

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES
FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN HUMANIDADES: ÉTICA

TESIS: “EL CONCEPTO DE ÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE GADAMER”

ELABORA: ELOY SÁNCHEZ CÁRDENAS
ASESOR: Dr. NOÉ HÉCTOR EZQUIVEL ESTRADA

Enero de 2010

Esta investigación fue realizada gracias a la beca que me concedió el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por mediación de La Coordinación de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Agradezco también al Dr. Noé Héctor Esquivel Estrada por su constante guía e invaluable asesorías.

Agradezco al Dr. Adolfo Díaz Ávila Y al Dr. Medardo Plasencia Castellanos por sus consejos e indicaciones.

INTRODUCCIÓN

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades: ética, presento esta tesis que se titula: “El concepto de ética en el pensamiento de Gadamer”. El problema principal de esta tesis consiste en encontrar los elementos que contribuyen a formular un planteamiento ético en el pensamiento de Gadamer.

El método que seguí, asesorado por el Dr. Noé Héctor Esquivel Estrada, durante la investigación del tema de la tesis fue el siguiente:

En primer lugar hice una investigación sobre la bibliografía escrita por Gadamer y sobre la bibliografía escrita acerca del mismo. Después de esto comencé la lectura directa de la obra de Gadamer, empezando por su texto fundamental escrito en 1960: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, con el propósito de encontrar elementos que indicaran la posibilidad de una ética. Al principio realicé un bosquejo de los capítulos y los temas tratados en cada capítulo que me sirvió de guía, pero fue cambiando conforme se realizó la lectura.

Posteriormente comencé el análisis y fichero tanto del texto de *Verdad y método*, como del resto de la obra. Conforme iba realizando la lectura empecé a redactar unos temas del primer capítulo, esto con objeto de presentarlos en las reuniones del comité tutorial y en los coloquios, pero fueron completados al final de la investigación. Casi al finalizar la lectura de la obra de Gadamer realicé la lectura y análisis de la bibliografía complementaria.

Una vez realizada toda la investigación de mi tema comencé la redacción definitiva de la tesis, la cual quedó conformada por tres capítulos. Los dos primeros son introductorios al pensamiento de Gadamer y sirven como fundamento para lo que se expone en el tercero.

El primer capítulo trata “sobre la hermenéutica en Gadamer” y se empieza aclarando el concepto de hermenéutica que corresponde al pensamiento de Gadamer, posteriormente se aborda la hermenéutica en las ciencias del espíritu, con el propósito de rescatar algunos

elementos que indiquen una postura ética. Lo mismo se pretende al desarrollar el concepto de comprensión, central en la filosofía hermenéutica, en este apartado se abordan los prejuicios de autoridad y de tradición, así como el círculo de la comprensión y el concepto de horizonte. También se trata el concepto de interpretación, en éste se rescata la idea de texto. El final del capítulo está destinado a la aplicación.

El segundo capítulo trata sobre “el concepto de hombre en el pensamiento de Gadamer” y tiene como objetivo buscar la concepción que nuestro autor tiene del hombre. Está dividido en cuatro apartados: El primero trata sobre el lenguaje, en donde se pretende encontrar una ontología y también se hace un análisis del sentido y la conversación, en este último se pretenderá mostrar su importancia en el pensamiento de nuestro filósofo; el segundo apartado aborda la noción del nosotros y se desarrolla el concepto de convivencia; en el tercero se aborda la situación del hombre para Gadamer con la intención de mostrar la preocupación de éste por problemas éticos de la actualidad; al final se expone la idea del otro con la pretensión de mostrar su importancia para un planteamiento ético.

En el tercer capítulo se aborda propiamente el concepto de ética en Gadamer. Se empieza haciendo una breve contextualización de su pensamiento, teniendo en cuenta principalmente aquellos que influyeron en él. Después se trata el concepto de experiencia. Posteriormente se expone el tema del diálogo o conversación, rescatando la idea de pregunta y respuesta y el carácter ontológico de la conversación. El apartado sobre la intersubjetividad se divide en dos, el primero se centra en exponer la crítica al concepto de subjetividad que lleva a cabo Gadamer y en el segundo se abordan los aspectos que intervienen en la intersubjetividad. El siguiente apartado trata sobre la razón práctica, en donde se destacará la importancia que ésta tiene en la propuesta ética de nuestro autor y también se resaltarán la relación entre teoría y práctica. Por último se expone lo que propiamente Gadamer entiende por ética y aquí se inicia haciendo la aclaración de los conceptos moral y ética, así como su distinción, para ello se recurre a diferentes autores; la propuesta ética de Gadamer quedó dividida en tres partes: la primera aborda 5 conceptos importantes en los cuales se encuentra una relación entre la concepción del arte y la ética, la segunda explica el concepto que nuestro filósofo tiene de la ética y también de la moral,

haciendo hincapié en las líneas que sigue para su postura ética, la última parte consiste en lo que propiamente consideramos es la propuesta ética de Gadamer y que denominamos como “formas de la virtud hermenéutica” aquí empezamos haciendo la aclaración de los conceptos implicados en el título de la propuesta, para después abordar las 5 formas de la virtud hermenéutica.

El objetivo principal de la tesis es encontrar una propuesta ética en el pensamiento de Gadamer y desarrollarla. Así como también dejar en claro si tiene como fundamento un carácter ontológico o metafísico.

En lo que se refiere a la lectura que realicé de la obra de Gadamer es necesario señalar que no encontré propiamente un libro en donde desarrolle sus tesis sobre la ética, ya que su principal libro *Verdad y método* no aborda de manera explícita el tema de la ética, salvo el apartado sobre la recuperación del problema hermenéutico fundamental: la aplicación. Es necesario resaltar que la mayoría de la obra de Gadamer son artículos, conferencias y entrevistas.

Debido a lo anterior no encontramos un texto único o base en donde nuestro filósofo desarrolle el problema de la ética, como es el caso de Aristóteles o Kant, por poner algunos ejemplos. Ahora bien, el que Gadamer no haya elaborado o desarrollado un tratado de ética a la manera tradicional ¿nos hace pensar que no se ocupa de esta cuestión? Todo lo contrario. La cuestión ética se encuentra presente en toda su obra, como se pretenderá demostrar a lo largo de la tesis.

Lo anterior nos lleva a pensar que el Autor de *Verdad y método* no plantea una ética a la manera tradicional, ya que, además, no desarrolla de manera extensa temas como la libertad, la conciencia, los valores. Entonces también implica dejar de pensar a la manera tradicional.

Pero de esta forma se nos presenta otro problema: ¿Cómo construir su visión ética? Para empezar tendremos que revisar su propuesta hermenéutica, ya que tampoco ésta es una

hermenéutica tradicional. De ahí la necesidad de la exposición del primer capítulo que se presenta en esta tesis. Desde su propuesta hermenéutica se puede ver claramente la importancia de la cuestión ética. Pero, además, tendremos que tener presente la gran cantidad de artículos que escribe, con lo cual nos enfrentamos a la problemática de armar su propuesta ética, ya que, como lo mencionamos, no nos encontramos con un texto clave en el cual desarrolle la cuestión ética. Teniendo en cuenta este aspecto del pensamiento de Gadamer pretendemos atenernos a lo que éste dice en sus escritos, tratando de mantener la mayor unidad en relación a su obra en General.

Teniendo en cuenta que nuestro autor no realiza una reflexión ética con el propósito de conformar un texto o un manual y que su hermenéutica no es una hermenéutica tradicional, sino, como él mismo lo plantea, una hermenéutica filosófica: ¿se puede hablar de una teoría ética en el pensamiento de nuestro autor? Se hablaría de una ética hermenéutica o dialógica.

¿Pero por qué una ética hermenéutica o dialógica y no simplemente una ética? Es que todo parece indicar que para nuestro autor no se puede separar la teoría de la práctica, con lo cual la ética no queda como una simple reflexión sobre la moral. Además, no sólo niega la separación de teoría y práctica, sino que aquélla, en su hermenéutica, surge de ésta.

Es así como nos encontramos ante la necesidad de pensar la ética desde una perspectiva diferente a la tradicional. Pero esto no significa que Gadamer esté en contra de la tradición. Ésta es un elemento indispensable en su pensamiento.

Resalta también la forma de exponer de Gadamer: es en forma de diálogo, en todos sus escritos hace referencia a diversos filósofos, retomando su pensamiento, asimilándolo o criticándolo, de tal forma que resulta difícil darse cuenta si está a favor o en contra, pero aquí es donde resalta su forma de filosofar: escuchar lo que la tradición dice, ir con la tradición y en contra de ella, sin dar la última palabra.

Recordemos como termina el epílogo a *Verdad y método*: “mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.” Es aquí donde cobra importancia el concepto

de diálogo, ya que todo su pensamiento se desarrolla de esa forma, en diálogo con los demás, el diálogo marca la apertura, no poder fijar el lenguaje, porque a fin de cuentas “el ser que puede ser comprendido es lenguaje.”

El diálogo, a fin de cuentas, es un elemento fundamental en la obra de Gadamer, y que se ve reflejado en lo que hemos denominado su propuesta ética, debido a esto también se puede considerar la ética de Gadamer como una ética dialógica.

Por otra parte, una dificultad más a la cual nos enfrentamos, al momento de desarrollar la investigación, es que nos encontramos con que lo más estudiado en Gadamer ha sido su hermenéutica y la cuestión ética en su pensamiento ha sido poco abordada o se han tocado sólo algunos aspectos que señalan un planteamiento ético en su obra, por lo cual tenemos escasos puntos de referencia para guiarnos en la búsqueda de una postura ética en el pensamiento de nuestro filósofo.

Teniendo en cuenta que la obra de Gadamer se compone principalmente de artículos y que no tiene un texto en donde desarrolle de manera exclusiva el tema de la ética, y lo poco que ésta ha sido estudiada en su pensamiento, el aporte de este trabajo de tesis consiste precisamente en hacer una composición de aquellos aspectos fundamentales que dan lugar a una propuesta ética-hermenéutica-dialógica.

Algunos de esos aspectos fundamentales son el concepto de experiencia, la razón, la intersubjetividad, etc. En donde vemos que estos aspectos tampoco se pueden pensar a la manera tradicional, tal es el caso de la intersubjetividad, en donde se desarrolla una crítica sobre la concepción metafísica que de ella se dio en la época moderna; sin embargo, Gadamer no la juzga como una concepción errónea, sino que establece un diálogo, tomándola como una forma en que se desarrolló la filosofía.

CAPITULO I

SOBRE LA HERMENEUTICA EN GADAMER

1.1 EL CONCEPTO DE HERMENEUTICA

No es el propósito de esta investigación desarrollar la hermenéutica de Gadamer. Por lo tanto, en este capítulo sólo se señalaran aquellos temas que se puedan retomar para comprender la posibilidad de una ética en su pensamiento. Considero que es necesario abordar el análisis que hace de las ciencias del espíritu, debido a que se pueden encontrar elementos que indican una nueva forma de ver el mundo humano. Se abordarán también la comprensión, interpretación y aplicación, pues forman parte de su concepción hermenéutica.

Para Gadamer la hermenéutica no consiste en un método que permita la correcta interpretación de un texto, más bien tiene por objeto la comprensión, entendida ésta como un acontecer humano. Así lo señala en la introducción a *Verdad y método*: “Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo.”¹ Es decir, la comprensión no se reduce a una forma de entendimiento, sino que está implicada en toda actividad humana; pero también hace la aclaración de que la hermenéutica “no se interesa por un método de la comprensión, que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico.”²

Gadamer no se propone desarrollar un método que permita llevar a cabo una comprensión de manera científica, aunque, como señala Esquivel Estrada, “ello no quiere decir que la hermenéutica carezca de método o que niegue su validez, sino su rechazo se debe a las

¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 23.

² Ídem.

pretensiones totalitarias y absolutistas.”³ De lo que se trata más bien es de sacar a la luz el fenómeno de la comprensión.

Según lo anterior podemos ver que el autor de *Verdad y método* se separa de la hermenéutica tradicional, que se enfocaba a la interpretación de textos “Si hacemos objeto de nuestra reflexión la comprensión nuestro objetivo no será una preceptiva del comprender, como pretendían ser la hermenéutica filológica y teológica tradicionales.”⁴ No dice que la hermenéutica tradicional haya estado en un error o que ya no sirva. Reflexiona sobre esa forma de hacer hermenéutica pero no se queda ahí. Al tener a la comprensión como objeto, la hermenéutica está implicada en todo aquello que tenga que ver con ella y, como se ha visto, la comprensión abarca toda actividad humana. De esta manera la hermenéutica es universal y Gadamer la llamará hermenéutica filosófica.

Así, se puede hablar de una hermenéutica tradicional y una hermenéutica filosófica. La primera tiene por objeto la interpretación correcta de los textos; la segunda reflexiona sobre el comprender, pero no pretende establecer normas o preceptos para una correcta comprensión.

Gadamer inicia su reflexión hermenéutica en *Verdad y método* a partir de la experiencia del arte y la verdad que de ahí resulta. Lo que interesa señalar, ya que la tesis no tiene por objeto desarrollar una estética gadameriana, es que con esto se indica la posibilidad de una experiencia y una verdad distinta a la de la ciencia. Experiencia, verdad y ciencia son temas que desarrolla la hermenéutica. Pero tanto la cuestión del arte como la de la ciencia son tomadas como punto de partida para desarrollar el giro hermenéutico.

Todo parece indicar que el giro hermenéutico consiste principalmente en dos cosas:

Primera: dejar de tener como tema central de la reflexión filosófica el área de la ciencia “La hermenéutica filosófica se inserta en un movimiento filosófico de nuestro siglo que ha

³ Esquivel Estrada, Noé H., *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI*. Enfoque desde la hermenéutica, Editorial Torres Asociados, C.E.U., U.A.E.M., México, 2008, p. 107.

⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 25.

superado la orientación unilateral hacia el *factum* de la ciencia.”⁵ Con esto se ve, que aun cuando una gran parte de la obra *Verdad y método* está dedicada a las ciencias del espíritu no es en realidad el tema principal, o por lo menos no en el cual se mantiene la reflexión de Gadamer. Todo parece indicar que su tema principal es el del ámbito de la vida humana, el cual por supuesto no se reduce a la ciencia. Esta afirmación se confirma si recordamos que la hermenéutica tiene por objeto la comprensión y que ésta abarca toda actividad humana.

De este modo, tanto en el aspecto de la reflexión como en el de la vida cotidiana, para Gadamer la ciencia queda dentro de toda actividad humana y no es aquélla la que determina la existencia, sino una parte más de ésta.⁶ Así pues, en el artículo titulado “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985) dice lo siguiente: “Quien crea que la ciencia puede sustituir con su innegable competencia a la razón práctica y a la racionalidad política desconoce la fuerza conformadora de la vida humana, que es la única capaz, a la inversa, de utilizar con sentido e inteligencia la ciencia como cualquier otra facultad humana y de garantizar esa utilización.”⁷ Enseguida de esto aclara que la hermenéutica no es el arte de la comprensión sino la teoría de ella.

De acuerdo a lo anterior vemos que el aspecto ético es central en el pensamiento de Gadamer, pues él mismo lo señala en la introducción a *Verdad y método*: “Cuando en lo que sigue se haga patente cuanto acontecer es operante en todo comprender, y lo poco que la moderna conciencia histórica ha logrado debilitar las tradiciones en las que estamos, no se harán con ello prescripciones a las ciencias o a la práctica de la vida, sino que se intentará corregir una falsa idea de lo que son ambas.”⁸

Segunda: La hermenéutica filosófica se enfoca hacia el fenómeno del lenguaje “...*El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma.*”⁹ Vemos aquí la

⁵ *Ibíd.*, p. 642.

⁶ Lo anterior no indica que Gadamer considere a la ciencia como algo inferior.

⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” en *Verdad y método II*, sígueme, Salamanca, 2004, p.29. también Cf. Gadamer, Hans-Georg. “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en *Verdad y método II*, p.118.

⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p.25.

⁹ *Ibíd.*, p. 467.

importancia del lenguaje en la hermenéutica que desarrolla Gadamer, pues no se puede pensar la comprensión sin el lenguaje. Es necesario mencionar que no se está reduciendo el lenguaje, desde este enfoque, a un mero instrumento. No es que la comprensión utilice al lenguaje como un medio para el entendimiento o el acuerdo. Lenguaje y comprensión van de la mano.

Con esto no se pretende crear ni un lenguaje nuevo ni un metalenguaje. Por el contrario, el lenguaje vivo es el verdadero lenguaje. Se rompe entonces con el dominio de la ciencia sobre la vida cotidiana, y, como señala Teresa Muñoz, “...esta lingüística de la experiencia del mundo supone un distanciamiento tanto del objetivismo cientificista como del subjetivismo fenomenológico”¹⁰; De esta manera, la ciencia es una forma más de ver el mundo pero no la única ni la que posee toda posible verdad. Dice Gadamer:

La verdad que nos cuenta la ciencia es a su vez relativa a un determinado comportamiento frente al mundo, y no puede tampoco pretender serlo todo. Sin embargo, sí que es el lenguaje el que pone al descubierto el todo de nuestro comportamiento respecto al mundo, y en este todo del lenguaje la apariencia guarda su legitimación igual que la ciencia encuentra la suya.¹¹

Es en el lenguaje en donde se legitima todo comportamiento humano. El lenguaje es universal. Así, la hermenéutica, al tener al lenguaje como centro, es también universal. Se habla entonces de una hermenéutica universal, pues no se restringe al estudio de la ciencia. En este sentido, sobre la lingüística, José Luís García dice que “ésta es la dimensión ontológica del pensamiento gadameriano desde la cual se puede sostener la universalidad de la hermenéutica”¹²

¹⁰Ma. Teresa Muñoz, “El ser que puede ser comprendido es lenguaje, un acercamiento al nominalismo Gadameriano” en Aguilar Rivero, Mariflor y González Valerio, María Antonia, compiladoras. *Gadamer y las humanidades I*, Facultad de filosofía y letras y la UNAM, México, 2007, p. 122.

¹¹ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, p. 538.

¹² José Luís García, “El debate Gadamer –Habermas: interpretar o transformar el mundo”, en *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva época, año 5, No. 10, enero-junio-, 2006, p.13.

Conviene resaltar aquí que Gadamer llama lenguaje vivo a aquel que se da en la conversación “el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*.”¹³ Es la conversación el centro de las reflexiones de Gadamer.

De acuerdo a lo anterior la conversación implica necesariamente cuestiones éticas ¿Cómo se entiende aquí la conversación? ¿Cómo se concibe a los que participan en ella? ¿Cómo se entiende aquello que se da en la conversación y Cómo se puede establecer una ética a partir de ésta? Estas preguntas se plantean aquí con el propósito de establecer la relación entre la hermenéutica y la concepción ética en Gadamer. Es necesario aclarar también que serán retomadas en el capítulo tres para resolver la cuestión ética.

1.2 LA HERMENÉUTICA EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Sobre las ciencias del espíritu considero que son tres las principales observaciones que les hace: 1.- sobre el método, es decir sobre la forma de proceder; 2.- sobre la idea de conocimiento (objetividad), forma de relacionarse con su objeto de estudio; 3.- Sobre la verdad.

1. Sobre el método. Para Gadamer las ciencias del espíritu tienen que seguir su propio camino y no imitar la forma de proceder de las ciencias de la naturaleza. En primer lugar, porque la forma de proceder en las ciencias de la naturaleza es haciendo una separación sujeto-objeto, lo cual es perfectamente válido en éstas. Pero “es preciso preguntarse si un método que autoriza a separarse del campo investigado (método bastante fructífero en el caso de la matematización que conocemos en las ciencias naturales) no conduce en las

¹³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 535. El entendimiento aquí no se refiere a una forma instrumental, es decir, la conversación no está limitada a un intercambio de información entre subjetividades, sino que el entendimiento es una forma de vida, es un modo de ser del hombre y es en este mutuo entendimiento donde se hace manifiesto el mundo.

ciencias humanas al desconocimiento del modo de ser específico de este campo de investigación”¹⁴

Lo anterior significa que el objeto de estudio determina el método, lo cual quiere decir que es bastante arbitrario determinar en primer lugar el método independientemente del objeto. De ahí que critique a las ciencias humanas por haber seguido el método de las ciencias naturales y les reclame autonomía a las primeras, son ellas mismas, de acuerdo al objeto, las que deben determinar el método adecuado.

Esta asimilación de un método ajeno es lo que ha propiciado en las ciencias humanas un desconocimiento de su campo de investigación, pues al querer imponer un método se desconoce al objeto y se le da prioridad al procedimiento.

Por otra parte, nuestro autor señala que las ciencias humanas no deben limitarse al descubrimiento de regularidades, no dice que no puedan sacar regularidades de sus objetos de estudio, pero sí dice que esto no las lleva a ser ciencias. En algunas ciencias humanas es necesario obtener regularidades, pero esto no es determinante para ellas, al respecto dice:

con la simple constatación del descubrimiento de regularidades no se realiza un progreso efectivo en las ciencias humanas, no se llega más que ha enmascarar el verdadero problema que presentan estas ciencias. La adopción de este modelo humano no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico; al contrario, se desconoce totalmente la esencia de esta experiencia cuando se la plantea únicamente en medio de procesos inductivos.¹⁵

Gadamer no rechaza la utilización de procesos inductivos o la obtención de regularidades, sino que se quiera limitar a las ciencias humanas a la utilización exclusiva del método inductivo, un método ajeno a ellas. De nueva cuenta las ciencias humanas deben determinar sus propios métodos de acuerdo a su objeto. En este mismo sentido Grondin plantea que “Contra la idea defendida por el historicismo (sic) y el positivismo, Gadamer argumenta que

¹⁴ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Técnos, Madrid, 2007, p. 48.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 50.

las ciencias del espíritu deben elaborar sus propios métodos para poder gozar del estatus de ciencias.”¹⁶

Con respecto al modo de proceder en la ciencias del espíritu Gadamer dice lo siguiente: “el objetivo [de las ciencias del espíritu] no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado, qué se ha hecho de él, o formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así.”¹⁷ En este sentido hace referencia a la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, pues las primeras pretenden establecer leyes generales a partir de la inducción; Las segundas no tienen como objetivo establecer regularidades en sus objetos de estudio, sino más bien comprenderlos.

La comprensión se convierte entonces en la forma de relacionarse de las ciencias del espíritu con su objeto de estudio. Así, podemos ver que Grondin señala que “tan pronto como, con ayuda de Heidegger, queda desenmascarada la dependencia metafísica del ideal científicista del conocimiento, se puede llegar a una concepción adecuada de las ciencias del espíritu, que ponga como base para la determinación de su objetividad la preestructura ontológica del entender.”¹⁸ Gadamer señala que no por el hecho de que las ciencias del espíritu utilicen un método distinto al de las ciencias naturales dejan de ser ciencias o que se les denomine ciencias inexactas. Siguen siendo ciencias, pero no se les puede medir de acuerdo a los criterios aplicables a las segundas.

2. Sobre la idea de conocimiento (objetividad), forma de relacionarse con su objeto de estudio. La comprensión es esa forma de relacionarse. Pero aquí nuestro filósofo hace una distinción entre comprensión histórica y conciencia histórica. La conciencia histórica esta determinada por la ciencia moderna. Por eso es necesario aclarar en que consiste cada una.

¹⁶ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 158. Aquí el término historicismo corresponde a historicismo.

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 33 lo que está entre corchetes lo puse yo, para contextualizar.

¹⁸ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 163.

Es también interesante hablar de horizonte en el marco de la comprensión histórica, sobre todo cuando nos referimos a la pretensión de la conciencia histórica de ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios contemporáneos, sino desde su propio horizonte histórico. La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas.¹⁹

Al hablar de comprensión histórica se está refiriendo al modo de proceder que corresponde a las ciencias del espíritu. En este sentido cobra importancia el concepto de horizonte. Éste no se debe ver como aquello que está a lo lejos o lo que se tiene que alcanzar en el sentido de objetivo. Horizonte se entiende aquí como aquello en lo cual se realiza la comprensión, y que no es solamente entender al otro, sino estar uno mismo en esa situación, pues al final el que comprende también forma parte de la tradición, de la historia.

Cuando dice conciencia histórica se refiere al modo de proceder de las ciencias del espíritu (específicamente la historia) de acuerdo al método de las ciencias naturales y de esta forma el concepto de horizonte es distinto al de la comprensión histórica. La conciencia histórica lo que pretende es un objetivismo en el sentido de que aquello que se intenta entender debe entenderse desde su contexto y el que intenta entender el fenómeno histórico pasa a ser un espectador que se limita a explicar.

Tenemos entonces que en la comprensión histórica el que comprende esta dentro de, forma parte de aquello que intenta comprender. En cambio, en la conciencia histórica está fuera, hay una separación.

En el texto *El problema de la conciencia histórica*, escrito antes de *Verdad y método*, ya indica esta dificultad: “La conciencia moderna toma –justamente como <<conciencia histórica>>- una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado,

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 373.

para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene.”²⁰ Según esto, la conciencia histórica es propia de las ciencias humanas en la época moderna.

La crítica que hace Gadamer es que este tipo de interpretación sigue el modelo de las ciencias naturales, en tanto que crea una distancia respecto a su objeto. Pone a la tradición, por ejemplo, como un objeto y en este sentido se crea una separación. Pero también le otorga dos atributos a la conciencia histórica: un privilegio y una carga. Privilegio porque ha hecho consciente al ser humano de la relatividad e historicidad de todas las opiniones, lo cual ha permitido un diálogo entre opiniones diferentes; carga porque ha seguido el modelo de las ciencias naturales y en este sentido no se ha dado una autonomía en las ciencias del espíritu.

En la conciencia histórica, que se da en la época moderna, el modo de relacionarse de las ciencias del espíritu con su objeto de estudio es la interpretación. Pero ésta se entiende como un método de reflexión en donde se objetiva aquello que se pretende estudiar y, de acuerdo a nuestro autor, este no es el modo de proceder en las ciencias humanas. De nueva cuenta se ve implicada una idea de separación.

Esta idea de separación es tomada de la noción de objetividad propia de las ciencias naturales. La objetividad así entendida implica que el sujeto debe desprenderse de sus prejuicios. Dice Gadamer “...la llamada conciencia histórica ¿no se equivoca cuando califica la totalidad de la historicidad como un simple prejuicio del que debe liberarse?”²¹ En este sentido las ciencias del espíritu, especialmente la historia, no se pueden liberar de la tradición a la cual pertenecen, pues para Gadamer la tradición es viva.

La relación de las ciencias del espíritu con su objeto de estudio es distinta a la relación de las ciencias naturales con su objeto. En estas últimas se da una objetividad que implica una separación sujeto-objeto. En cambio en las primeras se da una participación, en un artículo titulado “Problemas de la razón práctica” se expresa de la siguiente manera: “lo que yo

²⁰ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, p. 43.

²¹ *Ibíd.*, p. 79.

afirmo es que lo esencial de las <<ciencias del espíritu>> no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto. Yo completaría para esta esfera del saber, el ideal de conocimiento objetivo, implantado por el ethos de la cientificidad, con el ideal de participación (...) en las ciencias del espíritu, éste es el verdadero criterio para conocer el contenido o la falta de contenido de sus teorías.”²²

Es la participación lo que determina a las ciencias del espíritu. Así, la no separación sujeto-objeto en estas ciencias no implica una falta de objetividad, sino que más bien es la condición de su cientificidad. Tenemos, entonces, que la forma de relacionarse con su objeto de estudio no debe estar determinado por las ciencias de la naturaleza.

3. Sobre la verdad. Para Gadamer no hay una verdad única, pero esto no significa que la verdad sea relativa, en el sentido de que cada quien podría tener su propia verdad. Sin embargo, sí se puede entender que la verdad sea relativa, pero en tanto que el ser humano es histórico, lo cual indica que la verdad es relativa a la situación histórica. Esto mismo impide pensar la verdad como absoluta. También aquí hace una crítica a la idea de verdad en la época moderna “aquello que en el pensamiento moderno motiva la preeminencia de la conciencia de sí mismo frente a lo dado es la primacía de la certeza frente a la verdad, la cual fundamentó la noción metodológica de la ciencia moderna.”²³ La verdad en la época moderna depende del método. El problema es que se pretende reducir la verdad a un proceso. Así, todo conocimiento que no se produzca mediante el método no es garantía de verdad y, en oposición a esto, “no siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad a otro.”²⁴

En las ciencias del espíritu es necesario el uso de procedimientos en su investigación, pero esto no determina el grado de verdad que puedan alcanzar. En estas ciencias el sujeto no puede desprenderse de sus prejuicios (entendidos como aquello que nos permite comprender), sino que tiene que ser consciente de que pertenece a una tradición, en la cual se encuentran inmersas dichas ciencias “escuchar la tradición y permanecer en la tradición

²² Gadamer, Hans-Georg, “Problemas de la razón práctica” en *Verdad y método II*, p. 313.

²³ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2007, p. 15.

²⁴ Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la verdad?” en *Verdad y método II*, p. 55.

es sin duda el camino a la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu (...) lo <<científico>> es aquí justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente.”²⁵

Tenemos entonces que para Gadamer lo que en las ciencias de la naturaleza garantiza objetividad (separación sujeto objeto) en las ciencias del espíritu impide un conocimiento verdadero. Y también que el método (garantía de verdad en las ciencias de la naturaleza) no puede ser el fundamento de la verdad para las ciencias del espíritu. En estas es más importante lo que está dado en la tradición. De esta manera vemos que Ferraris afirma que “en Gadamer, al contrario (de Hegel), la tradición y el lenguaje no son los objetos del pensamiento, sino que constituyen los horizontes intrascendibles.”²⁶

Pero, entonces, ¿Cuál es el criterio para que se pueda hablar de verdad en las ciencias del espíritu? Gadamer dice que estas “no disponen de ningún medio para distinguir lo verdadero de lo falso fuera de su propio instrumental: logoi, discursos. Y sin embargo, en este recurso puede encontrarse el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar.”²⁷ Es necesario aclarar que aquí los discursos no se convierten en un método, como la experimentación en las ciencias naturales. Son más bien el elemento en el cual se da la verdad, no una verdad verificable, sino una verdad que depende de aquello de lo cual se habla en el discurso, ese algo que se dice. Pero también implica a la persona a la que se dice algo. Para Gadamer: “sólo hay verdad en el enunciado en la medida en que éste es interpelación. El horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado.”²⁸

Lo anterior amplía la idea de verdad, pues, la verdad no depende de un método ni de la verificabilidad de lo que se diga, sino que implica la relación con el otro. Esto trae como consecuencia que la verdad tampoco dependa del sujeto. Pero tampoco se puede decir que dependa del objeto. Sin embargo no hay una verdad arbitraria o independiente del hombre.

²⁵ Gadamer, Hans-Georg, “La verdad en las ciencias del espíritu” en *Verdad y método II*, p. 46.

²⁶ Ferraris, Mauricio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI Editores, México, 2007, p. 209.

²⁷ Gadamer, Hans-Georg, “La verdad en las ciencias del espíritu” en *Verdad y método II*, p. 49.

²⁸ Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la verdad?” en *Verdad y método II*, p. 59.

La verdad se da en el lenguaje, específicamente en la conversación, al respecto Gadamer dice: "...lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual."²⁹ La verdad, entonces, no depende exclusivamente del individuo ni del método. Nos movemos en la verdad, sin la necesidad de que ésta se encuentre al final del camino. La verdad se da en la comprensión, como un acontecer del que no se puede apropiarse el sujeto.

De lo anterior podemos sacar algunas conclusiones que nos permiten relacionar el estudio que Gadamer hace de las ciencias del espíritu con una postura ética en su pensamiento.

El método o procedimiento para obtener conocimiento en las ciencias naturales es un modo de proceder pero no el único. La forma de relacionarse de las ciencias naturales con su objeto de estudio es distinta a la de las ciencias del espíritu. No hay una verdad única. Todo esto implica que hay una diversidad de modos de proceder, formas de relacionarse y que la verdad no es exclusiva de la ciencia. Pero todos estos comportamientos se dan a partir de la comprensión, pues ésta lo abarca todo. La comprensión se realiza en el lenguaje y la esencia de éste es la conversación.

Con lo anterior se descubre que el centro del pensamiento de Gadamer es la conversación. Ésta será el centro de la ética en Gadamer.

1.3 COMPRENSIÓN

En primer lugar veremos brevemente la influencia que tiene Heidegger sobre la idea de comprensión en Gadamer, con el propósito de señalar el pensamiento propio de este último; Después abordaremos los prejuicios que permiten la comprensión: autoridad y tradición;

²⁹Ibídem, p. 62.

posteriormente trataremos el círculo de la comprensión y por último el concepto de horizonte.

En el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* dice que esta obra “se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica.”³⁰ Y se está refiriendo a la fenomenología de Heidegger. Siendo así es necesario recordar lo que Heidegger entiende por fenomenología.

En el párrafo 7 de *Ser y tiempo* Heidegger aborda el método fenomenológico y en el inciso c del mismo párrafo trata sobre el concepto preliminar de fenomenología. Aquí menciona que fenomenología significa “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología. Pero de este modo no se expresa sino la máxima formulada más arriba: “¡A las cosas mismas!””³¹

Pero esta definición es meramente formal, como lo señala, y enseguida procede a su desformalización. Por lo cual menciona que lo que se debe hacer ver es aquello que no se muestra, es decir, que queda oculto y “aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra “*disimulado*”, no es este o aquel ente, sino (...) el ser del ente.”³² De esta forma lo que se tiene que hacer ver desde sí mismo es el ser. De acuerdo a esto más adelante señala que *la ontología sólo es posible como fenomenología.*³³

Es necesario aclarar que la pregunta fundamental en el pensamiento de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Y entiende por ser el ser del ente. El ser es aquello que determina el ente, como claramente lo expone en el párrafo 2 de *Ser y tiempo*. Pero hay que resaltar que no se puede hablar del ser sin el ente. No se puede separar el ser del ente ni el ente del ser. Que el ser no es un ente lo dice también en *los problemas fundamentales de*

³⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 19.

³¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 57.

³² *Ibíd.*, p. 58.

³³ *Ídem.*

la fenomenología: “con esta distinción entre el ser y el ente y con la elección del ser como tema nos alejamos, de forma radical, del campo del ente. Lo superamos, lo trascendemos.”³⁴

Lo que es preciso resaltar aquí es que para plantear de forma correcta la pregunta por el sentido del ser se tendrá que interrogar primero a un ente en su ser y este ente que será interrogado es el Dasein porque “*la comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del ser del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico.”³⁵ Esto significa que el Dasein tiene una comprensión del ser en dos sentidos: comprensión de su ser mismo y del ser en general. Así es como entiende la comprensión Gadamer: como una forma de ser del Dasein. El mismo Gadamer dice que en Heidegger el “*Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y <<posibilidad>>*.”³⁶

En Heidegger el Dasein es esencialmente posibilidad arrojada, es decir, se encuentra en un mundo por eso la estructura fundamental del Dasein es el estar-en-el-mundo. Así es como se muestra el Dasein, esto significa que no está aislado, sino que está arrojado en un mundo. De ahí que Gadamer retome la crítica que hace Heidegger a Husserl en el sentido de que éste trata de hacer de la conciencia el fundamento de todo: “Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que

³⁴ Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 42.

Cuando dice trascendemos, se trata de trascender el ente, superar el ente para encontrar el ser. También en *Ser y tiempo* dice que “el ser, como tema fundamental de la filosofía, no es un género del ente, pero concierne a todo ente ... *Ser es lo transcendens por excelencia*” al terminar esta frase agrega una nota a pie de página (la nota **a**) en donde dice lo siguiente: “Pero *transcendens* –a pesar de toda su resonancia metafísica- no a la manera escolástica ni grecoplatónica del *κοινόν*, sino trascendencia en tanto que lo extático-temporeidad-temporareidad; pero ¡ ‘horizonte’ ¡ El Ser [*Seyn*] ha ‘recubierto’ el ente [*Seyendes*]. Pero trascendencia desde la verdad del ser: el Ereignis [acontecer apropiante].” Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, pp. 60-61.

³⁵ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 35.

³⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 324.

reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro <<cogito>> como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida.”³⁷

Al respecto también encontramos en Maceiras y Trebolle que en Heidegger “la comprensión no se funda ya sobre la conciencia humana o sobre categorías psicológicas, sino sobre la realidad que sale a nuestro encuentro y sobre categorías ontológicas. No es un proceso mental, sino un encuentro ontológico: el hallazgo de posibilidades del ser todavía no explotadas.”³⁸

Hemos visto de manera muy breve que Gadamer se fundamenta en el planteamiento fenomenológico de Heidegger y que también retoma el concepto de comprensión. Pero esto no significa que el pensamiento del primero se reduzca a los planteamientos del segundo. Se diferencian principalmente en dos aspectos:

1) El propósito de Heidegger es plantear de forma correcta la pregunta por el sentido del ser y para esto primero desarrolla la analítica existencial, es decir, el análisis de la estructura existencial del Dasein. Dicha analítica también es llamada hermenéutica del Dasein u ontología fundamental.³⁹ Esto significa que el tema central en Heidegger es el ser. En cambio la hermenéutica de Gadamer tiene como objeto de estudio la comprensión y el interés principal es la cuestión ética, como ya lo mencionamos arriba, así lo plantea en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*: “la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (...) ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital.”⁴⁰

³⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 319. No es el propósito aquí desarrollar las diferencias y similitudes entre Heidegger y Husserl, pero se puede encontrar un análisis muy detallado de la relación Heidegger- Husserl, en lo que se refiere a la fenomenología, en: Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, Heidegger y su camino a *Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdez, México, 2004.

³⁸ Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J. *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Bogotá, 1990, p. 50.

³⁹ Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 61.

⁴⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 11.

2) La comprensión en Heidegger es al mismo tiempo disposición afectiva e interpretación y hay una estructura de precomprensión, que permite que se de la comprensión y esta es circular. En cambio en Gadamer, por una parte, la comprensión es al mismo tiempo interpretación pero también es aplicación y esta última no aparece de manera explícita en Heidegger; por otra parte, Gadamer asume la idea de precomprensión y plantea que el hombre es un ser prejuicioso (y uno de los prejuicios más importantes es la tradición). De esta manera la aplicación y la tradición son conceptos importantísimos en el pensamiento de Gadamer.

No se trata de contrastar a Gadamer con Heidegger, sino de señalar aquellos aspectos propios del pensamiento de Gadamer. De esta manera nos centraremos en el concepto de comprensión de este último que es lo que nos interesa aquí.

Para Gadamer hermenéutica y comprensión no son lo mismo. La comprensión es un acto que se realiza comúnmente y que se fundamenta en prejuicios; la hermenéutica en cambio pretende esclarecer el acto de la comprensión. “Ya hemos visto que la comprensión comienza ahí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema. Ahora sabemos cual es su exigencia: poner en suspenso por completo los propios prejuicios.”⁴¹

La hermenéutica lo que pretende es mostrar el acto de la comprensión, por eso dice que es necesario poner en suspenso los prejuicios, pues sólo así se pueden ver o mostrar los propios prejuicios. Esto significa, como ya lo habíamos indicado, que los prejuicios son una parte fundamental de la comprensión, sin los cuales ésta no sería posible.

Es conveniente aclarar que para Gadamer poner en suspenso los propios prejuicios no significa dejar de comprender, ni tampoco suspender un prejuicio para cambiarlo por otro, sino que suspender es tomar conciencia de aquellos prejuicios que nos permiten realizar la comprensión.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 369.

Por otra parte, para Gadamer, la comprensión comienza ahí donde algo nos interpela, esto significa que la relación con el otro es algo constante, porque siempre estamos frente a lo otro. Pero ¿Qué es lo otro para Gadamer? Todo parece indicar que lo otro es todo aquello con lo que nos podemos relacionar. Lo otro es lo que nos dice algo; en este sentido es importante señalar la relación que esto tiene con el concepto de texto⁴², pues todo parece indicar que Gadamer no solamente se refiere al texto en el sentido de algo escrito, sino a todo aquello que nos dice algo. La consecuencia de esto es que la comprensión no sólo es característica de las ciencias del espíritu, sino que es el fundamento de todo tipo de conocimiento.

Pero hay algo más característico de la comprensión, ésta no es ni subjetivista ni objetivista: “... el objetivo de toda comprensión y de todo consenso montado sobre ella es el acuerdo en la cosa misma.”⁴³ Tenemos aquí claramente el objetivo de la comprensión: el acuerdo en la cosa misma. Así, la comprensión no es subjetivista porque lo que se acuerda no depende del sujeto, sino que aquello que el sujeto dice tiene que estar referido a la cosa, con lo cual los intereses o inclinaciones del sujeto no determinan la comprensión (aunque esto no significa que no puedan estar incluidos en ella); tampoco es objetivista la comprensión porque, en primer lugar, no se está tomando la cosa como un objeto, entendido éste separado de un sujeto, en segundo lugar, porque, si bien el acuerdo es sobre la cosa misma, es el hombre quien realiza la comprensión y, como ya lo mencionamos, para Gadamer se necesitan ciertos prejuicios para realizarla.

Son constitutivos de la comprensión los prejuicios y estos son los que la hacen posible. O dicho de otra forma, la precomprensión está conformada por prejuicios. La comprensión es un acto constante del ser humano y en la relación con otros cobran particular importancia los prejuicios, pues en cierta medida determinan la forma de relacionarse con los demás, lo cual tiene implicaciones de carácter ético.

⁴² El concepto de texto es importante en el pensamiento de Gadamer, pues constantemente hace alusión al texto en la comprensión, pero la exposición de lo que Gadamer entiende por texto se hará en el apartado sobre la interpretación que se desarrollará en este mismo capítulo.

⁴³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 362.

De acuerdo a lo anterior es necesario aclarar qué entiende Gadamer por prejuicio. En este sentido, podemos ver que hace una crítica al concepto de prejuicio dado por la ilustración, pues considera que ésta lo caracterizó de manera negativa. Veremos en primer lugar la crítica que hace a la idea de prejuicio en la ilustración y después pasaremos a lo que entiende por prejuicio.

Gadamer retoma la crítica de la ilustración a los prejuicios: “siguiendo a la teoría ilustrada de los prejuicios puede hallarse la siguiente división básica de los mismos: hay que distinguir los prejuicios por respeto humano de los prejuicios por precipitación.”⁴⁴ En lo que se refiere a los prejuicios por precipitación también Gadamer coincide en evitarlos, pues no hay una participación crítica de la razón. Pero en lo que se refiere a los prejuicios por respeto humano no coincide con la ilustración. Los prejuicios por respeto humano son de dos tipos: 1) respetar la autoridad de otro y 2) la tradición.

Gadamer plantea que la ilustración rechazó toda autoridad como fundamento para un conocimiento verdadero. Si bien es cierto que reconoce que no todo conocimiento se puede remitir a una autoridad también es cierto que está en contra de que se deseche la autoridad como fuente de conocimiento. Pero esto no sólo aplica a la autoridad, sino también a la tradición: “la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición, sino la razón.”⁴⁵ El problema que ve Gadamer es que tanto la autoridad como la tradición quedan subordinadas a la razón y que esta razón pretende ser absoluta.

La principal consecuencia de esto es que la ilustración, en su afán por lograr un conocimiento verdadero, se creó un prejuicio que determinó su proceder: el prejuicio contra todo prejuicio.

La crítica al prejuicio en la ilustración provocó que se rechazara todo prejuicio, es decir, para lograr un conocimiento verdadero era preciso liberarse de todos los prejuicios, pues

⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 338.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 339.

estos inducían a error. El prejuicio entendido de esta forma es un limitante para el conocimiento y para la comprensión, pues es un juicio no fundamentado.

En cambio para Gadamer los prejuicios son constitutivos de la comprensión y más que limitarla la hacen posible, pues el hombre no es puramente razón, ni tampoco es un sujeto aislado que se capta a sí mismo, es mucho más determinante la historia, todo el conjunto de tradiciones y costumbres. Por eso dice que “en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*”⁴⁶

Esto significa que las ideas de razón y de sujeto no determinan al hombre, sólo son un modo más de comportamiento. No dice que sean concepciones erróneas o equivocadas, sino solamente que no se puede reducir al hombre a una pura razón o subjetividad. Pero tampoco reduce al hombre a un ser constituido exclusivamente por prejuicios (entendidos como las tradiciones y las costumbres de que participa) pero sí dice que éstos son más determinantes para él, porque está determinado por su historicidad. Es un ser histórico. Precisamente por esto está determinado por sus prejuicios.

Es necesario recordar que el prejuicio no lo entiende Gadamer como un juicio falso o carente de fundamento, pero no todo prejuicio es válido, de ahí que exponga cuáles son los prejuicios más determinantes para la comprensión. Algunos de estos prejuicios son la autoridad y la tradición.

1.3.1 Prejuicios que permiten la comprensión

a) Autoridad

⁴⁶ Ibídem, p. 344.

Gadamer dice que la autoridad es uno de los prejuicios que permiten la comprensión. Pero no se refiere a la autoridad que dicta o dice lo que se tiene que hacer, ni a la que se tiene que obedecer. Tampoco acepta la noción de autoridad establecida por la ilustración, pues esta consideraba la autoridad como un prejuicio que impedía llegar a un conocimiento verdadero. Veamos lo que dice Gadamer:

de este modo el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista (...) se convierten en principios objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa, y esta inclinación puede producirse también por otros caminos...⁴⁷

La característica principal, entonces, de la autoridad, en referencia al conocimiento y no al poder, es que lo dicho por ella puede ser reconocido como cierto. Y se convierte en prejuicio objetivo cuando tiene inclinación hacia la cosa.

Lo importante para Gadamer no es que haya o no autoridad, sino la referencia a la cosa de la cual se habla, es decir, lo que va a ayudar a la comprensión es lo que se dice, siempre que se haga referencia a la cosa, no tanto a quien lo diga.

Gadamer también dice que la ilustración rechazó todo tipo de autoridad, pero que la razón se convirtió en la máxima autoridad; sin embargo coincide en un punto con la ilustración, pues también considera que la autoridad se puede convertir en un prejuicio no válido en la medida en que no permite el uso de la propia razón: “esto no excluye que pueda ser también una fuente de verdad, cosa que la ilustración ignoró sistemáticamente en su propia repulsa generalizada contra toda autoridad.”⁴⁸

Tenemos entonces dos conceptos importantes para considerar a la autoridad como un prejuicio válido: inclinación hacia la cosa y uso de la propia razón. Esta inclinación hacia la cosa se convierte en conocimiento, es decir, el otro tienen un conocimiento superior, y la

⁴⁷ *Ibíd.*, p.348.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 346.

razón se convierte en reconocimiento, es decir, el uso de la propia razón permite el reconocimiento de un conocimiento superior en el otro.

Pero este mismo uso de la razón propia impide subordinarse de manera total a la autoridad. Así lo podemos ver cuando dice que la esencia de la autoridad no es la obediencia ciega sino que:

la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacia respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada.⁴⁹

Se habla de un conocimiento superior mas no acabado, es decir, no se está hablando de un conocimiento absoluto. Así, el que tiene autoridad la tiene pero no por un conocimiento acabado, sino por un conocimiento superior sobre algo. Es este algo (ontológico) lo que determina, en parte, la autoridad. La obediencia a la autoridad se basa en el reconocimiento de ese conocimiento superior.

El reconocimiento implica que Gadamer no habla de la autoridad como una imposición. Tanto el que tiene autoridad como el que la reconoce esta ligado a aquello que se conoce. Pero “La autoridad domina porque se reconoce <<libremente>>. La obediencia que se le tributa no es ciega.”⁵⁰

Se tiene que aclarar que se está hablando aquí de autoridad referida a las ciencias del espíritu; sin embargo, dicho concepto no se puede reducir al ámbito de estas ciencias. Pues de acuerdo a lo que se dice, la verdadera esencia de la autoridad consiste en ser un

⁴⁹ *Ibíd.* 347. Esto ya lo había anunciado antes en una conferencia dada en 1953 titulada “La verdad en las ciencias del espíritu.” “Autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro –también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad- puede percibir algo mejor que uno mismo. Gadamer, Hans-Georg. “La verdad en las ciencias del espíritu” en *Verdad y método II*, p. 45.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 236.

imperativo de la razón. Esto significa que la autoridad se da en todos los ámbitos de la existencia humana.

De acuerdo a lo anterior podemos decir que en la cuestión moral lo importante no sería la autoridad, es decir, un código de reglas o un ser que nos dicte lo que tengamos que hacer. En Gadamer no se estaría hablando de una ética normativa o dogmática. Lo importante es aquello que está implicado en la conducta moral, es decir, nuestra propia existencia y que, podemos adelantar, se desarrolla de manera dialógica.

b) La tradición

La tradición es, para Gadamer un prejuicio que permite la comprensión. Pero aquí la tradición no es algo ajeno o que esté en el pasado, sino que la tradición es propia del hombre e incluso, más radicalmente, está inmerso en tradiciones, es parte de la tradición. De ahí que no se pueda eliminar la tradición para lograr la comprensión, sino más bien al contrario, no es posible ésta sin aquélla: “en nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible...”⁵¹

Pero aclaremos un poco más lo que se entiende aquí por tradición, pues éste es un concepto muy amplio, ya que no se restringe a costumbres o festividades, más bien éstas caen dentro del concepto de tradición. Ésta abarca textos, instituciones y formas de vida, la vida humana se halla inmersa en tradiciones. Como cuando un buzo hace una inmersión en el agua, está rodeado por todas partes de agua; Así, la tradición rodea por todas partes al hombre, es el ámbito de la existencia humana. El hombre es un ser histórico y de tradiciones, la ciencia misma es una tradición. Veamos lo que dice Gadamer al respecto:

⁵¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 350.

el aspecto hermenéutico es tan amplio que incluye también necesariamente la experiencia de lo bello en la naturaleza y en el arte. Si la constitución fundamental de la historicidad del existir humano consiste en comunicarse consigo mismo, entendiéndose, y esto significa necesariamente con el conjunto de la propia experiencia del mundo, entonces entre ello se cuenta también toda la tradición. Ésta no significa solamente textos, sino también instituciones y formas de vida. Pero, sobre todo, el encuentro con el arte forma parte del proceso de integración que ha sido impuesto como una tarea a la vida humana que se halla inmersa en tradiciones.⁵²

Lo que podemos ver también es que todo está relacionado y lo que pretende resaltar Gadamer es la relación entre hermenéutica y experiencia estética, en donde ésta queda dentro de aquélla, pero no como una parte más separada de las otras, sino como un proceso de integración. A partir de esto se puede ver que si todo está relacionado habría una relación entre experiencia estética, es decir, la experiencia del arte, la tradición y la ética.

Pero todo en el mundo humano está unido por el lenguaje, la experiencia del mundo es de carácter lingüístico y en este sentido el concepto de tradición se amplía todavía más: “toda la experiencia acerca del mundo se transmite por medio del lenguaje y, a partir de ahí, se determina un concepto amplísimo de lo que es la tradición, la cual, como tal, no es lingüística, claro está, pero es capaz de tener una interpretación lingüística. La tradición se extiende desde el <<uso>> de instrumentos, técnicas, etc., pasando por la tradición artesanal de la creación de tipos de utensilios, formas de adorno, etc., y pasando también por el cultivo de usanzas y costumbres hasta llegar al establecimiento de modelos.”⁵³

Experiencia, lenguaje y tradición están estrechamente relacionados, no es que el lenguaje sea un medio para expresarse o que la tradición es un resultado o que la experiencia es el fundamento del conocer. Los tres están implicados al mismo tiempo, no hay uno primero y otro después.

⁵² Gadamer, Hans-Georg. “La hermenéutica y la estética” en *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 151. Vemos aquí la universalidad de la hermenéutica, pero también vemos como se relacionan conceptos fundamentales en el pensamiento de Gadamer: naturaleza, arte, lenguaje, experiencia, historicidad, tradición, comprensión (la traducción es de Constantino Ruiz-Garrido y todo parece indicar que el término que utiliza: entendiéndose, es lo mismo que comprendiéndose). Todos estos conceptos son inherentes a la existencia humana, aunque no son los únicos. Es necesario señalar que no hay una jerarquía en estos conceptos, es decir, no hay uno a partir del cual todos los demás surjan o que sirva de base o fundamento para todos los demás. Tampoco habla de estructuras existenciales, como es el caso de Heidegger.

⁵³ *Ibidem*, p. 155.

A partir de lo anterior se puede hacer una distinción un tanto superflua entre tradición escrita y tradición no escrita; ésta última consistiría en instrumentos, artesanías, utensilios, en fin, todo aquello que no se haya transmitido de forma escrita. Pero sea o no escrita (por eso decía que es una distinción superflua) la tradición es lenguaje y es una experiencia del mundo.

Es necesario aclarar que la tradición no es algo que haya quedado determinado para siempre; aun cuando sea tradición escrita, o monumentos históricos, no se convierten en algo inmóvil o sin cambio: “hay que interrogar incesantemente a estos textos para que respondan de manera distinta cada vez, puesto que el diálogo vivo, el entendimiento entre los seres humanos y la participación en una tradición escrita están estructurados de tal manera que todo ocurre sin necesidad de un impulso exterior. La tradición no es algo inmóvil, no se fija de una vez para siempre. Carece de leyes. También en el caso de la iglesia se trata de una tradición viva y del diálogo constante con dicha tradición.”⁵⁴

Habíamos caracterizado la tradición de manera negativa: no es algo determinado, es decir, que ya no cambie. Pero ahora vemos la caracterización positiva: la tradición es viva. Aun cuando sea tradición escrita, no por el hecho de haber quedado impresa se convierte en algo inmóvil o sin cambios. Lo anterior significa que la relación con la tradición escrita y en general con toda tradición, es de carácter dialógico. La relación con la tradición filosófica, religiosa, literaria e incluso científica es en forma de diálogo, pues siempre tiene algo nuevo que decirnos y esto significa que no sólo a nosotros, sino a cualquier época y cada época hará su propia comprensión de la tradición.

Erwin Teufel Señala que “la tradición y la cultura no son algo que simplemente se transmita en las ciencias del espíritu. Hay que apropiarse de ellas. Y cada generación tiene que hacerlo a partir de sus experiencias y sus preguntas.”⁵⁵ En este sentido también Teufel

⁵⁴ Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós Studio, Barcelona, 2003, p. 60. Es necesario aclarar que cuando dice “a estos textos” se está refiriendo a Platón y Aristóteles, pero también es una referencia clara a la tradición escrita y, como lo señala al final, también la tradición de la iglesia y por lo tanto se podría decir lo mismo de la literatura e incluso de la ciencia.

⁵⁵ Teufel, Edwin, Discurso de homenaje, en Habermas, J. Et. al. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. Homenaje a Hans-Georg Gadamer, Editorial Síntesis, Madrid, 2003, p. 32.

considera que para Gadamer la tradición no es algo estático ni ajeno. No es estática porque cada época la interpreta a su modo, no en el sentido del relativismo, sino desde su situación. No es ajena porque la tradición es apropiación, es decir, no es algo ajeno que esté separado de nosotros en un pasado lejano. Aunque aquí Teufel atribuye esta apropiación a las ciencias del espíritu está claro que también la realiza todo aquel que comprende. Esto lo podemos constatar cuando Gadamer indica que “en la lingüística de nuestro acceso al mundo, nos hallamos situados ante el acontecer de tradición que nos distingue como seres históricos.”⁵⁶

¿Qué pasa entonces con la tradición moral? La tradición moral también es viva, sea o no escrita. Esto tiene dos implicaciones: primera: hay una tradición moral escrita, es decir, aquella que ha realizado la filosofía o la religión: la relación con esta tradición moral es también de carácter dialógico y no es una reflexión ya terminada o inmóvil, tiene que haber una comprensión desde nuestra época. Segunda: en la relación con los otros estamos dentro de una tradición y esto significa que la relación con los otros es de carácter dialógico.

