de la situación histórica y fácticamente determinada en la cual el proceso de comprensión se encuentra siempre ya enraizado, pues es desde ahí desde donde surgen las preguntas, la motivación inicial y los intereses con que nos aproximamos al texto. El factor irreductible de alteridad que separa la perspectiva

del lector de aquella que subyace a la producción del texto por parte del autor está presente en todo proceso de apropiación comprensiva del sentido de un texto. Sin embargo, emerge de un modo más nítido cuando el texto que se espera comprender remite a un origen remoto, como ocurre en el caso de textos pertenecientes al pasado relativamente lejano. Cuando se produce la comprensión de modo efectivo, ésta tiene, pues, la forma de una cierta experiencia de identidad *en* y *desde* la alteridad históricamente mediada. Se trata del fenómeno que Gadamer tematiza bajo la famosa denominación de la “fusión de horizontes”.

Ahora bien, si es verdad que esta peculiar forma de mediación histórica pertenece esencialmente a la estructura de la comprensión como tal, entonces hay que concluir, piensa Gadamer, que todo intento de acceder al significado históricamente mediado de un modo completamente neutro, desde el punto de vista motivacional, y libre de toda presuposición interpretativa, se revela necesariamente como utópico y ciego para el aspecto irreductible de historicidad que signa a toda comprensión. Tal ideal utópico adquiere expresión en el que Gadamer considera como el más característico prejuicio ilustrado: el prejuicio contra los prejuicios. Para una mirada hermenéutica, en cambio, la comprensión y el pensar resultan posibles como tales siempre *en* y *desde* el proceso incesante de mediación histórica que configura la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de una tradición. Son precisamente aquellos textos que dentro de dicha tradición despliegan más potencialidades de efectivización para la apropiación comprensiva los que adquieren dentro de tal tradición el carácter de clásicos y ejercen, así, una peculiar función de autoridad dentro de la historia efectual, sin sustituir nunca, sin embargo, la indelegable función crítico-evaluativa que desempeña el propio juicio, en la orientación a partir de los modelos que ellos corporizan. Aquí reside el genuino sentido de la tan mentada —y muchas veces mal entendida— rehabilitación gadameriana de los prejuicios y la autoridad como presupuestos de la comprensión. Dicha rehabilitación nada tiene que ver, por tanto, con una suerte de sanción dogmática de un modelo tradicionalista de justificación, que proyectara de modo acrítico una impronta de ejemplaridad vinculante sobre determinadas objetivaciones históricas arbitrariamente identificadas. Ni tal tipo de retro-proyección acrítica ni tampoco el intento utópico de situarse en una suerte de punto cero situado más allá de todo presupuesto interpretativo pueden hacer justicia a la estructura de la comprensión, tal como ésta se pone de manifiesto a través de la historia efectual y su papel irreductible en el proceso de la mediación histórica del sentido.

Comprensión y diálogo

Algo análogo a lo señalado para el caso de la apropiación del sentido de un texto del pasado tiene lugar también en aquellos otros procesos de comprensión que se sitúan en un plano sincrónico. Un ejemplo paradigmático, que adquiere una significación decisiva en el contexto de la hermenéutica gadameriana, viene dado aquí por el caso del diálogo. También en este caso la experiencia de la comprensión toma la forma de una mediación identificatoria en y desde la alteridad. También aquí, como en el caso del texto, la posibilidad de entender a nuestro interlocutor se nos abre sobre la base de una anticipación proyectiva que constituye una suerte de apuesta por el sentido. Por cierto, tal apuesta puede resultar parcial o completamente defraudada en el curso del diálogo mismo, pero al mismo tiempo constituye como tal el único sostén posible del intento por comprender que subyace necesariamente al diálogo, en la medida en que se trate todavía de un diálogo genuino. El propio lenguaje, que aparece como el medio universal en que se mueve siempre ya la comprensión dialógica, presenta una estructura análoga de mediación especulativa, en la medida en que cada enunciado individual sólo puede abrirse en su sentido pleno no sólo *en* y *desde* un contexto total de motivación no contenido en el enunciado mismo, sino también *hacia* un cierto horizonte de sentido, que el enunciado no revela de modo directo e incluso tiende más bien a relegar al trasfondo.