El encuentro con la tradición no es como si nos relacionáramos con un objeto, un objeto llamado historia. Se trata más bien de una relación de participación e interdependencia. La tradición, al ser algo vivo, nos habla, no es algo que haya quedado en un pasado lejano, es algo que tiene que ver con nosotros: “cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.”⁵⁷

No es que el hombre posea tradiciones, sino que él vive en ellas, lo modifican y él a su vez las modifica, por eso no se puede hablar de una relación sujeto objeto en lo que se refiere a la relación con la tradición y la historia. Retomando a Maceiras y Treballe, coincidimos con ellos en que la tradición no es algo de lo que halla que liberarse, pero además plantean que

⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg, “La herencia de Hegel” en *Antología*, p. 316.

⁵⁷ Gadamer, Hans-Georg, “La continuidad de la historia y el instante de la existencia” en *Verdad y método II*, p. 141.

la tradición “es el medio vital del que recibimos estímulos y conceptos, que alimentan la existencia y hacen posible la comprensión, tanto en las ciencias naturales como en las humanas.”⁵⁸ En este sentido no hay un conocimiento inmediato, sino que los prejuicios, en este caso la tradición, permiten la comprensión. De esta forma se podría hablar de una mediación para el conocimiento y por lo tanto para la cuestión ética igualmente servirían de mediación.

También podemos ver que en Gadamer se hablaría de una ética que no fuera estática, una ética que estuviera en constante diálogo con la tradición y que no se determinara de una vez para siempre. Porque si la tradición es algo que está vivo, así mismo, la ética, por formar parte de la tradición, debe ser algo que se mantenga vivo.

Ahora veamos otros elementos importantes en la comprensión: el concepto de círculo de la comprensión y horizonte.

1.3.2 Círculo de la comprensión

Gadamer continúa viendo la comprensión como un círculo, siguiendo en esto a Heidegger. Ambos coinciden en que el círculo no consiste en la explicación del todo por el individuo ni en realizar una comprensión completa del texto, es decir, no toman la comprensión como un método para entender el sentido de un texto. Veamos lo que dice Gadamer: “el círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo “metodológico” sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.”⁵⁹ ¿En qué consiste entonces el círculo de la comprensión? En la interpretación del movimiento de la tradición y del interprete. Esto significa que en la comprensión están implicados el intérprete y la tradición. Pero no separados, sino que el intérprete está dentro de la tradición.

Así, la comprensión no consiste en un método, sino en un modo de ser, pues el interprete comprende sólo desde la tradición y a su vez esto influye en la tradición, con lo cual ésta no

⁵⁸ Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J. *La hermenéutica contemporánea*, p. 62.

⁵⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 363.

se convierte en algo estático, ni tampoco determinante, y con esto la comprensión es constante. De esta forma el círculo de la comprensión no se vuelve fijo ni tiene un fin determinado, es decir, un fin al cual deba llegar. Considero que en esto se diferencia de la comprensión tomada como un método para interpretar el sentido total de un texto, pues la comprensión aquí tiene este fin y después de conseguirlo ya no puede haber otra interpretación.

Un elemento importante del círculo de la comprensión, también considerado como prejuicio, es la anticipación de la perfección, que se refiere a una presuposición que realiza el que comprende. Pero esta presuposición no es arbitraria, ni tampoco es una anticipación sobre el contenido del texto, sino más bien es un constitutivo del círculo de la comprensión. La anticipación tampoco tiene nada que ver con la adivinación o la imaginación.

En palabras de Gadamer “el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar <<anticipación de la perfección>>. También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido...”⁶⁰

Vemos que aquí la perfección es entendida como un constitutivo del círculo de la comprensión. Perfección no se entiende aquí como algo autosuficiente o que no tiene carencias, sino que se refiere a que aquello que se intenta comprender tiene sentido. Lo anterior significa que la anticipación de la perfección no depende exclusivamente del que comprende.

Por otra parte, la anticipación de la perfección, es decir, la unidad de sentido o presuponer que aquello que se intenta comprender tiene sentido, depende en gran medida de tener que ver con el mismo asunto, es decir, pertenecer a una tradición. Esto señala la importancia que tiene el concepto de tradición en la comprensión y para la hermenéutica.

⁶⁰ Ídem.

En esta idea de anticipación de la perfección también podemos ver que aquí no significa partir de un subjetivismo. Si bien es cierto que juega un papel importante como un prejuicio del individuo también es cierto que no se trata de confrontar este prejuicio con lo que dice otro individuo. Mas bien lo importante es la relación que se establece a partir de tener que ver con algo en común: “comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprende la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección.”⁶¹

Lo que le da sentido a la comprensión es aquello que quiere ser comprendido. Por eso Gadamer dice que comprender significa entenderse en la cosa, es decir, estar en relación con la cosa misma de la cual se habla. De esta manera, la objetividad de la comprensión sería dada por la cosa misma y no por el sujeto que comprende. Pero, por otra parte, la anticipación de la perfección, es decir, la unidad de sentido o presuponer que aquello que se intenta comprender tiene sentido, depende en gran medida de tener que ver con el mismo asunto, es decir, pertenecer a una tradición.⁶²

De acuerdo a lo anterior todo parece indicar que no se podría hablar de objetivismo ni de subjetivismo. Se hablaría más bien de una participación en la cosa y en el asunto. Participación en el ser y en la tradición. Y esta es una nueva forma de ver la relación del hombre consigo mismo y con lo que le rodea.

Otro concepto importante involucrado en la comprensión en Gadamer es “la distancia en el tiempo”. Se refiere al hecho de comprender en una época aquello que fue escrito en otra o un fenómeno de otra época. “La distancia en el tiempo tiene evidentemente más sentido que la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto. La distancia es la única que

⁶¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 364.

⁶² Cabría aquí hacer una distinción entre entenderse en la cosa y tener que ver con el mismo asunto. Recordemos que Gadamer retoma la fenomenología de Heidegger entendida por éste como “hacer ver aquello que se muestra desde sí mismo” y lo que se muestra desde sí mismo es el ser. El ser es la cosa. Se trata para Gadamer de entenderse en el ser, éste no como algo definido o determinado. En este sentido la comprensión es una apertura del ser. El tener que ver con el mismo asunto se refiere, al parecer a pertenecer a una misma tradición. Pero ambos pertenecen a la comprensión.

permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito...”⁶³

Gadamer dice que la distancia en el tiempo en hermenéutica no debe entenderse en el sentido de interpretar un texto teniendo en cuenta toda la circunstancia histórica, el contexto histórico. O que para interpretar un texto de manera correcta sea necesario conocer la situación histórica en la cual fue elaborado. Aunque esto no significa que niega la importancia de estos elementos para la interpretación, sólo indica que no se puede reducir la comprensión al conocimiento de la situación histórica.

Tampoco se refiere a la distancia histórica como el lapso de tiempo necesario para lograr entender de manera adecuada un texto, es decir, como si fuera necesario avanzar en conocimientos para comprender mejor un texto. Por eso aclara que el sentido de un texto no se agota. Entonces también podemos ver que la distancia en el tiempo no tiene como finalidad realizar una comprensión última y definitiva.

El papel más importante de la distancia histórica es que permite diferenciar los prejuicios que permiten la comprensión de los prejuicios que crean lo malentendidos: “sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo lo cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*.”⁶⁴ Es entonces la distancia en el tiempo un criterio para regular los prejuicios, ya que no todo prejuicio lleva a una comprensión correcta.

En lo anterior podemos ver como trasfondo una crítica a la idea de tomar la historia como un objeto, es decir, independiente del sujeto, en donde el sujeto no tendría que involucrar sus opiniones o inclinaciones. Precisamente este sería un prejuicio falso, porque provoca malentendidos, es decir, malinterpretar la historia. En cambio para Gadamer la

⁶³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, 368.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 369.

comprensión se desarrolla en el binomio extrañeza-familiaridad: "...la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica...*"⁶⁵ Esto nos indica que la comprensión, no sólo de la historia sino de uno mismo y de los otros, no se desarrolla en una relación sujeto objeto, sino más bien, como ya lo hemos mencionado, es una relación de participación.

Pero es necesario aclarar que por extrañeza está entendiendo la pertenencia histórica, es decir el lugar o tiempo desde el que fue elaborado un texto. Pero también nos puede parecer extraña una cultura o pueblo distinto aun en nuestra propia época. Tener presente esto es la objetividad de la distancia histórica; ésta no se refiere a algo que haya quedado en el pasado, sino que está presente el momento de la comprensión. Pero lo importante aquí no es el contexto histórico sino aquello que se está comprendiendo, aquello de lo que se habla.

La familiaridad se refiere a la pertenencia a una tradición. Esto significa que aquél que comprende está inmerso en una tradición, en la cual se ha formado y va a realizar la comprensión a partir de ella.

1.3.3 Horizonte

El concepto de horizonte es de suma importancia tanto para la comprensión como para la hermenéutica. Para la primera porque es un constitutivo de ella y para la segunda porque le permite esclarecer mejor la comprensión.

El horizonte es aquello desde donde realizamos la comprensión. Pero para Gadamer no hay un horizonte del pasado y uno del presente. "Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos <<horizontes para sí mismos>>...*La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición."⁶⁶ Se llama fusión de horizontes, pero

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 365.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 376.

no significa que existan dos horizontes separados y que en la comprensión se junten, más bien se refiere a que en la comprensión se dan al mismo tiempo ambos. Aunque si se tiene que especificar que un texto o cultura de otro tiempo tiene su propio horizonte (incluso un pueblo distinto en la misma época), sólo que no hay una separación de manera irreconciliable.

Fusión de horizontes se puede entender también como lograr una comprensión correcta de lo otro. La hermenéutica es la encargada de mostrar esta situación.

El horizonte es la tradición en la cual vive el que comprende, es decir, todo hombre para comprender se encuentra en una tradición, tiene un conjunto de costumbres, normas, conocimientos que le permiten comprender. Él no crea un horizonte propio, independiente de los demás o independiente de otros horizontes; éste determina la comprensión.

El horizonte tiene la característica de que está en continuo movimiento, no es algo estático: “el horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento.”⁶⁷

El horizonte entendido en la hermenéutica comprende tanto lo particular como lo general. Al parecer lo particular se refiere a la situación propia del individuo y lo general se refiere al todo al que pertenece el que comprende, es decir, la tradición. En este sentido lo general cobra relevancia, pues, por una parte, en cierto modo daría los criterios bajo los cuales se realizaría una comprensión correcta y, por otra parte, no sería posible comprender sin la tradición. Pero lo anterior tampoco significa que se de, en la comprensión, una aplicación de lo general (tradición) a lo particular (individuo).

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 375.

Precisamente en la fusión de horizontes no se trata de subordinarse al horizonte de aquello que se intenta comprender, ni tampoco subordinar éste a nuestro propio horizonte. Y también se evita tomar la historia como un objeto en el sentido de las ciencias naturales.

Por esto cobra importancia el concepto de desplazarse: “Comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica (...) uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido del <<desplazarse>>.”⁶⁸ De esta manera desplazarse en la comprensión no significa dejar el horizonte propio desde el cual se comprende y trasladarse hasta el otro horizonte para poderlo comprender en su totalidad. Gadamer no está en contra de hacer la diferencia entre uno y otro horizonte, esto es necesario, pero sí está en contra de que se pretenda hacer una separación de los horizontes.

En la fusión de horizontes que se da en la tradición necesariamente se da el encuentro de costumbres que tienen que ver con el comportamiento del hombre. ¿Qué implicaciones éticas tiene esta fusión? De igual forma no se trataría de ver al otro como un objeto al que tengamos que conocer en su totalidad. Y el otro no sólo sería un individuo, sino también otro pueblo o una tradición de otra época. En este sentido recordemos que la comprensión es universal, así, la ética adquiere un carácter universal.

También toda comprensión se daría desde nuestra propia tradición, con lo cual en la ética no se pretendería eliminar las costumbres o tradiciones que nos rigen, sino asumirlas como parte de nuestra existencia. Esto no llevaría a una separación, por el contrario llevaría a una participación y a la ampliación de nuestro horizonte. Por lo tanto no sería una ética relativista o reduccionista.

1.4 INTERPRETACIÓN

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 375.

Para Gadamer la interpretación forma parte de la comprensión, estas se dan al mismo tiempo. No hay primero una comprensión y después una interpretación o al revés. La interpretación es la forma de realización de la comprensión “...en la comprensión está contenida potencialmente la interpretación, la cual simplemente confiere a aquélla su condición de explicitud (...) La interpretación coloca el tema en la balanza de las palabras.”⁶⁹ De esta forma la interpretación no consiste en un método, sino, al igual que la comprensión, en un modo de ser propio del hombre.

Aquí podemos ver claramente una influencia de Heidegger, pues éste considera que la interpretación es la posibilidad de desarrollo propia del comprender en cuanto aperturidad. La interpretación es una estructura existencial, pero no es algo diferente del comprender, sino que al abrir el mundo, en cuanto significatividad, o a sí mismo, en cuanto existencia, el Dasein ya ha hecho una interpretación. Esta no es necesariamente una explicación, en el sentido de que se tenga que decir o enunciar, sino que el Dasein en cuanto existe es comprensor interpretante: “a este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* [*Auslegung*]. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él...”⁷⁰

La interpretación es algo que el hombre realiza constantemente, sea o no consciente de ello, y es de carácter lingüístico. De ahí que Gadamer afirme que la interpretación coloca el tema en la balanza de las palabras. Pero esto tiene un significado muy particular aquí, pues esto implica la inclusión del otro en la interpretación. No puede haber una interpretación al margen del otro. “Gracias a su carácter lingüístico, toda interpretación contiene también una posible referencia a otros. No hay hablar que no involucre simultáneamente al que habla y a su interlocutor.”⁷¹ De esta manera se confirma que la interpretación tiene implicaciones éticas, pues al ser un constitutivo de la comprensión es necesario que se de en toda actividad humana. Principalmente en la relación con los otros, y como se verá más adelante esta relación se da en la conversación. Es en la conversación viva donde cobra importancia para la cuestión ética.

⁶⁹ Ibídem, p. 478.

⁷⁰ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 172.

⁷¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 477.

Se ve claramente en lo anterior que para Gadamer la interpretación es de carácter universal, es decir, que no se reduce a interpretar algo que de momento no entendemos, por ejemplo un texto. No se limita la interpretación a entender algo que de momento nos parece extraño.

En este sentido es una crítica al concepto tradicional de interpretación, el cual se limitaba a los textos. Entonces para Gadamer la interpretación es universal no sólo porque todos la realizamos, sino también porque la realizamos constantemente.

Al respecto ya en el texto *el problema de la conciencia histórica* hace la siguiente observación:

hoy, el concepto de interpretación se ha convertido en un *concepto universal* y quiere englobar la tradición en su conjunto (...) La interpretación, tal y como nosotros la entendemos hoy, se aplica no sólo a los textos y a la tradición verbal, sino a todo aquello que nos ha sido entregado por la historia; así hablaremos, por ejemplo, de la interpretación de un acontecimiento histórico, o de la interpretación de expresiones espirituales, mímicas, de la interpretación de un comportamiento, etc.⁷²

La interpretación se da en diferentes áreas. Todo es objeto de interpretación no sólo un texto, incluso la conducta humana. En este sentido la interpretación es un elemento constitutivo del hombre. Incluso en las ciencias de la naturaleza es fundamental debido a que “sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en <<hecho>> y una observación posee carácter informativo.”⁷³

Entonces tanto la interpretación como la comprensión son universales y se dan al mismo tiempo. Pero para Gadamer señala hay una relación muy estrecha entre interpretación y texto. Esto significa que así como el concepto de interpretación adquiere un rango universal también el concepto de texto es universal para la hermenéutica.⁷⁴

⁷² Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, p. 44.

⁷³ Gadamer, Hans-Georg, “Texto e interpretación” en *Verdad y método II*, p.328.

⁷⁴ Cf. Gadamer, Hans-Georg, en “Hermenéutica” en *Verdad y método II*, p. 372. En sentido hermenéutico el texto no se reduce a un producto escrito, sino que abarca todo aquello que tenga una estructura de sentido, es decir todo aquello que nos dice algo, con lo cual podemos ver que el texto también tiene un carácter ontológico. Pues el ser es lo que nos dice algo.

De acuerdo a lo anterior haremos un breve análisis de lo que Gadamer entiende por texto. Se trata del concepto de texto visto en sentido hermenéutico. Así, no se refiere al texto como un producto terminado, pues entendido de esta manera es objeto de la gramática o la lingüística, en cambio “desde la perspectiva hermenéutica –que es la perspectiva de cada lector- el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de la comprensión que encierra sin duda como tal una cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de esta misma fase.”⁷⁵ Que sea un producto intermedio significa que lo importante para la hermenéutica es lo que el texto dice, y esto tiene dos implicaciones: 1era, la interpretación no es mera reproducción, sino que también aquí se da una fusión de horizontes: el horizonte del lector y el horizonte del texto; 2da, También aquí es necesario el acuerdo en la cosa.

Tal vez sea conveniente, para aclarar un poco más la idea de texto en Gadamer, tener presente cómo entiende el concepto de palabra. Pues considera que hay diferentes modos de ser palabra, aunque, como ya lo mencionamos, no se trata de una cuestión gramatical, es decir, no se está entendiendo la palabra como término o signo. En un artículo titulado “*Acerca de la verdad en la palabra*” dice que “La palabra <<es>> ella misma. La palabra, a pesar de que se pronuncie una sola vez, está ahí permanentemente, como mensaje de salvación, como bendición o maldición, como oración, o también como precepto y ley y juicio proclamado, o como la saga de los poetas y el principio fundamental de los filósofos (...) a esas maneras es a las que se les plantea la pregunta acerca de qué es lo que pueda significar que sean verdaderas y que lo sean como palabra...”⁷⁶

La pregunta que guía a Gadamer es sobre la verdad de la palabra. En este sentido no está hablando de la verdad como adecuación, más bien sigue a heidegger, quien recupera el sentido de verdad como aletheia, en el sentido de desvelar, pero con un carácter ontológico; Así, más adelante dice “que lo que es la palabra auténtica –la palabra como palabra verdadera- habrá que determinarlo a partir del ser, afirmando que es la palabra en la que acontece verdad.”⁷⁷ Pero la palabra no es la palabra aislada o el término independiente de los demás. La palabra en Gadamer está inmersa en la totalidad y hace siempre referencia al

⁷⁵ Gadamer, Hans-Georg, “Texto e interpretación” en *Verdad y método II*, p. 329.

⁷⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Acerca de la verdad de la palabra” en *Antología*, p. 162.

⁷⁷ *Ibíd.*, p.165.

ser, a ese algo que evita la relatividad, por eso la verdad acontece en la palabra, de ahí que el diálogo no pueda ser arbitrario. Pero también la palabra hace referencia al otro, no es mi palabra, es en la palabra en donde nos reconocemos, es lo común.

Pero también Gadamer dice que “ser palabra significa ser diciendo... lo que verdaderamente es <<una palabra>>: que la palabra esté y que uno esté en ella.”⁷⁸ De esta forma la palabra no es un mero instrumento o algo que esté a nuestra disposición para usarlo o desecharlo, la palabra es acto, es movilidad, no es algo estático. De aquí surge una relación implícita con la moral, la palabra al “ser diciendo” abarca todo el ámbito de la existencia humana. La palabra no es sólo algo abstracto, por muy abstracta que sea la palabra, en su significado, está remitida a la acción humana. Con esto podemos observar que es difícil hacer una separación entre teoría y práctica en Gadamer y lo que le da unidad a la teoría y la práctica es precisamente la palabra.

Más adelante define “como <<texto>> a la palabra que está diciendo genuinamente.”⁷⁹ Es necesario aclarar que Gadamer aquí se está refiriendo a la palabra que dice, es decir, aquella que no sólo ha quedado fijada, sino que ha quedado dicho lo que dice, no necesita de otro medio para ser explicada. A esta manera de decir la denomina enunciado.⁸⁰

Después plantea lo siguiente: “Distinguimos tres formas de texto que, en este sentido, son <<enunciado>>: el texto religioso, el texto jurídico y el texto literario, debiendo quizás este último diferenciarse más todavía para abarcar distintas formas de enunciado, como son la palabra poética, la sentencia especulativa de los filósofos y la unidad lógica fundamental del juicio predicativo.”⁸¹ A estos tres modos de texto les corresponden tres modos de decir o de ser palabra: al texto religioso le corresponde la promesa, cuya característica principal es que tiene que ser aceptada por la fe; al texto jurídico le corresponde el anuncio y se refiere a las disposiciones anunciadas públicamente y que tienen validez y vigencia, en

⁷⁸ *Ibíd*em, p. 165.

⁷⁹ *Ibíd*em, p. 165.

⁸⁰ Aquí habría que hacer dos observaciones: primera, el que se refiera aquí a la palabra como enunciado no significa ni superioridad ni inferioridad respecto a la palabra hablada, es decir, al hablar unos con otros; segunda, separa la palabra que dice, o sea, el enunciado, con el propósito de esclarecer lo que hace que la palabra sea verdadera.

⁸¹ Gadamer, Hans-Georg, “Acerca de la verdad de la palabra” en *Antología*, p. 167.

sentido jurídico, para todos; al texto literario le corresponde el enunciado o declaración y aquí Gadamer limita su estudio a las “bellas letras”, es decir, textos que no están determinados por ningún contexto de significado.⁸²

Lo que determina a este último tipo de texto es el concepto de lo bello: “desde antiguo, el sentido de lo bello, de lo *kalon*, es que en ello se encuentra lo que es deseable por sí mismo...”⁸³ Este tipo de textos no están determinados por el uso. Pero cabe señalar que hay un tipo de texto literario que es enunciado en sentido destacado: la poesía, esta es la palabra que más dice, porque “no resalta tanto un solo elemento de sentido del mundo, sino más bien la presencia de la totalidad instaurada por el lenguaje.”⁸⁴ En otras palabras la poesía mantiene una unidad y una manifestación más completa del ser.

De este modo la palabra poética cobra una particular importancia en el pensamiento de Gadamer, porque encuentra su plenitud en sí misma. La interpretación entonces estaría en estrecha relación con la poesía y la comprensión. Por lo tanto, si la comprensión y la interpretación tienen siempre presente al otro y esto tiene implicaciones éticas, podemos anticipar que el concepto de poesía es importante para la cuestión ética.

1.5 APLICACIÓN

Un concepto más y que tiene implicaciones éticas es el de aplicación, concepto al que en *Verdad y método* dedica un apartado titulado recuperación del problema hermenéutico fundamental, Gadamer dice lo siguiente:

⁸² Es necesario hacer aquí dos observaciones: primera, tanto el texto religioso como el jurídico pueden ser leídos de otras maneras: el texto religioso puede ser leído desde una perspectiva literaria y el texto jurídico puede ser leído desde una perspectiva histórica. Segunda ambos tipos de texto están determinados por el uso al que están destinados.

⁸³ Gadamer, Hans-Georg, “Acerca de la verdad de la palabra” en *Antología*, p. 171. El concepto griego: *kalon*, que traduce por bello, es importante para la cuestión del arte, pero también para la cuestión ética, pues todo parece indicar que en Gadamer hay una relación muy estrecha entre arte y ética.

⁸⁴ *Ibídem*, p. 184.

nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete (...) la aplicación es un proceso del momento hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación...»⁸⁵

Vemos aquí la importancia que tiene el concepto de aplicación en la comprensión, pues se da al mismo tiempo que la comprensión e interpretación. La interpretación es la forma explícita de la comprensión y la aplicación es la puesta en práctica de lo que se comprende. En este sentido Gadamer hace una distinción entre una antigua hermenéutica y de una hermenéutica romántica. En la primera la aplicación del texto que se comprende se trata de llevar a la situación de la que habla el texto, es decir, lo importante es interpretar lo que realmente quiso decir el texto. En la segunda la aplicación es un momento diferente de la comprensión e interpretación.

Considero que aquí aplicación no necesariamente significa llevarlo a la práctica, sino relacionar lo que se comprende con la situación actual. Aplicar lo comprendido en este sentido se refiere a comprender el texto desde la situación actual y no solamente desde la situación del texto que se interpreta.

Gadamer no dice que se excluya la aplicación en el sentido que plantea el texto y en su lugar se ponga la aplicación a la situación actual del que comprende, sino que en la comprensión se da también, y posiblemente en un primer momento, la aplicación a la situación actual. En esto se puede ver una crítica al historicismo, pues como señala Grondin: “fue un error del historicismo (sic) poner como condición de la objetividad la

⁸⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 379. Cf. También, del mismo autor, *Verdad y método II*, p. 109. En esto podemos ver una separación con respecto a Heidegger, pues éste no trata la aplicación como un constitutivo de la comprensión e incluso me parece que no la aborda, aunque Jean Grondin dice que “siguiendo la intuición de Heidegger, según la cual el entender siempre incluye un entenderse a sí mismo e incluso un encuentro consigo mismo, para Gadamer el entender quiere decir aplicar un sentido a nuestra situación y a nuestra interrogación.” (Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.168). Si bien es cierto que Gadamer retoma el concepto de comprensión de Heidegger (como comprensión e interpretación que se dan al mismo tiempo) también es cierto que Gadamer retoma explícitamente el concepto de aplicación para desarrollarlo en su hermenéutica filosófica, pero no lo retoma de Heidegger, sino de la hermenéutica religiosa y la jurídica. A esta última Gadamer le dedica un inciso (dentro del apartado: recuperación del problema hermenéutico fundamental) titulado “el significado paradigmático de la hermenéutica jurídica”. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 396 ss.

anulación del sujeto que interpreta, porque la verdad, entendida aquí como el desvelar del sentido (ἀλήθεια), sólo puede producirse en el curso de la aplicación dentro de la transmisión histórica.”⁸⁶

La aplicación es un momento del proceso hermenéutico, al igual que la comprensión y la interpretación. Cabe señalar que Gadamer desarrolla la comprensión con el propósito de esclarecer el modo de proceder de las ciencias del espíritu.

...es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta ciencia <<teórica>> las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son <<ciencias morales>>. Su objetivo es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo...⁸⁷

Lo anterior indica que las ciencias del espíritu forman parte del mundo moral del hombre y esto como tal tiene implicaciones éticas, porque si la comprensión es un constitutivo esencial del hombre lo son también la interpretación y la aplicación, solamente que no se dan de la misma manera en las ciencias del espíritu y en el comportamiento cotidiano.

La aplicación entonces no se da de la misma manera en las ciencias del espíritu que en la actuación moral del hombre, pues, para Gadamer, lo que caracteriza a la hermenéutica de dichas ciencias es comprender la tradición, mientras que la actuación moral es algo que el hombre tiene que resolver de manera inmediata, si bien es cierto que esta actuación está dirigida por un saber moral⁸⁸. Esto se ve más claramente cuando Gadamer hace la distinción entre saber técnico y saber moral e indica claramente tres distinciones.

La primera distinción “es que una *tekhne* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida”⁸⁹. Lo importante aquí es que la aplicación en el saber moral no depende exclusivamente de lo que se ha aprendido, sino que

⁸⁶ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p.168.

⁸⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 386. En este apartado, de donde saco la cita, Gadamer retoma el pensamiento de Aristóteles y lo hace principalmente para hacer las distinciones entre saber técnico y saber moral.

⁸⁸ Esto significa que la actuación moral del hombre en realidad está mediada. No tenemos una relación inmediata con las cosas. De ahí la importancia de la estructura prejuiciosa del comprender. Entonces esta estructura prejuiciosa está involucrada en la cuestión ética.

⁸⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 388.

se tiene que tener en cuenta la situación concreta en la cual se encuentra inmerso. Cabe señalar que en esto Gadamer no indica que la conducta deba ser arbitraria, sino que el hombre se encuentra siempre en una situación en la cual debe actuar.

La segunda distinción consiste en que “el saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares.”⁹⁰ Es necesario resaltar aquí dos aspectos: el vivir correctamente en general y la cuestión de los fines. En lo que se refiere al primero, se ve claramente que el propósito del saber moral es llevar una vida correcta en general, es decir no unas veces sí y otras veces no, sino que se tiene que tener presente siempre una actuación moralmente adecuada. En lo que se refiere a los fines considero que esta distinción es importantísima, pues en el saber técnico el fin determina los medios, los cuales siempre serán los mismos en tanto que el fin sea el mismo, lo cual hace referencia a un procedimiento mecánico, mientras que en el saber moral los medios no están determinados por el fin, ni tampoco para un mismo fin van a ser lo mismos medios, pero no sólo eso, sino que tanto los medios como el fin son de igual importancia.

Pero lo que es importante señalar aquí es que para Gadamer no hay un conocimiento establecido que lleve a vivir de manera correcta, o dicho en sus propias palabras “no existe una determinación, *a priori*, para la orientación de la vida correcta como tal.”⁹¹ De ahí que le de importancia al buscar consejo en uno mismo, pues no hay una receta, sino que se tiene que reflexionar el actuar. A pesar de esto Gadamer parece tener presente la existencia de una naturaleza moral del hombre.

La tercera distinción se refiere a que “el saberse en el que consiste la reflexión moral está de hecho referido a sí mismo de una manera muy peculiar.”⁹² Considero que esto se refiere a que en toda actuación el hombre tiene una reflexión de sí mismo, no hay una realización mecánica de sus actos, esto significa que la aplicación está presente en todo tipo de actos, sean estos buenos o malos, aunque Gadamer no utiliza los términos bueno o malo.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 392.

⁹¹ *Ibíd.*, p.393.

⁹² *Ibíd.*, p. 394.

Gadamer considera que la aplicación es el verdadero núcleo de la comprensión. Y si la comprensión, la interpretación y la aplicación se dan al mismo tiempo y son constitutivas del modo de ser del hombre entonces esto tiene implicaciones éticas. Este tema, como ya lo habíamos mencionado, es la preocupación principal de Gadamer, pues, como comenta Esquivel Estrada “la ética no es un aspecto periférico de su obra, antes bien conforma la columna vertebral de todo su pensamiento. Su tesis doctoral *La ética dialéctica de Platón* es un vivo testimonio de su interés. El tema de la *aplicación* como recuperación del problema hermenéutico fundamental marca el retorno a sus raíces éticas.”⁹³

⁹³ Esquivel Estrada, Noé H., *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI*, p. 110.

CAPITULO II

EL CONCEPTO DE HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE GADAMER

2.1 EL LENGUAJE

La concepción que Gadamer tiene del lenguaje es central en su pensamiento, principalmente para la cuestión hermenéutica, pero también para entender una posible concepción ética. Es necesario hacer la observación de que no entiende el lenguaje como un instrumento o un medio del cual se sirva el hombre para expresar sus pensamientos, experiencias o emociones, no dice que no pueda ser esto, sino que el lenguaje es el mundo del hombre; en el lenguaje se encuentra una referencia a las cosas mismas.

Resulta necesario hacer una aclaración sobre el modo de ser del lenguaje para nuestro autor. El ser especulativo es lo que define al modo de ser del lenguaje, como ya lo habíamos mencionado, el lenguaje no es un mero instrumento, las palabras no son esencialmente cosas que estén a disposición del hombre para elaborar enunciados, la elaboración de enunciados es más bien una consecuencia del modo de ser del lenguaje.

La estructura especulativa del lenguaje consiste “en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido.”⁹⁴ Pero este todo de sentido no está puesto por el sujeto, precisamente de lo que se trata es de alejarse de la noción de subjetividad; el todo de sentido tiene que ver más bien con la cosa misma. De lo que se trata a fin de cuentas es de que en el lenguaje se dé una comprensión del ser, por eso dice que el “giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-

⁹⁴ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, p. 567.

ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje.*”⁹⁵

De esta manera vemos que el lenguaje no es de carácter metafísico, sino de carácter ontológico. Por eso el lenguaje no es un simple medio para expresar algo. La comprensión del ser se realiza en el lenguaje. Así encontramos que la hermenéutica aquí tiene como fundamento una ontología⁹⁶. Lo que se comprende es el ser, pero este no es algo determinado, por eso caracteriza el hacer de la cosa misma como un movimiento.

En el lenguaje se muestra el ser mismo, “el modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción (...) el modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal...”⁹⁷. Cabe aclarar que lo que se está entendiendo aquí por especulativo, no es un ejercicio reflexivo de carácter teórico, o divagar intelectualmente sin un fundamento sólido. Especulativo aquí tiene un significado muy específico: reflejar, es decir, el lenguaje como un espejo en el cual se reflejan las cosas. Pero más que reflejo es representación.

⁹⁵ Ídem. Al decir de Vattimo la identificación de ser y lenguaje es uno de los rasgos característicos de la hermenéutica moderna a partir de Schleiermacher y contemporánea y con esto ya adquieren pretensiones de universalidad, con lo cual Gadamer “no hace más que interpretar y resumir esta tendencia general.” Cf. Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto*. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Paidós Studio, Barcelona, 1992, p. 86. Aunque me parece un tanto arriesgado tratar la hermenéutica de Gadamer como un resumen de las anteriores se puede ver aquí que Vattimo rescata el carácter ontológico de la frase de Gadamer: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje.” Sin embargo, encontramos interpretaciones muy distintas sobre esta frase, como la de Rorty, quien ve aquí un nominalismo e idealismo. Cf. Richard Rorty, “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” en Habermas, Jürgen, et. al. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer, Síntesis, Madrid, 2003, p. 45. Esta interpretación de Rorty es seguida por Ma. Teresa Muñoz. Cf. Ma. Teresa Muñoz “El ser que puede ser comprendido es lenguaje, un acercamiento al nominalismo gadameriano” en Aguilar Rivero, Mariflor y Gonzáles Valerio, María Antonia (coordinadoras), *Gadamer y las humanidades I*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007, pp. 117-127.

⁹⁶ Así, podemos ver que Vattimo plantea que en *Verdad y método* se inaugura la llamada ontología hermenéutica, Cf. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna, Gedisa, México, 1986, p. 101.

⁹⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 568.

Recordemos aquí que el concepto representación lo utiliza para designar el modo de ser de la obra de arte⁹⁸. De la misma forma se refiere a la imagen en sentido estético. Al respecto dice lo siguiente: “El que la representación sea un imagen –y no la imagen originaria misma- no significa nada negativo, no es que tenga menos ser, sino que constituye por el contrario una realidad autónoma (...) La representación supone para ello un *incremento de ser*.”⁹⁹ Pero esto no corresponde únicamente a la imagen, también tiene aplicación en el lenguaje ya que más adelante dice que “la palabra y la imagen no son simples ilustraciones subsiguientes, sino que son las que permiten que exista enteramente lo que ellas representan.”¹⁰⁰ Si bien es cierto que aquí se está refiriendo a la palabra poética es válido también en el lenguaje. En ambos se manifiesta el ser.

Así pues, el modo de ser del lenguaje es de carácter especulativo. Al respecto Bacarlett Pérez plantea que el carácter especulativo del lenguaje en Gadamer estaría dado de tres maneras. Primero, porque el lenguaje no es una mera transposición de objetos percibidos, sino que constituye una realidad; segundo, porque lo dicho es una especulación que se inserta en una tradición; tercero, porque se especula en lo dicho lo que realmente se quiso decir.¹⁰¹

En Verdad y método II, en el artículo “Semántica y hermenéutica” Gadamer dice lo siguiente: “el habla <<libre>> fluye, en olvido de sí misma, en la entrega a la cosa que es evocada en el medium del lenguaje.”¹⁰² De nueva cuenta hay esta referencia a la cosa de la cual se habla en el lenguaje. Lo importante en el hablar es la cosa y no la opinión subjetiva del que habla. El hablar es girar entorno a la cosa, pero tampoco hay un conocimiento absoluto de la cosa, porque entonces no habría fluidez, sino estancamiento, el lenguaje sería exacto y determinado. Pero decir que no hay un conocimiento exacto de la cosa no significa

⁹⁸ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p.186.

⁹⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p.189.

¹⁰⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p.192.

¹⁰¹ Cf. Bacarlett Pérez, María Luisa, “un acercamiento a algunas perspectivas en torno a los límites del lenguaje (Wittgenstein, Gadamer, Lévi-Strauss y Foucault)” en *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva época, Año IV, número 8, enero-junio de 2005, pp. 16-18.

¹⁰² Gadamer, Hans-Georg. “Semántica y hermenéutica” en *Verdad y método II*, p. 174. Recordemos aquí que Gadamer retoma a Heidegger en la cuestión fenomenológica, como lo mencionamos en el capítulo I en el apartado sobre la comprensión.

que no se conozca, sino solamente que no hay una determinación definitiva de ella. Y por eso se puede decir que el lenguaje queda abierto.

En el artículo *lenguaje y comprensión* dice lo siguiente sobre el lenguaje: “pero ¿Por qué es el fenómeno de la comprensión un fenómeno lingüístico? ¿Por qué el <<acuerdo tácito>> al que llega tantas veces nuestra orientación en el mundo ha de significar una lingüisticidad?... Es el lenguaje el que construye y sustenta esta orientación común en el mundo”¹⁰³ La relación entre lenguaje y comprensión es una relación muy estrecha. Toda comprensión se da en el lenguaje, pues este es el fundamento de nuestra relación con el mundo, es a partir del lenguaje que podemos tener un mundo.

El acuerdo al que se refiere no es el hablar varios sobre un asunto y al final obtener conclusiones, es decir, algo en lo que todos convienen y por lo tanto se puede decir que es verdad.

El acuerdo tácito es más bien el hecho de tener un mundo en común, conformado lingüísticamente. El mundo en común es lo que permite el entendimiento mutuo, el entendimiento aquí se da sobre la base del lenguaje o como lo plantea Ortiz-Osés: “el lenguaje que representa la experiencia humana fundamental es un lenguaje comunicativo: el lenguaje comunitario.”¹⁰⁴

También Luís Garagalza señala que entender sobre algún asunto se puede dar debido a que “ya de antemano existía un acuerdo fundamental que se ejerce en el lenguaje materno como forma de vida común que antecede a los interlocutores y en la que éstos se han formado.”¹⁰⁵

La comprensión es la relación con el mundo, determinada lingüísticamente. Es en el lenguaje donde se comprende. Nuestro andar en el mundo es lingüístico, toda actuación del hombre se fundamenta en este hecho. La moral tiene que ser guiada por el lenguaje, no hay

¹⁰³ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión” en *Verdad y método II*, p.184.

¹⁰⁴ Ortiz-Osés, Andrés, *La nueva filosofía hermenéutica*. Hacia una razón axiológica posmoderna, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 56.

¹⁰⁵ Garagalza, Luís, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Cultura, simbolismo y sociedad, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 39.

una moral fuera del lenguaje, lo que significa que toda moral deberá sujetarse a lo lingüístico. Aquí no hay una moral independiente del hombre y eterna. Pero ¿Qué tipo de moral es esta? Tal vez una moral que se da en la conversación.

Son precisamente el lenguaje y la comprensión los que nos permiten relacionarnos con los otros, lo que nos permiten tener un mundo en común, “lo que nos ocurre en el lenguaje, nos ocurre también en la orientación vital: estamos familiarizados con un mundo preformado y convencional.”¹⁰⁶ Nacemos en un mundo ya preformado, en éste se da nuestra orientación vital, ésta, por lo tanto, no consiste en una subjetividad independiente o distanciada de los demás y del mundo, sino que más bien el hombre forma parte desde siempre de un mundo.

En este sentido la moral también forma parte del mundo que le es familiar al hombre. Lo cual significa que la moral, desde este punto de vista, no es un conjunto de reglas y normas que se impongan a un individuo y que éste tenga que regular su conducta de acuerdo a ellas; tampoco se puede hablar de una moral universal válida para todos y en todos los tiempos. Pero sí se puede decir que la moral es un elemento esencial de la orientación vital en el mundo. También implica que generalmente no tendríamos una comprensión absoluta de nuestra conducta moral.

De lo anterior parece resultar una contradicción, pues se ha dicho que la existencia del hombre es una existencia lingüística, es decir, para Gadamer el lenguaje es universal. La aparente contradicción es esta: el lenguaje es universal y la moral no. Para solucionar esta posible contradicción es necesario aclarar como se entienden las frases: “el lenguaje es universal” y “la moral no es universal”; posteriormente se intentará explicar la relación entre moralidad y lenguaje.

En el texto *Mito y razón* Gadamer dice lo siguiente: “El lenguaje es un universal y de ningún modo un todo cerrado. Pero justamente en esta universalidad común se enuncia la proximidad entre lingüisticidad y razón”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Gadamer, Hans-Georg, “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” en *Verdad y método II*, (1973), p. 197.

¹⁰⁷ Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1999, p.70.

Se entiende que el lenguaje es un universal, pero no en el sentido de que es válido para todos, sino de que todo en el ser humano es lenguaje y no es cerrado en el sentido de que ya todo estuviera dicho. Más bien, en el lenguaje siempre hay algo por decir, el lenguaje queda abierto.

En la cita anterior Gadamer establece una relación entre lingüística y razón. Todo parece indicar que la razón también es universal, pero no en el sentido de que sea una razón para todos, sino que todos comparten la razón. Así como no hay un lenguaje cerrado ni el mismo para todos, se puede decir que la universalidad en la razón sigue el mismo camino: no hay una razón para todos, sino que hay distintas formas de racionalidad. En este sentido no habría una racionalidad única para todos, pero todos tendrían una existencia racional. En este mismo sentido Vattimo comenta que “es este mundo común y articulado en la lengua lo que posee los caracteres de la racionalidad.”¹⁰⁸ Lo cual significa que la racionalidad de la ciencia no es la única y por lo tanto las pretensiones de verdad única y absoluta de la ciencia se vendrían abajo.

En un artículo titulado “Hombre y lenguaje” habla de universalidad como uno de tres elementos del lenguaje: “ningún individuo, cuando habla, posee una verdadera conciencia de su lenguaje. Hay situaciones excepcionales en las que se hace consciente el lenguaje en que se habla. Por ejemplo, cuando nos viene a la memoria una palabra en la que nos apoyamos, que suena extraña o ridícula y que hace preguntar: <<¿se puede decir así?>>. Ahí aflora por un momento el lenguaje que hablamos, porque no hace lo suyo. ¿Qué es, pues, lo suyo? Creo que cabe distinguir aquí tres elementos.”¹⁰⁹

Vivimos en el lenguaje, este no es un producto de la conciencia ni tampoco hay un hombre que domine el lenguaje como si fuera un útil. Esto significa que generalmente no somos conscientes del lenguaje que usamos o más bien no somos conscientes de que el lenguaje habla en nosotros.

¹⁰⁸ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, p. 117.

¹⁰⁹ Gadamer, Hans-Georg. “Hombre y lenguaje” en *Verdad y método II*, p.149.

Lo que es importante recalcar aquí es la universalidad del lenguaje, pero primero señalaremos brevemente los otros dos rasgos del lenguaje, que nos servirán también para mostrar la relación entre el lenguaje y la moralidad.

“El primero es el auto-olvido esencial que corresponde al lenguaje”¹¹⁰ Con esto quiere decir Gadamer que el verdadero ser del lenguaje es lo dicho. Cabe señalar que se puede ver una distinción entre lenguaje vivo y lenguaje científico¹¹¹. En el primero se da el auto-olvido. Es lenguaje vivo porque hay algo dicho en él y que constituye el mundo común en que vivimos. En el lenguaje nos encontramos en lo dicho, aquello que nos permite que nos entendamos unos con otros, es decir no es una construcción artificial del lenguaje, sino que tiene como base lo común, el mundo humano.

“Un segundo rasgo esencial del lenguaje es... la ausencia del yo”¹¹² Esto consiste en que en el lenguaje no se da la participación de un sujeto aislado, sino que el lenguaje es siempre del nosotros, el sentido del lenguaje se da en el diálogo. En esto se puede entender también que, si el hombre es esencialmente lenguaje, y si no puede haber un lenguaje de un yo aislado tampoco puede haber una moral de un yo aislado, es decir, la moral es también una moral del nosotros y no de mis propias reglas, como sujeto particular, en todo caso estas reglas particulares lo son en tanto que participan de un mundo en común.

“Aparece el tercer elemento que yo llamaría la universalidad del lenguaje”¹¹³ Consiste principalmente en que el lenguaje no es cerrado, ni acabado, siempre remite hacia atrás y hacia delante. En este sentido para Gadamer el diálogo es representativo, pues nunca acaba. Al igual que en el texto *Mito y razón* la universalidad del lenguaje se refiere a el antes y el después o atrás y adelante, el lenguaje lo envuelve todo.

¹¹⁰ Ídem.

¹¹¹ En la cita anterior, cuando el autor explica el auto-olvido del lenguaje hace la distinción entre lenguaje vivo, en el cual se da el auto-olvido, y el lenguaje tematizado por la ciencia, considero que se está refiriendo a la lingüística. Pero esto, además, indica que Gadamer habla de diferentes tipos de lenguaje. Surge aquí la pregunta ¿Qué tipo de lenguaje le corresponde el comportamiento moral?

¹¹² Gadamer, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje” en *Verdad y método II*, sígueme, Salamanca, 2004, p.150.

¹¹³ *Ibidem*, p. 151.

Lo anterior aplica de igual modo al comportamiento humano, es decir, esto no puede quedar fuera del lenguaje, lo cual permite relacionar la moralidad con el lenguaje. “En cualquier sociedad normal predomina el sentido usual de las palabras. Y esto pone de relieve que la comunidad lingüística configura la vida en común... realmente no se pueden elegir las palabras (...) en el uso de las palabras se expresan regularidades del comportamiento...”¹¹⁴ Lo anterior significa que el lenguaje determina nuestra existencia, pero no al modo de una imposición, sino de una participación. En la vida en común participamos del uso común de las palabras, pertenecemos a un mundo constituido lingüísticamente. Nuestros comportamientos no se pueden desligar del lenguaje, los comportamientos también se representan con palabras.

Las palabras se dan dentro de una comunidad que las usa de la misma manera. Las palabras no existen aisladas, sino que existen dentro de una sociedad. El lenguaje, de esta manera expresa regularidades de comportamiento, porque en el mundo humano no hay nada fuera del lenguaje.

En este sentido tanto la moralidad como el lenguaje son propios del mundo vital humano. El lenguaje expresa modos de comportamiento morales. Pero lo más importante es que el comportamiento moral está determinado por el lenguaje. Recordemos que lo esencial del lenguaje es la conversación, el diálogo. Es aquí en donde se ve más claramente la relación entre moralidad y lenguaje. Gadamer hablaría de una moralidad basada en el diálogo.

Pero regresemos a la aparente contradicción entre la idea de lenguaje universal y moral no universal. Para resolver esto es necesario aclarar que cuando se está diciendo moral no universal se trata de la moral practicada por un grupo humano es decir sus reglas y costumbres. En este sentido la moral varía de un pueblo a otro y de una época a otra. Las reglas morales de la actualidad pueden no ser validas en un futuro. Esta moral, entendida así no es universal.

¹¹⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, p. 90.

Lo que sería universal sería esta actitud humana de comportarse moralmente, es decir, hay una moralidad humana que es universal. Esta moralidad universal, al estar determinada por el lenguaje debe entenderse de la misma forma en que se entiende el lenguaje universal: en dos sentidos: primero en que abarca todo comportamiento humano; segundo: siempre remite hacia atrás y hacia delante.

Continuando con el tema del lenguaje, éste, para nuestro filósofo, no es algo estático, es decir, un conjunto de palabras y conceptos que se estuvieran acumulando con el paso del tiempo o que fueran propios de una cultura, el lenguaje es más bien lo que permite o la condición de posibilidad de todos esos conceptos. El lenguaje no es algo estático, es un continuo movimiento que se da en el hablar, en el conversar con los otros, esto significa que, para Gadamer el lenguaje no se reduce a utilizar palabras para elaborar mensajes y que el otro los descifre.

Claro que las palabras son parte del lenguaje, pero no se puede reducir el lenguaje a un simple instrumento, sino que el lenguaje es el fundamento de la relación no sólo entre las personas, sino también de la relación de las personas con su mundo. “El lenguaje es en realidad la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generadora y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material.”¹¹⁵ ¿Cómo se relaciona esto con la moral? El lenguaje es generador y creador, es decir, la relación con el mundo se genera constantemente, al igual que la relación con los otros, no es algo ya determinado, apegado a ciertos esquemas (morales, religiosos, políticos). El lenguaje es el que permite que se renueven estas formas de ver el mundo. También fluidifica, es decir, permite que la realidad se estanque.

Si el mundo del hombre es un mundo de lenguaje esto significa que, para el autor de *Verdad y método*, no hay una moral estática y determinada, sino que ésta también es

¹¹⁵ Gadamer, Hans-Georg, “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” en *Verdad y método II*, p. 201.

cambiante y estos cambios se pueden ver en el uso del lenguaje. Pero no habla de una moral convencional o esquemática, es decir, por una parte no puede haber una moral relativa y por otra tampoco habla de una moral determinada, o sea, de un conjunto de reglas (imperativos) que tuvieran que acatarse.

2.1.1 El Sentido

Un elemento importante del lenguaje es el sentido que lleva implícito, pero sentido aquí no debe entenderse como un propósito u objetivo al decir algo, según Gadamer “el lenguaje lleva siempre implícito un sentido depositado en él y que sólo ejerce su función como sentido subyacente y que pierde esa función si se explicita. Para aclararlo voy a distinguir dos formas de retracción del lenguaje detrás de sí mismo: lo callado en el lenguaje y, sin embargo, actualizado por éste, y lo encubierto por el lenguaje.”¹¹⁶

Considero que el sentido aquí es el ámbito en el cual se desenvuelve el lenguaje. El sentido es lo que no se dice pero que permite que algo sea dicho. Al respecto, Pedro Joel Reyes considera “que el supuesto ontológico de la hermenéutica es el de la permanencia de sentido.”¹¹⁷ Sólo que este autor pone el acento en el sentido entendido como significado, el cual, si bien es importante, no agota el sentido tal y como es entendido en la hermenéutica.

El sentido, por otra parte, tampoco corresponde a la estructura gramatical o a la semántica. No se refiere al significado de las palabras o su orden dentro de la oración, aunque es importante en el lenguaje no es asunto propiamente de la hermenéutica.

Para entender mejor aquello a lo que Gadamer se refiere con sentido es necesario aclarar los dos términos que menciona en la cita: lo callado y lo encubierto. Lo callado en el lenguaje es la ocasionalidad, es decir, aquello que motivó que algo fuera dicho; la forma en que se puede obtener lo callado en el lenguaje es por medio de la pregunta, esta parece indicar que lo callado se refiere a aquel que dice algo. Lo encubierto se refiera a una

¹¹⁶Gadamer, Hans-Georg, “Semántica y hermenéutica” en *Verdad y método II*, p. 175.

¹¹⁷ Pedro Joel Reyes, “La permanencia del sentido y la hermenéutica” en Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando (coordinadores), *Gadamer y las humanidades II*, UNAM, México, 2007, p. 128.

cuestión de verdad y que tiene que ver de manera directa con los prejuicios que dirigen la comprensión, lo encubierto son precisamente esos prejuicios cuando se aceptan sin reflexionar sobre ellos y también cuando se tratan de encubrir mediante el discurso, como en el caso del dogmatismo y también en la ciencia.

Nuestro autor no trata de acabar con el encubrimiento, pues él mismo dice que es una estructura fundamental del lenguaje, más bien, señala su reconocimiento, de tal modo que no impida una relación con el mundo y mucho menos la comunicación con los otros ¿Este sentido del lenguaje será aplicable a la moralidad? Todo parece indicar que si, pues el mundo del hombre es un mundo de lenguaje y toda comprensión esta guiada por él, solamente será necesario aclarar qué se entiende por sentido dentro de una relación moral.

En el texto *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Gadamer dice lo siguiente respecto al sentido: “las palabras nunca tienen sentido por sí solas y que sólo mediante su tal vez múltiple significado construyen ese sentido único que, en los múltiples lasos de las líneas de sentido que vibran al mismo tiempo, mantiene sin embargo la unidad del conjunto del texto y del discurso (...) ninguna palabra tiene sentido sin su contexto.”¹¹⁸ Sobre esto hace constantemente mención: el lenguaje no es un conjunto de palabras y menos palabras aisladas, el lenguaje tampoco es un instrumento. Pero ¿cuál es la característica aquí? Consiste en que las palabras aisladas no tienen sentido. Hay que destacar que dice que no tiene sentido más no que no tiene significado.

El significado las palabras lo tienen, puede cambiar, incluso, pero el sentido se da en el lenguaje, es lo que permite la relación entre las palabras, o como lo menciona Rodríguez Casas: “el significado (de las palabras) ... es especificado por el sentido general de la oración.”¹¹⁹ El sentido da la unidad del texto, esto significa que para Gadamer un texto no se reduce a un conjunto de palabras, sino a una unidad de sentido que tiene que ser comprendida.

¹¹⁸ Gadamer, Hans-Georg, *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Comentario a <<Cristal de aliento>> de Paul Celan, Herder, España, 1999, p. 150.

¹¹⁹ Rodríguez Casas, Gerardo Armando, *Epistemología científica*, UAEM, México, 2001, p. 116. Lo que está entre paréntesis lo puse yo para contextualizar.

Esto mismo se puede entender respecto a el yo y el tú, el yo aislado no existe, y tampoco el tú independiente. Estos se dan precisamente en la relación, la relación es lo que da el sentido, y no el aislamiento, y pueden existir de manera separada pero la relación es lo que permite que existan como yo y como tú.

En este sentido se hablará de una moral fruto de una relación entre el yo y el tú, en donde no existe un yo aislado pero tampoco existe un tú que esté ahí para ser utilizado o dominado.

La moral aquí no es una moral eterna o determinada, pero tampoco se puede hablar de una moral que surja exclusivamente a partir de una relación, sino que atiende a la naturaleza finita del hombre y también es dependiente de la tradición.

Hay una relación estrecha entre lenguaje y tradición, pero esta tradición no es algo independiente del hombre, tampoco es algo que le sea impuesto como una carga, sino que es algo que lleva consigo desde que accede al mundo del lenguaje, es decir, desde que tiene un mundo “ni que decir tiene que la tradición no es algo sensible e inmediato. Es lenguaje...”¹²⁰ El sentido en la cuestión moral tiene que ver en gran medida con la tradición, pues ahí es en donde se encuentran las posibles relaciones morales entre los hombres.

2.1.2 La Conversación

Pero no sólo en la tradición hay una relación entre moral y lenguaje. La conversación juega un papel importante en la relación entre moral y lenguaje, pero primero veamos lo que dice Gadamer de la conversación: “el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*...el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace

¹²⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 554.

manifiesto el <<mundo>>...”¹²¹. Esto significa que en la conversación se da un entendimiento, pero no en el sentido de que el lenguaje sea un medio para entenderse, sino que el lenguaje, por ser el mundo del hombre, es la base para toda relación, pero en la conversación se da un tipo especial de relación, pues es la relación con otra persona y precisamente se debe ver como persona, como diría Gadamer como un tú.