Visto desde esta perspectiva, el modelo dialógico pone también de manifiesto el momento irreductible de alteridad que va involucrado en todo proceso de apropiación comprensiva. Dicho momento de alteridad no constituye meramente un factor limitativo de la comprensión, sino también la fuente de la que emana su potencial crítico-reflexivo, un aspecto que parece esencial a todo proceso genuino de apropiación de sentido. Es con referencia a este aspecto como mejor se entiende por qué pudo Platón caracterizar al propio pensamiento como un diálogo del alma consigo misma (cf. *Sofista* 263e, 264a), una caracterización que Gadamer hizo suya de modo expreso y a la cual remitió en diferentes contextos⁶. Pero el modelo dialógico pone de relieve también otro aspecto que la hermenéutica intenta recoger en su concepción de la comprensión. Este aspecto concierne al hecho de que el

⁶ Véase, por ejemplo, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Vol. 2 (1986), p. 200. Para la recepción del motivo platónico del pensamiento como diálogo del alma consigo misma, véase H.-G. Gadamer, *Plato im Dialog, Gesammelte Werke*, Vol. 7 (1991), pp. 107, 111, 161, 263, 269, 283. También en el tratamiento del motivo fundamental del “círculo del comprender” (*Zirkel des Verstehens*) Gadamer enfatiza la conexión con la estructura dialógica. Véase Gadamer “Vom Zirkel des Verstehens” ([1959] 1986), p. 58 ss.; “Klassische und philosophische Hermeneutik” ([1968] 1986), p. 112 ss.

diálogo, si se trata de un diálogo genuino, tiene como *telos* propio la comprensión (*Verstehen*), en el sentido específico del entendimiento (*Verständigung*) entre quienes dialogan *sobre* aquello que provee el asunto o tema del diálogo. Esto es así incluso allí donde el diálogo mismo fracasa o queda trunco en la consecución de dicho objetivo. Que el *telos* del diálogo reside en el entendimiento implica, sin embargo, que el momento crítico-reflexivo que comporta toda mediación dialógica queda inscripto de antemano en el marco más amplio del intento, compartido por los interlocutores, de hacer una cierta experiencia de *identidad*, en la cual se les haga accesible en su sentido aquello sobre lo cual versa el diálogo. El *telos* del diálogo como proceso de apropiación comprensiva no es otro, pues, que el mutuo acuerdo de los interlocutores en la orientación compartida hacia aquello sobre lo cual versa el diálogo. En su dimensión dialógica, el comprender apunta, pues, al *entendimiento*, y éste sólo es posible en virtud de la orientación compartida hacia la cosa o el asunto sobre el cual versa el diálogo mismo. Búsqueda de consenso y aspiración de objetividad, en el sentido de la orientación compartida hacia la cosa o el asunto del diálogo (*Sachlichkeit*), no aparecen, pues, como polos mutuamente refractarios, según suele suponerse en las concepciones tanto consensualistas como objetivistas más habituales: se trata más bien de dos aspectos complementarios e inseparables en el marco del fenómeno unitario de la comprensión dialógica⁷.

De este modo, Gadamer hace suyas, en un contexto fuertemente transformado, algunas de las intuiciones básicas subyacentes a la concepción socrático-platónica de la dialéctica. En efecto, el Sócrates platónico había llamado expresamente la atención sobre el hecho de que la orientación compartida hacia la verdad constituye una condición imprescindible para la existencia del diálogo genuino, es decir, de aquel diálogo que no constituye un juego de suma cero entre dos partidos enfrentados, cada uno de los cuales defiende a toda costa una posición asumida de antemano, al modo de la situación forense. Por el contrario, el diálogo genuino, cuya posibilidad se abre en y a partir de una previa orientación compartida hacia la verdad, es como tal un juego de suma positiva, en el cual *todos* —es decir, tanto quienes refutan como, sobre todo, quienes son refutados, para decirlo con términos socráticos— ganan, en la misma medida en que logren un consenso que, por estar fundado en el correspondiente proceso de reflexión

⁷ Para la esencial *Sachlichkeit* del lenguaje y la comprensión dialógica como un tipo peculiar e irreducible de “objetividad”, diferente del tipo de objetividad propio de la ciencia, véase *Wahrheit und Methode*, Vol. 1 (1986), p. 457 ss.; para la conexión entre *Sachlichkeit* y mediación dialógica, véase p. 467 ss.

crítica compartida, pueda aspirar con razonables pretensiones a representar el punto de vista de la verdad sobre el asunto en cuestión⁸.

De esta concepción en torno a la estructura y la finalidad de la comprensión dialógica se derivan, al menos, dos motivos importantes que caracterizan el pensamiento hermenéutico de Gadamer, sobre todo, en su desarrollo posterior a la aparición de *Wahrheit und Methode*. El primero concierne a la actitud de distancia crítica cultivada por Gadamer frente a la así llamada “filosofía de la sospecha”, que en variantes muy diversas e incluso opuestas entre sí —que van desde las posiciones de origen nietzscheano o freudiano hasta las concepciones de orientación neomarxista o neoiluminista— floreció ampliamente a partir de fines de los años 60, en conexión con el movimiento cultural del 68, y llegó incluso a determinar decisivamente la atmósfera intelectual en Occidente hasta nuestros días. Este aspecto del pensamiento de Gadamer queda documentado, sobre todo en el —lamentablemente, no correspondido— intento de diálogo con Jacques Derrida, el máximo representante de la deconstrucción post-estructuralista y, de otro modo, en el amplio debate mantenido con Jürgen Habermas, el más famoso e importante continuador de la teoría crítica surgida en la Escuela de Francfort, fundada por M. Horkheimer y T. Adorno⁹.