La conversación, por otra parte, es parte fundamental de la formación del hombre, nuestro filósofo plantea lo siguiente: “intentaré justificar por qué creo que sólo se puede aprender a través de la conversación.”¹²² Así comienza el segundo párrafo de la conferencia la educación es educarse. Con esto se ve la importancia que Gadamer le atribuye a la conversación en la educación. El aprender no lo está remitiendo Gadamer a una especialización, por ejemplo, aprender reglas gramaticales, sino aprender en el sentido de relacionarse con el mundo que lo rodea a uno, y para ello hace referencia a la forma en que se inicia la infancia. Desde la infancia se aprenden cosas. La comunicación lingüística marca el inicio de la educación.

El mundo del hombre es un mundo lingüístico y es a través de la palabra hablada como se aprende realmente. La conversación es lo que se mantiene a partir de que el hombre empieza a hablar. Lo anterior también significa que el hombre cuando aprende a hablar accede a un mundo de lenguaje, la conversación representa el lenguaje vivo.

Más adelante Gadamer dice: “afirmo que la educación es educarse, que la formación es formarse.”¹²³ Con esto se ve una vez más que Gadamer no se está refiriendo a la educación como un proceso de aprendizaje escolar (en todo caso este proceso es parte del educarse), sino más bien como un proceso constante, proceso de relación con los otros, a través de la conversación, a través del lenguaje, lo cual implica que no necesariamente hay un instructor, de hecho el instructor sería parte de la educación, pero no determina, ni mucho menos da la educación. El educarse para nuestro autor sería una formación propia,

¹²¹ *Ibíd.*, p. 535.

¹²² Gadamer, Hans-Georg, *La educación es educarse*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 10.

¹²³ *Ibíd.*, p. 11.

formación en el lenguaje. Pero aquí la formación en el lenguaje es conversación y la conversación es hablar de la cosa.

La conversación en este sentido presupone la tradición, y como tal la conversación es una parte fundamental para el desarrollo de la moral. La ética aquí tiene la característica de la conversación: “en realidad la tradición... [es] configuración continuada de la vida moral y social en general, reposa siempre en un hacer consciente que se asume en libertad...”¹²⁴ no se está entendiendo aquí la tradición como una imposición. Un elemento importante que señala Gadamer es la libertad, sólo que es necesario saber que está entendiendo por libertad, pues parece ser que se aleja del concepto tradicional de libertad como la capacidad de elegir o de hacer una cosa u otra. Este concepto de libertad será retomado en el tercer capítulo.

En *Verdad y método II* Gadamer dice lo siguiente respecto a la conversación: “cabe afirmar que el lenguaje apunta siempre al espacio abierto de su continuación. Siempre queda más y más por decir en la dirección iniciada por el lenguaje. Ahí se funda la verdad de la tesis según la cual el lenguaje se desenvuelve en el elemento de la <<conversación>>.”¹²⁵ Aquí vemos que el lenguaje no es algo estático que no pudiera cambiar. La característica del lenguaje es que queda abierto, es decir, el lenguaje es siempre la continuación de algo y continúa abierto. Esto significa que no habría verdades absolutas, pero esto no quiere decir que no haya verdad.

Al decir que el lenguaje se desenvuelve en el elemento de la conversación quiere decir que es un lenguaje vivo. El elemento del lenguaje es la relación que se da entre los hombres. Es ahí donde realmente se puede hablar de lenguaje y no en un conjunto de signos.

Se podría decir en este sentido del lenguaje abierto como continuación es en donde se da la infinitud del lenguaje, porque el lenguaje no es algo determinado, ni termina con la conversación, ésta más bien lo continúa, vive el lenguaje en la conversación y el hombre

¹²⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p.664.

¹²⁵ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión” (1970) en *Verdad y método II*, p. 194.

vive en el lenguaje. La infinitud sería este quedar abierto, no se entiende aquí infinitud como absoluto o que no tenga fin.

La infinitud del lenguaje en este sentido se representa en la conversación, porque es en la conversación donde participan los hombres y hablan sobre algo que les es común, se entienden en el lenguaje. También en *Poema y diálogo* dice que “hablar es buscar la palabra. Encontrarla es siempre una limitación. El que de verdad quiere hablar a alguien lo hace buscando la palabra, porque cree en la infinitud de aquello que no consigue decir y que, precisamente porque no se consigue, empieza a resonar en el otro.”¹²⁶ Así, la infinitud del lenguaje implica que no se puede decir todo, siempre queda algo por decir, pero también implica una relación con el otro. La conversación de nuevo es el elemento en donde se desarrolla la moral y esto significaría que también la moral queda abierta, la moral se resuelve constantemente en la conversación.

El lenguaje no tiene principio ni fin. Esto indica la aperturidad del lenguaje y su continuidad. La conversación es la esencia del lenguaje, porque no se limita a hablar con otro, sino que continúa en el hablar con uno mismo. El diálogo interno que se desarrolla en el pensamiento tampoco tiene principio ni fin y siempre queda abierto, siempre hay algo que pensar. “No hay una primera palabra, al igual que no hay una última palabra. En cuanto que el pensamiento y el lenguaje se escoltan el uno al otro, estamos siempre en plena conversación.”¹²⁷ Se establece así la relación entre pensamiento y lenguaje, pues siempre que pensamos lo hacemos sobre algo y ese pensar se desarrolla y se manifiesta lingüísticamente.

El pensamiento es un pensar en el lenguaje y el lenguaje se da en el pensamiento, es aquí donde entra la conversación, pero en este sentido no hay una conversación con otro, sino que es una conversación con uno mismo. Esta conversación interna, por ser constante es una forma de vivir en el mundo y es algo esencial del ser humano. Esta conversación interna es de vital importancia para la conducta moral del hombre, falta determinar cómo se

¹²⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 12.

¹²⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, p.80.

da y qué participación tiene en la conducta moral del hombre y cómo se relaciona con algún tipo de racionalidad en el hombre.

2.2 SOBRE LA NOCIÓN DE “NOSOTROS”

El nosotros en el pensamiento de Gadamer no se debe entender como oposición al ustedes, por ejemplo, o a los otros. El nosotros se entiende como un elemento de la relación moral entre los hombres, el nosotros es esa relación que se realiza constantemente entre el yo y el tú. Pero aquí, en la relación con el otro, que es también un tú, este no se toma como un objeto, es decir, no hay una experiencia del tú como un objeto o cosa, porque se comporta también respecto a uno, y “en la medida en que en este caso el objeto de la experiencia tiene él mismo carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro.”¹²⁸

Debe entenderse aquí que la relación con el otro se da en la experiencia y se tienen que tener en cuenta dos objetivos fundamentales en esta relación: la experiencia y la comprensión. Ambos se dan en la relación con el otro, pero también se dan en cualquier tipo de relación, veamos entonces las características específicas de estos elementos cuando se dan en la relación con el otro.

La experiencia se da en el relacionarse del hombre con su mundo y de acuerdo a lo que se dice aquí, la experiencia no se da de la misma manera en todos los casos. En la relación con las cosas éstas pueden ser utilizadas, hay un tipo de experiencia aquí; en la relación que establece a ciencia con sus objetivos de conocimiento, en el caso de las ciencias naturales éstas tienen que poder controlar y reproducir para lograr un conocimiento exacto, hay aquí otro tipo de experiencia. Pero en el caso de la relación con otro igual a mí, hay una experiencia distinta y a ésta Gadamer la llama experiencia moral, es decir, que en toda relación con los otros hay una moralidad implícita, pero ¿Qué está entendiendo Gadamer

¹²⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 434. Cf. también Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas” en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 123.

por moralidad en este caso?, considero que se refiere a algo de carácter ontológico, un mundo de relaciones dadas, más no determinadas, esta experiencia es el fundamento de la moralidad, recordemos que para Gadamer toda experiencia está guiada lingüísticamente y es aquí donde entra la comprensión.

La comprensión en el caso de la experiencia moral tiene como resultado un saber, pero ¿Qué se entiende por saber? No es una acumulación de conocimientos, sino un tener presente al otro como un tú igual a mí.

Entender cómo se da la relación yo-tú es fundamental para comprender lo que estamos indicando con la idea del nosotros, cómo es que se da esta relación Gadamer lo aclara de la siguiente manera: “es como en la relación entre el yo y el tú: el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye la vinculatividad moral. *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta...* Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible.”¹²⁹

Se establece una relación entre la forma de relacionarse del yo y el tú y la forma de conocer en las ciencias del espíritu. En estas últimas aquel que trata de conocer debe ser consciente de la tradición a la que pertenece y no salirse de ella, aunque esto sea con el propósito de lograr un conocimiento objetivo. La comprensión debe ser realizada desde la tradición pues esta no es un impedimento al contrario es la condición de posibilidad de que se de el conocimiento y la comprensión en dichas ciencias.

De la misma forma, la relación yo-tú debe darse en una relación de reciprocidad reflexiva, pero no salirse de esta reciprocidad mediante la reflexión, porque entonces no se da una relación adecuada. La reflexión aquí debe darse dentro de la reciprocidad, es decir,

¹²⁹Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 437. Aquí reflexividad se entiende como mantener una distancia respecto a algo. En el caso de la tradición tomarla reflexivamente significaría separarse de ella, tomarla como un objeto, y esto es precisamente lo que le critica a la conciencia histórica; también en la relación con el otro tomarlo reflexivamente sería caer en una relación sujeto objeto.

comprendiendo al otro como un tú, comprendiéndolo en su ser, pero no utilizar la reflexión con el propósito de dominar al otro o utilizarlo.

Cuando se da una relación en donde se destruye la reciprocidad entre el yo y el tú se destruye su vinculatividad moral, pero ésta considero que no significa que el hombre deje de ser moral, sino más bien que la relación no se da de manera adecuada dentro de la relación. Una relación inadecuada no es amoral, sino que es moralmente inadecuada.

Para comprender mejor lo anterior es conveniente recordar el concepto de diálogo, pues aquí es donde propiamente se da una relación con el otro, o como lo plantea Teufel: “en el diálogo no se trata únicamente de la relación entre un tú y un yo. En el diálogo se establece un nosotros, una comunidad.”¹³⁰ Gadamer constantemente critica la época moderna y con esto la idea de subjetividad en el hombre dada desde Descartes, con lo cual, más que hablar de subjetividades que se encuentran en el diálogo, se hablaría de un nosotros que implica una comunidad. Pues hablar de subjetividad implica una separación, debido a que no puede haber dos subjetividades juntas. Hablar de la relación sujeto-sujeto, significaría hablar de dos mundos distintos. Es el carácter universal del lenguaje, en Gadamer, el que evita esa separación.

Un elemento importante de la relación yo y tú es el concepto de apertura, del cual Gadamer dice lo siguiente: “en el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto la pretensión y dejarse hablar por él. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano.”¹³¹ Lo que importa aquí es estar abierto al otro, no cerrarse en su propio mundo. Escuchar al otro es la condición de posibilidad de la relación yo-tu.

La apertura es la experiencia del tú que consiste en estar abierto a él, es decir, dejarse decir algo, o en otras palabras, saber escuchar a los otros. La apertura tiene que ser reciproca para que se establezca un vínculo, eso significa que si uno dice y el otro no escucha, aunque

¹³⁰ Erwin Teufel, “discurso de homenaje” en Habermas, Jürgen, et. al. *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer, p. 30.

¹³¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 438.

estén hablando, en realidad no hay una relación de carácter humano. Cuando mucho habrá un intercambio de palabras, pero de ninguna manera una relación de carácter humano.

Lo anterior nos indica que no basta con la simple relación para Gadamer, sino que esta relación entre las personas tiene que ser plena y de acuerdo al modo de ser humano, algo que permite que se den las relaciones y que indica como se tienen que dar las relaciones. Esto no significa que Gadamer hable de un deber ser sino más bien habla de un modo adecuado de comportamiento, marcado por la cosa misma, en este caso el comportamiento adecuado está marcado o indicado por el hombre mismo.

La apertura es una disposición propia del ser humano que permite la relación con los otros “la apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.”¹³² Considero que esto se puede interpretar como el estar en disposición de que es posible que no se tenga la verdad sobre algún asunto o en alguna relación, porque de lo contrario se cerrará la relación, es decir, creer que se posee la verdad implicaría que otro con una opinión contraria estaría en un error y nos aislaría de tal modo que en realidad no habría una relación, sino solo disputa o distanciamiento. No habría apertura.

Lo anterior no presupone la carencia de la verdad, sino sólo una forma distinta de acercarse a ella, dejar valer algo en mí contra mí en realidad es una condición de posibilidad de que se de una relación y no el punto final o el inicio de una disputa. Reconocer que puedo no poseer la verdad es la condición de posibilidad de acercarse a la verdad, mediante la relación con el otro, la conversación o el escuchar.

Pero esto también se traslada a un carácter moral, es decir, considerar que uno no posee una conducta moral adecuada es, la condición de posibilidad de llegar a una conducta moral adecuada. Es decir, la moral no es algo cerrado, que un individuo tenga sus propias reglas y conductas morales de manera determinada, es más bien una moral abierta, lo cual no indica que no haya moral o que se de un relativismo moral.

¹³² Ídem.

La apertura es estar en disposición de escuchar al otro, pero no obedecerlo ni tampoco escucharlo para utilizarlo.

2.2.1 La convivencia

Hay un elemento más para entender la noción del nosotros el concepto de convivencia. Cabe señalar que no está entendiendo la convivencia como un momento en el cual se disfruta con los amigos o familiares. Más bien la entiende como una forma de comportamiento propia del hombre, la convivencia, para Gadamer, es la acción con otros, la llama él acción conjunta. Esta convivencia es la que hace posible todo comportamiento moral, pero establece una diferencia entre convivencia y compañía:

es la naturaleza la que procura su perpetuación mediante la herencia y la adaptación. Solemos llamar a esto mismo <<ritos>> (...) en realidad, la naturaleza prescribe a ciegas las formas del comportamiento ritual. Por contra, en el hombre se desarrolla, dentro de la misma especie, una variedad de usos y costumbres que, de la manera que sea, son puestos y queridos (...) siempre hay entre nosotros una mezcla de compañía y convivencia, de poder instintivo y dominación del instinto.¹³³

Es necesario mencionar que esta cita tiene como contexto el que Gadamer intenta definir el lugar de la lingüística dentro del mundo de la vida. Para esto interpreta los conceptos de compañía y convivencia.

Al modo de relacionarse entre los animales lo llama compañía y al modo de relacionarse entre los seres humanos lo llama convivencia. El lugar de la lingüística se encuentra en esta última.

Veamos un poco más la diferencia entre compañía y convivencia. La primera es propia de los animales, pues estos se limitan a estar unos con otros, están sometidos a su naturaleza. Todo lo que realizan unos con otros no es un uso ni una costumbre, sino que es la especie la

¹³³ Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, p. 83.

que actúa en el individuo, es el instinto que lo lleva a relacionarse con otros animales y a asumir un comportamiento frente a ellos.

La convivencia es la forma de relacionarse de los seres humanos. Nuestro filósofo no excluye la compañía como una forma de relacionarse entre los seres humanos, sólo indica que no determina su comportamiento. La convivencia está determinada por la conversación: “en la verdadera vida del lenguaje se cultiva la convivencia, la acción conjunta, y esto ocurre sobre todo en las conversaciones. La convivencia, la acción conjunta, consiste en que no es uno solo quien tiene la palabra y mantiene un monologo y a continuación el otro. La palabra busca en la conversación más bien una respuesta y es posible que la encuentre.”¹³⁴

Vemos aquí la relación estrecha entre convivencia y conversación. La convivencia no la entiende solamente como vivir o estar físicamente al lado de otro, sino que este estar con otro se da de manera lingüística. A esta forma de relacionarse lingüísticamente en la convivencia la denomina conversación.

Con esto la convivencia no consiste en la relación entre un sujeto que lleva sus propios pensamientos, o encerrado en sí mismo, con otro sujeto que tiene los suyos. En una relación así ¿Cuál sería el elemento en común que permitiría la relación?

La convivencia para Gadamer es la relación de unos con otros, pero basada en la conversación, es decir, en un mundo en el cual se participa de algo en común. La convivencia es de carácter lingüístico.

La convivencia es un concepto fundamental para entender la posible concepción ética en Gadamer, no solo porque la toma como algo constitutivo del hombre, sino porque le da un sentido muy particular.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 94.

2.3 LA SITUACIÓN DEL HOMBRE PARA GADAMER

Cuando se dice la situación del hombre se trata de la situación actual en la que se encuentra la humanidad. No se trata aquí de hacer un recuento de los acontecimientos más importantes a nivel mundial, como por ejemplo las dos guerras mundiales, la guerra fría u otros acontecimientos importantes de los cuales fue testigo Gadamer, porque es obvio que esto lo vivió él. Más bien se trata de ver la lectura que realizó Gadamer de la situación de la humanidad y, lo más importante, la posible solución que plantea.

En un artículo titulado “Sobre la planificación del futuro” (1966) Gadamer plantea que “no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científicos para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época.”¹³⁵ Tenemos aquí que no es sólo el dominio de la naturaleza propiciado por la ciencia sino la influencia de ésta en la sociedad lo que caracteriza la situación actual del hombre, e incluso se deja de lado el dominio de la naturaleza, dándole más importancia a la influencia de la ciencia en la sociedad. Así, dice Gadamer se habla hasta de que la conducta humana puede ser llevada a cabo de manera científica, con lo cual hay de fondo un problema ético.

Nuestro autor dice que tal situación ha llevado a plantear el problema del orden mundial, se trata de planificar y crear un orden que no existe. Si bien es cierto que indica que las armas nucleares han llevado a hablar de coexistencia, esto no es el problema central, más bien se trata de hablar del orden mundial y cuales son los criterios para este orden. Propone varios criterios para el orden mundial: la cooperación económica mundial, evitar la autodestrucción global, superación de los países subdesarrollados, es decir que se conviertan en países desarrollados. Pero debido a la infiltración de la ciencia en estas cuestiones de carácter social se ponen en duda estos criterios “al convertir por primera vez la configuración de nuestro mundo en objeto de planificación científicamente elaborada y

¹³⁵ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la planificación del futuro” en *Verdad y método II*, p. 153.

controlada, esa científicación no hace sino encubrir la incertidumbre sobre el criterio del orden.”¹³⁶

Con lo anterior se ve el rechazo de Gadamer por la participación de la ciencia en cuestiones de carácter social. Al parecer el criterio para un orden mundial es de carácter cultural:

no creo que lo más urgente sea saber cómo se puede conciliar la civilización occidental con tradiciones extrañas de países lejanos para llegar a un equilibrio fecundo, sino cómo hay que evaluar en nuestro propio suelo cultural la importancia de este proceso de civilización posibilitada por la ciencia y cómo se puede conciliar con las tradiciones religiosas y morales de nuestra sociedad. Porque éste es en realidad el problema del orden mundial que hoy nos ocupa.¹³⁷

Se ve claramente que lo preocupante es, en un primer momento la situación en Europa, pero a la vez indica que el problema de Europa se da a nivel mundial. La conciliación tanto interna como externa sería el criterio para el orden. Si nos detenemos un poco en esta tarea de conciliación vemos que el problema de fondo es de carácter ético: tiene que ver con un comportamiento humano y con la humanidad en general. De tal forma que no se puede excluir la reflexión que realiza Gadamer sobre la situación actual de los planteamientos éticos de su pensamiento.

La conciliación interna se refiere a conciliación entre ciencia y tradición (es necesario señalar que también dentro de Europa habla de diferencias en las tradiciones). La conciliación externa se refiere a la conciliación entre la cultura Europea y las diferentes culturas del mundo.

Esta tarea de conciliación sería el criterio para el orden mundial, y corresponde a los gobiernos llevarla a cabo. Es aquí donde interviene la política. Pero el gobierno no debe ser un gobierno neutral, no puede tener alguna tendencia en particular, mas que el mantenimiento del orden: “el objetivo explícito de toda administración no es qué clase de orden debe reinar, sino que todo esté en orden. Por eso la idea de administración implica

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 155.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 156.

sustancialmente el ideal de neutralidad. Se busca el buen funcionamiento como un valor en sí.”¹³⁸

Por otra parte esta administración o gobierno tendría que tener una racionalidad, es decir un saber político. ¿Qué tipo de saber corresponde a la política, según Gadamer? En un primer momento habla de una *tejne* política, es decir un saber que tenga en cuenta la aplicación de los medios a los fines correctos. En este tipo de saber está de fondo la cuestión de si la política tiene que tener un carácter científico o subordinarse a los criterios científicos. Se hablaría del político como un experto, un científico. Gadamer se pregunta: “¿cumple el ideal de la *tejne*, del saber técnico enseñable y aprendible, la exigencia que se le plantea a la existencia política del ser humano?”¹³⁹ No, porque este ideal está sujeto a la racionalidad de medios y fines. Con esto pone de manifiesto que la política no es un área que pueda ser guiada por la ciencia.

Para nuestro filósofo el conocimiento científico moderno no es un ideal de conocimiento perfecto. Se trata más bien de una forma de saber pero, ciertamente limitada, que no puede aspirar a dominarlo todo. No excluye al conocimiento científico, solamente señala que este es un saber más, pero no el único.

Después plantea que tal vez la *fronesis* de Aristóteles sea el saber aplicable a la política. “Mientras que la *tejne* es enseñable y aprensible y su eficacia no depende de la clase de persona que sea en lo moral o en lo político, ocurre lo contrario ocurre (sic.) con el saber y con la razón que iluminan y guían la situación práctica del ser humano.”¹⁴⁰ Lo cierto es que Gadamer, aun cuando retoma, para esta reflexión, a Platón y Aristóteles no asume la postura de ninguno de los dos, ni tampoco hace una síntesis de las dos posturas para formular la de él. No hay aquí la referencia a un mundo de las ideas, en donde la solución perfecta la tenga el rey filósofo que ha accedido a ese mundo, ni tampoco un ideal de conocimiento teórico como en Aristóteles.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 157.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 158.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 159.

Se tiene que tener en consideración que Gadamer dice que la esencia del gobierno está constituida por dos momentos: el mantenimiento del equilibrio y la conducción. Esta idea del equilibrio es importante porque es la condición de posibilidad de que se desarrolle el ser humano, la ciencia misma está sujeta a este equilibrio, la libertad y en la situación actual el equilibrio es indispensable. La vida misma está determinada por el equilibrio.¹⁴¹

Esta idea de equilibrio está ligada a la idea de saber político, este saber no es el de la ciencia, tampoco es de carácter teleológico, ni metafísico:

no hay disponible un saber que pueda pretender una validez general. Por eso se precisa la deliberación, que implica una coincidencia muy diferente a la de lo universalmente válido. La deliberación hace hablar a otro y enfrentarse a él. Por eso no puede objetivarse hasta el final al modo de ciencia. Porque no se trata sólo de buscar el medio adecuado para alcanzar un fin fijo, sino sobre todo de concebir lo que debe ser y lo que no debe ser, lo que es justo y lo que no lo es. Esto es lo que hace implícitamente de la deliberación individual sobre lo viable algo realmente común. Lo que hay al final de esa deliberación no es sólo la realización de una obra o el logro de un estado anhelado, sino una solidaridad que une a todos.¹⁴²

Lo anterior parece indicar una posición relativa, en donde todo depende del individuo o bien que puede llegarse a un acuerdo arbitrario mediante la deliberación, pero se trata más bien de tener en cuenta el modo de ser del hombre. Además de esto, podemos ver que no es así, porque al final del artículo se pregunta por el papel de la filosofía ante la situación actual y dice que ante esto hay dos respuestas; 1) “el pensamiento filosófico sería una especie de escatología, de esperanza de conversión (...); 2) Se trata más bien de una rectificación de nuestra conciencia, que podría aprender de nuevo a percibir detrás de lo que cambia y se puede y debe modificar, lo inalterable y real.”¹⁴³ Esta última es la postura de Gadamer. De acuerdo a lo que dice se evita la relativización, es decir, teniendo en cuenta lo inalterable y real. Ahí mismo define lo que es inalterable y real: “las realidades inmodificables y estables –nacimiento y muerte, juventud y vejez, patria y extranjero,

¹⁴¹ Cf. *Ibíd.*, p. 162.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 165.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 169.

obligación y libertad- exigen el acatamiento de todos. Ellas definen el margen dentro del cual podemos planificar los seres humanos y fijan los límites de sus posibilidades.”¹⁴⁴

Por otra parte, Gadamer realiza una crítica al Estado moderno, principalmente porque ha llevado al hombre a una autoenajenación: “vivimos en un Estado moderno de bienestar, un Estado social. Lo que experimentamos aquí es, no obstante, una esclavitud de todos nosotros, y esta es para mí la autoenajenación de la que hay que hablar hoy en día.”¹⁴⁵

En lo anterior vemos un problema más de la situación actual del hombre: la autoenajenación. Pero ésta no es ya de carácter individual, sino social y se entiende como la esclavitud de todos nosotros, no sólo que unos esclavicen a otros, más bien todos estamos esclavizados. Pero esta autoenajenación tiene una característica más: la imposibilidad de identificarse con lo general.

En este sentido, Gadamer habla de tres formas de rechazo, es decir, tres formas que impiden la identificación con lo general. Lo característico de estas formas es que son experiencias de violencia. Esta violencia tiene como origen algo a lo que no podemos resistirnos, es decir, es un tipo de violencia distinta a la que ejercería una persona sobre otra.

La primera forma de este rechazo es “una *presión objetiva* que todo lo domina.”¹⁴⁶ Y aquí se refiere a una sociedad racionalizada, es decir, administrada. Detrás del concepto de administración podemos ver la influencia de la ciencia, pues en el método experimental se trata de repetir el experimento tantas veces sea necesario. En esto podemos encontrar de nuevo una crítica a la influencia de la ciencia en la formación de la sociedad. Es el sistema de administración el que nos oprime, nos esclaviza, de ahí que sea un tanto imposible la resistencia, pues no hay contra quien revelarse.

¹⁴⁴ Ídem.

¹⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg, “El aislamiento como síntoma de autoenajenación” en *Elogio de la teoría*. Discursos y artículos, Península, Barcelona, 1993, p. 115.

¹⁴⁶ Ídem.

La segunda forma es “la *presión del consumo* a la que apenas puede sustraerse ningún hombre interiormente libre, ya que la organización de compra y consumo está exigida formalmente por la misma construcción de nuestro sistema económico.”¹⁴⁷ De nueva cuenta, lo que ejerce violencia contra todos y nos esclaviza es el sistema, en este caso el sistema económico. Estamos ya dentro de esta forma de vida social.

La tercera forma es “la *presión de la opinión pública*”¹⁴⁸ ésta es más seria que las anteriores, pues, en cierta medida no podemos evitarla y rompe con la conversación, es decir, la información es impuesta y no puede establecerse un diálogo, con lo cual, por una parte, nos domina y, por otra, nos impide relacionarnos de una manera cercana.

Se había dicho que estas formas de violencia impedían la identificación con lo general, por lo cual es necesario aclarar qué se está entendiendo aquí por general. Todo parece indicar que no se está refiriendo a una cuestión conceptual o de carácter metafísico, es decir, no es algo que se da a partir de experiencias particulares, ni tampoco algo determinado y fijo para siempre. Veamos lo que dice Gadamer al respecto: “La constitución íntima del hombre y su capacidad de comunidad son básicamente una sola cosa. Sólo el que es amigo de sí mismo puede unirse a lo general.”¹⁴⁹ Lo general visto de esta manera es la comunidad, lo cual significa que la autoenajenación se refiere al olvido de la comunidad. El Estado, como sistema, impide que se de una comunidad, en donde se hable de un nosotros más que de una forma de administración, consumo o imposición.

En otra conferencia, dada en 1972, titulada “La ciencia como instrumento de la ilustración”, también habla de la situación del hombre y plantea que este debe cuidar el lugar de su acción y de su vida, debe saberse como un inquilino de la tierra, pero al mismo tiempo plantea tres objeciones a la formación de esta conciencia.¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 116.

¹⁴⁸ *Ídem.*

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 120.

¹⁵⁰ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “La ciencia como instrumento de la ilustración” en *Elogio de la teoría*, p. 88.

Primera objeción: la conciencia de la opresión se da sólo en los países desarrollados. La solución es considerar que el problema no es sólo de estos países, sino que es un problema de la humanidad, por lo tanto debe haber una conciencia común.

Segunda objeción: el factor tiempo: ¿no es demasiado tarde? La solución la plantea recurriendo al modelo de la medicina en donde “el médico y el enfermo son aquí la humanidad misma, y las virtudes de ambos son la esperanza y la paciencia, y no como confianza vacía, como aceptación inactiva; al contrario: ambos permiten la actividad racional.”¹⁵¹ Podemos ver la importancia que tienen los conceptos de virtud y razón en el pensamiento de nuestro autor.

Tercera objeción: El ideal de administración técnica del mundo que no permite preocuparse de otra cosa mas que de realizar funciones prescritas. Solución: recurre aquí a la ilustración, pero se refiere a ella como “la fuerza del juicio, del pensar por uno mismo, y del cuidado de estas fuerzas.”¹⁵² De nueva cuenta la razón juega un papel importante, en este caso como una razón social que nos permita “despertar de nuestro sueño tecnológico”.

Tenemos de fondo la cuestión ética como lo más indispensable para resolver la situación actual del hombre y además la participación activa de la filosofía en esta problemática. La filosofía como concientización. Esta parece ser la tarea de la hermenéutica universal o filosofía hermenéutica, tener una participación activa en la experiencia del mundo. O por lo menos no puede quedar aislada de la situación social en la que se encuentra la humanidad. En un artículo titulado “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” dice lo siguiente: “sería una ilusión creer que la vida dedicada a la teoría está libre de la vida política y social y disociada de sus imperativos. El mito de la torre de marfil donde viven los teóricos es una fantasía irreal. Todos nos hallamos en medio del tráfago social.”¹⁵³

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Ibidem. p. 89.

¹⁵³ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa. Ensayos*, p. 19. En esto se puede ver una relación entre Gadamer y Marx: es decir, para ambos la filosofía tiene que ser no sólo teórica, sino también práctica, precisamente Marx en la XI tesis sobre Feuerbach dice que “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de *transformarlo*.” Marx, C. y Engels, F., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Editorial Grijalbo, México, 1970, p. 12. Si bien el propósito de llevar a la práctica la filosofía es el mismo, el enfoque es

En este mismo artículo considera la situación actual del hombre como peligrosa “nos acercamos lentamente a la zona fronteriza de la vida y la supervivencia.”¹⁵⁴ Esto porque señala dos amenazas para Europa: las armas de destrucción masiva y la crisis ecológica. Pero también señala la desaparición de los estados nacionales, es decir estamos en un mundo globalizado, el uso de la tecnología, consecuencia de la revolución industrial. Aunque lo indica para Europa es consciente de que esta situación es a nivel mundial.

Si nos damos cuenta, en este artículo de 1986 a diferencia del de 1966 ve más catastrófica la situación del hombre. Ahora ya se plantea la extinción del hombre, se habla de una supervivencia y esto tendría que cambiar radicalmente el comportamiento del ser humano, lo cual tiene claramente implicaciones éticas. Ya no se trata sólo de diferenciar las ciencias naturales de las ciencias sociales, ni tampoco de hacer una filosofía de la ciencia. El problema central es la situación del hombre sobre la tierra, la existencia misma de la humanidad. Aquí se pregunta cuál es la misión de la filosofía. Ante esto propone que “no podemos seguir viendo a la naturaleza como un simple objeto para la explotación, debemos considerarla una compañera en todas sus manifestaciones, pero también conceptualarla como el Otro con el cual convivimos.”¹⁵⁵

Es necesaria una nueva forma de relacionarse con la naturaleza, esto implica claramente una forma de comportarnos respecto a ella, en donde tendríamos que verla como una compañera y no como un objeto de dominación. Esto significa que en Gadamer no se puede hablar de naturaleza como objeto, sino como lo otro y la relación con la naturaleza no es de dominio, sino de convivencia. Tenemos aquí presente la idea de lo otro para Gadamer. Lo

diferente, principalmente porque Marx habla de una práctica revolucionaria, pero una revolución de clases realizada por el proletariado en contra de la burguesía, hay aquí una concepción social de estructuras sociales, se puede decir que hay una dialéctica de clases sociales, que al final termina en exclusión mutua. En cambio en Gadamer se trata de una práctica social, pero basada en una dialéctica de la comprensión mutua, se podría decir una dialéctica del nosotros, pero que no tiene como eje central la distinción de clases sociales, sino la relación yo-tú y este yo-tú al final no es una exclusión, sino una inclusión entendida como nosotros no como la subordinación del tú al yo.

¹⁵⁴Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa. Ensayos*, p. 23.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 35.

otro se puede entender en dos sentidos: el otro como ser humano y lo otro como la naturaleza.

De nueva cuenta vemos que la tarea de la filosofía es la tarea de la hermenéutica y que en esta tarea está involucrada la relación adecuada con lo otro. La idea del otro se convierte así en un aspecto central de la hermenéutica filosófica y en especial de la cuestión ética: “hermenéutica es una palabra que la mayoría de las personas no conocerán ni necesitan conocer. Pero aun así la experiencia hermenéutica les atañe y no las excluye. También ellas intentan tomar algo por algo y acabar comprendiendo lo que las rodea y relacionarse con ello de la forma adecuada.”¹⁵⁶

2.4 LA IDEA DEL OTRO

Es necesario, por lo anterior, aclarar la idea del otro en Gadamer, pues, como se mencionó, es un aspecto central tanto en la hermenéutica como en la cuestión ética en su pensamiento. Al respecto me limitaré aquí a exponer tres aspectos: a) la importancia de la idea del otro; b) El concepto del otro; c) La importancia de la idea del otro en la cuestión ética.

a) La importancia del otro.

Ya en *Verdad y método* se ve la importancia del otro como un problema de la hermenéutica, pues ahí señala “que en principio comprender significa entenderse unos con otros”¹⁵⁷ lo cual significa que si se quita la idea del otro en su pensamiento éste se viene abajo, es, por decirlo de alguna forma, el eje central de su pensamiento. Esto lo podemos ver en conceptos claves como el de comprensión, que acabamos de mencionar, y en el de diálogo, que para nuestro filósofo es donde el lenguaje realmente vive, el diálogo se realiza con el otro.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p.36.

¹⁵⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, pág. 232.

Pero Gadamer mismo reconoce, en una entrevista con Silvio Vietta, que la comprensión del otro es su preocupación principal: “recuerdo el seminario de Friburgo que Heidegger dictaba sobre la *Ética nicomaquea*. Al principio no fui consciente de ello, pero ¡sí, sí, ése era mi tema! Aquello se transformó inmediatamente en mi tema y eso fue así durante todo el tiempo que habría de venir. No, para mí se trataba de algo distinto que para Heidegger, quien luchó parte de su vida contra la propia incredulidad. Para mí se trataba del hombre que comprende al otro.”¹⁵⁸

Como vemos en la cita anterior reconoce (como constantemente lo hace) la influencia que recibió de Heidegger, pero también se separa de éste, precisamente en lo que respecta a la idea del otro. En la misma conversación con Vietta le reprocha a Heidegger lo poco que tiene en consideración a los otros:

“G: ...pero una vez más no debo callar ante Heidegger una cosa cierta: nunca pensó en los demás. Siempre filosofó a fin de alcanzar su propia tranquilidad en relación al fin, a la muerte, a Dios, etcétera.

V: Pero ¿No era acaso su interlocutor precisamente la historia del ser, sobre la cual no cesaba de trabajar? Ése era su interlocutor, su gran oponente.

G: No, no; él utilizaba todo eso para dialogar consigo mismo, solamente consigo mismo.”¹⁵⁹

En una entrevista que le realizó Jean Grondin a Gadamer éste hace un comentario parecido “...Las cuestiones de filosofía que Heidegger desarrollaba en su crítica de la tradición metafísica, llegarían a ser convincentes, cuando uno llegase hasta el otro a quien está dirigiendo la palabra.”¹⁶⁰

¹⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Hermenéutica de la modernidad*, Mínima Trotta, Madrid, 2004, p. 38. Posiblemente estas dos conversaciones de Gadamer con Silvio Vietta sean las últimas de Gadamer, pues la primera, de donde extraigo la cita, se realizó el 31 de Agosto de 2001, y la segunda el tres de septiembre del mismo año.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 34 la “G” significa Gadamer y la “V” significa Vietta.

¹⁶⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica” en *Antología*, p. 365.

De acuerdo a lo anterior vemos que la idea del otro en nuestro autor es muy importante y que con ello se separa en cierta medida de Heidegger, pero también es necesario señalar que en este último está presente la idea del otro. Heidegger soluciona esto haciendo referencia al coestar como una estructura existencial, es decir, de carácter ontológico, propia del Dasein que posibilita la convivencia. El otro, en este sentido, comparece como coexistente, no como una cosa, sino como ser-en-el-mundo, no que está en el mundo. Con esto Heidegger evita la cosificación del otro. Pero además al modo de relacionarse con los otros lo llama solicitud, a diferencia del ocuparse que es el modo de relacionarse con los útiles. La solicitud está regida por el respeto y la indulgencia. Y en la solicitud hay una forma adecuada de relacionarse con los otros: tratándolos como coexistentes.¹⁶¹

Para Gadamer la idea del otro es importante también porque, en cierta medida, le permite distanciarse de la idea de subjetividad de la época moderna, representada principalmente por Descartes y Kant, pues en *el inicio de la sabiduría* dice que “...Desde que Kant recogió esta distinción cartesiana de la *res cogitans* en su demostración crítica de la filosofía trascendental y fundamentó la justificación de los conceptos del entendimiento en la síntesis de la apercepción, en el hecho de que el <<yo pienso>> debe poder acompañar todas mis representaciones, el concepto de subjetividad se vio elevado a una posición central.”¹⁶²

Precisamente Gadamer pone en duda esta idea de subjetividad, en el sentido de algo absoluto, como en el caso de la ciencia moderna, esto significa que la idea de método y la idea de subjetividad van de la mano, lo cual implica lo siguiente: por una parte, tanto en la subjetividad como en el método se da una separación, es decir, en la relación con el otro éste se convierte en objeto (de acuerdo a la relación sujeto-objeto), aun cuando se considere al otro también como un sujeto, esto no evita el distanciamiento; por otra parte, tanto el sujeto como el método son los que garantizan la verdad, con lo cual ésta depende del procedimiento científico.

¹⁶¹ Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Parágrafo 26.

¹⁶² Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 32.

Si bien es cierto que nuestro filósofo pone en duda tanto la subjetividad como el método también es cierto que no los excluye, pues considera que ambos tienen su ámbito en la ciencia natural, pues ahí el conocimiento no sería posible sin el método y sin la relación sujeto-objeto. Sin embargo para la relación con el otro en lugar de la subjetividad se plantea la idea de juego y en lugar del método se plantea la conversación.

De acuerdo a lo anterior veremos brevemente como entiende los conceptos de juego y conversación o diálogo y como los utiliza para evitar el subjetivismo y la mediación, entendida como proceso científico, en la relación con los otros.

En lo que se refiere al concepto del juego tendremos que aclarar primero que Gadamer hace el análisis del concepto del juego con el propósito de esclarecer el modo de ser de la obra de arte y lo primero que hace es liberar a este concepto de su significación subjetiva: “cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la propia obra de arte.”¹⁶³

Es necesario aclarar aquí que Gadamer habla de dos modos de acercarse al arte: la conciencia estética y la experiencia del arte.¹⁶⁴ Él critica la conciencia estética y propone la experiencia del arte, para lo cual utiliza el concepto de juego, pero lo que nos interesa aquí es retomar la crítica a la idea de subjetividad. Así pues, más adelante indica que “El modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como respecto a un objeto.”¹⁶⁵ Esto significa que en el juego no se puede tratar ni al juego ni al otro como un objeto.

¹⁶³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 143.

¹⁶⁴ Señalaré brevemente que para Gadamer la conciencia estética es la forma de acercarse al arte en la época moderna, y consiste en tomar la obra de arte como un objeto acabado, es decir, la obra de arte está aislada, separada del sujeto que observa, hay una separación sujeto objeto; En cambio, en la experiencia del arte la obra de arte no está aislada de aquel que observa, sino que la obra influye en el observador y a la vez éste realiza una interpretación propia y diferente a la de otros. En la experiencia del arte no hay, por tanto, una separación sujeto objeto, ni tampoco se ve la obra de arte como algo acabado para siempre.

¹⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 144.

Pareciera que lo anterior aplica solamente al arte y al juego mismo, sin embargo en el texto *La actualidad de lo bello* dice explícitamente “que el juego es una función elemental de la vida humana, hasta el punto de que no se puede pensar en absoluto la cultura humana sin un componente lúdico.”¹⁶⁶ De acuerdo a esto podemos considerar que el juego representa una forma de relación con el otro pues pertenece a la vida humana, es decir, el juego es propio del hombre y no sólo una actividad que se realice esporádicamente. El juego entendido bajo esta perspectiva permite considerar que la relación sujeto-objeto no es exclusiva en el comportamiento humano, es decir, no es la única forma de relacionarse con los otros.

Pero además, el concepto de juego tiene varias implicaciones para Gadamer. Aquí solamente retomaré una para aclarar un poco la crítica a la subjetividad. Es la idea de participación que está implicada en el concepto de juego. De acuerdo a esto “al jugar exige siempre un <<jugar-con>>.”¹⁶⁷ No sólo participan los que juegan, sino que también participan los espectadores. Esto implica dos cosas: primera, en el juego no hay una separación, es decir, no se separa sujeto-sujeto ni tampoco sujeto-juego ni sujeto-espectador, ni juego-espectador, más bien en el juego todos participan; segunda, el juego no depende del jugador, lo que importa es el desarrollo mismo del juego, su movimiento propio, esto significa que el sujeto no es el que determina el juego, más bien el sujeto es determinado por el juego.

Así pues, vemos que para Gadamer, la subjetividad en el juego pasa a un segundo plano. De esta manera en la relación con el otro no hay una separación en el sentido de que el otro sea para mí un objeto. En lugar de separación, en la relación con el otro hay participación.

Veamos ahora brevemente cómo entiende la conversación y que importancia tiene en la relación con el otro y en qué sentido se opone al método.

Como ya lo señalamos arriba, la conversación es donde se realiza plenamente el lenguaje. Solamente señalaremos brevemente que la idea de método en la ciencia no es aplicable en

¹⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 2002, p. 66.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 69.

la relación con el otro. No se trata aquí de una relación sujeto-objeto, ni tampoco de un procedimiento para llegar al otro. En la conversación está implícito ya un entendimiento con el otro, por eso dice Gadamer que “...el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento.”¹⁶⁸

De acuerdo a lo anterior la conversación no es un simple medio para conseguir un fin, tampoco es un método. Más bien, se contrapone a él, o como lo plantea Grondin: “en la consideración del lenguaje culmina, por tanto, la protesta de Gadamer contra el privilegio moderno de lo metódico, que comenzó por problematizar en las ciencias del espíritu.”¹⁶⁹ Mucho menos se trata de llevar el método científico a la relación con los otros, lo cual no significa que el método científico ya no sirva, éste tiene su validez dentro de la ciencia, principalmente la ciencia natural, pero no es aplicable a la vida práctica y mucho menos a la comprensión del otro.

Pero, ¿Entonces cómo se da la conversación? La conversación en este sentido no consiste en la confrontación de opiniones subjetivas, porque se podría caer en un relativismo; tampoco se trata de la aceptación de lo que el otro diga, porque se caería en una posición de dominio; menos aun se pretende establecer algo como verdadero, porque implicaría asumir una posición metafísica o científica.

En la conversación más bien hay algo común que es aquello de lo cual se habla. Esto común evita la relación metódica con el otro. Eso común es lo que permite la conversación “este es el verdadero proceso del diálogo: el contenido se articula haciéndose un bien común. La expresión individual se inserta, pues, siempre en un hecho comunicativo y no debe entenderse como hecho individual.”¹⁷⁰ ¿Qué es eso común que se da en la conversación? Me atrevo a decir que eso común es el ser, recordemos que Gadamer dice

¹⁶⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 535.

¹⁶⁹ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 172.

¹⁷⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” en *Verdad y método II*, p. 25.

que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”¹⁷¹, en este sentido la comprensión común es una comprensión del ser, comprensión que se da de manera lingüística. Aunque esto no significa que la comprensión del ser sea la misma para todos.

En este sentido es necesario aclarar que el ser no es determinado por el hombre, ni tampoco el ser es algo determinado.

Tenemos entonces que en la conversación se da un entendimiento mutuo sin necesidad de mediación, entendida esta mediación como método que permite llegar a la verdad, porque, aunque la conversación se dé de manera lingüística, recordemos que el lenguaje no es un instrumento y se da sobre algo común.

b) El concepto de otro

El propósito principal aquí es esclarecer la forma en que Gadamer entiende al otro. Es necesario mencionar que no da una definición de lo que sea el otro, de tal forma que no estamos frente a una postura metafísica, aun cuando no rechaza la metafísica, e incluso la considera como una forma de hacer filosofía.¹⁷² Para empezar tendremos que aclarar que el otro no es solamente el otro ser humano. En este sentido la idea del otro en Gadamer es muy amplia. Pero por cuestiones metodológicas tendremos que hablar del otro en dos sentidos: el otro como la naturaleza y el otro como el ser humano.

Así pues, empezaremos hablando del otro como naturaleza, debemos conceptualizar a la naturaleza “como el Otro con el cual convivimos.”¹⁷³ La principal característica de esta concepción de la naturaleza como lo otro es que no se trata de una relación de dominio, es decir, ya no se trata de conocer a la naturaleza para dominarla, más bien se trata de comprender a la naturaleza. Si bien es cierto que hace este señalamiento teniendo en cuenta la situación actual del hombre, que, como ya lo indicamos antes, se trata de una

¹⁷¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 567.

¹⁷² Cf. Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2007, p. 37.

¹⁷³ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa*, p. 36.

supervivencia del hombre mismo, esta forma de ver la naturaleza no depende de dicha situación.¹⁷⁴

En el texto *La dialéctica de Hegel* Gadamer considera el mundo de la vida en general como un sí mismo.

...pero la estructura general y la necesidad interna del progreso dialéctico queda así confirmada. No nos resta otra opción sino admitir que el mundo no sensible, suprasensible, de lo universal representa sólo un momento de aquello que realmente es. La verdadera realidad es la de la *vida* que se mueve de suyo a sí misma (...) Lo viviente no es ya un mero caso de la ley o resultado de leyes que recíprocamente interactúan, sino que es algo que vuelve sobre sí mismo, o, como solemos decir, que << se comporta >>. Es un sí mismo.¹⁷⁵

Este mundo de la vida como sí mismo, que inmediatamente después reconoce como una verdad perdurable¹⁷⁶, tiene que ver también con el entenderse unos con otros, pero aquí surge una pregunta ¿el sí mismo puede ser tanto un animal como una planta o un ser humano? Todo parece indicar que sí. Se puede ver aquí también una crítica a la idea de la época moderna sobre la vida cuando señala que lo viviente no es un caso de la ley, ya que más adelante dice:

también para nosotros, y no sólo para Hegel, se impone con necesidad una transición, un progresar a un modo distinto y más alto, tanto del saber como de lo sabido. Lo que nosotros consideramos como viviente, lo tenemos que ver efectivamente, en un sentido decisivo, como un sí mismo. Pero << sí mismo >> significa: autoidentidad en la indiferenciación y autodiferenciación. El modo de ser de lo vivo corresponde, en este aspecto, al modo de ser del saber mismo, que entiende o comprende a lo viviente.¹⁷⁷

Tenemos entonces, que lo viviente tiene que verse como un sí mismo que significa autoidentidad en la indiferenciación y autodiferenciación. El modo de ser de lo vivo es el del

¹⁷⁴ Lo que pretende Gadamer no es aportar una solución desesperada. Tiene que ver más con una postura fundamental de carácter ontológico, a partir de la cual se plantea la solución.

¹⁷⁵ Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 2007, p. 72. Gadamer aquí dice esto después de hacer un análisis de la fenomenología de Hegel. Pero considero que para Gadamer queda claro que el mundo de la vida es el mundo verdadero y que el de lo suprasensible pertenece a este mundo de la vida. Por suprasensible se está refiriendo al mundo de los universales (al parecer una crítica al idealismo platónico). El mundo de la vida no depende de lo sensible, pero tampoco se puede decir que el mundo suprasensible dependa de lo sensible, sino que, en todo caso, aquél pertenece a este.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p.73.

¹⁷⁷ *Ídem*.

saber que comprende lo viviente: La autoconciencia¹⁷⁸. En un primer momento esto parece hacer referencia solamente al ser del hombre, como si de este dependiera el ser de los animales o plantas que también son vivientes, pero la idea de saber que asume Gadamer no es la del subjetivismo, no se trata de una conciencia que le atribuya al objeto, viviente en este caso, su ser o características; más bien lo que propone es que el saber consiste en ver en este caso al viviente “como un ser que pide relación a sí mismo”¹⁷⁹, es desde dentro de sí mismo y el saber es ver al otro de esa manera.

De acuerdo a lo anterior podemos ver que la concepción ética en Gadamer adquiere otra dimensión, pues no se reduciría al hombre, sino que abarcaría también la vida de la naturaleza.

Sólo que es necesario delimitar esta posición, pues Gadamer no plantea que la ética pueda ser atribuida a los animales o plantas. Más bien, la conducta del hombre tiene que ser ética no tan sólo en la relación del hombre con el hombre mismo, también tendrá que serlo en la relación con los animales o plantas.

Ahora veamos como entiende al otro como hombre.

De nueva cuenta aquí no da una definición de lo que sea el hombre. Esto es característico del pensamiento de nuestro autor: no dar definiciones absolutas o determinadas. Él mismo lo afirma en uno de los estudios que hace sobre Hegel: “las ambigüedades, que tan abundantemente muestran las doctrinas de Hegel y que nuestros iniciales ejemplos ilustraron, tienen, en definitiva, una significación positiva: nos previenen de pensar el concepto del todo y, en última consecuencia, por tanto, el concepto de ser, en términos de total determinación.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Si bien es cierto que esto tiene connotaciones hegelianas, Gadamer asume que se tiene que ver al otro como sí mismo, sin embargo se aleja del idealismo hegeliano. Lo anterior lo podemos ver en la idea que tiene Gadamer del lenguaje, pues considera que éste es algo abierto: no hay una primera palabra ni una última palabra, en tanto que para Hegel el idealismo absoluto lo abarca todo, en este sentido se puede decir que en Hegel ya está todo dicho.

¹⁷⁹ Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*, p.74.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 139.

Lo anterior significa que es difícil encontrar una definición del otro entendido como hombre. Sin embargo si podemos ver que para Gadamer el hombre es un ser finito e histórico¹⁸¹, su mundo es un mundo lingüístico y está inmerso en la tradición. Tal vez por esto mismo no se pueda dar una definición del hombre, pues no es un ser acabado, precisamente esos conceptos resaltan la idea de apertura. Sin embargo, en el texto *Elogio de la teoría*, encontramos que se plantea la pregunta por el hombre de manera explícita: “¿qué es el hombre? Precisamente no una esencia natural simple que madura, sino la esencia que se forma a sí misma por continuados ensayos, desde la imitación juguetona hasta la acuñación de formas a través de la aceptación consciente o inconsciente de modelos, tanto en el discurso como en la escritura.”¹⁸² Aunque aquí da una definición ésta indica nuevamente una apertura: la constante formación.

Pero nos atendremos a la forma en que se da la comprensión del otro. En *Verdad y método* dice lo siguiente: “en la medida en que en este caso el objeto de la experiencia tiene el mismo carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro.”¹⁸³ En la experiencia de otro igual a mí, es decir, en la experiencia de un tú, se trata explícitamente de un fenómeno moral. ¿Cómo se da esta relación con el otro? Antes de contestar esta pregunta señalaré dos formas de relacionarse con el otro: el conocimiento de gentes y reconocerlo como persona¹⁸⁴.

El conocimiento de gentes se refiere a una relación con los otros de carácter utilitarista, es decir, se trata de conocer a los otros con el propósito de utilizarlos, no verlos como un tú, sino como un medio o un instrumento. En este tipo de comportamiento el que importa es uno mismo y no el otro y esto “repugna la determinación moral del hombre”. En oposición a esta forma de relacionarse con el otro se encuentra la idea de Kant de ver al otro como un

¹⁸¹ En este sentido podemos ver que Rebeca Maldonado señala “que la experiencia hermenéutica no puede traspasar nunca la finitud de nuestro ser”, pero no sólo afirma esto, más adelante continua diciendo que “tras el pensamiento gadameriano de cómo acontece la comprensión está la finitud, tras la ontología de la obra de arte está la finitud, tras la experiencia de la verdad está la finitud.” Cf. Rebeca Maldonado, “Necesitar la voz de los otros o el saber de la finitud”, en Aguilar Rivero, Mariflor y González Valerio, María Antonia (coordinadoras), *Gadamer y las humanidades I*, p. 88.

¹⁸² Gadamer, Hans-Georg, *Elogio de la teoría*, p. 149.

¹⁸³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 434.

¹⁸⁴ Sobre la interpretación de estas dos formas de relación con el otro cf. *Ibíd.*, pp. 435-438.

fin en sí mismo. Con esto podemos ver el rechazo de Gadamer hacia la subjetividad y el individualismo utilitarista.

Reconocer al otro como persona significa dar un paso hacia una comprensión adecuada del otro, pero se tendría que prevenir de caer en la posibilidad de tomar al otro como un objeto de conocimiento donde al final el otro se convierte en simple objeto y la relación con el otro se convierte en una referencia a uno mismo, se cae en un egoísmo, que es precisamente lo que se trata de evitar.

Como consecuencia de lo anterior tenemos que señalar que en la relación con el otro para Gadamer se trata de evitar el egoísmo y el utilitarismo. Aunque hay que considerar que retoma en muchos aspectos el concepto de persona. En lugar de estas formas de relación con el otro plantea lo que llama relación recíproca. Este es un concepto que tiene un lugar importantísimo en la postura ética de nuestro autor, pero solo lo señalaré aquí brevemente. “En la medida en que se trata de una relación recíproca, constituye la realidad de la relación entre el yo y el tú.”¹⁸⁵ Se trata de experimentar al tú realmente como tú, escucharlo y verlo no desde nuestra perspectiva u horizonte, sino verlo como aquél que tiene su propio horizonte.

Se trata de ver al otro realmente como otro. Pero no solamente eso, sino de verse uno mismo como el otro del otro. Uno mismo es otro. De nueva cuenta esto se ve de manera clara en la conversación, por eso dice que “estar-en-conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro.”¹⁸⁶ Es necesario resaltar el papel de la conversación en la relación con el otro, con lo cual podemos observar que la ética en Gadamer estaría vinculada a la idea de conversación o diálogo.

También es importante señalar que la relación con el otro es una cuestión de aprendizaje. Como ya lo habíamos indicado, para Gadamer no hay una determinación del ser, lo cual

¹⁸⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 436. En este sentido la tradición también es considerada como otro y debemos verla de la misma manera, es decir, no tomarla como un objeto o un hecho pasado, sino como aquello a lo cual pertenecemos y que nos dice algo.

¹⁸⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Destrucción y deconstrucción” en *Verdad y método II*, p. 356.

quiere decir que no hay una concepción de naturaleza humana que sustente su postura hermenéutica filosófica. Pero sí se puede decir que tiene como fundamento una ontología¹⁸⁷, comprendemos el ser, pero no lo comprendemos en su totalidad, de ahí que el lenguaje tenga universalidad e infinitud, pues no hay una última palabra. El ser humano no es algo determinado, sino que tiene que formarse él mismo, es decir tiene que aprender.

La cuestión del aprendizaje es una idea fundamental para la ética en el pensamiento de Gadamer, pero aquí sólo señalaré un ejemplo para resaltar que la relación con el otro también tiene que ser aprendida o más bien es aprendida, sin importar si es adecuada o no. Este es precisamente el problema ético: la relación con el otro tiene que ser aprendida pero de manera adecuada. “Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego... esto empieza a los dos años o quizá antes. Quien no lo aprende pronto, nunca resolverá los problemas mayores de la vida posterior.”¹⁸⁸

Es necesario aclarar que el otro no es solamente el individuo, el otro también es un pueblo distinto, una cultura distinta, un país distinto. De igual forma aquí hablar del otro no significa separación, y también en esta forma de relación tenemos que olvidarnos de nosotros mismos, es decir, no ser egoístas, y además tenemos que aprender a relacionarnos de la manera adecuada. Gadamer lo plantea como una obligación: “vivir con el Otro, vivir como el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala. Aprender a vivir el Uno con el Otro a medida que crecemos y avanzamos por la vida, como suele decirse, es al parecer igualmente válido para las grandes federaciones de la humanidad, para los pueblos y estados.”¹⁸⁹

c) La importancia del otro en la cuestión ética

¹⁸⁷ Eso se puede ver claramente si recordamos la idea que tiene sobre la comprensión y el lenguaje: “*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*” la comprensión es comprensión del ser y el lenguaje es lenguaje del ser.

¹⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa*, p. 37.

¹⁸⁹ Ídem.

Como ya vimos en la importancia y concepto del otro para Gadamer hay algunos elementos que indican claramente una postura ética: los conceptos de mismidad y otredad, la idea de participación en el juego, el entendimiento mutuo en la conversación, la naturaleza como sí mismo, ser el otro del otro, la relación recíproca y aprender a relacionarse con el otro.

La comprensión del otro, como ya lo señalamos, es un problema moral y es un tema importante, hasta me atrevería a decir el más importante, en el pensamiento de Gadamer, como él mismo lo reconoce en la entrevista con Silvio Vietta. Pero, en una conferencia titulada *La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo* vuelve a remarcar la comprensión del otro como un aspecto moral: “¿qué significa propiamente, para volver a nuestra pregunta inicial, entenderse en el mundo? Significa entenderse unos con otros. Y entenderse unos con otros (*Miteinander-sich Verstehen*) significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral y no lógica. Constituye, sin duda, la tarea humana más ardua, y tanto más para nosotros, que vivimos en un mundo marcado por las ciencias monológicas.”¹⁹⁰

De lo visto hasta aquí es necesario resaltar dos aspectos: participación y relación recíproca; y la idea de aprender. Estos solamente los indicaré aquí para analizarlos posteriormente en lo que sería su propuesta ética, porque se trata de conceptos importantes en el pensamiento ético de Gadamer.

Sobre el primer aspecto recordemos que la participación se desprende del análisis que hace del concepto de juego y la relación recíproca es propiamente la relación entre el yo y el tú. Gadamer, de esta forma, habla de una participación recíproca:

quizá no sea, pues, demasiado atrevido decir, como última consecuencia política de nuestras reflexiones, que tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no sólo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos ante el Otro y su diferencia, así como ante la naturaleza y las culturas orgánicas de pueblos y estados, y a conocer a lo Otro y a los Otros como a los Otros de Nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca.¹⁹¹

¹⁹⁰ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo” en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 123.

¹⁹¹ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa*, p. 40.

Tenemos, entonces, que la idea de participación recíproca es fundamental para la cuestión ética.

En lo que se refiere a la idea de aprender Gadamer la resalta constantemente. En la ética se trataría de una cuestión de aprendizaje, pero es aprender constantemente, no aprender algo de manera definitiva y para siempre, de lo que se trata principalmente es de escuchar al otro, aprender a escuchar al otro. Por eso al final del artículo “*La misión de la filosofía*” dice: “En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía.”¹⁹²

¹⁹² Gadamer, Hans-Georg, “La misión de la filosofía” en *La herencia de Europa*, p.156.

CAPITULO III

EL CONCEPTO DE ETICA EN GADAMER

3.1 BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO DE GADAMER

Cómo contextualizar el pensamiento de un filósofo que vivió todo el siglo XX, al que, por esta razón, Emilio Lledó llamó “testigo del siglo” en la presentación del texto de Gadamer *La herencia de Europa*. Se revela entonces esta pretensión como una tarea imposible.

Limitaremos dicha pretensión al aspecto puramente filosófico, pero teniendo en cuenta la obra de Gadamer y la gran cantidad de autores que cita (tan sólo en el índice de nombres de *Verdad y método I y II* encontramos 569 autores citados) nos vemos obligados a limitar aun más las pretensiones de contextualizar el pensamiento de nuestro autor, centrándonos únicamente en aquellos filósofos que más influyeron en él, principalmente para su propuesta hermenéutica, y haremos algunos señalamientos en lo que se refiere al aspecto ético.

Sobre la cuestión hermenéutica vemos como antecedente más importante a Heidegger, pero también se encuentran Dilthey y Schleiermacher. De este último resalta una observación que el mismo Gadamer realiza: “De Schleiermacher se nos ha transmitido una frase muy significativa, que podría haberla dicho yo mismo, y que reza más o menos <<odio toda teoría que no nace de la práctica>>.”¹⁹³ Tenemos aquí una influencia decisiva, que se ve reflejada principalmente en la forma de proceder de Gadamer, pues para éste también toda teoría surge de la práctica, pero a diferencia de Schleiermacher no desarrolla un método de la interpretación de textos, ni tampoco se limita a éstos.

¹⁹³ Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 13.

De Dilthey rescata el concepto de vivencia y la homogeneidad de sujeto y objeto en la investigación histórica; sin embargo, más bien parece retomarlo como punto de referencia para criticar su propuesta metodológica sobre las ciencias del espíritu en el sentido de que la propuesta de Dilthey “hace patente hasta que punto es intensa la coacción que ejerce el pensamiento metódico de la ciencia moderna, y que la tarea no puede ser otra que describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse.”¹⁹⁴ Por eso, en oposición a la conciencia histórica que se encuentra en el historicismo de Dilthey, habla de la experiencia histórica.

Es Heidegger sin duda quien más influye en Gadamer, éste en *Verdad y método* retoma de aquél, principalmente, el círculo hermenéutico y la preestructura de la comprensión para fundamentar su teoría de la experiencia hermenéutica. A pesar de lo anterior, nuestro autor, a diferencia de Heidegger toma desde el principio la tradición como punto de partida para el pensamiento y no como un obstáculo que tiene que ser destruido, y también hace explícito el problema de la aplicación, recurriendo, para ello, a Aristóteles.

Tengamos en cuenta que también Heidegger sirve de guía a Gadamer para la lectura de Aristóteles. A los 22 años lee lo que ahora se conoce como *El informe Natorp: Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*¹⁹⁵ y dice sobre él: “cuando Heidegger envió a Natorp el manuscrito que se convirtió en la base de su nombramiento como profesor en Marburgo, y tuve ocasión de leerlo, me quedé inmediatamente fascinado.”¹⁹⁶

No es el propósito desarrollar aquí las similitudes y semejanzas entre Gadamer y aquellos que influyeron en él, sino solamente señalar la importancia que tuvieron en su pensamiento. Pero teniendo en cuenta las observaciones antes mencionadas me parece exagerado decir, como lo hace Emerich Coreth, que “es mérito de HANS-GEORG GADAMER el haber

¹⁹⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 304.

¹⁹⁵ Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]. Trotta, Madrid, 2002, p. 76.

¹⁹⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996, p. 29.

recogido los planteamientos de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger y haberlos refundido en una teoría filosófica de la intelección.”¹⁹⁷

En este sentido resulta ser una reducción extrema la pretensión de Habermas al plantear que “la gran contribución filosófica de Gadamer consiste en haber llenado este abismo”¹⁹⁸ que Heidegger había creado en torno suyo. De ahí que diga que Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana. Si bien es cierto que, como lo mencionamos, Heidegger es quien más influye en Gadamer, no se puede decir que el pensamiento de éste se reduzca al de aquél.

Más bien se diría que la gran aportación de Gadamer es habernos presentado la historia de la filosofía desde una lectura nueva, se podría decir desde una lectura hermenéutica, pues todo su pensamiento se puede considerar como un repaso a la filosofía, principalmente en lo que se refiere a la filosofía griega.¹⁹⁹ Como prueba de esto último baste mencionar la constante recuperación de conceptos de origen griego, empezando por el mismo concepto de hermenéutica, y otros como teoría, praxis, lo bello, la prudencia; también la gran cantidad de artículos sobre Platón y Aristóteles y sus dos libros sobre la filosofía griega: *El inicio de la sabiduría* y *El inicio de la filosofía occidental*.

Un aspecto más que es necesario resaltar es la caracterización de la hermenéutica filosófica como ontología hermenéutica o hermenéutica universal. Al respecto Jean Grondin plantea que en Gadamer “hay diversos aspirantes a los que se atribuye universalidad.”²⁰⁰ Estos aspirantes son la hermenéutica filosófica misma, el lenguaje y el comprender. Pero la hermenéutica filosófica en cuanto concierne al comprender y no en cuanto a una teoría de carácter general o absoluta. En sintonía con esta observación Grondin excluye la significación de absoluto del concepto universal en Gadamer.

¹⁹⁷ Coreth, Emerich, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972, p. 38. Intelección, es decir, comprensión.

¹⁹⁸ Habermas, Jürgen citado en Ferraris, Mauricio, *Historia de la hermenéutica*, p. 202. Es conveniente mencionar que el apartado que Mauricio Ferraris dedica a Gadamer lleva por título Gadamer y la ontología hermenéutica, de donde se ve la identificación del pensamiento de nuestro autor con una ontología hermenéutica.

¹⁹⁹ En la presentación que hace a Verdad y método II, “autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, dice lo siguiente: “la hermenéutica y la filosofía griega han sido los dos puntos básicos de mi labor.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” en *Verdad y método II*, p. 389.

²⁰⁰ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 174.

El lenguaje es universal en tanto que nuestra comprensión es de carácter lingüístico y aquí acentúa el carácter dialógico del lenguaje “la dimensión universal que mantiene la hermenéutica en acción es, por tanto, la de la palabra interior, del diálogo del que toda expresión recibe su vida.”²⁰¹ Y la comprensión es universal en tanto que es nuestra forma de comportarnos respecto al mundo que también es de carácter lingüístico.

Pero además de estos aspectos que le dan el carácter universal a la hermenéutica agrega la dimensión ontológica y la experiencia de nuestra finitud. En lo que se refiere a la dimensión ontológica basta con recordar la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

En lo que se refiere a la experiencia de nuestra finitud, según Grondin, en ésta se arraiga la universalidad de la filosofía hermenéutica y parte de la palabra interior, pues “¿puede haber algo más universal para la filosofía que la finitud?”²⁰² Ésta es el horizonte universal y a partir de ella todo adquiere sentido para nosotros. Este aspecto de la finitud, en el pensamiento de Gadamer, es el que rescata Grondin.

En su reciente libro *¿Qué es la hermenéutica?* Jean Grondin señala tres sentidos de la hermenéutica. El primero se refiere al sentido clásico en donde se entiende como arte de interpretar los textos; el segundo sentido se limita a la reflexión sobre las ciencias del espíritu; el tercer sentido es el de la hermenéutica contemporánea en donde se entiende como “una *filosofía universal de la interpretación*. Su idea fundamental (prefigurada en el último Dilthey) es que la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que es posible encontrar en las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma.”²⁰³ Y en ésta última es en donde ubica a Gadamer.

Por otra parte encontramos que Von Wright al distinguir dos tipos de filosofía analítica: la filosofía analítica de carácter lógico, positivista y la filosofía analítica que surge del segundo Wittgenstein, en donde ésta última termina criticando el positivismo, señala que en

²⁰¹ *Ibidem*, 177.

²⁰² *Ídem*.

²⁰³ Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008, p. 18.

la filosofía continental surgió una corriente paralela con desarrollos afines a la filosofía analítica que critica al positivismo y dice : “estoy pensando sobre todo en el encumbramiento por los años 1960 de la corriente que se autocalifica de hermenéutica o de filosofía dialectico-hermenéutica.”²⁰⁴ Aquí Von Wright pone una cita a pie de página y dice que la fuente de esta filosofía es Gadamer 1960 haciendo referencia, sin nombrarlo, al texto *Verdad y método*. Con esto pretendemos resaltar la importancia de la obra de Gadamer.

Sobre este punto encontramos también la cita de Hans Albert que Jean Grondin pone en el capítulo XIV de la biografía que éste hace de Gadamer: “acabo de leer el voluminoso libro de Gadamer, *Verdad y método* (500 páginas). No quiero decir: ni verdad ni método, aunque esto se podría defender hasta cierto punto. Parece ser la Biblia de la actual filosofía (<<hermenéutica>>) alemana.”²⁰⁵ El mismo Grondin dice al inicio del mencionado capítulo que *Verdad y método* es un libro impresionante, básico, clásico de la filosofía hermenéutica.

Por último señalaremos una caracterización más de la hermenéutica de Gadamer y que nos sirve para contextualizar su pensamiento: la constante crítica a la época moderna y su idea de método, como la única vía de acceso a la verdad, y dominación. Con esto habría que tener presente a Descartes como uno de los interlocutores principales de Gadamer, aunque no es común que lo mencione demasiado.

Sobre este punto encontramos que Jean Grondin plantea que Gadamer cuestiona dos presupuestos en la teoría de Descartes sobre el método: primero, la búsqueda de un saber claro y cierto; segundo, “la hipótesis de que la clave de bóveda de ese saber ha de encontrarse en la evidencia reflexiva del pensamiento que se piensa a sí mismo.”²⁰⁶

La crítica del autor de *Verdad y método* va dirigida a la conciencia estética y a la conciencia histórica, pero también se dirige a la subjetividad que sustenta ambas. La superación de la conciencia histórica es el aspecto que más ha sido mencionado. En relación con esto

²⁰⁴ Von Wright, Georg Henrik, *Explicación y comprensión*, Alianza, México, 1980, p. 52.

²⁰⁵ Hans Albert en Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer, una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 375.

²⁰⁶ Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 18.

Vattimo señala que “la ontología hermenéutica de Gadamer, por muchos aspectos, se puede considerar más bien un intento explícito de superar precisamente la condición del espíritu moderno que Nietzsche señala con este nombre”²⁰⁷ de <<enfermedad histórica>> y que Gadamer llama conciencia histórica.

En lo que se refiere a la cuestión ética tenemos a Aristóteles, Kant y Platón como los principales puntos de referencia. Estas influencias serán aclaradas en el último apartado de este capítulo en donde propiamente se abordará la propuesta ética de Gadamer.

3.2 LA EXPERIENCIA

En lo que se refiere al concepto de experiencia, la concepción de Gadamer sobre ésta tiene claras implicaciones éticas. Pero se puede decir que hay diferentes formas de experiencia y en todas ellas se expresa una verdad; así lo plantea en la introducción a *Verdad y método*: “de este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia.”²⁰⁸ Para nuestro propósito retomaremos la experiencia en la ciencia, en el arte y lo que sería la experiencia hermenéutica con la finalidad de esclarecer la cuestión ética en el pensamiento de nuestro filósofo.

Para el análisis de la experiencia en las ciencias retoma la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, con el objetivo de encontrar su ubicación en la experiencia que tenemos del mundo y esto implica ya que no le da prioridad a las ciencias, porque éstas, al final, forman parte de nuestra experiencia del mundo. De aquí podemos adelantar que no se trata de hacer una teoría sobre la experiencia, o que, en todo caso, aquella surgiría de ésta.

²⁰⁷ Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Ediciones Península, Barcelona, 2002, p. 21.

²⁰⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 24.

Según Gadamer el concepto de experiencia en las ciencias naturales no puede ser aplicable a las ciencias del espíritu. Esto debido a que en las primeras la experiencia es tomada como un método en el cual se da una separación, pues el que realiza el experimento no tiene que interferir en éste y por lo tanto en la experiencia de la ciencia la objetividad es lo más importante, lo cual significa que no se deben incluir aspectos personales de aquel que realiza el experimento “el objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico”²⁰⁹. Debido precisamente a esto la experiencia en las ciencias naturales no puede ser la misma que la experiencia en las ciencias del espíritu, pues el objetivo de éstas es el mundo de lo humano, del cual forma parte el investigador de dicho mundo.

Apegándose a esta idea encontramos que, en lo referente a las ciencias del espíritu, hace una distinción entre conciencia histórica y experiencia histórica. Como lo mencionamos en el capítulo I en el apartado 1.2 la conciencia histórica se refiere a que las ciencias del espíritu tomaron como modelo a las ciencias naturales, principalmente en el modo de relacionarse con su objeto de estudio (separación sujeto objeto). Pero en las ciencias del espíritu no se puede separar el sujeto del objeto, pues aquél pertenece a éste, como lo mencionamos arriba. En cambio la experiencia histórica o comprensión histórica pretende comprender pero sin separarse, pues la separación, en principio es imposible.

Por otra parte la experiencia en las ciencias naturales se caracteriza porque se puede reproducir, es decir para que un conocimiento sea valido el fenómeno debe poder repetirse. Tenemos aquí una concepción estática y cerrada de la experiencia. En cambio la experiencia en las ciencias del espíritu debe estar guiada por una experiencia hermenéutica.

Así pues, la experiencia hermenéutica guía el conocimiento de las ciencias del espíritu y no se puede decir que la experiencia en éstas sea de carácter estático, pues la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición, el objetivo de las ciencias del espíritu es comprender la tradición, pero esto no implica que la experiencia de la tradición sea estática como en las ciencias de la naturaleza, es decir no se debe ver la tradición como algo en lo

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 421.

cual no participa el que comprende sino que más bien el que comprende es parte de esa tradición. La historia en este sentido no es algo que esté ya terminado, no es algo que se pueda simplemente repetir para obtener un conocimiento verdadero, cada época o incluso cada interprete puede tener una comprensión distinta de un fenómeno histórico. Así pues las ciencias del espíritu intentan comprender el mundo de lo humano.

Con respecto a lo anterior, para Gadamer, la verdadera experiencia es la experiencia de la propia historicidad. El hombre es un ser histórico y tiene que ser comprendido como tal.

Ahora bien, la experiencia cotidiana es una relación inmediata, “la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño”,²¹⁰ esto significa que la experiencia no puede ser exclusiva de las ciencias naturales para validar un conocimiento, sino que la experiencia cotidiana es el fundamento de la experiencia científica, tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias del espíritu.

Lo anterior indica la imposibilidad de reducir la verdad al campo de la ciencia, más bien toda experiencia proporciona verdad y esto es válido también para el arte y para la cuestión moral.

Respecto a la primera Gadamer habla de una experiencia estética que sería una forma de conocimiento distinto al de las ciencias naturales, es decir una nueva forma de acercarse a la verdad “¿no se da en la experiencia del arte una pretensión de verdad diferente de la de la ciencia pero seguramente no subordinada o inferior a ella?”²¹¹ El concepto de experiencia manejado aquí es distinto al manejado en la ciencia, en esta última la experiencia se remite a lo proporcionado por los sentidos, es la base para lograr un conocimiento verdadero. En este sentido la experiencia del arte no se limitaría al uso de los sentidos, sino que incluiría la comprensión, la propuesta de Gadamer es que en el arte también se da una verdad, con esto se tiene la intención de romper con la hegemonía de la ciencia con respecto a la verdad.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 428.

²¹¹ *Ibíd.*, p. 139.

La experiencia del arte no debe estar subordinada a la ciencia, es decir no debe seguir el modo de proceder de la ciencia. Vista así la experiencia estética es una nueva forma de ver el arte.

El pantheon del arte no es una actualidad intemporal que se represente a la pura conciencia estética, sino que es la obra de un espíritu que se colecciona y recoge históricamente a sí mismo. También la experiencia estética es una manera de autocomprenderse. Pero toda autocomprensión se realiza al comprender algo distinto, e incluye la unidad y la mismidad de eso otro.²¹²

Según lo anterior se puede hablar de dos formas de ver el arte: la conciencia estética y la experiencia estética.

La primera se refiere a un modo de ver el arte que consiste en: primero, la separación entre obra y autor, es decir, una vez que el artista ha elaborado su obra esta queda concluida, es decir, está ya acabada, no se puede modificar; segundo, la temporalidad de la obra de arte, ésta es vista como una obra en la cual el tiempo yo no pasa, la obra pertenece a una determinada época y se comprende y explica únicamente a partir del contexto en el que fue elaborada; tercero: la obra de arte está referida solamente a lo bello y se limita a ser una imitación, no tiene una verdad en sí misma.

La segunda se refiere a una forma de ver el arte que consiste en: primero, el arte es una expresión del autor, una forma de ver el mundo, lo cual no significa que sea algo puramente subjetivo, sino que el autor mismo y la obra son parte de un proceso histórico; segundo, la temporalidad de la obra de arte no es estática, es decir, la obra no es algo acabado, sino que al ser parte de una constante comprensión se mantiene como algo inacabado dentro del proceso constante de la comprensión; tercero, la obra de arte es una unidad en sí misma, pero no se limita a ser una imitación, sino que tiene algo más, un aumento de ser.

Pero la experiencia estética no sólo es distinta de la ciencia, sino también de otras formas de conocer “será una forma distinta de la del conocimiento sensorial que proporciona a la

²¹² *Ibíd.*, p. 138.

ciencia los últimos datos con los que ésta construye su conocimiento de la naturaleza; habrá de ser también distinta de todo tipo de conocimiento racional de lo moral y en general de todo conocimiento conceptual. ¿Pero, no será a pesar de todo conocimiento, esto es, mediación de verdad?”²¹³ La experiencia del arte que propone Gadamer pretende abrir otros caminos, es decir, la verdad científica no es la única verdad. Esto no sólo hace referencia al conocimiento, es decir al producto, sino también al proceso mismo de producción, y así también estaría en contra de la hegemonía de un solo método para validar todo tipo de conocimiento.

Es importante señalar aquí que la experiencia del arte no sólo se diferencia de la ciencia, sino también de otros tipos de conocimientos, como por ejemplo el saber moral o el filosófico. Pero lo que nos interesa es establecer la relación entre experiencia del arte y el saber moral. Este saber moral al parecer también se basa en un tipo de experiencia, que sería la experiencia cotidiana.

La experiencia cotidiana también es una forma de acercarse a la verdad, pero aquí la experiencia no está referida a algo exterior con lo cual se tuviera que relacionar el hombre, sino que es en primer lugar una experiencia propia, de nuestra propia esencia, en este sentido sería una experiencia de la historicidad: “la verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad.”²¹⁴ En este sentido la historicidad es la esencia del ser humano, pero ésta es limitada y finita.²¹⁵

Por otra parte la experiencia cotidiana no es algo acabado, es decir, no es un objetivo. Ser un hombre experimentado no es, para nuestro autor, ser un hombre acabado que ya no tenga nada que conocer, sino al contrario, la experiencia es un punto de partida, no es un cierre, sino que abre posibilidades. Dicho en sus propias palabras: “la verdad de la

²¹³ *Ibíd*em, p. 139.

²¹⁴ *Ibíd*em, p. 434.

²¹⁵ Se puede observar la importancia que tiene el concepto de finitud humana en el pensamiento de Gadamer, en el texto *La dialéctica de Hegel* dice al respecto lo siguiente: “La verdad es que nuestra naturaleza humana está hasta tal punto determinada por la finitud que el fenómeno del lenguaje y del pensamiento que pretende captarla ha de ser siempre contemplado bajo la ley de la finitud humana.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 2007, p. 101. Si bien es cierto que Gadamer no se pronuncia por una naturaleza humana, en el fondo estaría planteando la imposibilidad de pensar una naturaleza humana no finita.

experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto *a* nuevas experiencias.”²¹⁶

Es necesario recordar aquí que la experiencia está guiada por el conocimiento previo, o la precomprensión: “el conocimiento previo que se desarrolla en nosotros simplemente en virtud de nuestra orientación lingüística del mundo... desempeña su papel cada vez que se elabora una experiencia vital... es y seguirá siendo el medio que sustenta toda comprensión.”²¹⁷ Llama conocimiento previo a aquél que no es científico, ya sea de las ciencias de la naturaleza o de las históricas; sin embargo, el conocimiento previo o acientífico es el fundamento de toda comprensión y ha sido desarrollado lingüísticamente.

Pero no solamente es el fundamento de toda comprensión científica, sino también de toda experiencia vital. Ésta es guiada por el conocimiento previo que es de carácter lingüístico. Vemos aquí una vez más la importancia del lenguaje, tanto para la ciencia como para nuestra vida cotidiana.

El lenguaje es el que nos permite movernos socialmente, es el medio en que nos movemos. Aquí se puede ver que el lenguaje abarca el mundo del hombre. En este sentido Gadamer no piensa el lenguaje como un instrumento, es decir, no es algo que esté a nuestra disposición, sino que es la condición de posibilidad de que podamos disponer de algo o acceder a algo. Nuestra realidad es una realidad lingüística, realidad a la que más bien pertenecemos.

La experiencia que sirve de fundamento para la moral en este sentido es una experiencia de uno mismo, de la propia condición y nuestra condición es ser finitos, limitados, históricos y lingüísticos. La verdad de la experiencia cotidiana sería la comprensión de la propia condición. La experiencia se convierte así en fundamento del comportamiento moral, pero

²¹⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 431.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 652. El conocimiento previo, por estar constituido lingüísticamente es el fundamento de toda comprensión, sea científica o no. Esto significaría que la ciencia es más bien una extensión de este conocimiento y no un conocimiento superior o privilegiado.

no pueden prescribir las reglas para tomar las decisiones morales. En todo caso sería el saber moral que ayudaría en la toma de decisiones, aunque este saber moral no puede ser un saber absoluto que prescriba, sino que por la misma condición humana tendría que estar remitido a cada situación particular e histórica. “La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro.”²¹⁸

En este punto encontramos que Mariflor Aguilar Rivero plantea que la finitud en Gadamer tiene una doble connotación: “por un lado alude a la dimensión histórica y temporal de la comprensión hermenéutica que se manifiesta en la “irrebasabilidad” de nuestra historia, es decir, en la imposibilidad de “superar”, como quiso la filosofía moderna, aquello de lo que surgimos; pero por otro lado, y esto de manera no tan clara, alude a la imposibilidad del juicio racional basado en buenas razones y evidencias.”²¹⁹

Por otra parte la experiencia de la vida cotidiana se da con personas, no con objetos, lo cual implica una forma distinta de relacionarse en cada caso. Aquí es donde entra la relación yo y tú que sería propiamente una conducta moral.

Conviene hacer una observación más, con el propósito de establecer una relación más estrecha entre la experiencia y la ética. En el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* encontramos una aclaración sobre el concepto de hermenéutica y ahí dice lo siguiente: “designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo.”²²⁰ Esto significa que la comprensión, como modo de ser, es el fundamento para una teoría hermenéutica. De igual manera la experiencia hermenéutica surge de la experiencia cotidiana, de la forma como comúnmente experimentamos nuestro mundo.

²¹⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 433.

²¹⁹ Aguilar Rivero Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*. Gadamer, Ricoeur, Habermas, Fontamara, UNAM, México, 1998, p. 131.

²²⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 12. Unas líneas antes de esta cita retoma a Heidegger, a quien atribuye la demostración de que la comprensión es un modo de ser y no un comportamiento humano.

En lo que se refiere a la experiencia hermenéutica, la segunda parte de la segunda parte de la obra antes mencionada lleva por título: “fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica” con lo cual podemos ver que no hay una separación absoluta entre teoría y experiencia. Más todavía, todo parece indicar que cualquier teoría, y en especial la teoría hermenéutica, tiene que surgir de la experiencia misma, esto lo podremos ver más claramente en el siguiente apartado sobre la conversación o dialogo.

De lo visto hasta ahora podemos sacar algunas conclusiones: 1) hay diferentes tipos de experiencia y todas expresan una verdad, con lo que se viene abajo la pretensión de la ciencia de poseer la verdad de forma exclusiva y además la ética no estaría subordinada a la ciencia; 2) la experiencia significa apertura, es un punto de partida y no un punto final, con lo cual no se hablaría de una ética determinada de una vez para siempre; 3) la experiencia es experiencia de nuestra condición: lingüísticos, finitos e históricos, la ética tendría que atenerse a esta lingüisticidad, finitud e historicidad; 4) toda experiencia es guiada por un conocimiento previo; 5) toda teoría surge de la experiencia, con lo cual la ética tiene que surgir de la forma como experimentamos el mundo. De acuerdo a lo anterior se puede hablar de una ética hermenéutica en el pensamiento de Gadamer.

3.3 EL DIALOGO O CONVERSACIÓN

a) Dialéctica de pregunta y respuesta

La segunda parte de *Verdad y método* termina con un análisis que hace de “la primacía hermenéutica de la pregunta”²²¹ cuyo propósito es el de ver en qué consiste la experiencia hermenéutica.²²² Para nuestro tema retomaremos únicamente el concepto de pregunta y veremos qué relación guarda con la conversación o diálogo.

²²¹ El apartado incluye dos incisos, pero lo que me interesa mencionar aquí es la influencia de Platón en el pensamiento de Gadamer, pues el primer inciso lleva por título “el modelo de la dialéctica platónica” y retoma la *docta ignorantia* socrática, pues para poder preguntar hay que saber que no se sabe, con lo cual podemos ver que el saber, por una parte, sirve de principio para saber más sobre el ser y, por otra parte, no tiene final.

²²² Al parecer experiencia hermenéutica y conciencia hermenéutica las utiliza indistintamente.

Así pues, empezaremos mencionando las características de la pregunta. La primera consiste en que “es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido.”²²³ Esto significa que toda pregunta debe marcar una dirección o perspectiva para que la respuesta sea adecuada.

Pero la dirección no es arbitraria, tiene que tener un carácter ontológico y estar siempre en relación con el otro. Por eso dice que “una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta.”²²⁴ La pregunta aquí no depende del sujeto sino del ser mismo, con lo cual podemos ver una sintonía con la concepción ontológica del lenguaje y apuntaremos que la conversación tiene este mismo carácter.

Una segunda característica es la siguiente: “preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta.”²²⁵ Si no hay apertura no se puede decir que sea pregunta y para esto pone como ejemplos la pregunta pedagógica y la pregunta retórica. La apertura no es algo indeterminado, pues debe tener un horizonte, un límite, por lo tanto sólo hay algunas posibilidades de respuesta.

La conversación tiene esta estructura de pregunta y respuesta. Así, caracteriza la dialéctica como el arte de preguntar: “el arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación.”²²⁶ De esta forma la dialéctica implica tres aspectos: primero, los interlocutores de una conversación se ponen bajo la dirección del tema, son llevados y no son ellos los que llevan la conversación; segundo, la dialéctica consiste no en argumentar contra el otro, sino más bien, en fortalecer su opinión y la nuestra; tercero, se tiene siempre como referencia la cosa misma.

²²³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 439.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 440.

²²⁵ *Ídem.*, cf. También p. 369.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 444.

Recordemos que la característica del consenso lingüístico es la conversación que se entiende como dialéctica de pregunta y respuesta, es decir, hay dos implicados y no solamente uno que habla o que inspecciona un objeto que tiene ante sí. De esta manera la conversación le da a la hermenéutica otro sentido, así lo plantea en el epílogo de *Verdad y método*: “frente a él yo he puesto de relieve como estructura del consenso lingüístico <<la conversación>> y la he caracterizado como dialéctica de pregunta y respuesta.”²²⁷ De esta forma, la hermenéutica no es ya un simple método de interpretación de textos, sino que es un proceso dialéctico, basado en la conversación.

La conversación entendida como pregunta y respuesta incluye una participación, o, mejor dicho, una coparticipación y esto se aplica también a los textos, es decir, tienen que responder a una pregunta. La interpretación de los textos, en este sentido, no se reduce a una interpretación gramatical o psicológica, sino que se realiza como un constante diálogo entre intérprete y texto.

Sobre este aspecto Mariflor Aguilar señala: “la tarea del intérprete es, entonces, preguntar por la pregunta a la que responde el texto.”²²⁸ Y, para Grondin, “según Gadamer esto no incluye, ni mucho menos, que el intérprete se apropie o transforme el texto o su sentido original.”²²⁹

Podemos señalar entonces que la conversación, como consenso lingüístico, fundamenta toda actividad, principalmente la relación con los otros, de ahí su importancia como elemento fundamental de la concepción ética en el pensamiento de Gadamer.

De acuerdo a lo anterior podemos decir que la dialéctica en Gadamer adquiere un carácter ontológico hermenéutico, pues además él mismo lo dice: “la dialéctica ha menester de

²²⁷ *Ibidem*, p. 669. Cuando dice “frente a él” se está refiriendo a Dilthey, quien, según Gadamer, ve el triunfo de la hermenéutica en la interpretación literaria. Esto significa de manera clara que para nuestro autor la hermenéutica no se caracteriza fundamentalmente por la interpretación de textos, es decir, no se puede reducir a la hermenéutica a la interpretación literaria.

²²⁸ Aguilar Rivero Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p. 153.

²²⁹ Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, p. 194.

reducirse a hermenéutica.”²³⁰ La dialéctica de pregunta y respuesta es imprescindible en la conversación. Hay, en ésta, un intercambio y no un monólogo. Pero este intercambio tiene como punto de referencia aquello de lo cual se habla.

b) carácter ontológico de la conversación

Así pues, tendremos que detenernos un poco en el carácter ontológico de la conversación. El giro hermenéutico para Gadamer consiste, en última instancia, en poner a la conversación como centro. Pero en realidad se está diciendo que lo importante es todo aquello que interviene en la conversación. Tal vez esta postura pretenda acabar con el relativismo, en el sentido de que no le da importancia un solo elemento, sino que todo aquello que interviene es importante: “en una conversación *algo* pasa a ser lenguaje, y no un interlocutor o el otro.”²³¹

En este sentido no se puede decir que los signos sean lo más importante, en otras palabras, no se puede reducir el lenguaje a una construcción simbólica o una herramienta. Y tampoco se puede decir que el sujeto sea el eje principal del lenguaje. En realidad ni siquiera la relación yo-tu, es decir, yo y el otro o dos sujetos, porque en este caso los sujetos podrían establecer un acuerdo entre ellos y disponer de la verdad o crearla. Tampoco la cosa es lo más importante, porque de ser así no habría margen de error y se caería en una concepción metafísica, en la que los sujetos lo único que harían sería conocer la cosa, el lenguaje se convertiría en algo finito.

Lo que resalta en todo esto es la relación con el ser y esto es lo más importante. La cuestión ética adquiere así otra dimensión, porque no se está proponiendo un relativismo, sino una ética de carácter universal basada en la conversación.

Para reforzar el carácter ontológico de la conversación haré referencia la siguiente cita: “la universalidad del punto de vista hermenéutico es extensa. Cuando yo formulé <<*el ser que*

²³⁰ Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*, p. 107.

²³¹ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 67.

puede ser comprendido es lenguaje>>, tal afirmación no es ciertamente una tesis metafísica, sino que describe, desde el centro del entender, la amplitud ilimitada de su mirada en derredor.”²³² Vemos aquí, como además constantemente lo hace, que Gadamer no acepta que su pensamiento se catalogue de metafísico, lo cual significa que cuando habla del ser no está hablando del ser como algo determinado, que tenga una esencia única.

A pesar de lo anterior, tampoco se puede hablar de un relativismo, como ya lo mencionamos, en donde cada quien tenga su propia concepción del ser, Cuando comprendemos algo, tiene un significado para nosotros, pero tal vez no signifique lo mismo para otro. Ese algo puede tener distintos significados, no es que yo arbitrariamente le de un significado: “nada puede existir que no sea capaz de significar algo para el hombre. Pero hay algo más en todo ello: nada se desvela en el único significado que ofrece precisamente a alguien.”²³³ El ser es lo que impide todo relativismo y puesto que el ser que es comprendido es lenguaje, entonces el lenguaje es el fundamento ontológico para la comprensión.

Establecemos aquí una relación con Grondin, pues éste, comentando a Gadamer, plantea lo siguiente: “pero si podemos hablar de una universalidad y de una racionalidad dialógica del lenguaje, para designar su apertura a cualquier significado que pueda ser comprendido, es porque el lenguaje es la luz del ser mismo.”²³⁴

De acuerdo con lo anterior el lenguaje como fundamento ontológico es también el fundamento de la ética, pero teniendo en cuenta que el lenguaje abarca el mundo humano, la ética no se reduciría a una serie de prescripciones para aplicarlas a un comportamiento directo con el ser (con el otro), porque el lenguaje es también la expresión de actitudes o gestos.

Si recordamos aquí que el diálogo, por ser el lugar del lenguaje vivo, es el centro del lenguaje, entonces es también el centro de la ética en el pensamiento de nuestro filósofo,

²³² Gadamer, Hans-Georg, “La estética y la hermenéutica” en *Antología*, p. 159.

²³³ Ídem.

²³⁴ Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?* p. 88.

con lo cual confirmamos una vez más la importancia del diálogo y es en éste donde encontraremos sus principales propuestas éticas.

Tenemos entonces que la experiencia hermenéutica sigue el modelo de la conversación y ésta tiene el carácter de pregunta y respuesta, es decir, ida y vuelta. Lo anterior implica que el modelo de la conversación tiene presente siempre al otro. No vale únicamente lo que yo diga, el otro es igual o más importante. Con lo cual se puede hablar de una ética de la conversación o una ética dialógica en el pensamiento de Gadamer.

También es necesario recalcar que la conversación es siempre sobre algo, no es arbitraria ni se reduce a meras opiniones. Por eso se logra una conversación cuando los interlocutores van entrando “bajo la verdad de la cosa misma.”²³⁵ El ser es el criterio par lograr una conversación. Se trata de vivir en el diálogo no de lanzar opiniones o palabras. La conversación se convierte así en un modo de ser propio de la existencia humana.

En este punto no coincidimos con la observación de Jorge Reyes, quien dice: “Tal vez no parezca legítimo sustentar la universalidad que Gadamer reclama para su ontología del lenguaje en la descripción de un fenómeno concreto y ocasional como lo es el diálogo.”²³⁶

Con el propósito de esclarecer un poco más lo anterior retomaremos la relación que establece Gadamer entre la conversación y el juego. Éste, como ya vimos, es propio de nuestra existencia, es un fenómeno en el cual los participantes están inmersos en reglas y tiempos, es decir, lo importante es el juego y no tanto los participantes: “el verdadero arte de llevar una conversación es aquel en que ambos interlocutores se ven llevados. Esta es entonces una verdadera conversación, una conversación que lleva a algo.”²³⁷ Así, en el lenguaje lo importante es aquello de lo cual se está hablando, no la opinión de los que hablan.

²³⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 458.

²³⁶ Jorge Reyes, “El diálogo como indicación formal” en Aguilar Rivero, Mariflor y González Valerio, María Antonia, Coordinadoras, *Gadamer y las humanidades I*, p. 133.

²³⁷ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 35.

Entonces la verdadera conversación es aquella en la que los que hablan se dejan llevar. Es decir, no hay aquí una imposición de ningún tipo, porque esto llevaría a tomar una posición, y en este caso sería más importante la posición que aquello sobre lo cual se toma posición. Gadamer quita al sujeto del centro, pero no pone la cosa en el centro. El centro es toda la relación en su conjunto: la cosa, la opinión, el que opina, aquel a quien va dirigida la opinión, la dialéctica misma.

En el aspecto ético sucedería lo mismo. Quita al sujeto del centro, con lo cual la ética no está dada por un sujeto, pero tampoco pone el valor moral en el centro. El centro mismo es esa relación en la que se dan los valores, el sujeto, el otro, los criterios para valorar. En todo caso esa relación estaría determinada por la conversación.

Así, las relaciones entre los seres humanos “se realizan especialmente en una conversación que no quiere ni persigue otra cosa que compartir el propio punto de vista con el otro o medirlo por el rasero del otro y comprobar así su solidez a partir de la respuesta que nos llegue.”²³⁸ Es necesario decir que Gadamer otorga a la relación con el otro una importancia central, pero esta relación no es la relación de dos subjetividades, sino que se basa en la conversación y es en esta donde se intercambian puntos de vista, pero más que intercambio se toma al otro como otro y se le otorga validez, pero por el simple hecho de ser otro. Nuestra vida diaria está determinada por esta relación.

En las relaciones humanas está siempre presente una conducta moral. Si el lenguaje es el mundo del hombre y la conversación es la esencia del lenguaje, entonces en la conversación encontramos un comportamiento moral. La conversación en sí misma tiene implicaciones éticas. Tal vez la primera implicación es ver al otro como otro; tal vez también concederle libertad y tratarlo con respeto.

Por eso la conversación es la esencia de las relaciones humanas, de la existencia misma, así lo plantea Gadamer retomando a Heidegger: “yo comienzo por poner al lado del existencial del discurso la conversación en tanto lo verdadero “en camino hacia el lenguaje” ...

²³⁸ Ídem.

conversación que configura la verdadera esencia del ser-con, no hay duda de que no me estoy centrando en la “esencialidad” del existir...”²³⁹ Lo que es importante señalar es que la conversación configura la verdadera esencia del ser-con, es decir, es la esencia de la relación entre los hombres.

El objetivo de Gadamer no es establecer estructuras existenciales en el hombre, más bien se interesa por cómo se da la relación entre los hombres. Aquí podemos ver claramente que la conversación tiene implicaciones éticas, aun cuando no lo diga explícitamente. Y tal vez sea éste su tema principal.

Lo visto hasta aquí implica que no solamente las relaciones entre los hombres se dan de acuerdo a la conversación. Lo mismo sucede en formas de conocimiento como la ciencia, el arte, y la filosofía.

Principalmente en lo que se refiere a “la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta.”²⁴⁰ Y, además, como ya lo vimos anteriormente en dichas ciencias se trata de una participación. De esta forma el proceder en las ciencias del espíritu está marcado por la dialéctica de la conversación. De ahí que todo conocimiento sea respuesta a una pregunta y toda respuesta genere una nueva pregunta. Aquí vemos un rasgo más de la hermenéutica: la apertura y continuidad.

También en lo que se refiere al arte, si recordamos la tesis de la experiencia estética, veremos claramente que se trata de un diálogo entre la obra de arte y el intérprete y no de una reconstrucción de lo que el autor quiso decir. Principalmente respecto a la literatura dice: “la recepción de una obra literaria a través del oído interior que escucha en la lectura es un movimiento circular en el que las respuestas se tornan preguntas y provocan nuevas

²³⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 75.

²⁴⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 448. Esto aplica no solo a las ciencias del espíritu, sino también a las ciencias de la naturaleza, Cf. También *Verdad y método*, p. 650.

respuestas.”²⁴¹ Encontramos de nueva cuenta la apertura y continuidad, dada por la lógica de pregunta y respuesta, pues la obra de arte no se agota con una interpretación.

Lo mismo ocurre con la filosofía, pues ésta, para Gadamer, no consiste en establecer verdades y defenderlas, más bien indica que la tarea de la filosofía es hacer esta revisión constante de conceptos, es decir, un constante diálogo con lo que se ha dicho. No es revisar conceptos para descubrir verdades absolutas. Esto supondría una verdad estática y una vez descubierta o demostrada no tendría sentido seguir filosofando: “el lenguaje sigue siendo, en el filosofar, conversación, conversación del alma consigo misma o con otros. La filosofía no conoce frases verdaderas que uno tenga sólo que defender y que uno procure demostrar como las más fuertes.”²⁴²

Tenemos que resaltar que la conversación la está entendiendo en dos sentidos: 1) conversación del alma consigo misma, es decir, que cada ser humano posee como característica propia la conversación, ese constante diálogo consigo mismo, es decir, el pensar; 2) la conversación con el otro, y en este sentido, la relación que existe entre los hombres está basada en el hablar y el escuchar al otro y no únicamente en decir o que el otro diga, sino que ambos tiene que participar. Como señala Esquivel Estrada: “el hombre, como ser lingüístico, es un ser que dialoga consigo mismo, con el otro, con el mundo. El hombre es esencialmente un ser dialogal o dialógico, como mejor convenga.”²⁴³

Cabe aclarar también que la verdad (a diferencia de la metafísica, por ejemplo) no la está entendiendo como una cuestión absoluta y estática, y en lo que se refiere a la filosofía mucho menos. En filosofía la verdad se daría en la conversación, constante intercambio de pensamientos. Quisiera rescatar aquí una metáfora de Gadamer sobre la filosofía: “los filósofos no tienen textos porque, al igual que Penélope, están tejiendo constantemente su

²⁴¹ Gadamer, Hans-Georg, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” en *Verdad y método II*, p. 15.

²⁴² Gadamer, Hans-Georg, *mito y razón*, p. 117. Sobre este mismo tema Cf. También del mismo autor: *Verdad y método II*, p. 20, 93, 321.

²⁴³ Noé H., Esquivel Estrada, “La aplicación como problema fundamental hermenéutico en el pensamiento de Gadamer” en González, Rush, coordinador, *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*, UAEM, México, 2003, p. 83.

velo, preparándose de nuevo para el regreso a la patria de lo verdadero.”²⁴⁴ Esto significa, por otra parte, que la verdad en filosofía no se da mediante la demostración, con lo cual se refuerza la independencia con respecto a las ciencias naturales.

La verdad en este sentido se da en la conversación, pero considero que esto es más bien un presupuesto, lo cual indica que la moralidad del hombre es también poseedora de verdad. Verdad, moralidad y lenguaje no se pueden separar.

En lo anterior se podría ver una crítica a la metafísica, lo cual es cierto, pero no significa que la rechaza, sino más bien se trata de establecer un diálogo con esa forma de hacer filosofía.

La filosofía hermenéutica o hermenéutica filosófica de Gadamer precisamente tiene la característica del diálogo, este es un principio de su filosofía. Esto lo podemos ver muy claramente en la forma que termina el epílogo a *Verdad y método*: “pero corto aquí. El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.”²⁴⁵

La conversación en este sentido sirve de hilo conductor para encontrar las tesis principales, en relación a la cuestión ética, implícitas en el pensamiento de Gadamer.

3.4 INTERSUBJETIVIDAD

3.4.1 Crítica al concepto de subjetividad

Como ya lo mencionamos brevemente en el inciso “a” del apartado 2.4 del capítulo II Gadamer hace una crítica al concepto de subjetividad, y para ello realiza un análisis del

²⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg, *mito y razón*, p. 118.

²⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 673. Confrontar también del mismo autor *Verdad y método II*, p. 399.

concepto de juego. Aquí trataremos de ver un poco más la crítica sobre la subjetividad con el propósito de esclarecer lo que se entiende por intersubjetividad.

Considero que son tres las principales objeciones que plantea a la subjetividad: a) implica un aislamiento; b) tiene una connotación metafísica; c) se concibe al otro como objeto.

a) La subjetividad como aislamiento

En el texto *El giro hermenéutico* Gadamer tiene un artículo titulado “subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, ahí habla de la intersubjetividad, pero primero somete a un análisis este concepto, según él porque así es necesario en el filosofar: “se puede decir que el concepto de intersubjetividad resulta únicamente comprensible en la medida en que tratamos previamente el concepto de subjetividad y de sujeto y el papel que desempeña en la filosofía fenomenológica.”²⁴⁶ Al hablar de intersubjetividad considero que lo hace principalmente en el sentido de esclarecer los supuestos en los que descansa dicho concepto, pero parece que Gadamer no asume el uso del término intersubjetividad.

Lo anterior implica que la ética en Gadamer no descansa en la idea de un sujeto. Esto significaría que no intentaría una fundamentación de la ética o por lo menos no una fundamentación en un sujeto aislado.

Precisamente por eso no asume la idea de intersubjetividad, porque remite a la idea de un sujeto. Y esta idea de sujeto, como él mismo lo señala, se remite al yo pensante de Descartes. Hay aquí una concepción del hombre como un sujeto aislado. Gadamer no tiene esta concepción del hombre. Más bien recurre al hombre como un ser constituido lingüísticamente. En este sentido no habría un sujeto aislado.

En consecuencia, como podemos ver en otro texto, tampoco asume la primacía de la autoconciencia: “que la autoconciencia posea el primado incuestionado que le atribuye el

²⁴⁶ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 13.

pensamiento de la Edad Moderna es algo que puede, con justicia, ser puesto en duda.”²⁴⁷ En este punto, retomando a los griegos se pronuncia por la apertura de la experiencia que tenemos del mundo, en lugar de asumir la autoconciencia como fundamento del método en la época moderna.

Así, encontramos que Gadamer plantea una distinción entre conciencia de algo y autoconciencia: “frente a la intencionalidad de la conciencia, que siempre es conciencia de algo, la reflexividad de la autoconciencia posee un carácter secundario.”²⁴⁸ Esta última corresponde a la ciencia natural moderna, pero es un tanto limitada, pues depende del ideal de certeza dado por el método científico. En este sentido, esta autoconciencia se da como un fenómeno secundario, que es posible a partir de la conciencia de algo.

Parece ser que la autoconciencia caracteriza la subjetividad implantada en la época moderna. En cambio la subjetividad por la cual se inclina Gadamer es aquella que se caracteriza por la conciencia de algo. La primera es una subjetividad aislada y la segunda es una subjetividad en relación con, más preciso, en participación con algo.

Aplicado esto a la cuestión ética tenemos que no sería posible hablar de una ética individualista. Ética individualista no porque siempre estaría la subjetividad en relación con algo, que necesariamente sería el otro, ya sea hombre, animal o cosa, pues el ser conciente de algo implica todo aquello que puede estar frente a mí. Por lo tanto si tenemos en cuenta esto la ética propuesta por Gadamer no se limitaría a la relación con otros seres humanos, sino también con el entorno en el cual vivimos.

Tenemos que aclarar que para Gadamer aislamiento no significa soledad, precisamente en el texto *Elogio de la teoría* tiene un artículo titulado “el aislamiento como síntoma de autoenajenación”, aquí habla de una cercanía entre aislamiento y soledad: “el aislamiento es una forma de la pérdida... (y) en la experiencia del aislamiento parece haber un

²⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría*, p. 130.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 33.

sufrimiento de soledad.”²⁴⁹ En seguida de esto hace un análisis de la soledad para ver en que se diferencia del aislamiento.

Señala que hay dos aspectos de la soledad: 1) la soledad en el abandono, y pone como ejemplos de este tipo de soledad el caso de Job y el de Cristo en el Monte de los Olivos. La soledad en este sentido se entiende como pérdida de la esfera común o que lo abandonen a uno las comunidades fundamentales a las cuales pertenece y en las que participa. Resalta entonces el carácter de comunidad cuya pérdida lleva a la soledad; 2) buscar la soledad y esta “búsqueda de la soledad es siempre querer capturar algo.”²⁵⁰ Y pone también varios ejemplos que corresponden a este tipo: la soledad del que ama, la del viejo, la del poderoso, la del sabio y la del religioso. La soledad en este sentido es la búsqueda de algo y esto en cierto sentido le da sentido a la existencia.

¿En que radica entonces la distinción entre aislamiento y soledad? En el primero hay una experiencia de renuncia y padecimiento, mientras que en la soledad hay una referencia a la comunidad y se busca algo.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver el aislamiento con la crítica a la subjetividad? Para aclarar esto retomaremos el título del artículo “El aislamiento como síntoma de autoenajenación”. Es necesario entonces aclarar los tres conceptos implicados.

Empezaremos por lo que quiere decir síntoma, pues Gadamer mismo lo explica al principio diciendo que es aquello en lo que se reconoce algo, es decir, el síntoma es lo que se ve de aquello que no se ve, es una manifestación de lo que queda oculto. Pero también se puede entender de la siguiente manera: el síntoma es una consecuencia de algo. En este caso el aislamiento sería la consecuencia de la autoenajenación. Pero también se plantea “la pregunta de si la autoenajenación es la causa del aislamiento.”²⁵¹ Con lo cual se pone en duda que esto último sea así.

²⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg, “El aislamiento como síntoma de autoenajenación” en *Elogio de la teoría*, p. 110.

²⁵⁰ Ídem.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 109.

Entonces ahora conviene aclarar qué entiende por autoenajenación. Para empezar, este es un problema de la situación actual del hombre, como lo anunciamos en el capítulo II y consiste en “la desaparición de la posibilidad de identificación con lo general.”²⁵² Más adelante llama a la autoenajenación la esclavitud de todos nosotros. Y estamos esclavizados porque vivimos en una sociedad racionalizada, administrada, esto es precisamente lo que impide la identificación con lo general. Pero lo general tiene aquí el siguiente significado: la vida común. Entonces la autoenajenación sería la imposibilidad de llevar una vida en común.

De acuerdo a lo anterior el aislamiento sería una consecuencia de la autoenajenación, pero me parece que Gadamer lo plantea a la inversa: la autoenajenación es una consecuencia del aislamiento. Esto lo podemos ver cuando habla de la racionalización o administración de la sociedad, que es, al fin de cuentas, una racionalización científica, al modo de las ciencias de la naturaleza. Y en última instancia la ciencia moderna, que pretende la administración científica de la sociedad, descansa en el yo pensante de Descartes. Así, el aislamiento es la causa y no la consecuencia.

El aislamiento es, pues, el que no permite la vida en común: “más donde son experimentadas las demandas de la sociedad moderna como presión del sufrimiento, que se manifiesta como sufrimiento del aislamiento, ambos sufrimientos deben ser ahuyentados, pues con ellos se carece de las condiciones sociales para una comunidad humana.”²⁵³ La subjetividad, en este sentido, ha llevado al aislamiento, con lo cual no es posible la comunidad.

Pero hablar de comunidad implica remitirnos al papel principal que jugaría la conversación y también la comprensión, pues ambas tienen presente necesariamente al otro y evitan el aislamiento. También es necesario señalar que en oposición al aislamiento Gadamer retoma la idea de amistad, pero por lo pronto no abordaremos este tema.

²⁵² *Ibíd.*, p. 114.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 118.

b) la connotación metafísica de la subjetividad

En lo que se refiere a la crítica sobre la connotación metafísica de la subjetividad se dirige principalmente a Descartes. En un artículo del texto *Verdad y método II* titulado “La historia del concepto como filosofía” hace un breve análisis histórico del concepto sujeto, remontándose a la época de los griegos, en donde dicho concepto se refería a aquello que no cambia, lo que subyace y después plantea la siguiente pregunta: “pero ¿percibimos aun este *hypokeimenon*, *subjectum*, que subyace a todo lo demás, cuando empleamos la palabra sujeto, estando como estamos todos en la tradición cartesiana y entendiendo por sujeto la autorreflexión, el saberse a sí mismo?”²⁵⁴ Así, se olvidó el origen del concepto y se caracterizó por la autoconciencia que se capta a sí misma independiente de los demás. La autoconciencia pasó a ser el fundamento y no el ser mismo.