⁸ Para el papel de la orientación compartida hacia la verdad en el marco del diálogo genuino, en contraste con las meras disputas erísticas y los debates forenses, véase Platón, *Gorgias* 457c-458c, 471e-472d. Para una discusión más amplia del tratamiento de estas conexiones en el *Gorgias* y otros diálogos conexos como el *Protágoras* me permito remitir a A. G. Vigo, “Platón, en Torno a las Condiciones y la Función del Diálogo Cooperativo. Reflexiones a Partir del Texto del *Gorgias*” (2000), pp. 509-542. El importante papel que juega la herencia socrático-platónica en el pensamiento y la actitud filosófica de Gadamer ha sido enfatizado en muchas oportunidades. Gadamer no sólo ha prestado mucha atención a la figura de Sócrates, sino que su recepción del pensamiento platónico ha sido descripta acertadamente, a mi entender, como una “re-socratización” de Platón. Para estos aspectos en la hermenéutica de Gadamer, véase ahora la muy buena discusión en Fr. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer* (1999).

⁹ A las relaciones entre hermenéutica y deconstrucción Gadamer dedicó, a partir de los años 80, varios trabajos, algunos de los cuales están recogidos ahora en el volumen *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*, Vol. 10 (1995). Véase “Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus” ([1987] 1995), “Dekonstruktion und Hermeneutik” ([1988] 1995), “Hermeneutik auf der Spur” ([1994] 1995). Véanse también los trabajos recogidos en *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register* (1986): “Text und Interpretation” [1983], que corresponde a la conferencia dictada en el encuentro malogrado que sostuvo con Derrida en 1981 en el Goethe-Institut de París, y “Destruktion und Dekonstruktion” [1985]. Gadamer se lamentó amargamente de la imposibilidad de lograr un genuino intercambio con Derrida en el encuentro de 1981, el que según informes de los asistentes, confirmados en buena medida por la publicación de las correspondientes actas, fue un buen ejemplo de lo que habitualmente se llama un diálogo de sordos: como réplica a la conferencia de Gadamer sobre “Text und Interpretation”, Derrida leyó una conferencia sobre Heidegger y Nietzsche en la cual no mencionaba siquiera la hermenéutica, para intentar vincular posteriormente la idea gadameriana de una hermenéutica “benevolente” (*wohlwollend*) que busca comprender con la meta-

En particular, el debate con Habermas resulta ilustrativo, en la medida en que pone de manifiesto hasta qué punto dos concepciones que buscan orientación a partir de un modelo dialógico de la comprensión pueden, sin embargo, diferir a la hora de ponderar el peso relativo de los factores de continuidad y ruptura operantes en el proceso de la mediación histórica del significado: frente al ideal emancipatorio de corte ilustrado defendido por Habermas, Gadamer se esfuerza por enfatizar más bien el carácter vinculante del proceso de mediación posibilitado por la historia efectual de una tradición, incluso allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad de la toma de distancia, a través de la intervención de procesos de reflexión crítica, respecto de determinados aspectos de dicha tradición¹⁰.

La hermenéutica en acto y el cultivo del *éthos* hermenéutico

El segundo motivo aludido arriba apunta a la caracterización de la hermenéutica no sólo como una *teoría* de la comprensión, sino también —y fundamentalmente— como una *praxis* humana, que, orientada a partir de la representación del entendimiento como *telos* de la comunicación dialógica, ve en dicho *telos* a la vez un ideal y una tarea. Gadamer ha enfatizado en más de una oportunidad el carácter eminentemente *práctico* de la hermenéutica, entendida como un quehacer y como un oficio, que en su despliegue pone en juego las virtudes básicas correspondientes a un cierto *ethos*¹¹. Y el propio Gadamer se esforzó por cultivar dicha actividad, dicho oficio y el correspondiente *ethos*, del modo más amplio posible. Aquí se inscriben, en primera instancia, los muchos ensayos interpretativos dedicados a desarrollar una suerte de diálogo productivo con no pocos de los textos y

física de la voluntad de poderío denunciada por Nietzsche y el segundo Heidegger. Pese a las muchas diferencias de fondo entre ambas posiciones, el intercambio de Gadamer con Habermas fue mucho más productivo, como era en cierto modo esperable, dada la orientación compartida por ambos a partir de un modelo dialógico de la racionalidad y la comprensión, más allá de las diferencias notorias entre el modelo socrático-platónico del que parte Gadamer y la representación del “diálogo libre de domino” que provee el punto de partida de la concepción de Habermas. Para la relación de la hermenéutica con la posición de Habermas, véase J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (2001), p. 178 ss. Los principales textos de Gadamer para la confrontación con Habermas son: “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode” ([1967] 1986) y “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” ([1971] 1986).