También en su libro *El giro hermenéutico* Gadamer hace una historia del término sujeto. Lo que es necesario rescatar es que le atribuye a tal concepto un contenido que hace referencia al ser como mera presencia, algo que permanece y no cambia.²⁵⁵ Esta es otra razón por la cual Gadamer no emplea el concepto sujeto cuando se refiere al ser humano: “de la misma manera en que en la naturaleza los estados o procesos de cambio tienen lugar sobre lo que permanece invariable, así también el cambio de las representaciones descansa sobre el hecho de que pertenecen a un yo permanente. Este es el marco histórico-conceptual dentro del que se produjo el paso de la sustancia hacia el sujeto.”²⁵⁶

²⁵⁴ Gadamer, Hans-Georg, “La historia del concepto como filosofía” en *Verdad y método II*, p. 87.

²⁵⁵ Esto en parte lo retoma de Heidegger, pues podemos ver que éste, en *Ser y tiempo*, hace un análisis de la ontología cartesiana del mundo y dice que “la idea de ser que está a la base de la caracterización ontológica de la *res extensa* es la idea de sustancialidad.” Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 118. Pero también indica que esto no aclara el problema del ser, sino que lo oculta y la pretensión de Heidegger es la de acceder al modo de ser del Dasein, pero según su opinión no es posible con la caracterización que Descartes hace del ser, pues también el Dasein queda comprendido como sustancia. Heidegger se pregunta por el modo de acceder al ser del ente intramundano en la perspectiva de Descartes, en ésta se aplica el mismo modo de acceder al Dasein y es el mismo que en el conocimiento matemático y esto “propiamente *es* lo perdurantemente permanente. Lo que es tal lo conocen las matemáticas” Ibidem. p. 122. Así, ha dominado una idea de ser que ha sido tomada, de una región del ente, por eso se opone a que se tome al Dasein de esta forma. De de ahí que se busque la forma adecuada de acceder al Dasein y su modo de ser verdadero, porque “la idea del ser como permanente estar-ahí no sólo da origen a una determinación llevada hasta el extremo del ser del ente intramundano, y a su identificación con el mundo en general, sino que, a la vez, impide poner ante la vista de una manera antológicamente adecuada ciertos comportamientos del Dasein.” Ibidem, p. 123.

²⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 13.

Pero además de lo anterior Gadamer hace otra crítica a esta idea de sujeto originada desde Descartes. La reflexividad, dada a partir de esta idea de sujeto pasa a constituir el núcleo central de la filosofía.

Aclaremos que no está diciendo que la filosofía desde Descartes hasta el siglo XX no sea válida, únicamente señala como es que se dio esa forma de hacer filosofía y que llegó hasta la fenomenología. También parece indicar que se deslinda de esa forma de hacer filosofía.

El mismo Gadamer reconoce que se planteo la superación del subjetivismo: “a mí mismo me ha correspondido esta tarea de hablar a favor del acontecer en el entender, de la superación del moderno subjetivismo en un análisis de la experiencia hermenéutica, que llega a ser consciente de sí misma.”²⁵⁷ Si bien es cierto que retoma a Heidegger lo asume como una tarea propia.

Otra observación importante es el hecho de no referirse al hombre como un sujeto. Pero, entonces, ¿Cuál será el fundamento o en qué se fundamenta la concepción del hombre para Gadamer? Todo parece indicar que en el lenguaje y específicamente en la conversación. Así, el hombre no es un yo aislado que utilice el lenguaje como un medio, es más bien un yo-tu (nosotros) que se encuentra en el lenguaje, en la conversación.

Teniendo en cuenta lo visto hasta aquí, principalmente en lo que se refiere a conceptos como diálogo, que implica necesariamente al otro y que es el centro del lenguaje en donde lo importante es lo dicho, o bien la experiencia, que implica apertura, es incomprensible la posibilidad de una metafísica del sujeto en Gadamer. Sin embargo encontramos la postura de Roberto Estrada Olguín, quien pretende haber probado, de una manera muy cuestionable por cierto, que “la filosofía hermenéutica es, además, la consumación de la metafísica del sujeto.”²⁵⁸

²⁵⁷ Gadamer, Hans-Georg, “La herencia de Hegel” en *Antología*, p. 310.

²⁵⁸ Roberto Estrada Olguín, “La filosofía práctica y saber sobre lo humano” en Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando, Coordinadores, *Gadamer y las humanidades II*, p. 83.

c) Se concibe al otro como objeto

La crítica que realiza Gadamer a la conciencia histórica (historicismo) y a la conciencia estética tiene como propósito evitar que se tome a la historia y el arte como objetos. En este mismo sentido crítica a la subjetividad porque ahí también se toma al otro como objeto, lo cual significa que uno mismo se convierte en objeto.

En un artículo “La filosofía griega y el pensamiento moderno” habla precisamente de la objetivación, pero más bien, retomando a los griegos, trata sobre el límite o frontera para la objetivación, es decir aquello que por su forma de ser no puede reducirse a objeto y para mostrar esto pone cuatro ejemplos: la experiencia del cuerpo, la libertad y ethos, la conciencia como apertura al mundo y el lenguaje.

Para aclarar el tema que estamos tratando retomaremos únicamente los dos primeros: la experiencia del cuerpo y la libertad y ethos.

En lo que se refiere al primer ejemplo, parece indicar que la experiencia natural del cuerpo es un fenómeno primario y se ve claramente en el estado de salud. La cuestión es que cuando hay una enfermedad la objetivación del cuerpo por parte de la medicina pasa a primer lugar y se pretende que este trato, como objeto, es la forma natural de la experiencia: “es un conflicto que experimenta todo el que se ve alguna vez en la situación de objeto, en la situación del paciente tratado con medios técnicos.”²⁵⁹ La cuestión tiene que ver con la forma de abordar el cuerpo humano por parte de la medicina, pues se trata como a un objeto y, en primer lugar, no se puede reducir al hombre a una masa corpórea o cosa extensa. En segundo lugar, el cuerpo humano, aunque esté conformado por materia, no puede separarse de la parte espiritual.

Lo anterior significa que la experiencia natural del cuerpo es primaria y no se puede objetivar, por más que sea objeto de tratamientos médicos, o en todo caso estos tendrían que practicarse desde otra perspectiva.

²⁵⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría*, p. 128. Cf. También *Elogio de la teoría*, p. 37.

Gadamer, con lo que se ha dicho, no está proponiendo una ética hedonista, en la cual la sensibilidad se convierta en un fundamento para postular una conducta humana. Pero sí se puede suponer que en la ética de Gadamer el cuerpo, o la experiencia natural del cuerpo no queda excluida. Ésta también es un elemento esencial.

En lo que se refiere al segundo ejemplo: la libertad, tampoco puede ser tomada como objeto. En este punto retoma a Kant señalando que para éste la libertad no es un factum de la naturaleza, sino de la razón. De ahí que la ciencia no pueda tomar como objeto la libertad, pues escapa de su ámbito de estudio.

En seguida de lo anterior agrega que tampoco el ethos puede ser un objeto y define el ethos, retomando a Aristóteles, como “el estar socialmente formados.”²⁶⁰ Encontramos así el ethos como fundamento de toda actividad humana, o más bien, el medio en el cual se desenvuelve la vida del hombre. Incluso la ciencia sólo es posible en el ethos. Por lo tanto es una inversión pretender que la ciencia está en primer lugar y valide la conducta humana.

En consecuencia también la libertad se da en el ethos, la auténtica libertad se da en la convivencia y comprensión en comunidad y no gracias a las instituciones. El pensar que la libertad está dada por las instituciones es también una inversión: “la posibilidad de la elección consciente y de la decisión libre está soportada siempre por algo que ya somos desde siempre –y no somos <<objeto>> para nosotros mismos-.”²⁶¹ Entonces ni la libertad ni el ethos pueden tomarse como objetos. A partir de esto podemos decir que ni el otro ni uno mismo podemos ser objetos. De nueva cuenta aquí Gadamer toma la amistad como forma de relación.

La vida misma no puede tomarse como objeto en el sentido de las ciencias naturales, o, en todo caso, éste no es el sentido originario y mucho menos para las relaciones vitales: “En la relación vital de vida con vida, el hecho sensitivo de un objeto de percepción es una

²⁶⁰ Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría*, p. 129.

²⁶¹ Ídem.

construcción muy secundaria.”²⁶² Esto significa que concebir al otro como objeto no es la forma originaria de relacionarnos con él.

Tomando en cuenta lo anterior surgen las siguientes preguntas: ¿Se puede hablar de intersubjetividad en Gadamer? Y, en caso de ser así, ¿Cómo se entiende la intersubjetividad? Ó ¿Cómo es que se dan las relaciones entre los hombres?

3.4.2 ¿Qué se entiende por intersubjetividad?

Hemos hablado de la crítica que Gadamer hace al concepto de subjetividad entonces, teniendo en cuenta esto, podemos plantear dos formas de ver dicho concepto en el pensamiento de nuestro autor:

La primera es que se mantenga este concepto, pero que no se remita a la concepción de subjetividad propia de la época moderna. En este sentido se podría hablar de una superación de la subjetividad, lo que conllevaría superación del aislamiento, de la concepción metafísica del hombre y ver al otro como objeto.

La hermenéutica filosófica tiene como centro el lenguaje. Al ser así, la superación de la subjetividad se da mediante el lenguaje. Desde esta nueva filosofía el lenguaje es de carácter ontológico y no esencialmente metafísico, tampoco se reduce al lenguaje científico, más bien, éste es sólo una parte del lenguaje común o lenguaje vivo.

Recordemos que el lenguaje vivo se da en la conversación. Por eso, cuando Gadamer dice que “quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad”²⁶³, podemos decir que se trata de situarse en la conversación, en el diálogo. Es entonces una relación dialéctica y no egoísta. De nueva cuenta vemos que se trata de una ética hermenéutica o dialógica. El término intersubjetividad se entendería de esta manera en Gadamer.

²⁶² Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 20.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 25.

La segunda es que en lugar de utilizar el término intersubjetividad se hable del nosotros. Este concepto, como lo adelantamos en el capítulo II, se basa en la conversación y la vida en común. También señalaremos que el nosotros no hace referencia a una oposición. El nosotros hace referencia a la comunidad que se realiza en el diálogo. Y teniendo en cuenta lo tratado sobre la conversación más arriba y también lo que se abordó en el apartado sobre la idea del otro en el segundo capítulo señalaremos lo siguiente: en Gadamer la intersubjetividad se entiende como un nosotros.

Entonces, cuando utilicemos los conceptos intersubjetividad y nosotros en el pensamiento de nuestro filósofo lo haremos con la connotación que acabamos de aclarar, porque la relación con el otro es algo que se da en la comprensión misma y no se puede quitar ésta del planteamiento de la filosofía hermenéutica.

Pero al hacer la pregunta ¿qué es la intersubjetividad? No nos estamos refiriendo a una cuestión puramente terminológica, sino también, y lo que es más importante, al modo en que se da la intersubjetividad, pues tenemos que ver cómo es que se dan las relaciones entre los hombres desde la perspectiva del pensamiento de nuestro autor.

Desde este enfoque analizaremos varios fenómenos que están implicados en la intersubjetividad: la libertad, amistad y solidaridad, y tolerancia.

a) La libertad

El análisis del concepto libertad lo haremos siguiendo dos líneas que encontramos en el pensamiento de Gadamer: una positiva y otra negativa. La primera consiste en revisar el concepto de desde lo que no es o, más exactamente, desde el planteamiento científico sobre la libertad, y adelantaremos que para Gadamer no es correcto abordar el tema a partir del enfoque de la ciencia. La segunda consiste en exponer el concepto desde la perspectiva de Gadamer.

En cuanto a la primera línea Gadamer señala que la libertad no es objeto de estudio de las ciencias naturales, como lo acabamos de mencionar, es decir, no es objetivable. Esto tiene dos consecuencias: primero, que es un error pretender que la ciencia explique lo que es la libertad; segundo, que no podemos dejar nuestra libertad en manos de la ciencia, porque (y en esto nuestro autor retoma a Kant) si la libertad “fuera explicable mediante la ciencia y de ella dependiera el sentirse o no responsable de algo, esto constituiría, sin embargo, una triste cesión de los derechos y deberes supremos, más propios y personales, y sería incluso peor que la drogodependencia.”²⁶⁴ Y también porque “sería la victoria definitiva de la manipulación frente a las últimas ilusiones de la libertad.”²⁶⁵ Esto significaría que se corre el riesgo de la manipulación científica del ser humano.

Así pues, tenemos dos objeciones a la tematización científica de la libertad. Ésta no es un fenómeno de la naturaleza, y en este aspecto Gadamer también retoma a Kant, y dice: dice que “por eso Kant ha llamado a la libertad el <<hecho de la razón>>”²⁶⁶, la libertad no se puede tomar como una causa propia de los fenómenos naturales, más bien, corresponde al ámbito de la razón humana. Tampoco se puede ceder la libertad a los designios de la ciencia, porque dejar de ser libres significaría dejar de ser responsables. Nos convertiríamos en simples autómatas.

Entonces, la libertad no es un problema de la ciencia, sino de la filosofía. Pero que sea un problema de la filosofía no significa que sea siempre el mismo problema. Siguiendo las objeciones mencionadas podemos encontrar una característica de la libertad en el pensamiento de nuestro filósofo. La libertad es histórica. Y desde el punto de vista de la filosofía el problema es insoluble. Pero esto significa lo siguiente: la libertad es resuelta desde una perspectiva histórica. El no tener solución significa más bien que no tiene una determinación, no se puede decir de una vez y para siempre lo que sea la libertad.

Precisamente en el texto *El inicio de la filosofía occidental* habla de una libertad política, en donde no ser libre significa ser esclavo. También se refiere a la moral estoica, en donde

²⁶⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, p. 123.

²⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 46.

²⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, p. 123.

puede ser libre incluso aquel que esté encadenado. De igual manera menciona la libertad cristiana, en la cual todos son libres. Así mismo nombra la libertad en la época moderna, que dio lugar a la batalla entre determinismo e indeterminismo.²⁶⁷ Esto nos confirma la tesis de que la libertad es histórica.

En lo anterior se tienen que aclarar dos aspectos. Uno consiste en que la libertad como problema de la filosofía tiene que ser constantemente replanteado, pues cada época tendrá sus propias preguntas e interpretaciones. El otro aspecto consiste en que la libertad, como modo de ser del hombre, está sujeta, al igual que la verdad, a la situación histórica o social.²⁶⁸

Esto lo podemos ver más claramente cuando habla de la verdad y la libertad en las ciencias del espíritu y la sociedad. La verdad y la libertad se dan en la ciencia y en la sociedad, pero no hay una verdad única, ni tampoco una libertad única. Se puede apreciar una dependencia de la libertad con respecto a la verdad, es decir, se presupone la verdad para que se de la libertad. Para aclarar esto veamos la siguiente cita:

el ideal de una ilustración plena ha fracasado, y esto sugiere la misión especial de las ciencias del espíritu: tener siempre presente en la labor científica la propia finitud y el condicionamiento histórico, y resistir la autoapoteosis de la ilustración. No pueden evadirse de la responsabilidad derivada de la influencia que ejercen. Frente a la manipulación de la opinión pública por la publicidad sesgada del mundo moderno, ellas ejercen a través de la familia y la escuela una influencia directa en el mundo adolescente. Cuando ellas se guían por la verdad, trazan la huella imborrable de la libertad.²⁶⁹

En este sentido las ciencias del espíritu deben reconocer en su labor científica la propia finitud y el condicionamiento histórico y asumir su responsabilidad social. Esto significa también que la verdad en las ciencias del espíritu consiste en reconocerse a sí mismas y tener presente de manera primordial aquello que es su objeto de estudio, lo cual les permitirá desarrollar su libertad, es decir, no dejarse determinar por un método ajeno o por

²⁶⁷ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, p. 33.

²⁶⁸ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la verdad?” en *Verdad y método II*, p. 51.

²⁶⁹ Gadamer, Hans-Georg, “La verdad en las ciencias del espíritu” en *Verdad y método II*, p. 48.

influencias de carácter económico o político. Considero que la libertad en las ciencias del espíritu consiste en atenerse al objeto estudiado.²⁷⁰

Asumir su responsabilidad social tiene que ver con llevar la verdad y la libertad a la sociedad, solamente que en ésta aquéllas no significan lo mismo que en las ciencias del espíritu. Verdad en la sociedad considero que se refiere a que la opinión se apege a aquello de lo cual se opina, es decir, no deformar ni manipular lo que se dice, señalando que lo importante no es lo que se diga, sino aquello de lo cual se está hablando. La libertad se refiere a mantener una independencia de opinión siempre que ésta no se aleje de lo que se está hablando. Se ve aquí como trasfondo una crítica a los medios de comunicación de masas.

A partir de lo anterior encontramos una relación entre libertad y lenguaje. Vivimos en el lenguaje, nos encontramos unos a otros en él, somos lenguaje, es en éste dónde se desarrolla la libertad. Pero es libertad en tanto que en el lenguaje hay una relación con el ser, por eso dice: “pero el hecho de que (el lenguaje) nos rodee como la cosa dicha y no como el campo amenazador de la alteridad, frente a cuyo campo sólo puede haber autoafirmación, victoria o derrota, es lo que constituye el espacio de nuestra libertad.”²⁷¹ El espacio de la libertad es el lenguaje.

Se trata, entonces, de escuchar lo dicho en el lenguaje, en otras palabras, se trata de una relación con el ser, escuchar lo que el ser nos dice. Esto no quiere decir que realicemos interpretaciones arbitrarias, lo cual limitaría nuestra libertad, ni tampoco se trata de buscar un lenguaje universal para ser completamente libres, más bien es todo lo contrario: dejar en libertad el ser para poder ser libres. De ahí que para Gadamer tanto el lenguaje científico como los lenguajes artificiales sean una limitación.

²⁷⁰ También en lo que se refiere al arte, y específicamente a la poesía, se puede hablar de una libertad y se presupone la verdad, pero como en la experiencia del arte hay una experiencia de la verdad que nos es común esto presupone la libertad del autor: “la libre invención del poeta es representación de una verdad común que vincula también al poeta.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 180.

²⁷¹ Gadamer, Hans-Georg, *Antología*, p. 317. En este mismo sentido en *Verdad y método* señala que lo que diferencia al hombre de los animales es la libertad frente al entorno que incluye el tener un mundo constituido lingüísticamente. Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 532.

Si se trata de lo dicho en el lenguaje, entonces el oír se convierte en algo importantísimo para nuestra libertad: “en eso estriba la verdadera libertad del hombre, en el referirse a esto o a lo otro, en el escuchar algo o en el no querer oírlo. Y todo esto está dentro de la capacidad apelativa de la palabra.”²⁷² Aquí nos encontramos con el problema de la comprensión, pues ésta consiste también en escuchar al otro.

Retomaremos en este punto el tema de la libertad de comprensión, que Gadamer trata en un artículo titulado “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, al respecto la libertad de comprensión tiene tres implicaciones.

La primera consiste en que “toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios.”²⁷³ Lo que nos interesa resaltar aquí es que la libertad en la comprensión no se logra mediante la eliminación de los prejuicios, sino siendo conscientes de que, por una parte, es imposible comprender sin prejuicios, y, por otra parte, no todos los prejuicios nos llevan a una comprensión adecuada. Así, la libertad en la comprensión implica los prejuicios.

La segunda implicación se refiere a que “el significado no se descubre, como piensa Dilthey, mediante la distancia de la comprensión, sino introduciéndonos en el contexto efectual de la historia.”²⁷⁴ En esto hay una alusión explícita a la comprensión de un fenómeno histórico, en donde, de nueva cuenta, vemos una crítica al historicismo. Pero lo que es necesario resaltar es que la libertad en la comprensión no se logra separándose del objeto, sino participando en él y en la comprensión de la historia específicamente. La comprensión se limita cuando no se tienen en cuenta los efectos de la misma historia, es esto lo que le da una verdadera libertad a la comprensión y la enriquece.

La tercera implicación es que no hay una libertad ilimitada de la comprensión: “la comprensión sólo alcanza la realidad limitando su libertad, es decir, renunciando a sí

²⁷² Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 69.

²⁷³ Gadamer, Hans-Georg, “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” en *Verdad y método II*, p. 40.

²⁷⁴ Ídem.

misma, a lo incomprensible.”²⁷⁵ Y en esto alude explícitamente a la comprensión que se da en la relación yo-tu. No se trata de comprender al otro de antemano o de comprenderlo en su totalidad. En este sentido hay que mantener limitada nuestra comprensión. Comprender al otro significa considerarlo como otro, con sus propias pretensiones. Si bien es cierto que la comprensión implica el aporte de prejuicios propios, no significa que aquélla se de únicamente por éstos, ahí está el otro enfrente.

Como ya lo vimos en el capítulo I la comprensión, para Gadamer, no se reduce a una forma de conocimiento más, sino que es un modo de ser del hombre. Así, podemos decir que la libertad implica los tres elementos que mencionamos. En primer lugar, el prejuicio es indispensable para una auténtica libertad, pero tienen que ser los prejuicios adecuados. En segundo lugar, la participación en vez de limitar la libertad la enriquece, lo que nos lleva a pensar que no es separándonos como lograremos libertad, sino participando con el otro. La libertad no se consigue en el aislamiento sino en la comunidad, de ahí la importancia de la subjetividad, en el sentido que mencionamos arriba. Por último, no es el objetivo conocer al otro en su totalidad, ni tampoco de dominarlo o de integrarlo en nuestra conciencia, se trata más bien de verlo como otro, pero en participación y no en oposición.

También podemos sacar otra consecuencia de lo anterior: no sólo uno es libre, el otro también lo es, tenemos aquí una idea fundamental en Gadamer de carácter ético y puede funcionar como un principio: reconocer al otro como libre e igual. “Hay que ser realmente muy primitivo para alimentar la conciencia de sí mismo con aquellos que dependen de uno. Sólo aquel que recibe reconocimiento del ser libre e igual se ve realmente afirmado.”²⁷⁶ La vida, es decir, la relación con los otros, se fundamenta en el reconocimiento del otro. La vida para Gadamer adquiere sentido en la relación con los otros.

Pero esta afirmación de la vida debe realizarse con otros seres libres. No basta con que yo sea libre, los otros tienen que serlo también. Esto es, en el reconocimiento del otro yo

²⁷⁵ Ídem.

²⁷⁶ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 52.

afirmo mi existencia. No podría darse en Gadamer una ética al margen del reconocimiento del otro y de su libertad.

Pero es necesario aclarar cómo está entendiendo ser libre Gadamer, pues no se reduce a la capacidad de elegir entre una cosa u otra, ser libre significa reconocernos en lo que somos, lo cual implica comprender nuestros prejuicios, finitud, historicidad, nuestra lingüística y la posibilidad de no poseer la verdad.

Esta libertad se da en la experiencia de la vida con el otro, pero no depende de uno mismo, no es que yo elija ser libre o que determine que el otro es libre, más bien, consiste en relacionarnos como lo que somos y en esa mediad seremos libres.

Además de la relación de la libertad con el lenguaje también encontramos una relación de aquélla con la tradición. En el texto *La actualidad de lo bello*, en unas reflexiones que realiza sobre el arte del pasado y el arte moderno, se refiere a la vida como un caminar entre pasado y presente, pero además, algo que es muy raro en Gadamer, da una definición del concepto espíritu: “poder ir así, con ese horizonte de futuro abierto y de pasado irreplicable, constituye la esencia de lo que llamamos <<espíritu>>.”²⁷⁷ Y enseguida de esto, lo que es más importante para nuestro tema, habla de la libertad espiritual: “Mnemosine, la musa de la memoria, la musa de la apropiación por el recuerdo, que es quien dispone aquí, es a la vez la musa de la libertad espiritual.”²⁷⁸ En esto podemos ver, de nueva cuenta, la importancia del pasado para desarrollar una auténtica libertad.

En este caso se es libre no cuando se deja atrás el pasado o se supera, sino cuando se apropia uno del pasado y permanece abierto al futuro, es decir, apropiarse del pasado no significa un fin, sino un inicio. Tenemos entonces que en nuestra vida cotidiana la libertad no consistiría en liberarnos del pasado, la tradición, costumbres, prejuicios, ideas, sino en apropiarnos de eso, pero tomarlo como punto de partida y acompañamiento para el futuro.

²⁷⁷ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 42.

²⁷⁸ Ídem. En la cita hay una referencia al arte y a la vida cotidiana, por lo tanto, en ambas se da la actividad del espíritu, que consiste en apropiarse del pasado y estar abierto al futuro, esta es la libertad espiritual.

De igual forma podemos apuntar una observación para la cuestión ética: Ésta no consiste en desechar la tradición en cuanto a la reflexión ética, ni tampoco de superarla, como si se tratara de algún error o conocimiento falso, se trata de apropiarla, en el sentido de que es parte de nuestro ser y pensar a partir de ella y con ella.

Pero lo anterior significa que la libertad se da por nuestra propia condición histórica. De aquí podemos sacar la conclusión de que para Gadamer la libertad no está dada por un ser supremo o superior, la libertad no es algo que se otorgue, sino que es algo propio de nuestro ser.

Lo anterior lo confirmamos cuando, más adelante en el mismo texto, dice que “el hombre se entiende a sí mismo como libre y se sabe expuesto al peligro de la libertad que, precisamente, constituye lo humano.”²⁷⁹ La libertad no es, al igual que el lenguaje, un accesorio o algo de lo que dispongamos, sino que es parte de nuestra propia constitución, aun más, es algo constante, no se reduce a un simple acto de elección.

Es notorio que Gadamer le otorgue a la memoria un papel principal en la cuestión de la libertad, pero es comprensible al tener en cuenta que en su concepción el hombre es un ser histórico, es un ser de tradiciones. Son éstas rescatadas por la memoria las que nos mantienen en la libertad, ésta no es posible sin aquéllas. Pero se tiene que tener conciencia de ellas. Asumirlas o incluso estar en contra de ellas.

Vista así la libertad se convierte en un principio. En otro texto Gadamer, retomando a Hegel, dice: “pues no existe un principio de la razón que esté por encima del de la libertad. Es lo que pensaba Hegel y es lo que pensamos nosotros. No es pensable un principio superior al de la libertad de todos, y entendemos la historia real a partir de este principio: como la lucha interminable y siempre renovada por la libertad.”²⁸⁰ Pero no es tanto un principio individual, sino que está ligado al nosotros, todos somos libres, de ahí que la intersubjetividad, en este sentido, esté caracterizada por la libertad.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 112.

²⁸⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 29.

De lo anterior se puede decir que hay una caracterización ontológica de la libertad. Pero Gadamer también establece una relación entre este principio y condiciones sociales con lo cual nos damos cuenta que no está desligado de la situación actual del hombre, tema que ya tratamos en el capítulo II y ahora encontramos un aspecto más de su relevancia.

La relación de la que hablamos se da con el equilibrio, pues este “se puede considerar incluso como la verdadera condición de la libertad humana (...) alcanzar la libertad de acción presupone la creación de un estado de equilibrio.”²⁸¹ El equilibrio, como ya lo habíamos mencionado, es, para Gadamer, uno de los momentos esenciales del gobierno, es decir, el propósito de todo gobierno.

De lo visto hasta aquí apuntaremos las siguientes conclusiones: La libertad no es objeto de estudio de la ciencia. La libertad es histórica. Para ser realmente libres hay que escuchar el ser en el lenguaje. También implica prejuicios, participación y no es ilimitada. La intersubjetividad se da entre seres libres. La tradición enriquece nuestra libertad, de ahí la importancia de la memoria. Por último, la libertad es un principio que se puede desarrollar en un estado de equilibrio propiciado por el gobierno.

b) Amistad y solidaridad

Ahora pasaremos a revisar los conceptos de amistad y solidaridad que son característicos del fenómeno de la intersubjetividad en el pensamiento de nuestro autor.

En un escrito titulado “Amistad y solidaridad”, que encontramos en el texto *Acotaciones hermenéuticas*, podemos ver claramente la forma de hacer filosofía de Gadamer. Es un auténtico diálogo. Empieza, en el primer párrafo, refiriendo el tema de la amistad a los antiguos griegos, específicamente a Aristóteles (siglo IV a.c.), enseguida retoma a Kant (siglo XVIII d.c.); en el segundo párrafo, apoyándose de nueva cuenta en Kant y los griegos, plantea el hilo conductor que seguirá: la amistad en la sociedad actual y la falta de

²⁸¹ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la planificación del futuro” en *Verdad y método II*, p. 162.

solidaridad en la misma, así como la tensión ente ambas. Después retoma a Jaspers (siglo XX), habla sobre lo que éste dice y después aporta sus propias ideas; En el cuarto párrafo regresa a los griegos, a Kant, el siglo XVIII, la actualidad y da un salto atrás hasta la Iliada (siglo IX a.c.). Y así continua durante todo el escrito.

La forma de hacer filosofía de Gadamer nos recuerda a los diálogos platónicos. En realidad también así se desarrolla *Verdad y método*. Es como si todos estuvieran en una mesa, Gadamer los hace hablar y al final queda lo que todos han dicho sobre algo, sobre un tema. Un diálogo en donde la verdad no es un producto final, como en la ciencia, sino que desde el principio hasta el final se da la verdad y permanece en el diálogo, pero no como palabra última, sino como apertura.

Lo que nos interesa resaltar aquí es la concepción que Gadamer tiene sobre la amistad y la solidaridad. Se abordarán juntas y no separadas partiendo da la siguiente perspectiva de Gadamer: “conviene tener claro hasta que punto todos nosotros tenemos parte en ambas cosas, en la amistad y en la solidaridad, y que es obligado defender lo inseparable de una y otra.”²⁸² Así pues, abordaremos simultáneamente la amistad y la solidaridad.

Se refiere a la amistad de la siguiente manera: “amistad: un concepto que recoge todo lo que le es querido a uno.”²⁸³ Y compara el concepto de amistad con la palabra griega *Philia*. Esta misma comparación la realiza en otro artículo titulado “el aislamiento como síntoma de autoenajenación”, y también desarrolla los diferentes sentidos del concepto amistad, al igual que en el primer texto que mencionamos.²⁸⁴

²⁸² Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 79.

²⁸³ *Ibídem*, p. 78.

²⁸⁴ En el artículo “El aislamiento como síntoma de autoenajenación” menciona los siguientes sentidos del concepto amista: “incluye todas las formas de la vida humana en común, las relaciones comerciales, como la camaradería en la guerra, las comunidades de trabajo como las formas de vida de matrimonio, las construcción social de grupos, la construcción política de partidos, en resumen, el conjunto de la vida humana en común.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, “El aislamiento como síntoma de autoenajenación” en *Elogio de la teoría*, p. 119. También en el escrito “amistad y solidaridad” presenta diferentes tipos de amistad desde la perspectiva de los griegos, principalmente Platón y Aristóteles, entre los que destacan: amistad infantil, la amistad amorosa de adolescentes y la amistad para toda la vida. Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 81.

Lo que me interesa resaltar aquí es la relación que establece entre amistad y solidaridad: “la amistad se basa en el sentimiento de solidaridad.”²⁸⁵ En esto podríamos ver una contradicción con la afirmación que hace en el escrito “amistad y solidaridad”: “La solidaridad significa ahora un asentimiento aconsejado por la amistad.”²⁸⁶ ¿Es entonces la solidaridad el fundamento de la amistad o es ésta el fundamento de aquélla? Parece haber aquí una contradicción insoluble. La confusión aumenta cuando, antes de la frase que acabamos de citar, dice que la palabra *philía* equivale a la solidaridad, siendo que había comparado *philía* con amistad.

La aparente contradicción se aclara cuando pensamos desde la perspectiva general del pensamiento de Gadamer, pues éste nunca intentó ninguna fundamentación, precisamente por eso critica constantemente el método de la época moderna y el “yo pienso” cartesiano. En lugar de esto Gadamer piensa desde el lenguaje, éste es el centro de la hermenéutica filosófica y a su vez la conversación o diálogo es el centro del lenguaje.

Desde la perspectiva de la conversación se disuelve la confusión y contradicción, pues, como lo habíamos dicho al principio, Gadamer establece un diálogo con la tradición, de ahí la referencia a términos antiguos y actuales en relación a un mismo tema, sin que ninguno quede sobre el otro. La solidaridad es la base de la amistad, pero a la vez no es posible la solidaridad sin lo que le es querido a uno.

Aun teniendo en consideración lo anterior es necesario hacer unas precisiones sobre los conceptos de amistad y solidaridad.

En lo que se refiere a la amistad todo parece indicar que nuestro filósofo habla de dos tipos: la amistad con uno mismo y la amistad con los otros.

Hablaremos primero de la amistad con uno mismo. Cuando se pregunta por la verdadera amistad responde: “la tesis más audaz es la que reza: la primera amistad que se necesita es

²⁸⁵ Gadamer, Hans-Georg, “El aislamiento como síntoma de autoenajenación” en *Elogio de la teoría*, p. 119.

²⁸⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 87.

la de uno consigo mismo.”²⁸⁷ De ahí que después retome la frase “conócete a ti mismo” y la explica mediante una caracterización negativa, diciendo que no somos producto de dioses, ni ungidos con un carisma especial (talvez haciendo alusión a Jesús), ni tenemos nada garantizado, en otras palabras, no somos dueños ni dominadores del futuro. Conocernos a nosotros mismos significa conocernos como hombres. Esto lo podríamos caracterizar positivamente diciendo que para Gadamer somos seres constituidos lingüísticamente, con tradiciones, finitos e históricos.

Entonces la amistad con uno mismo se consigue conociéndonos como lo que somos. Si no hay esta primera amistad no puede haber la segunda: “la constitución íntima del hombre y su capacidad de comunidad son básicamente una sola cosa. Sólo el que es amigo de sí mismo puede unirse con lo general.”²⁸⁸ Ahora bien, el ser amigo de uno mismo no significa egoísmo, precisamente éste impide la amistad con otros, es decir, impide la comunidad, pues podemos ver que la constitución íntima es la amistad con uno mismo y la comunidad es la amistad con los otros.

Tal parece que esta segunda amistad podría llamarse solidaridad. Pero antes de pasar a tratar la solidaridad se hará la siguiente observación: para Gadamer en la amistad con uno mismo hay una experiencia de libertad que se da en el trabajo como conciencia de poder-hacer y “el poder-hacer fundamenta la solidaridad.”²⁸⁹ De nueva cuenta vemos que sin la amistad con uno mismo no es posible la solidaridad. Pero a su vez la vida en común lleva a la amistad con uno mismo.

En lo que se refiere a la solidaridad podemos encontrar que la condición de una verdadera solidaridad es la de escuchar al otro. ¿Cómo se entiende esto? Considero que se trata de tener algo en común, pero en donde aquellos que son solidarios mantienen su propio horizonte. También significa que la solidaridad no se da por haber llegado a un acuerdo, de tal manera que pudiera reducirse a una concordancia de intereses individuales, se trata más bien de que la comprensión del otro implica ya algo en común.

²⁸⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 83.

²⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, “El aislamiento como síntoma de autoenajenación” en *Elogio de la teoría*, p. 120.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 121.

Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas. Por doquier nos enfrentamos al mismo problema: debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad.²⁹⁰

Escuchar al otro significa considerarlo desde su propio horizonte. Además vemos que la relación con el otro no se reduce a un yo y un tú individuales, sino que también el otro es una cultura o religión que no sea la nuestra. En este sentido también hay que considerar a otras religiones, culturas o países desde su propio horizonte.

No se trata de una solidaridad sujeta a un fin, es decir, somos solidarios porque vamos a lograr un beneficio o propósito. De acuerdo a esto habría una conducta procedimental. Lo importante sería el fin y no los medios. Pero en la propuesta de Gadamer se trata de un movimiento que implica ya el propósito. Se podría decir, aunque considero que no es muy adecuado, que el medio es al mismo tiempo el fin.

Ahora bien, la solidaridad también la piensa Gadamer en relación, y fundamentalmente, con la situación actual de la humanidad que se dirige hacia la autodestrucción. Así pues, se plantea la siguiente pregunta: “¿No será entonces una tarea del pensamiento de todos llegar a tener ideas claras de que la solidaridad es el presupuesto fundamental desde el cual podamos desarrollar conjuntamente convicciones comunes, aunque sólo se llegue a ello lentamente?”²⁹¹

Se postula aquí la solidaridad como presupuesto para poder desarrollar convicciones comunes que eviten la autodestrucción del hombre y que permitan la convivencia.

Pero esta solidaridad no consiste en ayudarse mutuamente o llegar a ideas comunes, porque esto implicaría la posibilidad de una arbitrariedad en el sentido de que podrían las personas

²⁹⁰ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas” en *Arte y verdad de la palabra*, p. 125.

²⁹¹ Gadamer, Hans-Georg, “De la palabra al concepto” en *Antología*, p. 146.

coincidir en convicciones que sean de un solo grupo o coincidir solamente en evitar la autodestrucción.

La solidaridad en Gadamer implica llevar a cabo la virtud hermenéutica, pero no nos adelantemos, porque consideramos que ésta es la propuesta ética de nuestro autor. La solidaridad se convierte así en un modo de ser del hombre, que favorece y fortalece la convivencia y no es una forma de apoyo mutuo que pudiera crear grupos opuestos a otros. Pero es un modo de ser que tiene que ser aprendido, por eso señala que tenemos que aprender a escuchar al otro.

Vemos de nueva cuenta que se puede ver la ética como un aprendizaje, pero debemos aclarar que esto no significa que se excluyan las reglas o normas, es decir, no se quedan fuera las éticas normativas, pero en Gadamer no se trata de una ética normativa, porque es un constante aprendizaje, sólo que no se puede limitar al hombre a aprender una serie de reglas para llevar una conducta ética. Hay que aprender también normas, pero más importante todavía es aprender a escuchar al otro.

La solidaridad como forma de ser se convierte así en un elemento ético que no se puede excluir del concepto de ética en Gadamer. Si bien es cierto que se plantea ante la situación actual, también es cierto que siempre el ser humano se enfrentará al otro y no siempre coinciden las formas de ver la vida.

No se puede pensar la intersubjetividad en nuestro autor sin tener en cuenta los conceptos de amistad y solidaridad.

c) La Tolerancia

En una conferencia titulada “La idea de la tolerancia (1782-1982)” empieza con la siguiente frase: “el emperador José II promulgó en 1782 la llamada patente de tolerancia, que supone un corolario de la ilustración en el siglo XVIII.”²⁹² Señala que en dicha época el problema

²⁹² Gadamer, Hans-Georg, “La idea de la tolerancia (1782-1982)” en *Elogio de la teoría*, p. 91.

de la tolerancia está enmarcado en la cuestión religiosa, es decir, el primer problema de la tolerancia era la religión. Pero también apunta que en la actualidad la situación ha cambiado. Tenemos aquí que la tolerancia tiene un carácter histórico.

Pero, entonces, ¿Cómo se entiende la tolerancia en la actualidad? Para responder a esta pregunta primero es necesario aclarar cuáles son las condiciones de la tolerancia, es decir, cómo es posible ésta y cómo se entiende en la situación actual. Ambas están planteadas en la conferencia mencionada.

Al parecer son tres las condiciones que permiten la tolerancia. En primer lugar tenemos “el dominio natural de convicciones comunitarias que conforman la vida social.”²⁹³ Esto porque aquéllos que tienen el dominio son los que deben comportarse de manera tolerante. Tenemos en este caso que la tolerancia surge del poder, como en el caso de la promulgación de la tolerancia de 1782.

Las otras dos condiciones que posibilitan la tolerancia son la solidaridad y el consenso: “Ahora debe decirse que desde siempre fue tarea de la política fundar sobre la solidaridad real y el efectivo consenso el dominio sobre los hombres.”²⁹⁴ De nueva cuenta hay aquí una referencia al poder, la tolerancia en ambos casos es dada por el que está en el poder.

Pero por el hecho de que en las tres condiciones que se mencionan (convicciones comunitarias, solidaridad real, consenso) la tolerancia esté dada por el poder, no se sigue que el poder sea el fundamento de la tolerancia. Gadamer rescata esas tres condiciones de la tolerancia, mas, para la concepción que él tiene de ésta, no es indispensable el poder, como lo veremos más adelante.

Ahora bien, ¿Cuál es la situación de la sociedad actual? Ésta es producto de la racionalidad científica y “su imposición en la realidad social se llama significativamente <<racionalización>>.”²⁹⁵ Dicha racionalidad se ha convertido en totalitaria y se manifiesta

²⁹³ *Ibíd.*, p. 98.

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 101.

²⁹⁵ *Ibíd.*, p. 99.

en el sistema económico y en el estado administrativo. Así es como pinta la sociedad actual Gadamer. Y teniendo en cuenta la crítica constante a la época moderna es comprensible que también critique la situación actual de la sociedad.

Si bien es cierto que habla de la tolerancia como un fruto de la ilustración, también hace el señalamiento de que el triunfo de ésta, la racionalidad científica, pone en peligro aquélla, porque en un estado totalitario “necesariamente la tolerancia aparece entonces como una debilidad”²⁹⁶ Así, en la sociedad actual, dominada por la racionalidad científica, la tolerancia es una debilidad. De ahí que la ciencia sea intolerante. Se establece entonces una relación entre tolerancia-fortaleza e intolerancia-debilidad.

En este punto recordamos otro texto en donde Gadamer, retomando a Nietzsche, plantea que no hay mayor intolerancia que la de aquel que pretende demostrar que lo que dice es la verdad y hace referencia al fanatismo y a la ciencia.²⁹⁷ Tengamos en cuenta que este planteamiento es de un escrito de 1957, con lo cual tenemos la misma línea de pensamiento que en la conferencia que hemos venido tratando de 1982.

¿Cómo se entiende, entonces, la tolerancia en la actualidad? O más bien, ¿Cómo presenta Gadamer la tolerancia? Ésta no puede ser proclamada por ningún poder, precisamente porque la racionalización científica domina a todos. En consecuencia, la tolerancia es una tarea común, es decir, de toda la sociedad. Esta es la nueva significación que Gadamer le da a la tolerancia.

Pero además Gadamer plantea que la tolerancia es una virtud y al ser una virtud tiene que ser aprendida. Es por esto que la tolerancia entra en el planteamiento ético de Gadamer: “todo ello alumbra más aun la tarea moral de la tolerancia, que es una tarea humana que nos incumbe a todos.”²⁹⁸ Cuando dice todo ello se refiere a las diferentes manifestaciones de intolerancia, principalmente entre países.

²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 100.

²⁹⁷ Gadamer, Hans-Georg, “¿Qué es la verdad?” en *Verdad y método II*, p. 52.

²⁹⁸ Gadamer, Hans-Georg, “La idea de la tolerancia (1782-1982)” en *Elogio de la teoría*, p. 106.

Esto nos lleva a retomar los niveles en los que se da la tolerancia o la intolerancia. Está implicada, en primer lugar, teniendo en cuenta que es una cuestión de aprendizaje, en la relación con uno mismo, con la forma propia de pensar. También está implicada en la relación entre las personas, ahí es intolerante el que no acepta que se le contradiga. La podemos ver en el trato entre comunidades con diferentes ideas, pueden ser grupos religiosos o culturas diferentes. Por último, la tolerancia se presenta entre países. Cabe mencionar que para Gadamer la tolerancia no es ilimitada.

3.5 RAZÓN PRÁCTICA

Continuaremos Ahora con un concepto de vital importancia en nuestro autor: la razón práctica. Para ver en qué consiste ésta haremos un análisis que estará dividido en tres partes: a) la razón; b) el concepto de práctica; c) la razón práctica.

a) La razón

Dentro de la hermenéutica de Gadamer la razón ocupa un lugar importante, pues es uno de los elementos que le da universalidad, junto con el lenguaje: “se trata, como siempre, del prejuicio rector de la filosofía, que comparte, en realidad con todos los hombres, de que el pensamiento y la común dotación original del hombre, la razón y el lenguaje, acaban uniéndonos a todos.”²⁹⁹ Recordemos aquí que el prejuicio no tiene un significado peyorativo, sino que es aquello que nos permite comprender.

¿Entonces cómo pensar la razón desde la perspectiva hermenéutica si hemos visto la crítica constante a la subjetividad y a la época moderna? Tenemos que hacer tres observaciones al

²⁹⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Poema y diálogo*, p. 148. Estas atribuciones de universalidad a la razón las podemos ver ya en *Verdad y método*, precisamente cuando trata el aspecto universal de la hermenéutica: “la constitución óptico especulativa que subyace a la hermenéutica tiene la misma amplitud universal que la razón y el lenguaje.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 570. Lo mismo plantea cuando habla sobre las diferencias en el decir entre occidente y oriente, éste utilizando imágenes y aquél el enunciado: “¿no será todo ello, en realidad, simples maneras diferentes de decir dentro de lo único y universal, es decir, dentro de la esencia del lenguaje y de la razón?” Gadamer, Hans-Georg, “Heidegger y el lenguaje de la metafísica” en *Antología*, p. 341. Es por supuesto una pregunta retórica.

respecto. Primera, la razón tiene un carácter ontológico; segunda, la razón humana es histórica; tercera, la razón no es tanto una razón individual, sino que está en relación con la comunidad.

Sobre la primera observación diremos que la razón no es esencialmente un producto de la autoconciencia o de la subjetividad. Para esto es necesario mencionar que Gadamer, retomando a los griegos, dice que la palabra teoría no significa separación, es decir, la teoría no se hace, no es un producto, sino que más bien significa participación. Así, “la racionalidad del ser, esa gran hipótesis de la filosofía griega, es una cualificación menos de la autoconciencia humana que del ser mismo.”³⁰⁰ Y de esta forma la razón humana es una parte de la racionalidad del ser. El ser mismo es razón.

La razón, lo mismo que el lenguaje, en nuestro filósofo es un universal, pero esto no significa que se convierta en fundamento, como el yo pienso cartesiano, algo que en la ilustración sí sucedió, precisamente Gadamer critica esto, pues la ilustración tiene el prejuicio de que “la razón del ser racional es el fundamento suficiente para triunfar y dominar. En realidad la razón no funciona por sí misma. Sólo es una posibilidad –y oportunidad- histórica.”³⁰¹ En la ilustración la razón funcionó como fundamento, pero desde la perspectiva hermenéutica consiste más bien en una experiencia, porque no se trata de una razón que esté separada del mundo, o que se imponga a él, más bien se da en la relación con el mundo. Así, nosotros no imponemos una racionalidad, sino que el ser mismo marca su propia racionalidad.

En este sentido lo propio del hombre es el lenguaje, la comprensión, la tradición, finitud, razón. En el lenguaje la conversación es el centro y se trata de una conversación con uno mismo y con el otro, y esto tiene un carácter práctico; la comprensión implica al mismo tiempo la interpretación y la aplicación, en donde también resalta el carácter práctico; la tradición para Gadamer es viva, lo que significa su puesta en práctica; la finitud es algo que llevamos desde siempre: no lo podemos decir todo, no lo podemos comprender todo, no

³⁰⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 36.

³⁰¹ Gadamer, Hans-Georg, “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” en *Verdad y método II*, p. 41.

viviremos para siempre; es, pues, inherente a nuestra existencia una razón práctica, puesto que es un universal y no se puede separar de los demás. Así como la conversación es el centro del lenguaje, la racionalidad práctica es el centro de la razón en el hombre.

Pero la cuestión de la razón práctica será abordada al final, por el momento continuemos con la segunda observación. La razón humana es histórica: “en realidad la razón del ser humano es una razón finita-histórica, amenazada por ilusiones, pero ella misma no simplemente ilusión.”³⁰² Es histórica en el sentido de que somos seres históricos, estamos determinados por la historicidad. Cuando dice que la razón está amenazada por ilusiones se refiere principalmente al historicismo que pretendió comprender en su totalidad algún fenómeno histórico y desligado de la situación del intérprete.

Así pues, todo parece indicar que la razón humana es histórica en tres sentidos; primero, es histórica porque estamos constituidos por la historicidad; segundo, es histórica porque pertenecemos a una determinada situación histórica; tercero porque la razón está ligada a la historia, pero no en tanto separación, sino en el sentido de participación, como tradición viva.

Pasemos ahora a la tercera observación: la razón está en relación con la comunidad. Aquí seguiremos un artículo titulado “Sobre el poder de la razón”, en este escrito menciona lo siguiente: “evidentemente la razón está en directa relación con lo general. Allí donde nada domina como razón, hay que alcanzar de continuo el consenso de todos.”³⁰³ A partir de esto podemos hacer algunos señalamientos. En primer lugar, no se trata de una razón individual, ni de la suma de todas las razones individuales, si bien es cierto que es necesaria la razón individual. Para partir de una razón individual se tendría que explicar cómo es que ésta se relaciona con las demás razones individuales, lo cual se podría salvar diciendo que hay una razón universal, es decir absoluta. Pero para Gadamer esto no es posible, ya que, como lo

³⁰² Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 120

³⁰³ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el poder de la razón” en *Elogio de la teoría*, p. 46. Más adelante en el mismo artículo vuelve a retomar la relación de la razón con lo general, pero ya no utiliza este término, sino utiliza el término común: “pues entonces se convierte la identificación con lo común -¿y qué otra cosa es la razón?- en el problema ardiente de nuestra vida.” *Ibidem*, p. 54. Y lo vuelve a recalcar de nueva cuenta más adelante, *Cf. Ibidem*, p. 56. En este sentido la razón es en comunidad, no es una razón individual, o, en todo caso, ésta está subordinada a la comunidad.

hemos mencionado, no es su propósito fundamentar una postura, la razón no es fundamento, sino que corresponde al ser.

En segundo lugar, lo general no está en oposición a lo particular, lo general es lo común, aquello que nos permite convivir unos con otros: tradiciones lenguaje, costumbres, la vida en comunidad. La vida no es posible sin tener algo en común, de ahí que la razón misma no pueda tener una existencia independiente.

En tercer lugar, en Gadamer no se trata de una razón dominadora, de ahí que cobre importancia el consenso, lo cual nos lleva a pensar en una razón dialéctica. Ya que no domina (como en las matemáticas o en la lógica), tiene que entrar a conversación. Encontramos aquí un elemento más para decir que en nuestro autor la conversación juega un papel central que caracteriza la postura ética, pues no se puede extirpar la razón del hombre. Así, hay un señalamiento evidente hacia una ética dialéctica.

En consonancia con lo anterior, en el mismo artículo, vemos una crítica al dominio de la ciencia sobre la sociedad. Esto no quiere decir que Gadamer pretenda eliminar a la ciencia. Lejos está de afirmar algo así, al contrario, reconoce su importancia para la sociedad actual, pero también constantemente critica que la ciencia pretenda controlar la vida social: “para nuestra época de la imposición de la ciencia en la praxis es mucho más característico en general el que la ciencia, allí donde tiene algo que decir, sea escuchada.”³⁰⁴

La racionalidad de la ciencia tiene su propio ámbito y el hecho de que utilice el término imposición significa que el dominio de la ciencia en la sociedad es algo forzado, no es, por decirlo de alguna forma natural. Al respecto, en otro escrito, dice que a la imposición de la racionalidad científica en la sociedad se le llama racionalización y define a ésta como “la transformación del mundo dominante bajo un plan racional, organización construida sobre un método y una selección racionales, que es total y omnipresente.”³⁰⁵ Es la burocracia de los estados o su administración científica la consecuencia de la imposición de la

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 52.

³⁰⁵ Gadamer, Hans-Georg, “La idea de la tolerancia (1782-1982)” en *Elogio de la teoría*, p. 99

racionalidad científica, pero lo más peligroso es el totalitarismo y la omnipresencia, es decir, que así como la ciencia pretende poseer de manera exclusiva y total la verdad, así también la imposición de la administración científica de la sociedad lleva a cabo una exclusividad en el modo de gobernar. No da cabida a otra forma de gobierno. Esto impide una verdadera convivencia común.

La razón entendida así no está en relación con lo general, es decir con lo común, sino con lo particular, es decir, el sujeto; se puede decir, entonces, que se tiene la razón. Esto significa que se estaría hablando de una razón cerrada y sujeta a un método. En cambio para Gadamer la razón está abierta y no está sujeta a un método.

Para nuestro filósofo el propósito de la razón no es tener poder y ejercer dominio. Tampoco se puede decir que el filósofo sea el experto, o sea, el científico, de la razón. Mucho menos se puede hablar en nombre de la razón porque “el que habla en nombre de la razón, se contradice. Pues lo razonable es conocer la limitación de la propia inteligencia y precisamente de ese modo ser capaz de una mayor comprensión, venga de donde venga.”³⁰⁶ Así pues, la verdadera razón no consiste en tener la razón, sino en ser conscientes de nuestras limitaciones.³⁰⁷ Lo anterior es también aplicable a la ciencia, al conocimiento en general y a nosotros mismos.

³⁰⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el poder de la razón” en *Elogio de la teoría*, p. 57.

³⁰⁷ Vemos aquí de nueva cuenta que para Gadamer el ser humano es finito y limitado y tiene que atenerse a su condición, pues no puede aspirar a un comportamiento con posibilidades infinitas, ya que no es un ser infinito, sólo la divinidad lo es. Así, en el texto *El inicio de la filosofía occidental* encontramos lo siguiente: “lo divino se distingue por la continuidad de su presencia, que es la totalidad de lo que es ... por el contrario el ser humano en estado de vigilia conoce todas sus limitaciones ... la reflexión presupone siempre un haberse entregado ya a lo dado, para luego –en seto consiste la reflexión- volverse hacia el punto de partida.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, p. 83. De la cita anterior además podemos sacar dos conclusiones: 1) Gadamer no excluye la idea de Dios de la existencia humana, pero sí hace la observación de que el hombre tiene que atenerse a sus limitaciones propias. Esto implica, por una parte, que es necesario ser conscientes de nuestras limitaciones para no aspirar a una conducta que no corresponda a nuestra forma de ser y, por otra parte, que la cuestión ética no puede estar guiada por aspiraciones de carácter divino. Puesto que no somos divinidades la reflexión ética tiene que tener presente que el hombre es un ser limitado. 2) La reflexión ética tiene que tener en cuenta lo que se ha pensado sobre el hombre, es decir, se tiene que recurrir a la tradición filosófica pero también tiene que recurrir al hombre de acuerdo a su forma de ser, en otras palabras, tiene que partir no sólo de la tradición, sino del modo de ser del hombre. En el ámbito moral sucede lo mismo, se tiene que tener presente el pasado y nuestra constitución como seres humanos. De lo anterior surgen varias preguntas que se harán aquí sólo en forma de indicadores para retomarlas posteriormente: ¿En Gadamer se puede separar la cuestión ética del comportamiento moral? Es decir, ¿hay una separación entre disciplina que estudia y actuación moral? Pareciera ser que una implica la otra, pero ¿en qué sentido?

Pero, además, habíamos dicho, la razón no está sujeta a un método. En este punto es conveniente retomar el concepto de juego en el arte. En el texto *La actualidad de lo bello* Gadamer habla de las implicaciones que tiene el concepto de juego, una de ellas es la razón: “eso que se pone reglas a sí mismo en la forma de un hacer que no está sujeto a fines es la razón.”³⁰⁸ Cabe aclarar que el juego se entiende como algo propio de la vida, lo que significa que no se reduce a una actividad esporádica, siguiendo esta idea tenemos que la razón es constitutiva de la vida misma.