¹⁰ Sobre el problema de la tensión entre continuidad y ruptura en la conciencia histórica, véanse las reflexiones de Gadamer en “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” ([1971] 1986), pp. 262-270.

¹¹ Véase, por ejemplo, “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” ([1978] 1986), pp. 301-318.

autores más importantes de la tradición filosófica, tales como Platón, Aristóteles, Hegel, Husserl y el propio Heidegger, y también los diferentes intentos de abordaje de problemas básicos del ámbito de la filosofía teórica y, sobre todo, de la filosofía práctica, desde la perspectiva abierta por la concepción presentada en la gran obra de 1960. De la intensidad y la calidad de estos intentos dan cuenta los muchos trabajos reunidos en los 10 volúmenes los *Gesammelte Werke* y otros no incluidos en esta impresionante compilación. Pero, además de todo esto, al ejercicio hermenéutico pertenece también como un aspecto esencial el cultivo del diálogo vivo y la toma de posición en el debate público. La gran tarea de búsqueda de intercambio de ideas, de confrontación crítica y de acercamiento de posiciones a la que Gadamer se dedicó con energía en los años posteriores a la aparición de su obra más importante, y hasta la más avanzada vejez, se inscribe en este contexto. No sólo la intensa y prolongada polémica con Habermas, la confrontación productiva con Emilio Betti y el fallido intento de interacción con Jacques Derrida, sino también el acercamiento al Vaticano, siguiendo la invitación del Papa Juan Pablo II —en quien dejó una impresión perdurable— y las numerosísimas tomas de posición, intervención en debates y entrevistas concedidas, muchas de ellas sobre temas de la actualidad más urgente, dan claro testimonio del modo, a la vez, sereno y tenaz en que Gadamer supo cultivar el *ethos* dialógico y orientado a la comprensión que distingue a su filosofía hermenéutica.

A este peculiar y auténtico modo de encarnar en su actitud vital un *ethos* representativo de los principios básicos de su propia filosofía hermenéutica debe Gadamer, en no menor y tal vez incluso en mayor medida que a su obra, el rango ejemplar alcanzado por su figura en los años de la vejez. En atención a tal rango ejemplar no sería inmerecido que la posteridad lo recuerde, sin más, como *el* filósofo de la comprensión, en toda la amplitud del término.

BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode Grundzüge einer Philosophischen, Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Vol. I. Tübingen: Mohr [1986] 1990, primera edición 1960.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. "Vom Zirkel des Verstehens" [1959]. En Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1986.

- Gadamer, Hans-Georg. "Klassische und philosophische Hermeneutik" [1968]. En Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe" [1978]. En Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. "Text und Interpretation" [1983]. En Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. "Destruktion und Dekonstruktion" [1985]. En Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. "Die Griechen" [1979]. En *Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke*, Vol. 3. Tübingen: Mohr, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Vol. 1. Tübingen: Mohr [1986] 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. *Plato im Dialog: Gesammelte Werke*, Vol. 7. Tübingen: Mohr, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Vol. 10. Tübingen: Mohr, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. "Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus" [1987]. En Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Vol. 10. Tübingen: Mohr, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. "Dekonstruktion und Hermeneutik" [1988]. En Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Vol. 10. Tübingen: Mohr, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik auf der Spur" [1994]. En Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Vol. 10. Tübingen: Mohr, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode" [1967]. En Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. "Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik" [1971]. En Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Vol. 2. Tübingen: Mohr, 1986.
- Grondin, J. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wbg. 2001.
- Heidegger, Martin. *Platon: Sophistes, Gesamtausgabe*, Vol. 19. Editado por I. Schüßler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1953, séptima edición.
- Renaud, Fr. *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*. Sankt Augustin: Academia, 1999.
- Vigo, Alejandro G. "Platón, en Torno a las Condiciones y la Función del Diálogo Cooperativo. Reflexiones a Partir del Texto del *Gorgias*". *Anales de la Academia de Ciencias de Buenos Aires XXXIV/2* (2000).
- Vigo, Alejandro G. "Hans-Georg Gadamer: La Fuerza de la Moderación". *El Mercurio* (Santiago de Chile), suplemento "Artes y Letras", 24 de marzo de 2002. □