Es propio de la razón, entonces, el ponerse reglas, porque la regla en realidad es un límite, de ahí que la razón científica, sin límites, sea una ilusión. Así también, el método, entendido como única vía para llegar a la verdad es, por decirlo de alguna forma, un relativismo, en el sentido de que se pretende hacer de la parte el todo, es decir, el método es sólo una forma de acceder a la verdad, pero no la única. Por eso se plantea que la razón no está sujeta al método, si bien es cierto que éste también es una forma racional.

La lógica de la razón científica es entonces plantearse un fin y utilizar medios para llegar a él. En este punto nos detendremos para retomar el concepto de inicio que plantea en el texto *El inicio de la filosofía occidental*:

Asimismo debería aclarar que los tres significados de <<inicio>> que he mencionado no pueden quedar aislados entre sí. Se tienen que entender como tres aspectos de una misma cosa. Estos son: el significado histórico-temporal, el reflexivo en relación con el comienzo y el fin, así como aquel que quizá sugiera la representación más auténtica del inicio: la del inicio que aun no sabe cual ha de ser la continuación. Esta división tripartita es la premisa que propongo para la investigación filosófica de los presocráticos.³⁰⁹

Si bien es cierto que los tres significados de inicio son para la investigación filosófica de los presocráticos también se pueden retomar por la cuestión ética, principalmente el tercero. El primer significado de inicio es el histórico-temporal y se refiere únicamente al origen de algo en algún determinado momento, por ejemplo, el inicio de la filosofía en la época de los griegos, o el nacimiento de alguien o el lugar de donde proviene.

³⁰⁸ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 68.

³⁰⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, p. 26.

El segundo significado de inicio es el de comienzo y fin, es decir, el inicio en sentido teleológico, pero este sentido de inicio es más aplicable a la naturaleza o a los procesos de la ciencia, pero no es muy conveniente aplicarlo al hombre.

El tercer significado de inicio, que Gadamer denomina inicialidad, se refiere al inicio que no sabe cual ha de ser la continuación. No hay una meta establecida, ni un fin concreto, lo cual significa que no hay una determinación. Este sentido de inicio es aplicable a la filosofía y es aquí donde entra la cuestión ética, porque entonces Gadamer no hablaría de una ética teleológica, es decir, el comportamiento moral no está orientado hacia el logro de una meta, por ejemplo la felicidad, y si tenemos en cuenta que el pensamiento para él no es una mera proyección resulta que toda posible meta se encuentra en el acto mismo, es decir, el fin del hombre es actuar éticamente.

Gadamer se había referido a este último significado de inicio de la siguiente manera:

llamamos ser inicial (*Anfänglichsein*) a algo que aún no está orientado en este o aquel sentido, hacia este o aquel fin, ni tampoco de acuerdo con esta o aquella representación. Esto significa que aun son posibles muchas continuaciones –dentro de ciertos límites, por supuesto- quizás sea éste y ningún otro el verdadero sentido de <<inicio>>... la persona joven se halla en lo incierto, pero al mismo tiempo se siente incitada a esforzarse por las posibilidades que tiene ante sí.³¹⁰

Aunque este sentido de inicio está enfocado a comprender la filosofía presocrática está claro que también al hombre es aplicable. Esto significa que para Gadamer no hay un telos, la conducta del hombre no está regida esencialmente por un fin.

Por otra parte la continuidad no es absoluta, es decir, el hombre por su finitud no tiene una gama infinita de posibilidades de continuar. Tal vez éste sea el primer límite al que se refiere nuestro autor. Pero también está limitada esta continuidad por la condición histórica del ser humano y por la tradición, lo cual también es aplicable a la filosofía, ya que ésta no puede ser sin todo aquello que se ha pensado. Así el hombre, en la cuestión ética estaría

³¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

limitado por la tradición a la que pertenece y necesariamente tendría que tomar en cuenta las cuestiones morales para no llevar una vida de carácter teleológico.

Pero, más que ver como límite el hecho de que no tengamos un número infinito de posibilidades, se tiene que ver como nuestra propia constitución. Esto significa que el límite adquiere un sentido positivo: reconociéndonos como finitos tenemos la posibilidad de llevar una conducta ética adecuada.

También para la ética como disciplina implica pensar a partir de las posturas éticas que se encuentran en la tradición, ya sean filosóficas o religiosas o de cualquier otro tipo. Pero el inicio entendido de esta manera no implica seguir con una ética que se encuentre en la tradición, pero sí implica tener en cuenta las diferentes concepciones éticas.

De lo anterior podemos sacar algunas conclusiones aplicables a la ética. Si la razón no está sujeta a fines, entonces se tendrían que cuestionar a las éticas teleológicas. Esto significa que en el pensamiento de nuestro autor no se trata de buscar un fin último como la felicidad.

Otra consecuencia es que la razón no es para dominar, y en esto recordamos otros dos conceptos: autoridad y tolerancia. La primera no consiste en un poder sobre otros, sino en un reconocimiento de que el otro tiene un mejor conocimiento, mejor perspectiva, incluso una forma más amplia de ver la vida; la autoridad no es total o exclusivamente poder. La autoridad lleva implícito un reconocimiento del otro. La segunda es un signo de fortaleza y no de debilidad, pero también es fortaleza en tanto reconoce al otro. Así, la razón no es dominar al otro, sino reconocer nuestras propias limitaciones y comprender de la mejor manera al otro: “en la aceptación del otro frente a sí mismo, se muestra el poder de la razón.”³¹¹

³¹¹ Gadamer, Hans-Georg, “Semántica y hermenéutica” en *Verdad y método II*, p. 179.

Lo visto hasta aquí sobre la razón nos muestra ya una postura muy peculiar respecto a ella, pues no es algo independiente, sino que pertenece a nuestra vida misma. Incluso la razón científica sólo es parte de la vida y no a la inversa. La vida misma es razón.

b) El concepto de práctica

Al abordar el concepto de práctica resulta necesario tratar también el concepto de teoría; sin embargo todo parece indicar que para Gadamer la práctica juega un papel central en su pensamiento. Empezaremos, pues, exponiendo lo que entiende por práctica para después pasar a la relación entre teoría y práctica.

En lo que se refiere a la práctica de nueva cuenta encontramos una crítica a la época moderna, pues Gadamer considera que la práctica no consiste en la aplicación de lo teórico, es decir, en la época moderna hay una separación entre teoría y práctica, pero, además, una dependencia de ésta con respecto a aquella.

Así pues, en la época moderna el concepto de práctica se ha degenerado y critica que “en la era de la ciencia y de su ideal de certeza, este concepto de ha visto despojado de su legitimidad, pues desde que la ciencia ve su objetivo en el análisis aislante de los factores causales del acontecer –en la naturaleza y en la historia-, ya no conoce otra praxis que la aplicación de la ciencia.”³¹² Esto significa que en la época mencionada la práctica queda subordinada al ámbito de la ciencia.

Aun cuando Gadamer critica constantemente la concepción de la practica en la época moderna no se limita a eso, sino que, retomando una vez más a los griegos, plantea que “la práctica no debe entenderse en el sentido teórico en el cual no es más que el empleo de la

³¹² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 647. También en el texto *El giro hermenéutico* encontramos que en la época de las ciencias de la experiencia, es decir, en la época moderna la “praxis se entiende como simple aplicación de la teoría.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 217. Al parecer Gadamer utiliza de manera indistinta los conceptos de práctica y praxis, como lo podemos ver en un artículo titulado “Hermenéutica: teoría y práctica”, en donde después de analizar el concepto de teoría pasa al análisis del concepto práctica y dice: “pasemos a la otra palabra: *praxis*, <<práctica>>.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica: teoría y práctica”, en *Acotaciones hermenéuticas*, p. 21. Más adelante, retomando a los griegos, define a la *praxis* como una actividad, que no se reduce a un actuar, pues la actividad significa “estar en ello”, es decir, estar en lo que se hace, el hablar puede ser una actividad.

teoría. Se trata de la práctica en su sentido original, en el sentido griego según el cual la práctica tenía –diría yo– un sentido inactivo.”³¹³ Así pues, se libera a la práctica de la dependencia de la teoría y del actuar.

Lo anterior nos lleva a pensar, en un primer momento, que la práctica para Gadamer no se reduce a la aplicación teórica y mucho menos al ámbito de la ciencia. En este mismo sentido Mariflor Aguilar, retomando la aplicación en la hermenéutica tradicional señala que para Gadamer “la comprensión hermenéutica no crea una teoría abstracta aplicable a cualquier objeto y en cualquier momento posterior a su producción sino que es un tipo de comprensión más parecida al saber moral desarrollado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (*phrónesis*) que a la *episteme*.”³¹⁴ Esto significa que el aspecto teórico no es superior al práctico. Pero hay, además, otras implicaciones: la práctica no es algo que realicemos de forma esporádica, sino que abarca la totalidad de nuestra vida.

Siguiendo la idea de los griegos sobre la práctica nuestro filósofo plantea que de esa forma hay una vinculación “a la temporalidad, la caducidad, planes y proyectos, recuerdos, olvido y el propio olvido.”³¹⁵ Vista así la práctica no se reduce a un ámbito de la actividad humana: la ciencia. En la práctica encontramos también una dimensión histórica y una dimensión abierta al futuro, lo cual nos lleva a pensar en la relación entre tradición y práctica, pero también entre la situación actual y la práctica, lo que significa que es en ésta en donde se encontrará la posibilidad de una solución a la problemática actual, y, como ya lo vimos, para Gadamer es una situación peligrosa que implica la posibilidad de la desaparición del hombre.

La práctica en este sentido se desarrolla de forma dialógica, pues no se trata de tomar una postura y defenderla, ni tampoco de atacar al otro. Es una práctica que tiene la característica de la conversación. Conversación con el pasado, con la situación actual y permanecer abiertos al futuro.

³¹³ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa*, p. 32.

³¹⁴ Aguilar Rivero Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p. 145.

³¹⁵ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa*, p. 33.

Esto le da otro sentido al concepto de práctica, estamos inmersos en ella: “pero esto es la práctica, que cada uno es responsable y pertenece a su sociedad, a su nación y en general a la humanidad.”³¹⁶ De esta forma incluso la ciencia y el propio científico están inmersos en la práctica, lo cual implica el que se tengan que hacer responsables de sus acciones.

La práctica es responsabilidad, pero no sólo es que uno se haga responsable, sino que la responsabilidad está ligada a los otros, se tiene que tener en cuenta al otro, es decir, la práctica es esencialmente responsabilidad con el otro. En este sentido las ciencias de la naturaleza llevan una doble responsabilidad: tienen que ser responsables con la naturaleza y con la sociedad.

Pero aquí tenemos una consecuencia: la ciencia en realidad pertenece a la práctica. No se reduce ésta a la aplicación de aquella. La aplicación de la ciencia es sólo una forma en que se desarrolla la práctica y es posible en la medida en que somos esencialmente práctica. Pero, entonces, en dónde queda la teoría, porque esta postura nos llevaría a pensar que la teoría es también práctica.

En vistas de lo anterior es conveniente establecer la relación entre teoría y práctica en el pensamiento de Gadamer. En *Verdad y método*, cuando está tratando la temporalidad de lo estético dice, recurriendo a los griegos, que “la *theoría* no debe pensarse primariamente como un comportamiento de la subjetividad, como una autodeterminación del sujeto, sino a partir de lo que es contemplado. *Theoría* es verdadera participación, no hacer, sino padecer (*phatos*), un sentirse arrastrado y poseído por la contemplación.”³¹⁷ En este sentido podemos decir, en primer lugar, que la teoría no es producto de la subjetividad y, en segundo lugar, que la teoría es participación.

Aquí encontramos una crítica más a la ciencia moderna, en donde al parecer la teoría es una construcción del sujeto y se plantea con fines de dominar. Esta concepción de la teoría no

³¹⁶ *Ibidem*, p. 34.

³¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 170. Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Elogio de la teoría*, p. 39 y Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica: teoría y práctica” en *Acotaciones hermenéuticas*, p. 18ss.

encaja en el pensamiento de nuestro autor pues, como ya lo hemos mencionado, la comprensión del otro (naturaleza o ser humano) no tiene como propósito dominarlo.

La teoría en la época moderna implica una separación, en cambio Gadamer retoma el concepto de teoría de los antiguos griegos, en donde significaba “la participación misma en el orden total.”³¹⁸ Recordemos que este concepto de participación es el que conviene a las ciencias del espíritu en relación con su objeto de estudio, y no era aplicable sólo a éstas sino también a nosotros mismos, esto en relación con la tradición.

Al retomar el concepto de teoría como participación significa que para el autor de *Verdad y método* en cierta medida no hay una separación entre teoría y práctica, y es significativo para la cuestión ética que retome a Aristóteles y plantea que “la diferenciación conceptual de “sofía” como virtud únicamente teórica y “fronesis” como virtud práctica es artificial y Aristóteles la establece únicamente con el fin de una aclaración conceptual.”³¹⁹ Podemos ver entonces que hay una unidad entre teoría y práctica ¿pero, cómo es que está dada esta unidad entre teoría y práctica en el pensamiento de Gadamer.

La unidad está aquí dada por la práctica y es en realidad la teoría la que se encuentra en la práctica y surge de ella. Por eso dice en el primer artículo de *Verdad y método II* titulado “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985): “lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica.”³²⁰ La hermenéutica es la teoría de la comprensión. Pero esa teoría surge de la práctica de la comprensión misma.

Recordemos que la comprensión implica al mismo tiempo la interpretación y la aplicación, en este sentido, la pertenencia de la teoría a la práctica se encuentra en el fenómeno de la comprensión, por eso la aplicación no consiste en la aplicación de lo general a lo particular, porque esto significa una superioridad de lo general con respecto a lo particular, además de

³¹⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 545.

³¹⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 190

³²⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985) en *Verdad y método II*, p. 11. Cf. también *Ibidem*. p. 29.

una separación entre lo general y lo particular. La aplicación no se puede reducir a ese sentido. Comprender, interpretar y aplicar son constitutivos del ser humano, no hay una jerarquización. Por eso la teoría del comprender surge de nuestro modo de ser.

Es entonces comprensible el que sea una degeneración entender la práctica como la aplicación de la teoría científica. Ésta es en realidad sólo una forma de relacionarse con el ser, pero no es ni única ni absoluta. De ahí que lo razonable en la ciencia misma sea el conocimiento de sus limitaciones. En este sentido una de sus principales limitaciones es la práctica de la vida misma. La relación entre los hombres no es propiamente objeto de la ciencia.

La ciencia se da dentro de la praxis humana que está determinada por la comprensión: “el ámbito en el que nos movemos aquí es el ámbito de la vida práctica. La praxis no consiste, sin embargo, en la aplicación de la ciencia, sino al revés, en una fuente propia de experiencia y conocimiento.”³²¹ Esto nos lleva a pensar que la teoría surge de la práctica y permanece en ella. La unidad de teoría y práctica está dada por nuestro propio modo de ser. Y nuestro modo de ser está determinado por la praxis.

Esta unidad entre teoría y práctica se relaciona directamente con la cuestión ética. Precisamente en el artículo titulado “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” (1977) encontramos que después de hablar de la aplicación en el arte y en el ámbito jurídico dice que “los medios se definen por los fines o se abstraen de ellos; y las reglas, de la conducta.”³²² Esto significa que el fin determina los medios y en el caso de las ciencias el objeto determina el método de estudio, por eso es que el método de las ciencias naturales no es aplicable a las ciencias del espíritu.

Pero qué pasa entonces con la conducta ¿es ésta la que determina las reglas? O bien ¿las reglas deben surgir de la conducta misma. Por eso no se trata de una aplicación de lo

³²¹ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 169.

³²² Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en *Verdad y método II*, p. 110.

general a lo particular,³²³ incluso se puede decir que esta relación queda la margen del pensamiento de Gadamer. No hay reglas generales que sean aplicables a cualquier conducta, o en todo caso esas reglas generales tienen que surgir de la conducta misma. Pero en este último caso el concepto de lo general cambia su significado, en tanto que es propio del modo de ser. Adquiere un significado hermenéutico, pues surge de la propia práctica.

Hacemos aquí el señalamiento de que la ética o reflexión filosófica moral tiene que surgir de la práctica misma y puede tener la posibilidad de reglas generales en la medida en que éstas surjan de aquélla. Además la teoría ética tiene que quedar en la práctica ética.

También se tiene que señalar que tanto la reflexión como la práctica ética están en estrecha relación con la comprensión y el lenguaje, este último entendido esencialmente como conversación, pero además con nuestra historicidad y finitud.

c) Razón práctica

Pasemos ahora a la cuestión de la razón práctica. De acuerdo a lo que vimos anteriormente se considera que la razón es universal. Esto indica claramente que se está hablando de una ética que no se puede desligar de la razón. La reflexión es inherente al ser humano, pero ésta no se da como separación, sino como participación.

Para aclarar el concepto de razón práctica seguiremos un artículo de *Verdad y método II* titulado “problemas de la razón práctica” (1980). El artículo está enfocado a las ciencias del espíritu, sin embargo es aplicable a la razón práctica.

Gadamer retoma a Aristóteles en lo que se refiere a la filosofía práctica, es decir, la ética, y lo considera el fundador de esta disciplina y dice que la <<praxis>> es el objeto de la filosofía práctica. Aquí establece una relación entre praxis y razón, pues lo característico

³²³ Se puede tratar de la aplicación de lo general siempre que lo general se entienda como lo común, aquello que es común a todos o que tenga que ver con la comunidad, pues, como ya lo mencionamos anteriormente lo general está en relación con la comunidad. Entendido así lo general implica la pertenencia de lo individual a lo general, en donde en realidad hay una copertenencia. Para Gadamer lo general no es una abstracción, o por lo menos no retoma lo general en este sentido

del hombre es guiarse por la razón, y “por eso la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra *phronesis*.”³²⁴ La *phronesis* (prudencia) es la racionalidad práctica y ésta ocupa un lugar central en la vida humana.

Esta racionalidad práctica es propia de todo ser humano. No es algo técnico, sino que es un saber, un saber sobre nuestra conducta práctica, y tampoco se trata de una receta, por eso “hay que explicar conceptualmente por qué, además de la pasión del saber que todo lo domina y que tiene su base antropológica en el hecho primigenio de la curiosidad, hay otro tipo de uso omnicomprendivo de la razón, que no consiste en una capacidad que puede ser objeto de aprendizaje o en un ciego conformismo, sino en una autorresponsabilidad racional.”³²⁵

Vemos aquí que hay diferentes usos de la razón, uno de ellos es la razón en la ciencia, que tiene como base la curiosidad. Otro uso de la razón es la razón que se aplica en la vida práctica, llamado aquí uso omnicomprendivo de la razón, que consiste en una autorresponsabilidad racional, es decir, una racionalidad práctica responsable.

Notemos aquí la importancia de la responsabilidad en nuestra racionalidad práctica. Ésta es claramente un elemento ético, pues es la que rige la vida práctica de los hombres, pero es necesario aclarar que no la desliga de otros tipos de racionalidad, sino que de algún modo están relacionados. Esto indica que hay una relación entre los distintos tipos de racionalidad, pero hay también cierta autonomía.

Pero también la racionalidad práctica está en relación con nuestra finitud:

tal es el distintivo esencial de lo que llamamos racionalidad o de lo que significamos al decir de alguien que es una persona razonable: que alguien supera la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber. Por eso hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra

³²⁴ Gadamer, Hans-Georg, “problemas de la razón práctica” (1980) en *Verdad y método II*, p. 314.

³²⁵ Ídem.

propia acción. La fórmula aristotélica para expresarlo es: el principio que rige en los asuntos prácticos es el <<hay tal>>, <<se da>>, el *hoti...*³²⁶

El sabernos finitos es lo esencial de la racionalidad. Estamos hablando específicamente de una racionalidad de la vida práctica (pero también se puede aplicar para las ciencias del espíritu) que se atiene a la condición de la existencia humana: una existencia finita. El fundamento de toda racionalidad es lo que se da en nuestra existencia finita. Gadamer recurre a Aristóteles para expresar en un primer momento ese fundamento “hay tal”, pero él lo llama la facticidad, un concepto que nos recuerda a Heidegger.

El concepto de facticidad referido a la acción práctica del hombre tiene un significado muy particular, no es un hecho extraño, sino que se refiere a la facticidad de las creencias, valores y usos en común. Esto es lo que rige nuestra vida. La facticidad es el principio de la acción práctica.

La persona razonable en este sentido no es aquella que analiza y objetiviza, sino aquella que reconoce su existencia finita y se libera de todo dogmatismo, es decir, no se rige por la pretensión de un saber absoluto o único, pero tampoco es aquella que se libera de todos sus prejuicios, más bien, la persona razonable asume responsablemente su saber.

Esta racionalidad práctica no excluye el saber científico, al contrario, lo reconoce como un ámbito válido del saber humano, pero dentro de la facticidad humana, aunque con cierta autonomía.

En palabras de Gadamer a la facticidad los griegos la llamaron *ethos*. Y aquí señala una relación con la dignidad: “el compartir una creencia y unas decisiones comunes en intercambio con los semejantes y en convivencia en la sociedad y el Estado no es, pues, conformismo, sino que constituye la dignidad del ser para mí y la auto-comprensión humanas...”³²⁷

³²⁶ Idem.

³²⁷ *Ibidem*, p. 315.

Toda concepción ética en Gadamer partiría de lo que está dado en el ámbito de la facticidad, es decir, las creencias y comportamientos propios de una sociedad. Compartir las creencias y estar en convivencia es lo que constituye la dignidad y la autocomprensión humanas.

Esto significa que la dignidad del hombre está puesta en el reconocimiento de su propia condición y en asumirla responsablemente. La autocomprensión se da en la relación y comprensión del otro. En el otro me autocomprendo porque tenemos un mundo en común. De aquí rescatamos la importancia del otro y la idea de lo común, que constantemente resalta Gadamer.

La dignidad es un elemento de carácter ético, pero desde esta perspectiva está referida a la relación con los otros y al compartir un mundo en común. No hay una postura en solitario ni autoritaria, sino que es una relación de intercambio. Esta relación de intercambio es lo que permite la construcción de un mundo en convivencia. Es en éste donde se da la dignidad plenamente. Y recordemos que toda experiencia del mundo es de carácter dialógica.

De acuerdo a lo que vemos aquí Gadamer no propondría una ética idealista, es decir, no hay la proposición de un Estado ideal ni de una sociedad ideal, ni tampoco la postulación de un conjunto de reglas para regir la conducta del individuo.

Lo anterior lleva a un mundo común de convenciones. Ésta para nuestro filósofo no consiste en obtener lo que conviene en un sentido egoísta, es decir hago esto o aquello porque conviene a mis intereses. No se trata de una cuestión de carácter individual, sino común, está en relación con la comunidad. Podemos decir que la convención es un elemento de carácter ético que tiene que ver con la racionalidad práctica. La convención es estar de acuerdo y dar validez a la coincidencia, “no significa, pues, la exterioridad de un sistema de reglas impuestas desde fuera, sino la identidad entre la conciencia individual y

las creencias representadas en la conciencia de los otros, y también con los ordenes vitales así creados.”³²⁸

Pero este acuerdo y coincidencia no son arbitrarios, aunque aquí no lo dice explícitamente se entiende que tiene como elemento común algo de carácter ontológico, aquello sobre lo cual se da el acuerdo y la coincidencia.

En esta convención están implicados tres elementos: la conciencia individual; la conciencia representada en la conciencia del otro; el orden vital. Para que se pueda dar una convivencia los tres elementos deben de coincidir y participar.

De acuerdo a lo anterior no se puede hablar de una ética individual o dada y ejercida por un solo sujeto, sino que más bien se hablaría de una ética de participación, pero en la cual aquellos que participan asumen su responsabilidad.

Por otra parte considero que el orden vital es de suma importancia, debido a que sin él no habría la posibilidad de una convención, pues es lo que mantiene en relación a los individuos. Pero es necesario señalar que el orden vital no es único ni válido para siempre, sino que está en constante construcción.

Es necesario resaltar que el saber es una característica de la racionalidad práctica para Aristóteles y que Gadamer la retoma: “también nuestro saber o no saber debe asumirse responsablemente. El saber forma parte del *ethos*. Pero no es esto todo lo que caracteriza a la racionalidad en el sentido moral y político de la *phronesis* aristotélica, en virtud de la cual sabemos utilizar los medios adecuados para determinados fines.”³²⁹ El saber forma parte de la facticidad humana, de la praxis vital, pero este saber no es lo único que caracteriza la racionalidad práctica, para Gadamer lo más importante es el consenso: “de lo que todo depende en la sociedad humana, es de cómo ella determina sus fines, o mejor aún, de cómo alcanza el consenso para la asunción por todos de los fines que perseguir y de

³²⁸ Ídem.

³²⁹ Ídem.

cómo encuentra los medios justos.”³³⁰ Consenso significa cómo se dan los fines, es decir, cómo la sociedad establece los fines y cómo encuentra los medios justos.

Gadamer no reduce la racionalidad práctica a un saber sobre los fines y la elección de los medios adecuados, sino que lo importante es cómo se establecen los fines y los medios. Esta sería la característica principal de la ética de Gadamer: el consenso, es decir, aquello que permite que se de un comportamiento moral en el hombre.

Pero tengamos en cuenta que este consenso, por ser lingüístico estaría caracterizado por la conversación, en donde pasa a segundo plano la subjetividad, lo cual significa que el consenso no consiste en la coincidencia de las subjetividades, o en lo que éstas concluyan sobre alguna situación, mas bien se trata de un consenso remitido a lo común y a una cuestión de carácter ontológico., que en la ética es la praxis humana misma, la facticidad o ethos.

Hay que señalar aquí, para posteriormente aclarar en qué consiste la ética para Gadamer, que éste retoma a Aristóteles en lo que se refiere a la fronesis, de la cual dirá: “resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental.”³³¹ Pero también retoma a Kant, en lo que se refiere al formalismo.

Ahora bien, cabe hacer algunas aclaraciones sobre la racionalidad práctica para Gadamer:

una de las causas de nuestras dificultades actuales, a mi parecer, es que hemos desaprendido el discernimiento. Con esta palabra quiero nombrar lo que se llama la sana razón, que se obtiene de la generalización de la experiencia de la vida. Y a aquel que actúa, por lo que hace al juicio político y social, no en razón de reglas o libros, sino por lo que le depara la experiencia.³³²

De la cita anterior podemos sacar tres aspectos que están en relación con el concepto de razón:

³³⁰ Ídem.

³³¹ *Ibidem*, p. 317.

³³² Gadamer, Hans-Georg, “ciencia y opinión pública” en *Elogio de la teoría*, p. 71.

1) la razón la entiende como discernimiento, y esto significa diferenciar y también elegir, con lo cual se ve que en el concepto de razón está implicada una actividad intelectual y una actividad práctica, es decir, la razón implica tanto teoría como práctica de donde podemos ver que para Gadamer, como ya lo habíamos mencionado, no hay una separación entre teoría y práctica.

2) La razón se obtiene de la generalización de la experiencia de la vida. De nueva cuenta vemos aquí reunidos dos conceptos aparentemente opuestos: generalización y experiencia, la razón surge de esta generalización de la experiencia. La razón entendida de esta manera es en realidad la que guiaría la vida humana. Cobra entonces importancia el concepto de experiencia en relación con la cuestión ética y parece ser un concepto en realidad central para ésta.

3) La razón se tiene que aprender, de donde vemos la importancia del concepto de aprendizaje en el pensamiento de nuestro autor. Se tiene que aprender porque no está dada como un instinto natural, sino que se tiene que sacar de la experiencia pues ésta nos determina, de ahí que sea necesaria una racionalidad práctica.

Tanto la razón como la práctica tienen aquí una relación muy estrecha, se podría decir que no se pueden separar, pero también tienen un carácter universal. No quiere decir esto que halla una razón y una práctica válida para todos, sino que todo comportamiento es racional y práctico, de ahí que la racionalidad práctica cobre una importancia central.

3.6 ¿QUÉ SE ENTIENDE POR ÉTICA EN GADAMER?

Trataremos ahora de exponer lo que Gadamer entiende por ética. Para cumplir con este propósito veremos en primer lugar el concepto de ética desde diferentes perspectivas. En segundo lugar abordaremos la propuesta ética que encontramos en el pensamiento de nuestro filósofo.

3.6.1 El concepto de ética desde diferentes perspectivas

En el diccionario Herder de filosofía encontramos que la ética es una “rama de la filosofía cuyo objeto de estudio es la moral.”³³³ Y establece una primera distinción entre ética y moral. La moral es un conjunto de normas que rigen la conducta de una persona para que pueda considerarse buena. En este sentido la ética es una reflexión sobre que se entiende por conducta buena y en qué se fundamenta el juicio moral. Posteriormente se establece una segunda distinción entre ética y moral: la primera tiende hacia una cierta universalidad de conceptos y principios, aun cuando haya diversidad de sistemas éticos; la segunda es particular y son muchas y variadas. Hay aquí una conclusión general, la ética es teoría y la moral es práctica.

Pero después señala que tanto la moral como la ética tienen que ver con la práctica, pues en la primera se toman dediciones prácticas y en la segunda se forma “la conciencia en el hábito de saber decidir moralmente.” Lo que nos interesa resaltar aquí es la tarea de fundamentación moral que se desprende de lo anterior, la cual se entiende de dos maneras: “como metaética o como ética normativa”, la primera es un análisis puramente teórico, mientras que la segunda trata de justificar normas, criterios y valores morales y fundamentar los juicios morales.

Así pues, tenemos dos concepciones de la ética: 1) metaética, una reflexión teórica sobre la naturaleza de la ética, o también estudio de la conducta humana en cuanto la llamamos buena; 2) ética normativa, entendida como justificación y fundamentación de la moral o también conjunto de concepciones diversas que se articulan en torno a principios y métodos en que se funda la vida moral.

Retomaremos a Adela Cortina para ampliar lo que se entiende por ética, pues ella plantea una distinción entre moral y ética, entendiendo por moral un fenómeno que “puede expresarse a través de normas, acciones, valores, preferencias o estructuras... (y) suprimir o

³³³ Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

reducir la moral a otros fenómenos supone mutilar la comprensión de la realidad humana.”³³⁴ En este sentido está entendiendo a la moral como un fenómeno propio de nuestra realidad humana y es autónomo.

En cambio a la ética la denomina en un primer momento filosofía moral que no se debe confundir con el moralista, pues “no es tarea de la ética indicar a los hombres de modo inmediato qué deben hacer.”³³⁵ Más adelante define a la ética como teoría filosófica de la acción, esto frente a las pretensiones de institucionalizarla. También dice que la ética tiene que dar razón filosófica de la moral, aquí frente a las pretensiones de las ciencias empírico-analíticas, en este sentido la ética se ve ante la tarea de justificar teóricamente la existencia de la moral, sin detenerse en una sola moral, ya que éstas son variadas.

Adela Cortina aclara que si bien es cierto que la ética no determina directamente la conducta de los individuos, pues ésta se ve influenciada en la vida cotidiana por sus tradiciones y modelos, también es cierto que es necesario un distanciamiento de la vida cotidiana caracterizado por una reflexión serena y argumentada que permita al hombre adueñarse de sí mismo.

Después de estas consideraciones la filósofa española plantea que para ella la ética consiste “en *acoger el mundo moral en su especificidad y dar reflexivamente razón de él*, con el objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos, y, por tanto, en libertad.”³³⁶ Esto significa que la tarea de la ética es eminentemente teórica, pero tiene un fin práctico y se diría que también individual, en este caso la libertad.

Rescatamos entonces la diferencia entre ética y moral, ésta es un fenómeno de la realidad humana y aquélla es una reflexión filosófica de carácter teórico sobre dicho fenómeno. Sólo

³³⁴ Cortina, Adela, *Ética mínima*, Técnos, Madrid, 1996, p. 30.

³³⁵ *Ibíd.*, p. 29.

³³⁶ *Ibíd.*, p. 32.

que aquí Adela Cortina mantiene una incidencia de la teoría sobre la práctica. De nada sirve la teoría si no lleva a un mejoramiento de la vida práctica.³³⁷

Agregamos, por último, en lo que se refiere a la definición de ética, la exposición que hace de ésta Esquivel Estrada en su libro *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI* e el apartado “del relativismo moral al universalismo ético y sus paradojas”. Aquí Esquivel Estrada retoma una definición de ética dada por Joseph de Finance y da cuatro razones por las cuales la retoma: 1) el carácter esencial de la ética está orientado hacia la normatividad práctica; 2) la normatividad encuentra su justificación en la práctica de la normatividad; 3) lo que se pretende resaltar es el modo de ser, específicamente el modo de ser humano; 4) el sentido existencial de la normatividad.³³⁸

Esto quiere decir que se está optando por una ética normativa, pero no tanto en el sentido de que prescriba, sino más bien, apegada al modo de ser del hombre, limitada a nuestra propia existencia. No opta por una ética entendida como reflexión teórica sobre la moral porque plantea que entonces existirían tantas éticas como conductas morales. Sin embargo esto no significa la exclusión de la reflexión racional, ésta sigue siendo necesaria.

En consonancia con lo anterior más adelante señala que “una de las tareas arduas para la ética es buscar tanto la formulación de principios universales que trasciendan las prácticas morales culturales como el que puedan sostenerse racionalmente.”³³⁹ Todos tenemos costumbres propias y pertenecemos a una cultura, somos parte de determinadas costumbres,

³³⁷ Hay que aclarar que esto sólo se consigue con la razón práctica y no con la razón estratégica. Aunque no es el propósito establecer una relación entre Adela Cortina y Gadamer vemos que la crítica que hace la filósofa española a la influencia de la razón estratégica en la sociedad (Cf. Cortina, Adela, *Ética mínima*, Ténos, Madrid, 1996, p. 36.) la hemos remarcado en el pensamiento de nuestro autor en el sentido de que la racionalidad científica no es aplicable a la sociedad.

³³⁸ La definición de ética que retoma Esquivel Estrada de Joseph de Finance es: “la ciencia de aquello que el hombre debe hacer para vivir como debe, para ser aquello que debe llegar a ser, a fin de que alcance su valor supremo, a fin de que realice en su naturaleza aquello que se presenta como la justificación de su existencia, *aquello hacia lo cual y por lo cual él existe.*” Cf. Esquivel Estrada, Noé H., *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI*, enfoque desde la hermenéutica, Editorial Torres Asociados, C.E.U., UAEM, México 2008, p. 119. También define a la moral como “la práctica de las costumbres y normas de conducta que son válidas para una persona o grupo social sin la pretensión de universalidad.” Cf. *Ibidem.* p. 120.

³³⁹ Esquivel Estrada, Noé H., *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI*, enfoque desde la hermenéutica, p. 132.

pero son necesarios principios universales que sean observados por todos para permitir la convivencia práctica.

A partir de lo anterior podemos rescatar que en el aspecto moral puede haber diferentes prácticas morales, dependiendo de los sujetos o los pueblos, pero que en el aspecto ético se tiene que seguir la universalidad en donde se postulen, primordialmente de manera reflexiva, principios aplicables a todos.

Según lo visto hasta aquí sobre la definición de ética encontramos una clara diferenciación entre moral y ética: la primera es el conjunto de costumbres y reglas que rigen la conducta práctica de un individuo; la segunda es claramente una reflexión teórica que puede recaer en la normatividad con la pretensión de establecer principios universales validos para todos, independientemente de su práctica moral.

3.6.2 La propuesta ética de Gadamer

Antes de exponer la propuesta ética de Gadamer haremos un breve recuento de los temas tratado hasta el momento, con el propósito de relacionar éstos con aquélla.

En el primer capítulo se expuso de manera general la filosofía de Gadamer, que él mismo denomina hermenéutica filosófica. Con esto se pretendía mostrar las líneas generales de su pensamiento y tratar de localizar una propuesta ética. En este sentido señalaremos algunos aspectos que nos indican claramente una preocupación ética en el pensamiento de nuestro filósofo.

Encontramos que la hermenéutica tiene un carácter universal, pues no se limita a la interpretación de los textos, sino que tiene por objeto la comprensión y entiende a ésta como un modo de ser del hombre, éste se encuentra determinado por aquélla. La comprensión está implicada en toda actividad humana y es esencialmente comprensión del otro. Es aquí donde encontramos claramente una problemática ética.

También vimos que la comprensión es posible debido a nuestra constitución prejuiciosa, entendida ésta no como precipitación del juicio o juicio erróneo, sino como constitutiva de nuestro modo de ser. Se rescatan la autoridad y la tradición como prejuicios que posibilitan la comprensión. La tradición es un elemento que implica la cuestión ética tanto por las costumbres que en ella se encuentran como por las teorías filosóficas que ahí están presentes.

El problema de la aplicación nos lleva directamente al tema de la ética, pues Gadamer considera que la comprensión, la interpretación y la aplicación se dan al mismo tiempo, son constitutivas de nuestro modo de ser y más aun siendo que denomina a la aplicación como el problema hermenéutico fundamental. Se establece que la aplicación no es la misma en las ciencias que en la moral.

El segundo capítulo tenía la pretensión de aclarar la concepción del hombre en el pensamiento de Gadamer, para así centrarnos en la problemática de la ética. En este sentido encontramos que la experiencia humana del mundo es de carácter lingüístico, puesto que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” y vimos que para nuestro autor el lenguaje es esencialmente conversación, un aspecto que indiscutiblemente apunta a la ética

También podemos decir que el hombre es constitutivamente un *nosotros*. Mencionaremos que la preocupación por la situación actual del hombre es un aspecto central en las reflexiones de nuestro filósofo, con lo cual su pensamiento no se desliga de la cuestión ética actual y por último expusimos que la idea del otro es un elemento esencial en la obra de Gadamer.

En el capítulo III³⁴⁰ empezamos con una breve contextualización del pensamiento de Gadamer, enfocada principalmente a la influencia filosófica que recibió y específicamente a la cuestión ética. Después abordamos el concepto de experiencia de donde pudimos observar que hay diferentes tipos de experiencia y que todos ellos expresan una verdad;

³⁴⁰ A lo largo de todos los capítulos hemos encontrado una constante crítica a la época moderna, principalmente en lo que se refiere a la subjetividad, al método y al dominio de la ciencia.

además encontramos que el concepto de experiencia es de vital importancia en el pensamiento de Gadamer, pues se trata de una experiencia del mundo que está abierta. Y lo más importante es que a partir de dicho concepto encontramos que se puede hablar de una ética hermenéutica.

En el apartado sobre la conversación o diálogo vimos que el centro del lenguaje es la conversación o también llamada lenguaje vivo. Y como toda nuestra experiencia es lingüística tenemos que el diálogo cobra una importancia central, de donde podemos hablar de una ética dialógica, pero con un carácter ontológico ya que no se trata de que dos sujetos se pongan de acuerdo arbitrariamente sobre alguna cuestión.

En lo que se refiere a la intersubjetividad señalamos que ésta es de carácter dialógico entendido éste sobre la base de la comprensión, es decir, no se trata de dos subjetividades aisladas, sino que están en participación. Dentro de la subjetividad encontramos tres formas de relación de unos con otros: la libertad, la amistad y solidaridad y la tolerancia. La libertad significa reconocernos en lo que somos: históricos, finitos, lingüísticos, prejuiciosos, etc. La amistad y la solidaridad evitan el aislamiento y se puede ser realmente amigo de alguien siempre que seamos amigos de nosotros mismos. Por último la tolerancia se da sobre la base de las convicciones comunes, la solidaridad y el consenso; pone como modelo de intolerancia a la ciencia, pues considera que nadie puede ser más intolerante que aquel que pretenda poseer la verdad absoluta. En este sentido cobra importancia la tolerancia pero como una tarea de todos.

Al abordar el tema de la razón práctica vimos que la razón tiene un carácter universal y ontológico, al igual, se podría decir, que la práctica. Rescatamos que la razón no está esencialmente sujeta a fines y que rechaza la idea de práctica como simple aplicación de la teoría. Además, retomando a los griegos, principalmente Aristóteles, Gadamer señala que la separación entre teoría y práctica es sólo con fines temáticos. De ahí que la teoría y la práctica no estén separadas, lo cual deja en claro la importancia de la razón práctica, pues ésta se convierte en un aspecto central para la cuestión ética.

Así pues hemos encontrado gran cantidad de aspectos que nos indican indiscutiblemente una preocupación por el tema de la ética. Para entrar ya propiamente en la propuesta ética de Gadamer retomaremos un párrafo importantísimo para nuestro tema y que se encuentra en un artículo titulado “Ethos y ética”; a continuación lo citaremos pues nos sirve de guía para la exposición de la propuesta ética de nuestro filósofo.

Lo que traté de desarrollar como filosofía hermenéutica es una fundamentación que no sólo y ni siquiera preferentemente se apoya en el modelo del arte. En *Verdad y método*, el análisis de la experiencia estética sólo tiene una función introductoria para mí. Como muestra la construcción de mi libro, todo desemboca en el carácter fundamental de que la condición del habla es dialógica. Lo que me parece fundamental es la experiencia del otro y creo que está tan poco superada por los progresos modernos de la lógica y del análisis semántico-lingüístico que desde allí mi posición básica no puede resultar cuestionable. Esto incluye que la herencia de la filosofía práctica queda asimilada en ella, lo que no sólo se refiere a Aristóteles, sino también a Kant.³⁴¹

Lo que le parece fundamental a Gadamer es la experiencia del otro, de donde resulta incuestionable la reflexión ética en su pensamiento. También indica que en el tema de la experiencia del otro queda asimilada la historia de la filosofía práctica y señala de ésta las dos líneas que sigue, obviamente para su propuesta ética: Aristóteles y Kant. Pero también indica que la experiencia estética juega un papel importante, sirve de introducción; nosotros observamos una relación entre la concepción del arte y la ética, algo que resalta no sólo en *Verdad y método*, sino en su obra posterior.

Teniendo esto presente nuestra exposición seguirá el siguiente orden: primero nos detendremos brevemente a establecer la relación entre arte y ética; posteriormente pasaremos a ver lo que Gadamer entiende por ética; por último abordaremos lo que consideramos es propiamente su propuesta ética.

a) Relación entre arte y ética

En lo que se refiere a la relación entre arte y ética no pretenderemos desarrollar la teoría estética de Gadamer, sino solamente señalar aquellos aspectos de ésta en los que encontremos una referencia a la cuestión ética. Nos centraremos en cinco aspectos

³⁴¹ Gadamer, Hans-Georg, “Ethos y ética” en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 208.

principales que servirán a nuestro propósito: el concepto de juego, el símbolo, la fiesta, la transformación y lo bello.

En *Verdad y método* toma el juego como hilo conductor para la explicación de la ontología de la obra de arte. El concepto de juego está referido a la representación y no al juego entendido como un conjunto de reglas que se siguen y que se realiza de manera esporádica. En todo caso éste también consiste en la representación, es en este sentido como lo relaciona con el arte: “La obra de arte es juego, esto es, que su verdadero ser no se puede separar de su representación y que es en ésta donde emerge la unidad y mismidad de una construcción. Está en su esencia que se encuentre referido a su propia representación.”³⁴² La esencia del arte es la construcción, que se refiere a la unidad y mismidad de la obra de arte y al comparar a ésta con el juego se está refiriendo al modo de ser de ambos.

En el juego se representa, éste es también un modo de ser del hombre, en la vida misma nosotros representamos algo. La representación es el punto de partida de la obra de arte. Sobre el concepto de representación María Antonia González Valerio establece la relación entre estética y hermenéutica: “el punto que permite unir de manera indisoluble la estética con la hermenéutica es el ser entendido como re-presentación (y la re-presentación es el modo de ser de la obra de arte).”³⁴³ Esto porque Gadamer trata de pensar el ser de otra manera, como una experiencia del ser. Sin la representación el arte se limitaría a una realidad distinta al hombre y se quedaría en la imitación.

Cuando Gadamer dice que la obra de arte es juego se está refiriendo a esa relación que se establece en la representación, en donde el que representa pone parte de su ser. En la representación también hace referencia a la dinámica, es decir, el juego es movimiento, lo cual significa que el arte no es algo estático, ni tampoco algo terminado, sino que sigue siendo parte de esa continua representación.

³⁴² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 167.

³⁴³ González Valerio, María Antonia, *El arte develado*, p. 21.

La obra de arte tiene unidad y mismidad, lo cual implica que puede tener cierta independencia o, más bien, autonomía, pero que siempre será partícipe del juego, es decir, que establece una relación con aquel que la intenta comprender y es afectada por éste, pero también ella afecta al que la comprende.

El movimiento es precisamente una de las estructuras del juego, sobre ésta habla de manera muy precisa en el texto *La actualidad de lo bello*, en donde se refiere al juego como una función elemental de la vida humana y dice, en primer lugar, que el juego es “un movimiento de vaivén que se repite continuamente”³⁴⁴, pero que no tiene un fin. No habla entonces de un movimiento de carácter teleológico, porque en este caso sería algo determinado, lo cual implica la ausencia de libertad y precisamente el juego es un impulso libre. Pero más que un movimiento es un automovimiento. Al ser así el juego nos proporciona identidad, libertad y mismidad.

En segundo lugar el juego incluye a la razón, ésta consiste en un orden y además la razón es lo “que se pone reglas a sí mismo en la forma de un hacer que no está sujeto a fines.”³⁴⁵ En este sentido, como ya lo habíamos señalado, la razón es universal pero en el sentido de que toda actividad humana implica una racionalidad, pero no como un uso de la razón, porque si se hiciera uso de la razón ésta sería sólo un medio y no se trata de una conducta teleológica, es decir, el hombre es en sí mismo racional. ¿Qué pasa con las reglas y con los fines? ¿Se excluyen éstos? No, sólo que no son los que determinan la conducta humana.

Aquí es conveniente retomar la postura de Margarita Cepeda, quien toma el juego como punto de partida para hablar de una ética de la finitud, en donde no se trata de imponer la lógica de los medios y fines en la vida humana: “la renuncia a la imposición de nuestra propia lógica por sobre la lógica del juego de la vida, ése es el sentido de lo que yo quisiera llamar aquí una ética de la finitud.”³⁴⁶ Es una ética que no propone un método para actuar

³⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 66. Cf. también Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 148.

³⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 68. El concepto de juego lo abarca de la pág. 66 a la 86, es de aquí de donde voy a retomar las estructuras del juego que mencionaré.

³⁴⁶ Margarita Cepeda, “Ética hermenéutica, ética de finitud” en Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando, Coordinadores, *Gadamer y las humanidades II*, UNAM, México, 2007, p. 69.

correctamente, ni impone un deber ser, sino que se mantiene en apertura, que permanece a la escucha.

En tercer lugar el juego es auto representación, no sólo del juego, sino que en el juego yo aparezco ante mi mismo como jugador y a la vez como espectador, realizo una representación de mi mismo, de nueva cuenta vemos la mismidad y la libertad para hacer que se dan en el juego.

En cuarto lugar el juego es participación, para Gadamer el juego es un jugar con. Se da la participación espectador jugador. El espectador es parte del juego. Lo mismo pasa con la obra de arte: no hay una separación entre obra y observador. Es decir, no hay un sujeto independiente de un objeto.

Margarita Cepeda ve en el concepto de participación en el juego la posibilidad de una ética: “es justamente aquí, en donde, me atrevería a afirmar, se da la genuina posibilidad de una ética.”³⁴⁷ Esto remarca la idea de Gadamer de olvidarnos de nosotros mismos, para poder entrar en participación con el otro.

En quinto lugar, el juego es también un hacer comunicativo, precisamente por esa relación que se da entre los jugadores y los espectadores, lo cual nos recuerda la conversación, pues en ésta se da un intercambio y no un simple monólogo, de donde rescatamos la comunicación con los otros, es el otro el que está implicado desde siempre.

Por último, en el juego algo es referido como algo, lo cual resalta el carácter ontológico del arte, es decir, se trata del ser mismo, no se reduce a una expresión de los sentimientos, ni a una cuestión de uso, o bien de una conceptualización, el ser mismo es lo que se da en ese movimiento y representación que caracteriza al juego.

Sobre el símbolo Gadamer dice lo siguiente: “¿qué quiere decir *símbolo*? Es, en principio, una palabra técnica de la lengua griega y significa <<tablilla de recuerdo>>. El anfitrión le

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 75.

regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitales*.³⁴⁸ Esto lo explica de la siguiente manera: el anfitrión partía una tablilla en dos, le daba la mitad al huésped y él se quedaba con la otra mitad para que posteriormente pudiera reconocer a su amigo o a algún descendiente de éste.

Entendido de esta manera el símbolo nos recuerda la necesidad que tenemos del otro, en el sentido de que no somos autosuficientes, no somos seres absolutos, sino más bien limitados. Pero también significa la amistad, la *tessera hospitales* es, simbólicamente lo que tienen en común los amigos, es decir, la comunidad que hay entre los hombres.

Después de recurrir al sentido técnico de símbolo en los griegos Gadamer retoma el *Banquete* de Platón, específicamente la narración de Aristófanes sobre el amor, en donde los hombres, después de ser separados por su iniquidad tienen que ir buscando su complemento. Aquí lo plantea en el sentido de que somos un fragmento de algo y así se explica el amor “que en el encuentro se cumple la esperanza de que haya algo que sea el fragmento complementario que nos reintegre.”³⁴⁹ De nueva cuenta la idea de necesidad del otro, pero ahora en lo que se refiere al amor.

Nuestra existencia cobra sentido solamente en relación con el otro y esto se entiende mejor cuando habla de la experiencia de lo simbólico: “quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él.”³⁵⁰ Esto remite también a una integridad en el arte, pero lo que nos interesa rescatar es la existencia en relación con el otro, en donde propiamente alcanzamos nuestro ser, nuestra existencia como individuos es una existencia fragmentada, incompleta. Lo más propio de nuestra humanidad es la convivencia y ésta tiene que caracterizarse por la amistad y el reconocimiento del otro como otro.

Sobre la fiesta Gadamer habla en *Verdad y método* con el propósito de explicar un poco más la temporalidad de lo estético, pero además realza el hecho de que sea una expresión

³⁴⁸ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 83.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 84.

³⁵⁰ *Ibíd.*, p. 85.

del ser humano: “la fiesta que retorna no es ni otra distinta ni tampoco la simple rememoración de algo que se festejó en origen... la experiencia temporal de la fiesta es la *celebración*, un presente muy *sui generis*.”³⁵¹ Lo importante aquí es retomar el concepto de experiencia temporal que se da en la fiesta y que es la celebración. Pero ésta no significa aquí simplemente realizar un acto, sino que indica un tiempo, un presente que se renueva constantemente y que a la vez se mantiene.

La concepción del tiempo aquí es diferente a la concepción lineal del tiempo, es decir, que la fiesta se realiza cada año. La concepción del tiempo que se obtiene del análisis de la fiesta se refiere a la permanencia, a algo constante, en este sentido la fiesta no se refiere a recordar algo que se hizo en el pasado, sino que cada momento es distinto y permanece.

Por otra parte esto nos indica que podemos tener una experiencia temporal, con lo cual el concepto de experiencia en Gadamer no se limita a lo que nos proporcionan los sentidos, no sólo hay una experiencia sensible de tal o cual obra, sino que también hay una experiencia temporal de la obra misma, lo cual indica esta constante movilidad de la obra de arte y de la comprensión que se tiene de ella. Se ve resaltada así la importancia del tiempo en la comprensión, en otras palabras, una obra de arte no tiene un significado único para todos los tiempos, y además ese significado se reconstruye con cada comprensión.

Cuando habla de la fiesta en el texto *La actualidad de lo bello* plantea que hay dos experiencias fundamentales del tiempo. 1) “La experiencia práctica, normal del tiempo es la del <<tiempo para algo>>... (y) es, por su estructura, un tiempo vacío.”³⁵² Esto se ve claramente cuando decimos tengo tiempo para esto o no tengo tiempo, hay una idea de que el tiempo nos pertenece (algo que es bastante cuestionable), la experiencia del tiempo vacío tiene dos extremos: la del aburrimiento, donde no hay nada que hacer y la del trajín, donde siempre hay algo previsto para hacer; 2) la otra experiencia es la del tiempo propio o lleno, las formas fundamentales de éste son: la infancia, la juventud, la madurez, la vejez y la

³⁵¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 168.

³⁵² Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 103.

muerte. Es necesario aclarar que este tiempo no está conformado por la suma de los tiempos vacíos.

Más adelante relaciona el tiempo propio no sólo con el hombre, sino con todo organismo vivo y con la fiesta y el arte. El tiempo de estos fenómenos es un tiempo propio. Así, “la esencia de la experiencia temporal del arte consiste en aprender a demorarse. Y tal vez sea ésta la correspondencia adecuada a nuestra finitud para lo que se llama eternidad.”³⁵³ En este sentido el arte nos invita a demorarnos y así alcanzamos, como seres finitos, la infinitud, en este punto encontramos otra relación con el lenguaje, pues en éste también se da la finitud y la infinitud.

Tenemos entonces que después de la reflexión sobre la fiesta se encuentra la experiencia normal del tiempo como tiempo vacío y la experiencia del tiempo lleno como tiempo propio. Descubrimos aquí que éste, aunque no lo dice explícitamente Gadamer, parece ser la base sobre la que se da el tiempo vacío. Es el tiempo propio el que nos lleva a demorarnos, a conocernos a nosotros mismo.

Pero, además, encontramos otro fenómeno que se da en la fiesta, pues en ella “se rechaza todo el aislamiento de unos hacia otros. La fiesta es comunidad, es la presentación de la comunidad misma en su forma más completa. La fiesta es siempre fiesta para todos.”³⁵⁴ El que la fiesta sea comunidad indica que el arte tiene la misma pretensión, en este sentido una obra de arte no es producto de la subjetividad, obviamente alguien la realiza, pero surge de una forma común de ver el mundo o bien crea comunidad.

Podemos decir que en la fiesta se da un tiempo propio y una comunidad, lo cual es aplicable al arte, y tanto éste como aquélla son actividades humanas, de ahí que ambos fenómenos: el tiempo propio y la comunidad, sean propios del hombre, lo que nos indica que la ética los tiene que tener en cuenta., así como también al tiempo vacío.

³⁵³ *Ibíd.*, p. 111.

³⁵⁴ *Ibíd.*, p. 99.

Continuaremos ahora con el concepto de transformación, para lo cual es conveniente hacer algunas aclaraciones. El arte es autónomo y es una actividad del ser humano y como tal es una forma de ser propia del hombre, lo cual implica que también el arte es indispensable para entender al ser humano. El arte no es una creación inferior o solamente una producción más. En el arte se ve reflejado un momento del acontecer, en el cual el hombre se ha expresado y que por lo tanto también tiene una forma de expresión. El arte no es una simple expresión de los sentimientos, sino un proceso de comprensión.

Así, “el concepto de transformación se propone caracterizar esa forma de ser autónoma y superior de lo que llamamos una construcción. A partir de ella la llamada realidad se determina como lo no transformado, y el arte como la superación de esta realidad en su verdad.”³⁵⁵ Esto se refiere al arte que es denominado como transformación y construcción. La importancia del arte para Gadamer es que el modo de ser del arte abre el camino para preguntar sobre el modo de ser de las ciencias del espíritu. Pero también es importante porque es una verdad distinta que no se limita a la simple constatación de la naturaleza o los hechos, es decir, no se limita a la realidad, sino que transforma y construye. Entonces, el arte no simplemente imita o copia la realidad, sino que en la creación artística hay algo más que no estaba contenido, hay un aumento de ser. El arte es una forma de ver el mundo, por lo tanto una forma de comprender.

Retomamos aquí a Jean Grondin, quien ve en el concepto de transformación 4 facetas. Lo que nos interesa resaltar aquí es la cuarta faceta que explica de manera clara y precisa:

en la transformación se transforman también los que participan en ella. No es sólo un ser objetivo el que aparece transformado en el arte. Somos nosotros, que de repente vemos con nuevos ojos. El ser transformado que el arte presenta ante nuestros ojos es, a la vez, el nuestro. Es el ser de nuestro mundo que, en la representación del arte, se muestra transformado. El arte no sólo transforma el ser que representa, sino que también transforma a aquellos a quienes el arte llega.³⁵⁶

³⁵⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 157.

³⁵⁶ Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, p. 74. El concepto de transformación tomado por Grondin de verdad y método es el siguiente: “<<transformación>> quiere decir que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su transformación es su verdadero ser, frente al cual su ser anterior no era nada.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 155. Las otras cuatro facetas que ve Grondin en dicho concepto son: 1) por medio de la transformación lo representado llega a ser realmente algo distinto; 2) por medio de la transformación lo representado no se

Aunque Grondin no lo refiere a la cuestión ética es indudable que se le puede atribuir a ésta. Sobre esto mismo Gadamer plantea al final del texto *La actualidad de lo bello* lo siguiente: “en la obra de arte, eso que aun no existe en la coherencia cerrada de la conformación, sino sólo en su pasar fluyendo, se transforma en una conformación permanente y duradera, de suerte que crecer hacia dentro de ella signifique también, a la vez, crecer más allá de nosotros mismos. Que <<en el momento vacilante haya algo que permanezca>>. Eso es el arte de ayer de hoy y de siempre.”³⁵⁷ Vemos claramente la relación entre arte y ética: que la obra de arte crezca hacia dentro de ella significa que nosotros crecemos más allá de nosotros mismos.

¿Qué se está entendiendo aquí por crecer? Al parecer crecer significa irse conformando, es decir, perdurar en la tradición, esto significa que una obra de arte nunca está acabada, como si una vez terminada no se le pudiera agregar nada. La obra de arte se nutre de la tradición y crece así constantemente, lo cual afecta directamente al hombre, pues encuentra en la obra de arte una influencia de la tradición y además que la obra misma es tradición.

Pero, además de que con la conformación de la obra de arte crecemos nosotros mismos en tanto que crece nuestra tradición, nosotros mismos crecemos con la experiencia de la obra de arte.

Esta asociación entre crecimiento en la obra y en el hombre indica que para Gadamer el hombre es un ser que está en constante conformación, no hay un hombre que esté del todo acabado, hay una constante conformación en su vida. Esto nos lleva a pensar que en el pensamiento de nuestro autor no hay una ética prescriptiva, pues de ser así el hombre una vez adquiridas las prescripciones estaría determinado éticamente. No sólo en cuanto a

convierte en otra cosa que en sí mismo; 3) la transformación tiene una connotación religiosa. Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, p. 74. Estas aclaraciones que hace Grondin sobre el concepto de transformación también las retoma María Antonia González Valerio, pero ella las enfoca directamente a la cuestión estética, cf. González Valerio, María Antonia, *El arte develado*, p. 67. Cf. También Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica*, p. 76.

³⁵⁷ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 124.

prescripciones, sino también en cuanto a su propia naturaleza, y esto significa que para Gadamer no es posible una naturaleza humana determinada.

Pero hay un punto más en donde vemos una estrecha relación entre arte y ética, es decir, que la obra de arte tiene que ver con nuestro comportamiento, porque nos conmueve: “la familiaridad con que nos conmueve la obra artística es al mismo tiempo –de manera enigmática- conmoción y desmoronamiento de lo habitual. Lo que la obra de arte pone al descubierto en un estremecimiento gozoso y terrible, no es únicamente <<tú eres esto>>; nos dice también: <<tu tienes que cambiar tu vida>>.”³⁵⁸ Recordemos aquí que para Gadamer la experiencia estética es un encuentro con uno mismo.

Es necesario tener presente las dos formas de ver el arte: como conciencia estética y como experiencia estética. En el primer caso, al que hace la crítica Gadamer, se trata de una relación sujeto objeto, pues se toma la obra de arte como objeto de estudio, al estilo del método en las ciencias empíricas, lo cual implica una separación; en el segundo caso, que es la postura que asume nuestro autor, se trata más bien de una vivencia en donde el comprender la obra de arte significa más bien participación.

Pero como vemos no se limita la experiencia estética al encuentro con uno mismo, sino que este encuentro tendría que tener una consecuencia para la vida práctica, porque la obra de arte nos dice algo y siempre dirá algo, como lo dice unas líneas antes de la cita: “mantiene preparada su palabra para todo el futuro.”

Tenemos así que la obra de arte no es algo estático y si la experiencia del arte es un encuentro con uno mismo, entonces uno mismo no es algo estático y estamos necesariamente abiertos al futuro. El arte nos dice que tenemos que cambiar nuestra vida.

³⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg, “La estética y la hermenéutica” en *Antología*, p. 160. Podemos encontrar en Jean Grondin esta frase de Gadamer y la plantea de la siguiente forma: “Hay arte, únicamente, cuando este es celebrado o realizado. La obra de arte me está hablando y me está requiriendo. Su requerimiento puede describirse con el siguiente verso de Rilke, que Gadamer cita con frecuencia (pero cuyas palabras fueron ya las palabras del comendador en *Don Giovanni*): <<¡Tú tienes que cambiar tu vida!>>.” Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, p. 81. Cf. también Gadamer, Hans-Georg, *Poema y diálogo*, p. 63.

La ética en Gadamer adquiere así otra dimensión, una dimensión estética, la conducta está marcada por el arte imperante en la época o bien en el arte se refleja la conducta ética.

Veremos ahora el concepto de lo bello y en éste encontramos una referencia a lo ontológico:

la esencia de lo bello no estriba en su contraposición a la realidad, sino que la belleza, por muy inesperadamente que pueda salirnos al encuentro, es una suerte de garantía de que, en medio de todas sus perfecciones, sus maldades, sus finalidades y parcialidades, en medio de todos sus fatales embrollos, la verdad no está en una lejanía inalcanzable, sino que nos sale al encuentro. La función ontológica de lo bello consiste en cerrar el abismo abierto entre lo ideal y lo real.³⁵⁹

Tenemos cuatro conceptos importantes: lo bello, la verdad, lo ideal y lo real. Lo bello aquí corresponde al ser mismo, no está entendiendo la esencia en sentido metafísico, sino en un sentido ontológico. No es que se trate de determinar lo que sea el ser, sino que se trata de la relación con el ser mismo. Entonces lo bello no es un ideal. La verdad tampoco se está tomando en sentido platónico o como adecuación o correspondencia de lo que se piensa con la realidad, más bien se está refiriendo a la verdad como aquello que nos sale al encuentro, es decir, la verdad como una experiencia. Tenemos una experiencia de la verdad, con la cual ésta no queda determinada, no hay una verdad ni única ni para siempre, por lo menos en la experiencia humana.

En lo que se refiere a lo ideal y lo real si bien es cierto que retoma a Platón, Gadamer no asume la existencia de un mundo de las ideas, y por lo tanto no habla de lo bello como el ideal supremo. Más bien se entenderá que en el ser no hay separación entre ideal y real o que no hay un ser ideal y uno real, sino que en el ser mismo se puede encontrar lo ideal y lo real, lo bello no es un ideal, sino que se da en el ser mismo. Así, el ser es bello y verdadero para Gadamer. La verdad aquí no está en otro mundo, sino en la experiencia del mundo.

³⁵⁹ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 52.

Esto se aplicaría al hombre mismo, es decir, el hombre es bello y verdadero. Lo anterior nos permite ver que en el pensamiento de nuestro autor hay como fundamento una ontología y no una metafísica, aun cuando no esté en contra de la metafísica.

En este mismo sentido Mauricio Beuchot, en el prólogo que hace de la obra *El arte develado* de María Antonia González Valerio, dice que en *Verdad y método* hay algo que le “impresionó mucho y es que (Gadamer) relacionó lo estético con lo ontológico. Hace una ontología de la obra de arte. Es algo muy brillante, es como usar la estética para rescatar la ontología, ahora que se tiende a negar la ontología en aras de la estética.”³⁶⁰ Es decir, se trata de hacer una demostración estética de lo ontológico.

Pero Gadamer no sólo hace esta relación de lo estético con lo ontológico, sino que hace una relación explícita entre lo bello y lo moral, lo cual es mucho más interesante para nuestro tema. Dice que en la lengua alemana pervive la expresión bella moralidad, con lo que se hace referencia a una “moralidad que se presenta y se vive en todas las formas de la vida comunitaria, según la cual se ordena el todo y que, de este modo, hace que los hombres se encuentren constantemente consigo mismos en su propio mundo. También para nosotros sigue resultando convincente la determinación de <<lo bello>> como algo que goza del reconocimiento y de aprobación general.”³⁶¹

Esta idea de lo bello consiste en que en el todo hay orden y el hombre se encuentra consigo mismo. Aplicado a la comunidad o sociedad significaría que la moral está presente en todas partes: instituciones, gobierno y familia. No se puede excluir la moral de ninguna parte de la sociedad, además de que ésta es una unidad. Más que todo esto la moral es la que le da orden a la sociedad. En este sentido la obra de arte expresa una moralidad y por eso también el arte es un encuentro del hombre consigo mismo.

Aplicado al individuo significaría que es la moralidad la que le da orden a su vida. El hombre es un ser ético y bello en el sentido de que tiene una moralidad y un orden. En este

³⁶⁰ Beuchot, Mauricio, en González Valerio, María Antonia, *El arte develado*. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer, p. 9. Lo que está entre paréntesis lo puse yo para contextualizar.

³⁶¹ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, p. 49.

sentido un individuo que tiene una moralidad bella goza de reconocimiento y aprobación general, pero esto significa que la moral es en relación con la sociedad (recordemos la relación particular-general). Esto significa que no se puede hablar aquí de una moral individualista en el sentido de que el individuo pueda tener una moral propia independiente de los demás o de que sean primero los fines del individuo y después los de la sociedad.

Por otra parte, de acuerdo a lo anterior, podemos ver que la moral está presente en todas las actividades humanas, incluso la ciencia estaría sujeta a una moralidad. No significa esto que la moralidad sea objeto de la ciencia, como ya lo aclaramos, sino que la misma actividad científica está ordenada por la moralidad.

Encontramos una significación más de lo bello. Se entiende como aquello que está libre de utilidad, es decir, lo que no está destinado al uso, entendido como que sea un medio para algo, ni tampoco a algún tipo de finalidad: “pues llamamos <<bello>> a algo que está justificado por su propio ser y no conoce ninguna instancia fuera de sí mismo ante la que tuviera que justificarse. ¿Qué significa <<verdad>> en este contexto?”³⁶²

Vattimo comenta en relación con el lenguaje y la belleza que “el lenguaje – *logos-Kalón*- tiene un nexos constitutivo con el bien: ambos son fines por sí mismos.”³⁶³ Este *logos* está a fin de cuentas remitido a una comunidad, con lo cual también se dejan de lado los intereses individuales.

Tengamos en cuenta lo que acabamos de mencionar sobre la bella moralidad, es decir, en relación con el arte. Así, podemos decir que si lo bello se justifica en su propio ser,

³⁶² Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, p. 96. Se pregunta aquí por la verdad que corresponde a los textos literarios específicamente por aquellos textos denominados pertenecientes al arte literario, es decir, las “bellas letras”. Éstas, efectivamente, se justifican en su propio ser, por eso se les llama bellas. Ahora bien, dice que están dispensadas de esa referencia a la verdad y esto significa que en las “bellas letras” no se puede hablar de verdad entendida como adecuación, o sea, como correspondencia del pensamiento con la realidad. Dentro de las bellas letras hay un tipo de texto representativo que es la poesía, a esta la llama “el texto eminente”, de ahí que la concepción de la verdad en la poesía sea representativa del arte literario: “lo que representa como lenguaje dice más de lo que puede decir el decir. Es la forma enigmática de la no distinción entre lo dicho y lo no dicho y el cómo del ser-dicho que presta al arte su unidad y ligereza específicas y, con ello, sencillamente, un modo propio de ser verdadero.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, p. 108.

³⁶³ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, p. 118.

entonces, para Gadamer la moralidad se justifica en el propio ser del hombre, en sí mismo. Pero esto no remite a un subjetivismo o individualismo, más bien aclara que lo ontológico es el fundamento para pensar la ética.

Volvemos en este punto a la pregunta por el ser del hombre, éste, como ya lo hemos mencionado es un ser histórico, finito, es razón, lingüístico y lo que más lo caracteriza es la comprensión y esta se realiza esencialmente en el lenguaje pues “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” y el lenguaje vivo, donde se realiza plenamente el lenguaje, es la conversación o diálogo. Aquí es donde propiamente se desarrolla la ética de Gadamer.

Es necesario hacer una aclaración más sobre el concepto de lo bello en nuestro filósofo. La última parte de *Verdad y método* trata sobre “el aspecto universal de la hermenéutica”, aquí hace una síntesis de su teoría propuesta y es donde dice que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, pero es de notar que esta última parte de *Verdad y método* (de la página 567 a la 585) está dedicada en su mayor parte al concepto de lo bello, de la página 570 en adelante. Lo más característico es que establece una relación entre el concepto de lo bello y el planteamiento hermenéutico.

De nueva cuenta Gadamer recurre a los griegos: “la palabra griega que traduce el alemán *schön* es <<καλόν>> (...) Se llama καλόν todo lo que no forma parte de las necesidades de la vida sino del modo de vivir.”³⁶⁴ Vemos remitido explícitamente el concepto de lo bello a una forma de ser, de vivir y no a un mero objeto o instrumento.

Le atribuye también una significación de grandeza y de admiración, esto último en oposición a lo que es feo, pero también lo relaciona directamente con el ámbito de lo correcto, de la costumbre, de donde se obtiene que tampoco la conducta está orientada a lo meramente útil, no se actúa con el propósito de utilizarnos a nosotros mismos o a otros como medios. En este punto se vuelven cuestionables las éticas teleológicas.

³⁶⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 570. Es aquí donde anuncia las expresiones “bella moralidad”, “bella literatura” que ya hemos explicado aquí a partir de los textos *La actualidad de lo bello* y *Arte y verdad de la palabra* respectivamente.

Esto se comprende claramente cuando establece una relación explícita entre lo bello y lo bueno, pues “lo bello no se restringe al ámbito de lo visible, sino que es, como ya hemos visto, el modo de aparecer de lo bueno en general, el ser tal como debe ser.”³⁶⁵

Tanto lo bello como lo bueno, en última instancia, están remitidos a la propuesta hermenéutica, es decir, se puede aplicar lo mismo que a la historia, la estética y la dialéctica: quedan subsumidas bajo la hermenéutica. Pero entonces también la ética queda subsumida bajo la hermenéutica, de donde podemos observar que lo bueno no está referido a un ideal o a una idea de absoluto, sino que está referido a la experiencia humana del mundo.

b) Lo que Gadamer entiende por ética

Como ya lo hemos señalado constantemente en el pensamiento de Gadamer hay esencialmente un interés ético, Vattimo dice: “lo que era ya claro en *Verdad y método* y que se hace aún más claro después es el hecho de que el mayor peso conferido al lenguaje va acompañado por un interés ético que guía la hermenéutica Gadameriana.”³⁶⁶

Pasemos ahora a ver lo que Gadamer entiende por ética. Para esto tomaremos como punto de referencia un artículo titulado “sobre la posibilidad de una ética filosófica” (1963), allí empieza diciendo lo siguiente:

afirmar que una ética <<filosófica>>, una filosofía de la moral, es cosa distinta de una ética <<práctica>>, es decir, que es distinta del establecimiento de una tabla de valores hacia la que mira el que actúa, y que es distinta del saber apelante que dirige su mirada hacia esa tabla de valores, no es, ni mucho menos, cosa obvia. Por el contrario, en la tradición de la

³⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 577.

³⁶⁶ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Gedisa, México, 1986, p. 117. Cf. también: Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós Studio, Barcelona, 1991, p. 205. En este mismo sentido Grondin comenta que “todo el camino del pensamiento de Gadamer había partido de la ética. Su tesis doctoral y su tesis para la cualificación como profesor universitario ... estuvieron dedicadas a la ética de los griegos, y su carrera académica comenzó en 1929 en Marburgo como profesor de ética y de estética. Podemos afirmar que, con el tema de la <<recuperación del problema hermenéutico fundamental>> Gadamer regresa a sus raíces éticas.” Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, p. 159.

antigüedad era cosa obvia el que la *pragmateia* filosófica, que desde Aristóteles se denomina <<ética>>, fuera en sí misma un saber <<práctico>>.³⁶⁷

La postura de Gadamer es que la separación entre teoría y práctica no es cosa obvia, es decir, de fondo él rechaza esta separación y más adelante realiza una crítica a la noción de teoría en la época de la modernidad. En ésta época se considera la teorización como un instrumento, como un medio para aplicarse en la práctica, con lo cual se establece la separación teoría-práctica. De nueva cuenta vemos aquí una crítica a la modernidad, específicamente a la separación que realiza entre teoría y práctica.

También podemos ver dos conceptos importantes en la cita anterior: 1) reflexión filosófica (teoría) o ética filosófica y 2) ética práctica. La ética filosófica es la reflexión o teoría que se realiza sobre la práctica moral. La ética práctica está conformada por el que actúa, valores y saber. Pero la idea de nuestro autor es que en la vida práctica están implicadas tanto la ética filosófica (teoría) como la ética práctica.

De acuerdo a lo anterior podemos ver que la ética está implicada en el actuar, lo cual quiere decir que Gadamer no excluye la ética de ningún comportamiento humano. Todo actuar, incluso en la ciencia, tiene implicaciones éticas. También todo actuar está determinado por ciertos valores, pero no establece una tabla de valores, sino que dice que estos son propios del comportamiento ético. Por último, hay un saber que regula la conducta ética, pero, por lo menos aquí no dice qué tipo de saber sea, pero éste es propio del actuar ético.

Revisemos, entonces, en primer lugar el concepto de moral en el pensamiento de Gadamer. Ésta es algo que ya está dado. No se trata entonces de crear un nuevo orden moral, sino de comprendernos como partes de ese orden, por eso plantea la siguiente pregunta retórica: “¿no tendrá razón (Hegel), cuando en vez de ver la esencia de la moralidad en el hecho de que una ética imperativa se fuerce a sí misma, la vea en la costumbre, es decir, en la sustancialidad del orden moral, que se encarna en las grandes objetivaciones de la familia,

³⁶⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en *Antología*, p. 117.

la sociedad y el Estado?”³⁶⁸ Esto está en relación con la constante defensa que hace de la tradición y de la praxis.

Lo anterior precisamente indica la variabilidad de la moral, puesto que “la familia, la sociedad y el Estado determinan la estructura esencial del hombre, llenando su *ethos* con contenidos que varían.”³⁶⁹ Pero también indica que el hombre no se puede salir del orden moral.

En este sentido está fuera del alcance del filósofo enseñar una moral, puesto que eso mismo supera al filósofo, ya que estamos dentro de unas costumbres, reglas y formas de vida, y éstas no son las mismas en todas las sociedades y en todas las épocas. Pero esto indica precisamente que el hombre no puede escapar a su condición.

Esta pluralidad de costumbres es constitutiva del ser humano. Al final, esto es significa que el *ethos* es lo que determina al hombre, más incluso que la filosofía o la ciencia. Al respecto encontramos una definición de *ethos* en un artículo titulado “sobre la incompetencia política de la filosofía”, en donde precisamente rechaza que la tarea del filósofo sea proponer un *ethos* a alguien, es decir, “proponerle un orden social, o justificárselo, o recomendar algún tipo de conformación de las costumbres o de acuñación de las convicciones públicas. Todo esto son procesos formativos que se están desarrollando desde hace mucho.”³⁷⁰ Esto nos permite señalar la importancia de la tradición para nuestra vida, es decir, no se puede partir de cero, ni para la vida práctica ni para la reflexión teórica sobre ésta.

Tengamos presente que en todo actuar ya están presentes valores, costumbres, modos de vida, esto nos indica ya un punto de partida para la reflexión ética, pero solamente en el sentido de que somos constitutivamente seres con un *ethos*.

³⁶⁸ *Ibíd.*, p. 123. Lo que está entre paréntesis lo puse yo.

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 133.

³⁷⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 52. Cf. también Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica como tarea teórica y práctica” en *Verdad y método II*, p. 307.

Pasaremos ahora a ver qué tipo de saber corresponde a esta conducta. Se trata de la razón práctica que ya hemos mencionado. Al respecto Gadamer hace una diferenciación explícita entre filosofía práctica y razón práctica: “la filosofía práctica no coincide con la virtud de la racionalidad práctica.”³⁷¹ Esto significa que además de las costumbres morales tenemos un saber que dirige nuestra actividad práctica: a este saber lo llama razón práctica, recordemos aquí que ésta es retomada de Aristóteles en el sentido de que éste llamaba fronesis a la virtud práctica.

Así pues, Gadamer rescata de Aristóteles la prudencia para las cuestiones de la vida práctica. Aunque para el primero ésta cuestión se ve alimentada o complementada con la comprensión que se caracteriza por ser una comprensión lingüística en donde lo determinante, al final es el diálogo.

Ahora bien, hay una moral que determina al hombre y una razón práctica que es un saber sobre la práctica ¿cómo entiende, entonces, la reflexión sobre la moral? Es decir ¿cómo entiende la ética? Es conveniente señalar que hay un intento de fundamentación de la ética y también marca un rumbo a la posibilidad de una ética filosófica.

Retomaremos el primer aspecto y para ello revisaremos un artículo titulado “razón y filosofía práctica” En éste la pregunta que guía sus reflexiones es la siguiente: “¿qué significa fundamentación de la ética?”³⁷² Lo primero que hace aquí es desligarse de una concepción metafísica de la ética. Como es propio de Gadamer, menciona a filósofos como Platón, Aristóteles, Kant, Kierkegaard, Heidegger y plantea que todos los filósofos que tienen algo que decir sobre la ética (evidentemente se refiere a los que mencionó) sobreentienden la autonomía de ésta y su independencia con respecto a la metafísica.

³⁷¹ Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica como tarea teórica y práctica” en *Verdad y método II*, p. 295. Cf. también Gadamer, Hans-Georg, “ethos y ética” en *Los caminos de Heidegger*, p. 215.

³⁷² Gadamer, Hans-Georg, “Razón y filosofía práctica” en *El giro hermenéutico*, p. 212.

Esto significa que la ética no se puede fundamentar en la metafísica, sino en la “por todos nosotros vivida autointerpretación de la vida.”³⁷³ Encontramos aquí un fundamento ontológico y no metafísico para la ética, es decir, ésta se fundamenta en el ser mismo y no en la conceptualización teórica de lo que se diga acerca del ser.

El que se hable de la autonomía de la ética no significa su separación de la práctica, recordemos la diferencia entre teoría y práctica en donde Gadamer dice que Aristóteles realiza esa distinción sólo con fines temáticos, pero que no puede haber una separación absoluta entre teoría y práctica y rechaza la dependencia de ésta con respecto a aquélla, en el sentido de que entienda la práctica como simple aplicación de la teoría.

En este mismo sentido tampoco la fronesis, como saber práctico, consiste en la aplicación de reglas a la vida práctica, no tiene la razón práctica un conjunto de recetas para resolver los problemas prácticos. Pero esto indica la necesidad de la razón en las cuestiones de la vida cotidiana.

Sin embargo, lo anterior no lleva a una identificación entre razón práctica y ética, “lo que sí supone es que la posibilidad de una filosofía de la práctica se justifica desde lo que de razonable va implícito ya en la práctica.”³⁷⁴ Esto está en consonancia con la postura de Gadamer respecto a la teoría: ésta tiene que surgir de la práctica.

Así, la ética se fundamenta en la práctica, recordemos que el concepto de práctica también tiene una significación universal dentro de la hermenéutica filosófica, en el sentido de que el ser humano está determinado por un ethos. Esto no excluye el pluralismo moral, sino

³⁷³ *Ibidem*, p. 214. En este mismo sentido en otro texto dice lo siguiente: “más bien creo que no se puede justificar la ética, en general, en dependencia de la metafísica (más bien, podría justificarse la metafísica en dependencia de la ética). Esto lo podemos aprender tanto de Aristóteles como de Kant, lo que significa, a la inversa, que la ética tampoco puede depender del pensamiento no metafísico.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, “¿Hay una medida en la tierra?” en *Los caminos de Heidegger*, p. 200. La ética tiene una autonomía, no se puede justificar a partir de la metafísica, sino que ésta, en todo caso se justifica a partir de la ética. Pero tampoco la ética puede depender de un pensamiento no metafísico, en este sentido, la hermenéutica no tiene un carácter metafísico, lo cual significa que también ésta, en última instancia se justifica a partir de la ética. De esto podemos concluir que la ética es el lugar central del pensamiento de Gadamer.

³⁷⁴ Gadamer, Hans-Georg, “Razón y filosofía práctica” en *El giro hermenéutico*, p. 217.

que lo da por hecho, y tampoco excluye el pluralismo ético, sino que lo tiene presente en la tradición.

Todo parece indicar que Gadamer pretende sobreponerse tanto al pluralismo moral como al ético, pero teniendo en cuenta siempre la praxis, ya que “la racionalidad de la praxis humana y la racionalidad de la filosofía práctica no se encuentran en lo contingente como si se tratase de algo diferente, pero a su vez inherente a ellas mismas. Se fundamentan en lo fáctico de la praxis que constituye nuestra realidad vital, y no en la derivación a partir de un principio, como correspondería al ideal demostrativo lógico de la ciencia.”³⁷⁵ En este sentido no sólo se fundamenta la ética, sino que se ve la necesidad de ella de acuerdo a nuestra propia constitución.

Ahora bien, ¿cuál es el rumbo que marca para la ética filosófica? Es evidente que ésta es de carácter reflexivo y que no puede desligarse de la práctica. Sin embargo hay una primacía de ésta pues toda reflexión teórica tiene que surgir de la práctica misma y tendrá que mantenerse en ella. Esto nos lleva a pensar en una ética normativa, pero no nos adelantemos, o, dicho en tono con la hermenéutica, tendremos que revisar este prejuicio.

Lo que sí podemos decir por el momento es que la tradición es de vital importancia para nuestro filósofo y lo mismo se aplica para la cuestión ética. En ésta se tiene que tener en consideración la tradición filosófica. Encontramos que Gadamer comentando un libro de MacIntyre reconoce que coincide con éste en que “no se puede abordar en absoluto el problema de la filosofía moral sin dirigirse a la historia.”³⁷⁶ Pero no sólo se limita a tener en cuenta la tradición, sino que, como ya lo anunciamos, retoma a dos filósofos.

Volvemos al artículo “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” donde describe el problema de la ética: en la conducta moral no es más virtuoso o más bueno o más justo el que conoce la teoría, sino aquel que la practica. Se trata de la relación entre teoría y práctica o ley y situación, por eso pone el ejemplo del samaritano con el sacerdote y el levita, son

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 218.

³⁷⁶ Gadamer, Hans-Georg, “ethos y ética” en *Los caminos de Heidegger*, p. 201.

éstos últimos los que, conociendo la ley, incumplen la exigencia del amor, en cambio aquél, sin conocer la ley cumple con la exigencia del amor.

En vista de lo anterior se plantea la siguiente pregunta: “la ética, ¿cómo hará justicia a la concreción con la cual la conciencia moral, el sentimiento de equidad, el espíritu de conciliación responden a la situación?”³⁷⁷ Lo que se pretende es que la reflexión sobre la moral, esto es, la ética, no se quede en la teoría, sino que atienda a nuestro modo de ser, tendrá que ver directamente con nuestra vida cotidiana.

Inmediatamente después de plantearse la pregunta anterior dice: “Creo ver tan sólo dos caminos dentro de la ética filosófica para salir de este dilema. Uno de ellos es el camino recorrido por Kant y que consiste en el formalismo ético; el otro es el camino de Aristóteles. Ambos no podrían por sí mismos, pero los dos, cada uno en su parte, podrían hacer justicia a la posibilidad de una ética.”³⁷⁸ Es aquí donde vemos explícitamente los dos filósofos o líneas que sigue para la posibilidad de una ética filosófica: Aristóteles y Kant.

De Kant toma el formalismo y en esto nos viene a la mente el imperativo categórico que está dado por la universalidad de la razón. Y de Aristóteles recordamos la virtud, en especial la prudencia (fronesis). Así pues, la forma es complementada con el contenido.

Pero esto no se debe pensar como una especie de revoltura o mezcla, sino que estos, al final, tienen que surgir de la práctica misma. Es conveniente recordar aquí la comprensión pues ésta es esencialmente el modo de ser del hombre y comprender es primordialmente comprender al otro. Es ésta una experiencia moral y como ya lo vimos, es la preocupación

³⁷⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en *Antología*, p. 120. En la cita se mencionan los siguientes elementos: conciencia moral, sentimiento de equidad y espíritu de conciliación. Estos elementos son constitutivos del comportamiento ético. Hay que señalar que Gadamer no reduce la conciencia moral a una actitud juiciosa sobre uno mismo, es decir, la conciencia moral como vigilante, más bien, es algo propio del ser humano y que nos permite actuar éticamente, enfrentar una situación. Más adelante Gadamer dice que la “conciencia moral no es un habitus permanente, sino que es algo que a uno le golpea, algo que se despierta en uno.” Cf. *Ibidem.*, p. 123. El sentimiento de equidad parece ser que implica no dominar al otro, pero tampoco subordinarse a él. Indica tratar al otro de acuerdo a su ser. El espíritu de conciliación parece indicar un orden en la diferencia, conciliar las diferencias que siempre se dan en la relación con otros. No jerarquizar, sino mantener la propia identidad y la del otro.

³⁷⁸ *Ibidem.*, p. 120. Cf. también Gadamer, Hans-Georg, “¿Hay una medida en la tierra?” en *Los caminos de Heidegger*, p. 200 y Gadamer, Hans-Georg, “ethos y ética” en *Los caminos de Heidegger*, p. 208.

principal de Gadamer. El problema de la ética se reduce finalmente a una experiencia moral.

Tanto la forma como el contenido tienen que surgir de esa experiencia moral y a su vez retornar a ella y esto tiene esencialmente un carácter hermenéutico. No se trata entonces de una recopilación de teorías para imponerlas a la práctica. En este punto es necesario formular la propuesta ética de Gadamer. Con este propósito retomaremos un artículo titulado “de la palabra al concepto” en donde dice lo siguiente:

por tanto, hay que reconocer todas las formas de la vida humana y la expresión de sus respectivas concepciones del mundo y de la vida. Entonces nos hallamos en el ámbito de la hermenéutica. Así denomino yo el arte de entender. Pero, ¿Qué es lo que significa entender? ... ¿entender quiere decir que yo soy capaz de considerar y ponderar lo que la otra persona piensa! ¿Podría tener razón en lo que dice o quiere decir!³⁷⁹

Esto lo dice en relación con problemas actuales y también señala la importancia de formar un equilibrio, compensar e intercambiar unos con otros. Lo que nos interesa resaltar aquí es que este arte de comprender, es decir, *considerar que la otra persona podría tener razón en lo que dice o quiere decir*, se podría considerar como un principio hermenéutico, pero más adelante Gadamer dice: “si no aprendemos la virtud hermenéutica, es decir, si no comprendemos que lo primero es entender al otro”,³⁸⁰ es decir, está denominando explícitamente como **virtud hermenéutica** al arte de *considerar que la otra persona podría tener razón*.

Así pues, está más que justificado hablar de una ética en Gadamer caracterizada como virtud hermenéutica: considerar que la otra persona podría tener razón. Pero no es ésta la única forma en la que se da dicha virtud, hay varias formas de ella. En este sentido desarrollaremos la propuesta ética de Gadamer con el título “formas de la virtud hermenéutica”.

³⁷⁹ Gadamer, Hans-Georg, “De la palabra al concepto” en *Antología*, p. 144. El término “entender” que utiliza el traductor es el que hemos utilizado como comprender.

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 146. (aquí considera esta virtud como condición de la solidaridad).

c) Formas de la virtud hermenéutica

Antes de pasar a lo que son propiamente las formas de la virtud hermenéutica haremos una breve aclaración sobre el sentido de estos tres conceptos: formas, virtud y hermenéutica.

El concepto de forma tiene dos connotaciones. Una se refiere a la ética Kantiana y la otra la tomamos del planteamiento de Gadamer. Como ya lo señalamos en la cita en donde retomamos explícitamente, para la posibilidad de una ética filosófica, a Aristóteles y Kant, de éste último recupera el formalismo ético.

En este sentido Gadamer hace un análisis de la propuesta de Kant en el artículo “sobre la posibilidad de una ética filosófica” y dice que éste se preguntaba por el tipo de obligatoriedad que por su universalidad incondicionada hiciera justicia al concepto de la ética y de esta manera fundamentó su ética “en la absolutividad del deber, el cual, en contra del interés y de la inclinación, se atiene a lo preceptuado.”³⁸¹ Así, el imperativo categórico representa la obligatoriedad del deber ser y es una forma universal. Es aquí donde entra el problema de la voluntad, pues toda voluntad moralmente buena tendrá que cumplirlo.

Pero la voluntad está sometida a la experiencia. Es entonces la razón la que le da el carácter universal al imperativo categórico, pero no se trata de la razón pura o teórica, que es propia del ámbito de los fenómenos (de carácter científico), sino de la razón práctica: “el que nosotros debemos hacer algo, es una certeza incondicional de la razón práctica, a la que la razón teórica no contradice. La libertad no es imposible teóricamente y es necesaria prácticamente.”³⁸² A partir de esto Kant fundamenta la necesidad de la reflexión filosófico-moral.

Pero esta reflexión filosófico-moral no tiene como propósito sustituir la razón moral, sino solamente sirve de ayuda a ésta, en el sentido de que evita sus extravíos y las seducciones.

³⁸¹ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en *Antología*, p. 120.

³⁸² *Ibíd.*, p. 121. En Kant la razón está ligada a lo universal, así podemos ver que José Luis Villacañas dice que “sabemos, por la KrV, qué significa racional, a saber, que sigue una ley universal.” Cf. José Luis Villacañas, “Kant” en Camps, Victoria, editora, *Historia de la ética 2*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 333.

Así pues, Gadamer señala que “el sentido del formalismo kantiano consiste en asegurar la pureza de esta decisión moral de la razón en contra de todos los enturbiamientos por los puntos de vista de la inclinación y del interés -en la conciencia ingenua y en la conciencia filosófica-.”³⁸³ Gadamer indica que la separación en Kant entre deber e inclinación tiene un sentido metodológico.

La objeción que pone Gadamer a Kant es que éste resalte la situación de excepción, es decir, en donde entre en problema el deber con la inclinación, si bien es cierto que esto puede fortalecer su razón moral. Pero lo que le interesa al primero no es la excepción, sino la observación regular. Sin embargo, sí rescata el carácter universal del formalismo Kantiano en el sentido de que es necesaria la razón práctica y también la reflexión sobre ella, es decir, la ética, con el fin de evitar las inclinaciones e intereses de la voluntad y las desviaciones de la razón.

La otra connotación del concepto forma corresponde a las diferentes maneras en que se da la virtud hermenéutica y que no es algo impositivo, más bien surge de la propia experiencia del otro.

Ahora bien, en lo que se refiere a la virtud, es un concepto que Gadamer retoma de Aristóteles. Esto significa que de Kant rescata la forma o universalidad y de Aristóteles el contenido o particularidad, es decir, el modo como se responde ante la situación.

Al hablar de la virtud en Aristóteles indica que éste pone como fundamento el ethos, el cual quiere decir “que la <<virtud>> no consiste sólo en el saber; que la posibilidad del saber depende, más bien, de cómo sea uno. Y ese ser de cada uno ha experimentado, a su vez, su impronta precedente por medio de la educación y la forma de vida.”³⁸⁴ Así pues, la virtud es algo que tiene que ser aprendido, pero es también un saber.

³⁸³ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en *Antología*, p. 122.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 126. Sobre el mismo tema en otro texto dice lo siguiente: “el valor tiene su validez propia, no depende de una valoración; por tanto es conocimiento. En Aristóteles, por el contrario, la virtud deriva de la educación. La virtud aristotélica distingue al ser humano en tanto que humano entre humanos, no sólo por el correcto acatamiento de los valores que son válidos por sí mismos, sino por cómo es y se comporta de acuerdo con su formación, hábitos y carácter.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*,

Es la fronesis lo que dirige nuestra actividad práctica y en este sentido es un saber que tiene que ser aprendido; sin embargo, esto no significa que sea algo ajeno al hombre, sino que es propio de nuestro ser moral: “(Aristóteles en) su análisis de la *phronesis* reconoce en el saber ético una forma del ser moral mismo, una forma que –en consonancia- no puede desligarse de toda la concreción de lo que él denomina *ethos*.”³⁸⁵ Tanto el saber como el ser son constitutivos de la conducta ética, de ahí que, aun cuando estemos condicionados por la situación en la cual nos encontremos, no se justifique una conducta arbitraria.

Tanto la situación como el saber indican una objetividad: se tiene que hacer lo que se debe o lo que es correcto. Pero esto no significa que se trate de la aplicación de reglas generales a una situación particular, porque ésta sería una técnica.

Es necesario aclarar que dicha virtud es propia de todo ser humano, no solamente de aquel que ha reflexionado sobre ella. De hecho la reflexión sobre la moral necesariamente tiene que permanecer en la práctica, pues sólo así sobra algún sentido, pues no se trata tanto de ser sabio, sino de ser mejor moralmente.

De lo anterior resalta en Gadamer la imposibilidad de escaparnos de nuestro condicionamiento social y la cuestión del aprendizaje. La virtud en Gadamer sigue estando en relación con la sociedad,³⁸⁶ y tiene que ser aprendida.

Resaltamos aquí la importancia que tiene el aprendizaje para Gadamer. El aprender está referido a la educación y en ésta el concepto de autoridad es un elemento importante, pues, como dice en una entrevista que le hicieron en 1991: “aquí sí que no cabe duda que la autoridad es la base de toda educación. Es del todo imposible socializar a los niños

p. 34. En ambos textos hace una distinción entre valores y virtud señalando que el valor es válido por sí mismo y es un conocimiento, en cambio la virtud es cuestión de formación y hábitos.

³⁸⁵ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en *Antología*, p. 127. Jean Grondin menciona la influencia que tuvo Heidegger en Gadamer, precisamente en lo que se refiere al concepto de *phronesis*, “aquella *phronesis* que él recomendará en Verdad y método como modelo de intelección hermenéutica: el saber práctico está condicionado, sí, por la situación, pero se muestra únicamente en la aplicación que afecta a todo mi ser.” Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, p. 25.

³⁸⁶ Para esto baste recordar el concepto de lo común constantemente citado por Gadamer y la referencia a la familia, la sociedad y el Estado como formas estables de la existencia humana.

haciendo que se sientan desde el principio por encima de las prescripciones de sus padres.”³⁸⁷ Cuando dice “aquí sí” se está refiriendo a la experiencia de la vida práctica. Pero recordemos que para Gadamer la autoridad más que significar poder significa reconocimiento, reconocer en el otro un mayor conocimiento o una mejor forma de ver la vida.

La autoridad es un prejuicio que permite la comprensión y en este caso se toma como base de la educación, de donde podemos concluir que también se tiene que aprender a comprender. Así, también el aprender juega un papel central en la virtud hermenéutica.

Más adelante, en la entrevista que mencionamos, Gadamer en relación con el aprendizaje señala que hay dos tipos de modelos: los que seguimos sin darnos cuenta y los que seguimos libremente³⁸⁸ y esto quiere decir que también nosotros somos responsables de nuestra educación, de nuestro aprendizaje. Entonces, aprender a comprender se convierte en una tarea de cada uno y así la virtud hermenéutica no está subordinada a la reflexión filosófica, aunque no se excluye la necesidad de ésta.

El aprender es entonces una tarea constante y no se reduce a la escuela. El mismo Gadamer llevó a cabo un aprendizaje constante. Esto lo podemos ver claramente en la conferencia que dictó cuando ya tenía 99 años de edad y que lleva por título *La educación es educarse*, inicia haciendo unas observaciones muy modestas sobre su persona y luego dice: “con todo, siendo un hombre tan anciano, se puede decir con certeza que he reunido una gran experiencia. Pero la verdad es que mi actitud frente a ustedes es también una actitud bien curiosa. ¡Es tanto lo que quisiera aprender de ustedes!”³⁸⁹ Esto significa que aprendemos de los otros y se hablaría aquí, como efectivamente lo hace, de un educarse recíproco.

En este punto el aprender como algo constante nos recuerda la sabiduría socrática del saber que no se sabe. El conocer entonces no es un punto de llegada, sino de partida, el conocimiento está ordenado por las cuestiones de la vida práctica. En este sentido Grondin

³⁸⁷ Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica y autoridad: un balance” en *Acotaciones hermenéuticas*, p. 61.

³⁸⁸ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica y autoridad: un balance” en *Acotaciones hermenéuticas*, p. 62.

³⁸⁹ Gadamer, Hans-Georg, *La educación es educarse*, p. 9.

comenta que Gadamer no desconfía de la ciencia, sino de su divinización, pues “lo metódicamente controlable sólo abarca una ínfima parte de nuestra experiencia de la vida. En cambio, el universo del estar el uno con el otro (...) sigue estando en buena medida fuera del alcance del control metodológico.”³⁹⁰

Lo anterior, en relación con el aprender, nos recuerda el concepto de formación que Gadamer aborda en *Verdad y método* bajo el título conceptos básicos del humanismo, aunque no es el único (trata también el gusto, el *sensus communis*, la capacidad de juicio, la vivencia), lo retomaremos, con el propósito de resaltar la importancia que tiene el aprender para nuestro autor.

Gadamer retoma el concepto de formación para destacar la importancia que éste tiene con respecto a la historia de las ciencias del espíritu, sin embargo lo refiere a un modo de ser del hombre. Para esto hace la distinción entre el concepto antiguo de formación y el que corresponde al que él retoma. El concepto antiguo de formación hace referencia a algo puramente externo y estático, en cambio sobre el concepto de formación al que hace referencia dice lo siguiente: “la formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre.”³⁹¹ El concepto de formación, entonces, adquiere una nueva perspectiva.

La cultura es un modo de ser humano y aquí se encuentra la ética, entonces el concepto de formación tiene implicaciones éticas. La formación en este nuevo sentido no se reduce a la imposición de reglas externas que regulen la conducta del individuo, aunque Gadamer no niega la existencia de reglas externas, esto no es determinante para la formación. La formación en este sentido tampoco se reduce a que el hombre tenga un objetivo determinado al cual tuviera que llegar, de modo que la formación se convirtiera en algo estático.

³⁹⁰ Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer, una biografía*, p. 376.

³⁹¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 39.

El concepto de formación es característico del ser humano, pero como un proceso constante, no sólo de apropiación de su naturaleza, sino de conservación. La apropiación está referida no sólo a la propia naturaleza, sino, principalmente a los otros, ya que la cultura no es una cuestión individual. La formación es un proceso constante en el cual el hombre, por decirlo así, se construye a sí mismo y se conserva. El individuo no es un receptor únicamente, ni tampoco es independiente de aquello que recibe (reglas, costumbres, tradiciones), sino que es parte.

Lo anterior lo podemos ver también en la aclaración etimológica que hace del término formación, del alemán Bildung: “Realmente la victoria de la palabra *Bildung* sobre la de *form* no es casual, pues en *Bildung* está contenido <<imagen>> (*Bild*). El concepto de <<forma>> retrocede frente a la misteriosa duplicidad con la que *Bild* acoge simultáneamente <<imagen imitada>> y <<modelo por imitar>> (*Nachbild* y *Vorbild*).”³⁹² Explica que la palabra Bildung en alemán hace referencia no tanto a forma, sino más bien a imagen. De ahí la utilización de Bildung, porque expresa mejor el sentido que se le quiere dar. Hace hincapié en el sentido de imagen imitada. A lo que se refiere principalmente es a que el concepto de formación se debe entender como un proceso de asimilación y apropiación.

La formación es un proceso de recuperación del ser humano pero no es algo acabado, sino que está en constante construcción. Así, la ética no es algo formado, sino que también está en constante construcción, de ahí la importancia del aprender en la ética de Gadamer.

Ahora veamos el sentido que tiene el concepto de hermenéutica. Ésta se caracteriza por ser una experiencia universal y dialógica. Con respecto a la primera característica encontramos en la introducción a *Verdad y método* lo siguiente:

el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él.³⁹³

³⁹² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 40.

³⁹³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 26. Cf. *Ibíd.*, p. 12.

Esto tiene varias implicaciones. Primera: la hermenéutica es un modo de ser y no se reduce a la interpretación de textos o a la fundamentación de las ciencias del espíritu. Esto nos lleva a pensar a la hermenéutica como ética hermenéutica: “la hermenéutica, en este sentido, no es primeramente una enseñanza metodológica de las ciencias del espíritu. La hermenéutica es, más bien, una intuición fundamental acerca de lo que el pensamiento y el conocimiento significan para el hombre en la vida práctica, aunque trabajemos con métodos científicos.”³⁹⁴

De lo anterior podemos deducir que la hermenéutica para Gadamer tiene como fin primero la vida práctica del hombre, con lo cual se confirma que se puede ver a la hermenéutica como una ética hermenéutica. Detrás del análisis que hace de las ciencias del espíritu y de las ciencias naturales, incluso del arte y el lenguaje, se encuentra la preocupación por las cuestiones de la vida práctica.

Esta vida práctica no se reduce a la vida cotidiana o del común de la gente, también abarca todas aquellas actividades profesionales o científicas. Aquél que practica ciencia (ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad) también está necesitado de la hermenéutica o más precisamente, también desarrolla necesariamente la hermenéutica, pues la ciencia no le da esa intuición fundamental sobre el significado que tiene el conocimiento para su vida. La hermenéutica abarca todos los ámbitos del quehacer humano.

La segunda implicación es que no se puede mantener una distancia con respecto a la hermenéutica. En el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* indica que si hay una conclusión práctica en su investigación sobre las ciencias del espíritu “tendrá que ver más bien con la honestidad <<científica>> de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión.”³⁹⁵ Esto significa que toda comprensión implica un compromiso. Así, la hermenéutica al ser la teoría de la comprensión y surgir de ésta conlleva un compromiso, lo cual es aplicable de manera primordial a la reflexión ética y significa que no puede haber

³⁹⁴ Gadamer, Hans-Georg, “de la palabra al concepto” en *Antología*, p. 140.

³⁹⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 10.

una separación entre teoría y práctica: la ética hermenéutica es un compromiso con el actuar ético.

La tercera, y consideramos que es la última, implicación es que la hermenéutica se caracteriza por la apertura (que nos recuerda el concepto de experiencia), en dos sentidos: hacia el futuro y, principalmente, hacia el pasado.

La apertura hacia el futuro indica que no hay una última palabra, siempre hay algo por decir. Recordemos la frase con la que termina el epílogo a *Verdad y método*: mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.³⁹⁶ Esto se aplica a la propuesta ética de Gadamer en el sentido de que ésta permanece abierta y no es la última ni la definitiva.

Pero el aspecto más importante de esta apertura es hacia el pasado, es decir, la hermenéutica está abierta a la tradición. Claro ejemplo de lo anterior es la referencia a las éticas de Aristóteles y Kant, pero aquí tenemos que remarcar algo que ya dice en su obra principal: “un hacer hermenéutico para el que la comprensión significase reconstrucción del original no sería tampoco más que la participación en un sentido ya periclitado.”³⁹⁷ Esto significa que no se trata de reconstruir la ética de Aristóteles o de Kant, sino de aprender de ellas y mantener un diálogo.

Esto nos lleva a la segunda característica de la hermenéutica: ésta es dialógica. Como lo hemos venido señalando constantemente el diálogo es el centro de la hermenéutica. Así, la ética hermenéutica es una ética dialógica, que se desarrolla como una experiencia.

En ésta última caracterización de la ética como dialógica vemos una clara influencia de Platón en Gadamer. Las formas de la virtud hermenéutica no se entenderían sin esta

³⁹⁶ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 673. También: Gadamer, Hans-Georg, “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica” en *Antología*, p. 371. De igual manera Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Hermenéutica de la modernidad*, conversaciones con Silvio Vietta, Mínima Trotta, Madrid, 2004, p. 56.

³⁹⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 220. En esto se ve una crítica a la hermenéutica de Schleiermacher.

caracterización, pues se trata de una experiencia del otro, es decir, un diálogo y no un monólogo.

Ahora revisaremos las formas de la virtud hermenéutica: considerar que el otro podría tener razón.

1) Primera forma de la virtud hermenéutica: dejar que a uno le digan algo

Curiosamente en un artículo titulado “estética y hermenéutica” de 1964, de donde nos viene a la mente la relación de la ética con la estética y la hermenéutica, encontramos lo siguiente:

lo que se dice podrá ser difícil de entender, cuando se trata de una lengua extranjera o de una lengua antigua, pero más difícil todavía, aunque se entienda sin más lo que se dice es dejar que a uno le digan algo. Ambas cosas pertenecen a la tarea de la hermenéutica. No es posible entender, si uno no quiere entender, es decir, si uno no quiere que le digan algo (...) una especie de expectación del sentido rige desde un principio el esfuerzo por lograr la comprensión.³⁹⁸

La cita anterior tiene como antecedente la idea de lo extraño en el habla; y dice que hay una doble extrañeza: lo que se nos dice y quién nos lo dice. Esto aplica tanto en la interpretación de textos y obras del pasado como en la relación con otra persona.

Lo que nos interesa resaltar aquí son las dos cosas que le corresponden como tarea a la hermenéutica y que podrían llamarse principios hermenéuticos, pero que son propios también de la virtud hermenéutica: 1) dejar que a uno le digan algo y 2) entender lo que se dice.

³⁹⁸ Gadamer, Hans-Georg, “Estética y hermenéutica” en *Antología*, p. 157. El dejar que a uno le digan algo ya lo plantea en *Verdad y método*, precisamente en la segunda parte “fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica: “el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 335. También lo vuelve a remarcar en el prólogo a la segunda edición de la misma obra, donde aclara que se trata de comprender la verdad que l tú nos dice: “Me refiero con esto a esa clase de verdad que sólo se hace visible a través del tú, y sólo en virtud del hecho de que uno se deje decir algo por él.” Cf. *Ibidem*. p. 18.

Dejar que a uno le digan algo es mantenerse en apertura hacia el otro. Estar en la disposición de escuchar. Es estar en relación con el otro. Este sería un principio de intersubjetividad, aunque es necesario aclarar que Gadamer no hace referencia a la subjetividad cartesiana, a la cual critica constantemente. Recordemos que para el autor de *Verdad y método* la intersubjetividad sería más bien la idea del nosotros, en donde el yo se reconoce en el tú y es a la vez un tú.

El dejar que a uno le digan algo como virtud hermenéutica, es decir, en un sentido plenamente ético, evita el egoísmo, pues indica la apertura a lo que otros dicen e incluso permite una convivencia adecuada con personas que tienen ideas distintas a las nuestras.

Por otra parte, entender lo que se nos dice no consiste en reconstruir lo que se nos dice o reproducirlo literalmente, sino comprender el sentido de lo que se dice, por eso habla de una expectación de sentido. El sentido incluye tanto lo que se dice como lo que no se dice en lo dicho.

Pasa a un primer plano lo que se dice y no tanto el medio por el cual se dice, pues “lo dicho no es, en absoluto, lo que se ofrece como una especie de contenido del juicio en la forma lógica de un juicio. Sino que significa lo que uno quiere decir y lo que uno debe dejar que le digan.”³⁹⁹ Tenemos aquí que lo dicho significa lo que uno quiere decir y lo que uno debe dejar que le digan. De esta manera en lo dicho se da la reunión del yo y el tú. Tanto el decir como el dejar que a uno le digan son los principios que permiten la comprensión y entonces se puede hablar de comprensión recíproca, aunque aquí no mencione la reciprocidad de manera explícita. Pero esto último lo abordaremos más adelante.

El dejarse decir algo lo ilustra también en los ámbitos de la lectura y la traducción, pues éstas “vienen a ser <<interpretación>>. Ambas crean una nueva totalidad textual hecha de

³⁹⁹ Gadamer, Hans-Georg, “Estética y hermenéutica” en *Antología*, p. 158. Lo importante en el habla es lo dicho y en segundo lugar el medio por el cual se dice. Esto implica una crítica a la idea de un lenguaje unívoco basado en juicios y términos previamente determinados. Tal vez sea una crítica a la posibilidad de un metalenguaje.

sonido y sentido. Ambas logran hacer una transposición que raya en lo creador.”⁴⁰⁰ Tenemos aquí que tanto la traducción como la lectura son interpretación, pero interpretar no es aquí descifrar o traspasar literalmente, sino se trata de crear una nueva totalidad textual de dos formas:

- 1) Por una parte en la lectura se pretende comprender el texto, revivir lo que está fijado por escrito, es decir, escuchar el sentido del texto, también aquí se realiza la fusión de horizontes, por eso es un ejemplo de operación hermenéutica. No se trata de hacer una lectura única del texto, se trata de hacer hablar al texto, aquí también tengo que estar dispuesto a escuchar, lo cual indica que no puede haber una interpretación única y determinada. También en la lectura queda un campo abierto, pero no arbitrario, precisamente la hermenéutica trata de evitar toda arbitrariedad.
- 2) Por otra parte, la traducción no se limita a traspasar a otra lengua el texto de manera literal, se trata de crear en la lengua propia lo dicho en otra lengua, lo que permanece es el sentido total del texto, aunque no sea de manera literal, por eso Gadamer dice: “un famoso dicho de Benedetto Croce afirma: <<Traduttore-traditore>>, toda traducción es una especie de traición.”⁴⁰¹ Tanto la lectura como la traducción no son mera reproducción.

Así pues, “leer es dejar que le hablen a uno”⁴⁰², precisamente porque la relación con el texto es como la relación con el otro, el texto nos dice algo. La lectura es también diálogo. Pero el verdadero diálogo se realiza en el lenguaje vivo: la conversación.

Regresamos entonces a la conversación que es en donde tiene su auténtica aplicación el dejar que a uno le digan algo. Al respecto en *Verdad y método II* encontramos un artículo titulado “la incapacidad para el diálogo”, en el cual al final señala que la incapacidad para

⁴⁰⁰ Gadamer, Hans-Georg, “Leer es como traducir” en *Arte y verdad de la palabra*, p. 90.

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 83.

⁴⁰² Gadamer, Hans-Georg, “OIR-VER-LEER” en *Arte y verdad de la palabra*, p. 69. Cf. también Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 71. También en el texto *Mis años de aprendizaje* describe una experiencia con Lipps en donde dice que los libros de éste “no introducen al lector, no preparan a nadie para aquello que luego constituirá la temática del discurso. Empiezan sin más. Asimismo, raras veces se remite al lector a literatura filosófica especializada. Por ende, resulta difícil informarse sobre los pensamientos de Lipps. Sólo queda una cosa: dejarse interpelar por él.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, p. 190.

el diálogo (por ejemplo, decir contigo no se puede hablar) tiene un aspecto subjetivo y una vertiente objetiva.

La vertiente objetiva consiste principalmente en la inexistencia de un lenguaje común. Pero también menciona circunstancias sociales que impiden la conversación, como la tendencia al monólogo en nuestra época, el uso de la tecnología: la televisión, los audífonos. Todas esas circunstancias objetivas impiden el diálogo. Pero Gadamer no pone el acento en esa vertiente objetiva.

El aspecto subjetivo es el que considera más importante: “el no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo ... el hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo, es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre.”⁴⁰³ La incapacidad para el diálogo reside en uno mismo, más que en el otro o en la vertiente objetiva.

Lo anterior resulta interesante, principalmente en lo que se refiere a la relación con otras culturas o religiones y especialmente en el pluralismo ético y moral. En el pluralismo ético por las diferentes propuestas éticas, la reflexión filosófica sobre la moral, pues en la tradición filosófica encontramos distintas éticas. En esto se ve que Gadamer lo hizo en la práctica, la prueba está en que retoma a Aristóteles y Kant (y también a Platón). Ahora bien, en el pluralismo moral es más complicado porque ahí se trata de la relación personal con el otro, el punto de partida para esta relación es, entonces, el estar en disposición de escucharlo. Si no hay esta primera apertura, entonces no se logrará una comprensión adecuada.

En este punto es en donde cobra importancia la cuestión del aprendizaje, pues también el dejar que a uno le digan algo se tiene que aprender, pero recordemos que esto es algo constante. En un artículo titulado “sobre el oír” señala que además de aprender a ver “tenemos que también aprender a oír.”⁴⁰⁴ Tenemos entonces lo imprescindible que resulta la virtud hermenéutica del dejar que a uno le digan algo.

⁴⁰³ Gadamer, Hans-Georg, “La incapacidad para el diálogo” en *Verdad y método II*, p. 209.

⁴⁰⁴ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre el oír” en *Acotaciones hermenéuticas*, p. 75.

Retomaremos de nueva cuenta aquí, como ya se hizo al terminar del segundo capítulo, el final del ensayo que lleva por título “la misión de la filosofía”: “en escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía.”⁴⁰⁵ Así pues, la misión de la filosofía para Gadamer tiene un carácter eminentemente ético.

Esta primera forma de la virtud hermenéutica significa la apertura al diálogo, pero tiene que ser aprendida. Aprender a dejar que se nos diga algo es la apertura para comprender al otro. A partir de esta disposición fundamental se dan las otras formas de la virtud hermenéutica.

Al respecto encontramos que Jean Grondin en el prefacio a la obra *Antología* dice que Gadamer proclamaba una hermenéutica “que cultivaba la virtud del saber escuchar, del diálogo y de la búsqueda común de la verdad.”⁴⁰⁶ Lo más interesante es que en la palabra escuchar pone una nota y en la nota a pie de página dice lo siguiente: “el 1 de febrero de 1996 Gadamer dio una conferencia en Mannheim, exponiendo sus ideas sobre este tema, con el título <<Entre la idea y la palabra. Una filosofía del escuchar>>. Como una filosofía del escuchar se sintetizaría de hecho la idea básica universal de la hermenéutica, pero una idea también difícil por estar cargada de tensiones, más aun, se sintetizaría en ella la ética de la hermenéutica.”⁴⁰⁷

2) Segunda forma de la virtud hermenéutica: considerar que el otro podría tener razón

Como ya lo vimos, comprender en el sentido de la virtud hermenéutica, significa que el otro podría tener razón. Comprender aquí no quiere decir ponerse de acuerdo en algo, en el sentido de que dos subjetividades convengan en algo, o darle la razón al otro en el sentido

⁴⁰⁵ Gadamer, Hans-Georg, “La misión de la filosofía” en *La herencia de Europa*, p. 156.

⁴⁰⁶ Grondin, Jean, “prefacio del editor Jean Grondin” en *Antología*, p. 11.

⁴⁰⁷ Ídem.

de que coincidimos con él en la forma de pensar. ¿Entonces, cómo se entiende esta razón del otro? Es ver al otro como lo que es.

Por otra parte, considerar que el otro tiene razón no es un principio subjetivo, en el sentido de que dependa de mí el que el otro tenga razón, es más bien un principio ontológico, en donde el otro es igual de importante que yo. No es que este principio se de únicamente en el momento de relacionarse y después desaparezca. Hay algo que sustenta esta virtud hermenéutica: lo que somos, es decir, el ser.

Grondin comenta que la conciencia de la eficacia histórica permite saber que la historia ha actuado en mí y tener presentes los límites de mí conciencia y “es lo que me conduce a abrirme a las perspectivas de las demás personas. El Gadamer de los últimos tiempos caracterizaba a menudo esta apertura con las siguientes palabras: <<el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón>>.”⁴⁰⁸

Esta forma de la virtud hermenéutica tiene otra manera de expresarse: considerar que uno mismo podría no tener razón: “hay que buscar comprender al otro, lo cual significa que hay que considerar de antemano que uno mismo puede no tener razón. Sólo en este caso el comprender implica un avance.”⁴⁰⁹ Ésta también es una forma de apertura. Cuando analizamos el concepto de tolerancia mencionamos que no hay nadie más intolerante que aquel que considera que posee la verdad. Así también la comprensión es imposible si uno considera que tiene la razón o que el otro no la tiene, porque una vez que se tenga la razón o se posea la verdad no hay nada más por buscar ni tampoco nada por aprender.

Recordemos que Gadamer constantemente hace mención de la situación actual del hombre, caracterizada por el acercamiento de culturas distintas, lo que implica también comportamientos distintos. Así, considerar que no se posee la razón es indispensable para la comprensión, pues no basta con escucharlo.

⁴⁰⁸ Grondin, Jean, Introducción a Gadamer, p. 158. Cf. También p. 183.

⁴⁰⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 64.

Ahora bien, no se trata de que al final uno de los dos tenga la razón, porque esto llevaría a una imposición y cerraría la relación, o peor aun se podría caer en la dominación, pero de lo que se trata es de mantener la apertura, lo cual quiere decir lo siguiente: en la comprensión la razón puede estar de los dos lados. Recordemos que la razón es uno de los aspectos que le da universalidad a la hermenéutica, pero no se reduce a una razón lógica, es decir, de medios y fines, más bien es ontológica, corresponde al ser mismo.

Precisamente el carácter ontológico de la razón evita el relativismo y si a esto agregamos que la razón está ligada al lenguaje entonces la razón no puede ser propia de un sujeto sino que se remite esencialmente a lo dicho. La comprensión es de carácter lingüístico y el considerar que uno mismo podría no tener razón la favorece, pues mantiene la apertura.

También esta forma de la virtud hermenéutica tiene que ser aprendida: “tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón.”⁴¹⁰ Aquí tenemos un elemento más que pertenece a la virtud hermenéutica: el respeto. Tenemos que aprender a respetar al otro.

El respetar al otro lleva implícito el “vivir con el otro, vivir como el otro del otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala.”⁴¹¹ Tenemos que considerarnos a nosotros mismos como otros porque somos el otro del otro.

Pero Gadamer va más allá de estas formas de apertura. Escuchar al otro, considerar que podría tener razón el otro y que uno mismo podría no tener razón, son los puntos de partida para lograr una comprensión del otro. Pero la virtud hermenéutica no se queda aquí, porque de lo que se trata es de establecer un diálogo.

3) Tercera forma de la virtud hermenéutica: darle al otro validez frente a uno mismo

⁴¹⁰ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa*, p. 37.

⁴¹¹ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa*, p. 37.

En un artículo titulado “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” habla sobre como se concibe en Heidegger al otro y dice que el otro puede mostrarse en su propia existencia únicamente como limitación y que es la estructura de la comprensión la que posibilita que se de de esta manera, sin embargo Gadamer dice: “yo opinaba que al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo, y es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco todos mis trabajos hermenéuticos.”⁴¹² Tanto Gadamer como Heidegger coinciden en ver al hombre como un ser finito y limitado, es decir, el hombre tiene límites, el más importante es la muerte, esta última en Heidegger es un elemento central para entender su analítica existencial.

Por otra parte Gadamer se separa de Heidegger en tanto que postula el refuerzo del otro en contra de uno mismo como posibilidad de comprensión. Hay aquí un principio en relación con el otro: Darle validez frente a uno mismo.

Esta virtud ética es fundamental y tiene lugar en la conversación, es en el diálogo en donde se pone de manifiesto. Es necesario señalar que Gadamer no está fundamentando la ética en este principio, más bien se trata de tener presente al otro como otro y no como algo que yo me represento.

Se trata de darle validez al otro, pero no solamente en el caso de que estemos de acuerdo con él, por ejemplo si compartimos las mismas creencias, costumbres o tradiciones, sino también en el caso de que no compartamos con él la misma forma de vida, precisamente en este caso hay que darle validez aun en contra de nosotros mismos, sólo así se establece un auténtico diálogo, viendo al otro como otro y no como yo quiera verlo.

También en este sentido se rompe con la subjetividad y el relativismo. En el primer caso porque está el otro que no es objeto, ni se puede objetivar y porque mi propia subjetividad depende de que el otro me reconozca; en el segundo caso porque todo relativismo,

⁴¹² Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 22. Esto lo vemos ya en *Verdad y método*, Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 361 y 363. Cf. También: Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica y diferencia ontológica” en *Antología*, p. 358.

entendido en el sentido de que cualquier conducta podría ser válida, es impedido por el otro, ya que al final de cuentas la esencia del lenguaje es el diálogo.

Esto nos lleva a pensar que no se trata de justificar la conducta del otro, sino comprenderla, e indicar que no toda conducta es correcta. ¿Pero cuál es el criterio para decir que es correcta o no? Tal vez el criterio sea el otro: escucharlo, respetarlo y darle validez. En tanto que se escuche y se respete al otro se podrá decir que es una conducta correcta.

El mismo Gadamer le dio validez al otro aun en contra de él mismo, como lo podemos apreciar en su autobiografía. Relata que durante el dominio que ejercieron los rusos sobre Alemania, después de la segunda guerra mundial, él manifestaba abiertamente su oposición y dice: “si mi punto de vista no salía triunfante, lo que ocurría la mayoría de las veces, los rusos podían confiar en que seguiría con exactitud sus instrucciones, incluso contra mis propias convicciones.”⁴¹³

Lo anterior nos indica que tampoco se trata de dominar al otro: “nuestra tarea consiste en aprender cómo tenemos que afrontar el enigma de nuestro *Dasein* en formas verdaderamente adecuadas, y dejar de considerar que, dada nuestra capacidad de pensar, somos seres destinados a erigirnos en el mundo en una suerte de dominadores universales.”⁴¹⁴ Se trata entonces de una tarea que consiste en aprender a afrontar nuestra existencia. Ésta aquí no tiene un carácter subjetivista, precisamente por eso realiza la crítica a la idea de dominio, es decir, tenemos que para Gadamer no se trata de una relación de dominio sobre el otro, y recordemos que el otro no es solamente el hombre, también la naturaleza o los animales son los otros. Así, en la relación con la naturaleza no se pretende dominarla.

Por lo tanto “todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal.”⁴¹⁵ También tenemos que aprender que el otro representa un límite para

⁴¹³ Gadamer, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, p. 151.

⁴¹⁴ Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas” en *Arte y verdad de la palabra*, p. 124.

⁴¹⁵ Ídem.

nosotros mismos, límite en el sentido de evitar nuestro egoísmo. Lo cual significa que para Gadamer tenemos que aprender a relacionarnos con el otro, y en este caso se trata de reconocer que el otro no soy yo ni tampoco que su existencia depende de mí.

Al parecer se trata de olvidarnos de nosotros mismos. En este sentido el otro es un límite, pero representa también un punto de partida para lograr una comprensión adecuada del otro. El propósito es evitar comprender al otro a partir de lo que yo siento o pienso.

Otro aspecto importante es que tenemos que aprender a dialogar. Y dialogar consiste en comprendernos a nosotros mismos y al otro. No hay diálogo sin el otro, pero esto significa que la comprensión de nosotros mismos es dialógica, es decir, yo me comprendo como otro, sólo de esta forma logro una verdadera autocomprensión.

Entonces, tenemos que aprender a comprendernos a nosotros mismos, pero también aprender a comprender al otro: “cuando hablamos pensamos ante todo en volvernos comprensibles a nosotros y al otro de tal modo que el otro pueda respondernos, confirmarnos o rectificarnos. Todo ello forma parte de un auténtico diálogo.”⁴¹⁶ Vemos que la relación con el otro puede tener tres formas: 1) solamente respondernos: coincidencia; 2) confirmarnos, tener razón, tal vez en nuestra forma de vida, de pensar o de actuar; 3) rectificarnos, en el sentido de que uno puede estar equivocado.

De acuerdo a lo anterior podemos ver que el otro es imprescindible para nuestra propia comprensión. También resalta que en la ética de Gadamer se trata de aprender, esa es precisamente la característica de la virtud hermenéutica. Pero tampoco se queda en este punto Gadamer, todavía va más allá, y así encontramos la cuarta forma de la virtud hermenéutica.

4) Cuarta forma de la virtud hermenéutica: cuidar y defender al otro

⁴¹⁶ Ídem.

En este punto retomamos una explicación que Gadamer da del concepto comprender y dice: “en su sentido más pleno comprender significa defender el asunto de otro exhaustivamente ante un tribunal o ante quien quiera que sea.”⁴¹⁷ Esto significa que se trata no sólo de entender al otro, sino de defender su opinión.

Al respecto, en su autobiografía cuenta lo siguiente: “mi compromiso con la Academia de Ciencias de Heidelberg tuvo, además, una consecuencia indirecta de importancia. Pese a cierta oposición, conseguí imponer la admisión de Heidegger en ella.”⁴¹⁸ Esto resalta porque se rechazaba a Heidegger debido a la participación que tuvo en la época del Nacional Socialismo, a pasar de que haber renunciado a su rectorado después de tan sólo un año.

Es necesario también remarcar que prácticamente toda la filosofía de Gadamer se muestra como una defensa del otro. En el ensayo “La misión de la filosofía” encontramos lo siguiente: “¿quién no hace de su debilidad una virtud? Sin duda fue mi virtud y mi debilidad tener que defender al Otro y su derecho.”⁴¹⁹ Precisamente en *Verdad y método* no encontramos una posición, es más bien un diálogo con la filosofía, hace hablar a los filósofos; En *Mis años de aprendizaje*, siendo una autobiografía, lo menos que encontramos son datos biográficos de él, todo lo contrario: presenta el pensamiento de aquellos de quienes aprendió. Tal vez lo que más menciona de su vida es la decepción que tuvo su padre al saber su inclinación hacia la filosofía.⁴²⁰

En esta forma de la virtud hermenéutica de nueva cuenta Gadamer hace énfasis en que nos enfrentamos a una tarea: aprender a relacionarnos con el otro, “y esto significa respetar, atender y cuidar al otro y darnos mutuamente nuevos oídos, algo de lo que carece bastante

⁴¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 77.

⁴¹⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, p. 227.

⁴¹⁹ Gadamer, Hans-Georg, “La misión de la filosofía” en *La herencia de Europa*, p. 153.

⁴²⁰ Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1877) en *Verdad y método II*, p. 375; Gadamer, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, p.12; Todavía en la entrevista que le realiza Silvio Vietta en el 2001, cuando relata que fue Oskar Schürer quien lo educó en cuestiones artísticas, dice lo siguiente: “pues mi padre me abandonó como a su criatura fracasada...” cf. Gadamer, Hans-Georg, *Hermenéutica de la modernidad*, p. 79.

este mundo en el que se apela a los expertos.”⁴²¹ Se trata de evitar la distancia y la confrontación, pero al mismo tiempo atender y cuidar al otro y escucharlo.

Vemos que hay un propósito o fin, pero éste se da desde el principio. En el principio está el fin y en el fin el principio, no hay pasos, no se trata de pasos en donde unos se sigan de los otros. Porque si el primer paso fuera evitar la distancia, el segundo evitar la confrontación y el tercero respetar al otro, bien podría ser que se evitara la distancia, pero se le faltara al respeto, o bien que se evitara la confrontación pero que se callera en la indiferencia o bien que se respetara al otro pero que no se le escuchara. Para Gadamer esto no es así, mas bien, el evitar la distancia implica ya el respeto, el cuidado, escuchar al otro, evitar la confrontación.

Pero también hace aquí una crítica a la ciencia moderna y a la situación del mundo actual. Primero, en el mundo actual no se ha aprendido a escuchar al otro; segundo, parece haber una idea general de que el experto, es decir el científico, lo puede solucionar todo y esto parece indicar, como ya lo señalamos en el apartado donde tratamos el tema de la libertad, que el hombre ha dejado su responsabilidad en manos de la ciencia. Así, la ética es una cuestión de la ciencia o, peor aun, la ciencia ha pretendido ocupar el lugar de la ética. Esto no puede ser para Gadamer, puesto que cada quien es responsable de sí mismo y tiene que aprender a escuchar a otro.

Todo lo anterior nos lleva a la quinta forma:

5) Quinta forma de la virtud hermenéutica: la comprensión recíproca

Iniciaremos aquí con la siguiente cita:

sin que los conceptos hablen, sin un lenguaje en común, no podremos hallar las palabras que lleguen hasta el otro. El camino va <<de la palabra al concepto>>, pero desde el

⁴²¹ Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, p. 126. Es necesario mencionar que Gadamer aclara dos cosas: 1) hay científicos o expertos que sí tienen una conducta responsable; 2) la ciencia tiene un lugar y hay que escucharla de acuerdo a lo que es, dice Gadamer “conviene escuchar a los expertos como es debido.” Cf. Ídem.

concepto hemos de llegar a la palabra, si es que queremos llegar hasta el otro. Tan sólo así lograremos una razonable comprensión recíproca.⁴²²

Remarcamos entonces la idea de la comprensión recíproca. Pero primero aclaremos la idea de palabra y concepto. La palabra considero que se refiere al lenguaje vivo, el que se desarrolla en el diálogo. El concepto se refiere al lenguaje como el término, el instrumento por decirlo de algún modo. Primero, de la palabra al concepto significa del lenguaje vivo a la metafísica; segundo, del concepto a la palabra significa de la metafísica al lenguaje vivo.

La comprensión recíproca implica regresar a la palabra viva, al elemento del diálogo, es aquí donde se ve al otro como otro, donde se considera al otro y no lo que yo pienso de él. Por eso dice que hay que olvidarse de uno mismo, pensar en el otro y no tanto en lo que yo pienso o quiero.

En este sentido la comprensión recíproca implica la superación del egoísmo. En el artículo “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” de 1985 señala lo siguiente: “ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome entender algo. Este tema me guió desde el principio.”⁴²³ La virtud hermenéutica de la comprensión recíproca es una forma de comportamiento que se da entre las personas y más específicamente en el diálogo, en la conversación viva. Es una forma de relacionarse que implica una apertura y tener en consideración al otro como lo que es y no como lo que yo supongo que es o como lo que yo quiero que sea.

Lo anterior excluye la posibilidad de un subjetivismo en donde el otro pasa a un segundo plano, porque el yo es lo primero. Pero entonces esto significa que en Gadamer no se puede hablar de una ética utilitarista o hedonista, aunque considero que no excluye un comportamiento utilitarista o hedonista. Sólo significa que en Gadamer no se puede reducir la ética a ninguno de estos principios.

⁴²² Gadamer, Hans-Georg, “De la palabra al concepto” en *Antología*, p. 147.

⁴²³ Gadamer, Hans-Georg, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985) en *Verdad y método II*, p. 17.

Podemos pensar entonces que tal vez no existan principios absolutos, lo cual nos recuerda que el hombre es un ser limitado. Es aquí donde el otro juega un papel central: “creo que también mi propia capacidad de juicio encuentra siempre sus límites en el juicio y la capacidad de juicio de los demás y se enriquece con ello. Esta es el alma de la hermenéutica.”⁴²⁴ En la experiencia del otro me reconozco en lo que soy. Pero esta experiencia también tiene que ser aprendida.

Lo que es necesario rescatar aquí es la idea de la relación con el otro. Gadamer no trata de sacar a la luz estructuras del hombre o características del mismo, más bien trata de señalar cómo es que se da la relación yo-tú, debido a que es de vital importancia esclarecer cómo se da la existencia del hombre, no en qué consiste.

No se trata únicamente de que cualquiera sea en principio un ser limitado. Lo que a mí me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro lo que me muestra mis limitaciones y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites.⁴²⁵

Si bien es cierto que se refiere al hombre como un ser limitado considera que es más importante saber cómo se da esa experiencia y es ahí donde el otro juega un papel central, pues es a partir de él que me reconozco como limitado.

Esto último no es suficiente para Gadamer, pues se estaría utilizando al otro como un medio, y no es lo que se pretende. Se trata de ver al otro como alguien igual a mí y reconocer en él validez, pero a la vez esa validez en el otro me permite relacionarme con él de tal forma que no lo someta ni sea yo sometido.

⁴²⁴ Gadamer, Hans-Georg, “Sobre los que enseñan y los que aprenden” en *La herencia de Europa*, p. 145. Así también en el texto *Poema y diálogo*, cuando está haciendo una interpretación de un poema de Paul Celan y habla del precepto cristiano del amor dice: “es necesario ver que en un caso como en otro ese Tú es el Tú del Yo y que sólo se comprende el fondo de la cuestión cuando uno mismo se considera como aquel que, en toda circunstancia, debería saber quien es Tú: cada uno. El poema se convierte así en la enunciación expresa de todos nosotros (...) Sólo un Yo tiene un Tú. Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Poema y diálogo*, p. 113. También cf. *Ibidem*. 153.

⁴²⁵ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, p. 23.

Lo anterior remarca que la experiencia del otro es de importancia central en el pensamiento de nuestro autor. Dicha experiencia se entiende en el sentido de relacionarse vitalmente con el otro y reconocerlo igual y libre, lo que nos recuerda el concepto de libertar que caracteriza la relación de intersubjetividad. No se entiende la experiencia del otro como tratar de apropiarse de él.

Esto nos recuerda que la comprensión implica lo común: “la coincidencia, que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas.”⁴²⁶ Vemos aquí que la ética en Gadamer se caracteriza por el diálogo. Es necesario señalar que éste no se entiende como el intercambio de opiniones, sino más bien hablar sobre algo en común, es decir lo importante es lo dicho sobre algo, no tanto la opinión de los hablantes. La coincidencia se refiere no a que tengan los mismos puntos de vista, sino más bien a que coincidan en hablar sobre algo en común.

Lo justo, por ejemplo, no se entendería aquí como lo que yo considero que es justo, más bien lo justo es tal porque se ha dado en la comprensión recíproca de las personas, la comprensión aquí como vivir en lo común.

La moral tendría esta base en el diálogo, comprensión entre personas. Se excluye la posibilidad de una moral absoluta o individual, pues se basa en la coincidencia de compartir algo en común. Por lo tanto también se evita la conveniencia que podría llevar a la arbitrariedad.

La comprensión recíproca también se puede expresar de otra forma: **reciprocidad participativa**. El término reciprocidad indica la relación de ambas partes, sin que la una se

⁴²⁶ Gadamer, Hans-Georg, “Lenguaje y comprensión” en *Verdad y método II*, p. 185. Sobre la coincidencia encontramos también lo siguiente: cuando se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique en su opinión con el otro. Hay co-incidencia, como dice bellamente el término. Es una forma superior de *Syntheke*, dicho en griego.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” en *Verdad y método II*, p. 23. También cf. *Ibidem*. P. 26. Y Gadamer, Hans-Georg, “¿qué es la verdad” en *Verdad y método II*, p. 61.

identifique con la otra y sin la noción de dominio; la participación nos recuerda de nueva cuenta lo común, aquello que hace posible la vida humana.

Haré un breve paréntesis para resaltar la importancia del concepto de lo común, que ya hemos venido señalando constantemente, pero es necesario remarcar que la ética en Gadamer no se entendería sin él. Lo común lo observamos en relación con conceptos como “la cosa”, ethos, razón, comprensión, finitud, lenguaje. Sobre este último concepto Vattimo habla del logos entendido como lengua-conciencia común, en la cual hemos sido arrojados, y que es sólo un horizonte de referencia, es decir como un límite.⁴²⁷

También Margarita Cepeda resalta la idea de lo común: “sólo podemos llegar a ser lo que somos desaprendiendo, soltando, dejando que la alteridad valla ganando cada vez más fuerza en lo que somos, creciendo hacia lo común.”⁴²⁸ Aquí es donde aflora nuestro verdadero ser y nuestra libertad

En el texto *El inicio de la filosofía occidental* Gadamer habla de la cultura moderna, pero la crítica que hace a la ciencia moderna es que ésta excluye la forma de relacionarse entre sujeto y objeto de forma participativa. Esta forma de relación entre sujeto y objeto, según nuestro filósofo, se dio en la filosofía griega:

esta misma cultura (moderna) es la que prescribe la <<agresividad>> de la ciencia moderna, que siempre quiere devenir en señora de su objeto mediante un método, y así excluye aquella reciprocidad participativa entre objeto y sujeto que representa el culmen de la filosofía griega y hace posible nuestra participación en lo bello, lo bueno y lo justo, así como en los valores que hacen posible la vida humana en común. La esencia del conocimiento es el diálogo y no la dominación conceptualizadora del objeto emanada de una subjetividad autónoma, esta victoria de la ciencia moderna, que en cierto sentido también ha representado el fin de la metafísica.⁴²⁹

⁴²⁷ Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, p. 208.

⁴²⁸ Margarita Cepeda, “Ética hermenéutica, ética de finitud” en Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando, Coordinadores, *Gadamer y las humanidades II*, UNAM, México, 2007, p. 77.

⁴²⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, p. 83. El concepto de participación lo retoma de Platón, cf. Gadamer, Hans-Georg, “Platón como retratista” en *Antología*, p. 293. Sin embargo, no asume la teoría de las ideas, se podría decir que ésta es sustituida por la noción de lo común: el lenguaje, tradición, finitud, comprensión, costumbres, etc. En el texto la herencia de Europa encontramos que tenemos que “aprender a detenernos ante el Otro y su diferencia, así como ante la naturaleza y culturas orgánicas de pueblos y estados, y a conocer a lo Otro y los Otros como a los Otros de Nosotros mismos, a fin de lograr una

Gadamer se inclina por la forma de reciprocidad participativa ente sujeto y objeto.⁴³⁰ Este tipo de relación hace posible la participación en lo bello, lo bueno, lo justo y los valores de la vida en común.

Esta crítica de Gadamer a la ciencia y época moderna tiene claras implicaciones éticas: La ciencia pretende dominarlo todo mediante el método, su forma de relación sujeto-objeto significa separación. Esto parece indicar que lo bello, lo bueno, lo justo y los valores están separados, pero, entonces ¿están en el sujeto o en el objeto? Todo indica que en ninguno de los dos, pues escapan al método, o en todo caso quedarían subordinados al método, en este último caso quedarían determinados y esto no es posible para nuestro autor.

Al proponer una relación sujeto-objeto de reciprocidad participativa no quiere decir que el sujeto sea el que aporte lo bello, lo bueno, lo justo y los valores, sino que están implícitos en ambos. Tan sólo recordemos que la comprensión implica compromiso. Esto se entendería perfectamente en la relación entre seres humanos.

Pero también aquí surge una duda: ¿el hombre es bello, bueno, justo y valora? ¿No es esto una posición idealista? ¿O más bien está diciendo que están en el hombre como posibilidad? Pero si es como posibilidad entonces la relación de reciprocidad participativa no sería un fenómeno primario y originario. ¿Sería esto un indicativo de que la ética que propone Gadamer concluye con una postura idealista?

Más adelante en el mismo texto, en un análisis que hace de Parménides dice que el hombre está sujeto a error o a la no verdad en dos ámbitos: el del conocimiento y el del actuar en relación con otros (comportamiento). La no verdad es un elemento constitutivo del

participación recíproca.” Cf. Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de Europa. Herencia y futuro” en *La herencia de Europa*, p. 40.

⁴³⁰ Vattimo comenta que “el círculo hermenéutico muestra una peculiar pertenencia recíproca de <<sujeto>> y <<objeto>> de la interpretación, que precisamente por esto no pueden ser llamados así, puesto que los dos términos han nacido y se han desarrollado dentro de una perspectiva que implicaba su separación y contraposición y, con ellos la expresaba.” Cf. Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, p. 37

conocimiento: “la capacidad para la verdad y la falsedad, tanto en el querer conocer como en el ser con otros, es una propiedad del ser humano.”⁴³¹

Se está reconociendo que el ser humano es un ser limitado e imperfecto con lo cual se excluiría la pretensión de promover el perfeccionamiento humano y así caer en una ética idealista en el sentido de pretender lograra algo que el hombre no puede hacer. La no verdad es algo dado en el conocimiento y en la relación con los otros. Excluir la no verdad del hombre implicaría ya no hablar del hombre sino de otro ser.

Pero lo anterior no está indicando que Gadamer promueva el error. En la entrevista que le realizó Silvio Vietta ya en 2001 dice explícitamente: “¿cómo, cuando alguien hace una tontería, se puede querer encima apoyarle?”⁴³² Esto significa que cuando habla del error no quiere decir que se apoye a aquel que lo comete o que se lo fomente, sino que nos debemos reconocer como seres falibles, que podemos fallar, equivocarnos, esto es propio de nosotros.

La no verdad no puede entenderse como no decir la verdad, pues esto se realiza de manera consciente, es algo que el hombre decide hacer, lo cual es reprobable, pero la no verdad está dada en el hombre, lo cual implica un constante movimiento, pues nunca se podrá alcanzar una verdad absoluta.

Esto nos recuerda un poco a Sócrates, en el sentido de que para él el saber que no se sabe nada es un punto de partida para el conocimiento, así también para Gadamer la no verdad y el error son un punto de partida para la búsqueda constante, aprender y mejorar la experiencia del otro. Sólo que el primero pretendía llegar a la verdad, mientras que el segundo presupone la verdad en todo el procedimiento, es decir en la experiencia del otro y en el conocimiento.

⁴³¹ Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, p. 130.

⁴³² Gadamer, Hans-Georg, *Hermenéutica de la modernidad*, p. 89.

CONCLUSIONES

En el concepto de hermenéutica dado por Gadamer encontramos que se trata de una hermenéutica universal, en tanto que ya no se limita a la interpretación de textos ni a la reflexión sobre las ciencias del espíritu, sino que tiene por tema central la comprensión. Ésta no se entiende como una forma de conocimiento, es más bien un modo de ser del hombre. Esto ya nos indica, tal y como lo señala en la introducción a *Verdad y método* que el ámbito de la vida humana es central en su pensamiento. En este aspecto resalta el lenguaje como forma de realización de la comprensión y la conversación pasa a ser de vital importancia pues es el lenguaje vivo. Lo anterior nos indica la importancia central que adquiere el diálogo en la hermenéutica de nuestro autor.

El análisis que se hizo de la hermenéutica en las ciencias del espíritu confirma la importancia del diálogo, ya que no es el método de la ciencia el único que da una garantía de verdad, pues no se puede reducir ésta a un producto de la ciencia natural. El hecho mismo de que Gadamer no hable de una verdad absoluta indica la apertura que se da en el diálogo.

Otro aspecto que resalta es la tradición, indispensable tanto para las ciencias del espíritu como para la hermenéutica filosófica y esto indica que la ética no depende de las ciencias naturales, ni tampoco puede ser excluida por ellas, pero sí establece una relación entre ética y hermenéutica.

En cuanto a la comprensión, ésta no se entiende como una forma de conocimiento, sino como un modo de ser y en este sentido afecta toda la existencia humana, de ahí que las características de la comprensión no sólo sean aplicables a las ciencias del espíritu, sino también a nuestra propia existencia, lo cual muestra que no se puede excluir el aspecto ético de la reflexión que Gadamer realiza sobre la comprensión, e incluso desde aquí parece indicar que es el tema central.

Otro elemento que nos señala la presencia de la cuestión ética es la constitución prejuiciosa de la comprensión, ya que siendo la tradición uno de esos prejuicios que la posibilitan resulta imposible excluir la ética, debido a que la tradición es viva y nos determina; así, estamos constituidos por una tradición ética y moral. También el prejuicio de autoridad implica ya la posibilidad de reconocer en el otro un conocimiento superior, con lo cual la comprensión no sería posible sin el otro, de ahí la imposibilidad de hablar del hombre en solitario.

El concepto de fusión de horizontes, si bien es cierto que lo lleva al campo de las ciencias del espíritu, nos aclara que la relación con el otro es de participación y no de separación, es decir, no se trata de excluir al otro, caer en un egoísmo, ni tampoco de dominarlo, sino de establecer una relación de igualdad, por donde cada quien conserve su propia identidad. Esto ya es un aspecto ético en el pensamiento de nuestro autor.

La comprensión también está constituida por la interpretación y la aplicación. La interpretación, por una parte lleva a la palabra lo comprendido y por otra parte tiene presente aquello que nos dice algo, y aquello que nos dice algo es el ser mismo. La aplicación es denominada el problema hermenéutico fundamental, lo cual quiere decir que la comprensión es al mismo tiempo aplicación y por lo tanto esto no apunta a la aplicación de algo general a un caso particular. Si bien es cierto que Gadamer no excluye este tipo de procedimiento también es cierto que no determina a la hermenéutica.

Podemos decir entonces que la comprensión, la interpretación y la aplicación son constitutivos del proceder hermenéutico. La comprensión indica una forma de ser, la interpretación resalta el carácter ontológico y la aplicación la práctica misma. Así, es evidente que al tratar el problema de la aplicación la cuestión ética está presente de manera explícita, o como lo señala Esquivel Estrada indica el regreso a sus raíces éticas, teniendo como base el carácter ontológico que resalta en la comprensión y la interpretación. De esta forma vemos que la hermenéutica tiene como fundamento una ontología, en tanto que se atiene al ser mismo.

Por otra parte el concepto de lenguaje aporta más elementos a esta tesis, ya que cuando se dice *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*, se está haciendo referencia a ese mismo carácter ontológico en donde se establece la relación entre ser, lenguaje y hombre, pues éste es el que comprende y lo hace de manera lingüística, y al final lo que se comprende es el ser mismo.

También una de las características importantes del lenguaje es la universalidad. Pareciera que en un primer momento esta característica hace referencia a una tesis metafísica, en tanto que el lenguaje se entendería como absoluto o determinado, pero el modo como la entiende Gadamer indica más bien aperturidad, con lo cual nos está hablando más bien de una tesis de carácter ontológico. Lo universal no se entiende en el sentido de que sea válido para todos, sino de que todos somos lenguaje y la aperturidad indica que siempre hay algo por decir. El lenguaje no se agota con lo que alguien dice. Esta aperturidad la tendría también la hermenéutica.

Es en el diálogo, lenguaje vivo, donde la aperturidad se muestra de manera más clara, por una parte hay que estar en la disposición de escuchar al otro y, por otra parte, siempre queda algo por decir, nadie tiene la última palabra. Es el diálogo el que caracteriza a la hermenéutica de nuestro autor, y también el que define el modo de ser del hombre.

Pero el diálogo señala algo más: un mundo en común. Esto indica que no se puede hablar de una ética individualista, en tanto que no puede haber un individuo aislado. Más bien, por necesidad, una necesidad instaurada por el lenguaje, el individuo tendrá una relación con lo común, lo cual apunta finalmente a una comunidad. Y este mundo en común, en convivencia, también se da en forma de conversación.

Gadamer no deja de lado la situación actual del hombre y plantea al respecto que la actualidad se caracteriza por un dominio de la ciencia y lo más grave es la incursión de la ciencia, de carácter positivista, en la organización de la sociedad, algo que no es viable, porque en ésta se trata del otro, aquel que está frente a mí, que es igual a mí, por lo tanto no se puede tratar de dominarlo. La política no puede definirse de manera absoluta como una

técnica, es decir, una política de medios y fines. Se tiene que tener en cuenta al otro y fortalecer el mundo en común.

La política, en este sentido, aunque nuestro autor no lo dice explícitamente, quedaría subordinada a la hermenéutica, y por lo tanto el diálogo cobraría una importancia central, porque se establece la relación del individuo con la comunidad y de lo que se trata en la política es de establecer un equilibrio, no un dominio. A fin de cuentas la ética guiaría la política, porque de lo que se trata en ésta es del mundo humano.

Sin duda alguna también se confirma que el pensamiento de Gadamer trata sobre una ética cuando dice que la comprensión es siempre comprensión del otro, y esta es una experiencia moral. La filosofía sólo es filosofía en tanto que trata del otro. Al señalar la idea del otro como eje central de su pensamiento Gadamer asume que la cuestión ética es el aspecto central de su hermenéutica filosófica. Ésta, desde sus primeros escritos, se convierte en realidad en una ética hermenéutica.

El eje central de la ética hermenéutica es el diálogo. La propuesta ética de Gadamer tiene un carácter dialógico, pero se fundamenta en un modo de ser del hombre y en una teoría hermenéutica. Así pues, primero mencionaremos las conclusiones a las que llegamos sobre el modo de ser, y después abordaremos la propuesta ética.

La comprensión es el modo de ser del hombre y aquí juega un papel importante el concepto de experiencia, de la cual hay varios modos: experiencia histórica, experiencia estética, experiencia en las ciencias... y en todas ellas se da una experiencia de verdad, no es la ciencia la única que posee la verdad, pero la experiencia más propia del hombre es la experiencia de la finitud. No se trata solo del hecho de que somos mortales, sino también de que no lo podemos saber todo, no lo podemos decir todo, no podemos comprenderlo todo, y somos, al fin y al cabo seres históricos.

Pero la experiencia de la finitud no tiene un carácter negativo debido a que lo primordial es la apertura, entonces esta experiencia no se convierte en un obstáculo, más bien es un punto

de partida, como en la sabiduría socrática, el saber que no se sabe es un punto de partida para incursionar en el saber. Si bien es cierto que no lo podemos saber todo y de una vez para siempre también es cierto que esto no es una carencia, sino que es nuestro propio modo de ser, significa que no somos seres absolutos y no podemos tener concepciones absolutas. No hay entonces aquí como fundamento una metafísica.

En consonancia con lo anterior Gadamer crítica la idea de subjetividad de la época moderna, en tanto que le subyace la idea de substancia, un concepto de carácter metafísico. Pero, además, se entiende por sujeto la autoreflexión, la conciencia que se capta a sí misma y ésta pasa a ser el centro de todo y no el ser mismo, de ahí que en lugar de hablar de conciencia histórica hable de experiencia histórica y en lugar de conciencia estética hable de experiencia estética. Bajo la perspectiva del sujeto el hombre se ve como un sujeto aislado y para nuestro autor esto no es posible y tampoco lo es que se trate al otro como si fuera un objeto.

La relación de unos hombres con otros, intersubjetividad, implica, en la hermenéutica que estamos abordando, la superación de la connotación metafísica de la subjetividad, el aislamiento y la idea de objeto. En lugar de aislamiento Gadamer opta por hablar de un nosotros, una comunidad y en lugar de la relación sujeto objeto se da una participación recíproca. Todo esto se da en la forma de la conversación.

Pero en la concepción de la intersubjetividad o del nosotros hay implicados varios fenómenos: la libertad, la amistad y solidaridad y la tolerancia.

La libertad no puede ser objeto de estudio de la ciencia, ya que no es un fenómeno de la naturaleza, sino que corresponde al mundo humano. Así, encontramos que la libertad es histórica, la intersubjetividad se da entre seres libres, se reconoce al otro como libre e igual. La libertad no se da en una relación de dominio, para ninguna de las dos partes, en una relación así en realidad los dos son esclavos.

La libertad adquiere un carácter ontológico, se es libre en tanto que se escucha el ser y nosotros escuchamos el ser en el lenguaje y además somos seres históricos. Por una parte, somos libres en tanto que establecemos un diálogo con los otros, y, por otra parte, al ser históricos la tradición no es un impedimento para ser libres, sino que fortalece nuestra libertad.

En cuanto a la amistad, hay una amistad con uno mismo y una amistad con los otros. La primera no tiene nada que ver con un egoísmo, al contrario, sólo el que es amigo de sí mismo puede ser amigo de los otros; la intersubjetividad no consiste en entregarse a la relación con los otros, en primer lugar uno tiene que hacerse responsable de uno mismo. La amistad con los otros es la solidaridad, que es la vida en común, se trata de escuchar a los otros, comprenderlos, y no consiste en unirse con los otros para perseguir un propósito, con lo cual vemos que no se trata de una ética teleológica, ya que tampoco tiene por objeto buscar la felicidad, en todo caso, ésta debe darse en la comunidad.

La tolerancia se tiene que aprender y es una tarea común, de ahí que sea propia de la intersubjetividad. Para la hermenéutica la tolerancia significa la apertura hacia el otro, y esto es una fortaleza, porque impide que se conformen concepciones totalitarias o absolutas. Precisamente por eso mismo critica a la ciencia en la época moderna, debido a que ésta no admite otra forma de verdad más que la de ella misma, desde esta perspectiva la tolerancia indica una debilidad. Así pues, la relación entre los hombres implica necesariamente la tolerancia, pues al final la apertura hacia el otro es propia de la comprensión.

La razón también forma parte del modo de ser del hombre. Pero no se trata de una razón que sirva de fundamento, o una razón absoluta. El concepto de razón tiene un carácter ontológico, es histórica y está referida a la comunidad. Es ontológica porque el ser mismo es razón, recordemos que ésta es uno de los elementos que le da universalidad a la hermenéutica, lo mismo que el lenguaje. Es histórica no porque la historia tenga un fin, que en realidad para Gadamer no lo tiene, sino porque el hombre es un ser histórico. Y está referida a la comunidad porque no se trata de imponer mi razón al otro, sino de considerar

la razón del otro, de esta concepción de la razón surge precisamente la virtud hermenéutica: “considerar que el otro podría tener razón”. En este sentido la razón más que ser un poder que sirva para dominar es en realidad un límite. Nuestra razón también es una razón finita, limitada por el otro, pero este límite se convierte a su vez en una apertura. Así, el estar abierto al otro se convierte en una característica fundamental de la ética de Gadamer.

La práctica es otro elemento constitutivo del modo de ser del hombre, solamente que no se entiende como la aplicación de la teoría. La práctica es lo que comúnmente realizamos, la práctica científica es sólo una forma en que se puede desarrollar la práctica. Ahora bien, la práctica tampoco se entiende en oposición a la teoría, en donde ésta fuera más importante que aquélla, para Gadamer la aplicación, la interpretación y la comprensión se dan al mismo tiempo. Estamos inmersos en la práctica. La separación entre teoría y práctica es ficticia. Para la hermenéutica la teoría debe surgir de la práctica y quedarse en ella.

Así pues, la razón y la práctica corresponden a nuestro modo de ser y en las cuestiones éticas la razón práctica es fundamental, pues nuestra conducta necesita de la reflexión, todo comportamiento es racional y práctico. En este punto Gadamer retoma la virtud de la *phronesis* propuesta por Aristóteles. Pero, además, como en la relación práctica se trata de la relación con los otros, no se puede guiar el individuo por lo que le convenga a él únicamente. Se trata de una razón práctica que tenga que ver con lo común y con nuestra finitud.

Ahora bien, en lo que se refiere al concepto de ética vimos claramente una distinción entre ésta y la moral. La primera consiste en una reflexión teórica sobre el hecho de la moral, es decir, es una ética reflexiva o metaética, pero también encontramos que puede haber una ética normativa que atienda al modo de ser del hombre y que formule principios de carácter universal. La moral en cambio es un conjunto de costumbres y reglas que rigen la conducta práctica del individuo.

¿Cómo entiende entonces la ética nuestro autor? Al buscar la respuesta a esta pregunta encontramos una relación entre el arte y la ética. En el arte también se da una experiencia

del ser y una experiencia de verdad, no es mera imitación ni reproducción. Dentro de la teoría estética de Gadamer señalamos la importancia para la ética de los conceptos de juego, símbolo, fiesta, representación y lo bello.

La obra de arte es juego, pero entiende a éste como una función elemental de la vida humana, así no se reduce sólo al arte ni tampoco a una actividad esporádica. El juego es representación y lo que se representa es el ser; es también movimiento con lo cual está diciendo que ni el arte ni la vida misma son estáticos; incluye la razón, lo cual indica la necesidad del orden y las reglas, tanto en el arte como en la vida; es auto representación, que lleva a una mismidad; el juego es también participación, en donde claramente se ve que no puede haber una separación sujeto objeto ni en la experiencia de la obra de arte ni en la experiencia del otro; es un hacer comunicativo, lo que recuerda la conversación; y está referido a algo, es decir, tiene un carácter ontológico.

El concepto de símbolo indica la necesidad que tenemos del otro, nuestra existencia como individuos es una existencia fragmentada. La fiesta hace referencia a una experiencia temporal en la cual se trata de algo que permanece pero que a la vez se renueva constantemente y en la fiesta se da una experiencia del tiempo propio, el demorarse, que nos lleva a conocernos a nosotros mismos, también se da una comunidad, pues la fiesta es para todos.

El concepto de transformación hace referencia a un aumento de ser, pero no sólo en la obra de arte, sino también en los que participan en ella, los que la contemplan y lo más importante es que la obra de arte nos invita a cambiar nuestra vida, de donde podemos decir que para Gadamer el hombre no es un ser determinado, sino más bien en constante conformación.

El concepto de lo bello tiene un carácter ontológico, en tanto que lo bello corresponde al ser mismo y al establecer la relación entre lo bello y la moralidad (bella moralidad) quiere decir que la moral tiene un carácter ontológico, es propia del modo de ser del hombre. También lo bello hace referencia a aquello que está libre de utilidad, lo cual significa que la

conducta humana no debe basarse en lo útil, sino que sea un fin en sí misma. No debemos utilizar a los otros como medios sino como fines, lo cual nos recuerda a Kant. Esto nos lleva a pensar de nueva cuenta que en Gadamer no se trata de una ética teleológica.

Gadamer por su parte también establece la diferenciación entre ética y moral. Hay un orden moral establecido en el cual vivimos. Este ethos es el que determina al hombre y no es cuestión de la filosofía enseñar una moral. Aquí reconoce una pluralidad de costumbres morales, en las cuales ya nos encontramos, de ahí la importancia de la tradición tanto para la moral como para la ética.

Ahora bien, la ética es una ética reflexiva pero que no se separa de la práctica, aunque tenga cierta autonomía con respecto a ésta. En la hermenéutica toda teoría surge de la práctica y se mantiene en ella, lo mismo pasa con la ética, lo cual quiere decir que no se fundamenta en una metafísica, sino en una ontología, en este caso en nuestro propio modo de ser, en nuestra facticidad, en nuestro ethos, en nuestra comprensión, y parte de nuestro ethos es la tradición, de ahí que Gadamer retome tradiciones ética como la de Kant, Aristóteles y de fondo también se encuentra Heidegger.

Así pues la ética en Gadamer está constituida por una reflexión teórica y por un regreso a la práctica. Se podría decir que es una ética reflexiva y a la vez una ética normativa, en donde esta última no consiste en la aplicación de reglas, sino que tiene que ver con nuestro modo de ser.

La parte reflexiva está constituida por el análisis de nuestro modo de ser y de las tradiciones éticas. Nuestro modo de ser como ya lo vimos está determinado por la comprensión que es al mismo tiempo interpretación y aplicación, estamos constituidos por el lenguaje, en donde el dialogo es el lenguaje vivo, así somos esencialmente seres dialógicos, finitos, históricos, racionales, prejuiciosos, con tradiciones, libres, vivimos en un mundo común conformado por un ethos y principalmente somos apertura. Respecto a las tradiciones éticas, de Kant retoma el formalismo ético, es decir la universalidad de la ética y de Aristóteles el contenido ético: la virtud, de Heidegger el impulso mismo de la hermenéutica filosófica.

La parte normativa es la que constituye propiamente la propuesta ética de Gadamer, que no se podría entender sin la parte reflexiva y de la cual tampoco se puede desligar. Está compuesta por las diferentes **formas de la virtud hermenéutica: *considerar que la otra persona podría tener razón***. Lo cual significa que esta virtud hermenéutica se da de diferentes formas.

El título que dimos a la propuesta “ética de Gadamer: formas de la virtud hermenéutica” se justifica a partir de los tres conceptos empleados: formas, virtud y hermenéutica.

El primer concepto tiene dos connotaciones. La primera hace referencia al formalismo ético Kantiano de donde retoma la universalidad del actuar ético y la necesidad de la reflexión ética. La segunda connotación corresponde a las diferentes maneras o formas en que se da la virtud hermenéutica y que no son impuestas, sino que surgen de la experiencia del otro.

El segundo concepto, virtud, es retomado de Aristóteles, específicamente la phronesis, el saber que dirige nuestra actividad práctica. Pero la virtud también implica un aprendizaje, de donde podemos decir se tiene que aprender a comprender al otro y que esto se tiene que estar haciendo constantemente.

El tercer concepto apunta hacia una experiencia universal y de carácter dialógica. La experiencia universal implica que es un modo de ser y por lo tanto lo más importante son las cuestiones de la vida práctica, hay un compromiso con el actuar ético, lo que excluye la posibilidad de separación entre teoría y práctica, implica también una apertura hacia el futuro, pero principalmente hacia el pasado, la tradición. El carácter dialógico indica que las formas de la virtud hermenéutica se dan esencialmente en diálogo, no se trata de un individualismo, con lo cual se puede hablar de una ética dialógica.

De esta forma la ética hermenéutica o ética dialógica está constituida por las formas de la virtud hermenéutica, que descansan en una primera formulación: considerar que el otro podría tener razón, pero que a su vez está constituida por cinco diferentes formas, que en

realidad corresponden a una unidad de la experiencia del otro, es decir de la experiencia moral.

La primera forma de la virtud hermenéutica consiste en dejar que a uno le digan algo, lo cual remarca la apertura hacia el otro, indispensable para que se de la comprensión, es decir, lo primero es estar en disposición de escuchar al otro. Esto impide un egoísmo y aislamiento y establece a la vez el dialogo con el otro. Es necesario señalar que no se trata de reproducir lo que el otro diga, sino de que el otro conserve su propio horizonte y nosotros el nuestro, pero que se de la fusión, aun cuando no estemos de acuerdo con lo que el otro diga, es decir, no se escucha al otro para dominarlo o conocerlo, sino para comprenderlo. Resalta también el hecho de que el dejar que a uno le digan algo tenga que ser aprendido, se trata entonces de una constante formación cuya responsabilidad recae en uno mismo, la dificultad para establecer un diálogo generalmente recae en nosotros mismos y no en el otro. Por último, para Gadamer la misión de la filosofía consiste en escuchar lo que nos dice algo y en dejar que se nos diga, de donde podemos decir que la filosofía tiene un carácter eminentemente ético.

La segunda forma de la virtud hermenéutica es considerar que el otro podría tener razón. Esto no hace referencia al hecho de que uno le de la razón al otro o de que coincida con él en su forma de pensar, porque significaría la relación entre dos subjetividades, uno le da la razón al otro. Esta forma de la virtud hermenéutica hacer referencia más bien al carácter ontológico de la comprensión, lo que se comprende es el ser y éste mismo es razón, el otro en este sentido representa los límites de mi propia razón y por lo tanto tengo que estar en apertura hacia lo que el otro diga. Pero para que se pueda dar un verdadero diálogo no sólo hay que considerar que el otro podría tener razón sino que hay que considerar que **uno mismo podría no tener razón.** Si solamente se considerara que el otro podría tener razón y no se considerara que uno mismo podría no tener razón, cabría la posibilidad de someter al otro al poder de mi propia razón, es decir dominarlo, con lo cual se acaba el diálogo y de lo que se trata también en esta forma de la virtud es de respetar al otro. La fortaleza de nuestra razón consiste en conocer nuestros propios límites, no en ignorarlos.

La tercera forma de la virtud hermenéutica es darle validez al otro frente a uno mismo, quiere decir que Gadamer va más allá de simplemente escuchar al otro y considerar que podría tener razón, hay que darle validez al otro, no solamente en el caso de que coincidamos con él, principalmente en el caso de que no coincidamos con él, más aun, incluso en contra de nosotros mismos, de nuestra propia forma de pensar. Sólo así lograremos una verdadera comprensión del otro y a la vez de nosotros mismos.

La cuarta forma de la virtud hermenéutica consiste en cuidar y defender al otro, con esto va más allá de evitar el egoísmo, hay que cuidar al otro y responder por él, ni siquiera solamente considerar que el otro podría tener razón, además hay que cuidarlo y defender lo que el otro diga, no es ponernos de su parte, aun cuando no coincidamos con el otro tenemos la obligación de defenderlo lo cual evita la indiferencia. Todo esto quiere decir que estas formas de la virtud hermenéutica son de carácter eminentemente práctico, pero a la vez tienen que ser aprendidas.

La quinta forma de la virtud hermenéutica es la comprensión recíproca. Es en esta donde se marca el carácter dialógico de la ética de Gadamer. Se trata de considerar al otro como lo que es y no como lo que yo quiero que sea, de nueva cuenta aquí lo indispensable es la apertura y el diálogo. Además implica que en la experiencia del otro me reconozco en lo que soy, en la comprensión del otro me comprendo a mí mismo, tal vez en la comprensión del otro se da un incremento de mi propio ser. Hay otra forma de expresar esta quinta forma de la virtud hermenéutica: **reciprocidad participativa**, este tipo de relación hace posible la participación en la vida en común y lleva consigo el respeto y compromiso.

A partir de lo anterior podemos decir que es indudable la presencia de una ética en Gadamer y que incluso es el aspecto central de su pensamiento, su propuesta ética la hemos caracterizado como formas de la virtud hermenéutica: considerar que el otro podría tener razón.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA FUENTE

- Gadamer, Hans-Georg. *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.
- _____ *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- _____ *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.
- _____ *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2007.
- _____ *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós Studio, Barcelona, 2003.
- _____ *El inicio de la sabiduría*, Paidós Studio, Barcelona 2008.
- _____ *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993.
- _____ *El problema de la conciencia histórica*, Técnos, Madrid, 2007.
- _____ *Hermenéutica de la modernidad*, conversaciones con Silvio Vietta, Mínima Trotta, Madrid, 2004.
- _____ *La actualidad de lo bello*, Paidós/I.C.E.-U.A.B. Barcelona, 2002.
- _____ *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 2007.
- _____ *La educación es educarse*, Paidós, Barcelona, 2000.
- _____ *La herencia de Europa. Ensayos*, Ediciones Península, Barcelona, 2000.
- _____ *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
- _____ *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996.
- _____ *Mito y razón*, Paidós Studio, Barcelona, 2005.
- _____ *Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- _____ *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Comentario a <<crystal de aliento>> de Paul Celan, Herder, Barcelona, 1999.
- _____ *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- _____ *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2004.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Aguilar Rivero Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Fontamara, UNAM, México, 1998.
- Aguilar Rivero, Mariflor y González Valerio, María Antonia, Coordinadoras, *Gadamer y las humanidades I*, UNAM, México, 2007.
- Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando, Coordinadores, *Gadamer y las humanidades II*, UNAM, México, 2007.
- Coreth, Emerich, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.
- Esquivel Estrada, Noe H., *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI*, enfoque desde la hermenéutica, Editorial Torres Asociados, C.E.U., UAEM, México 2008.
- Ferraris, Mauricio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI Editores, México, 2007.
- Garagalza, Luís, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Cultura, simbolismo y sociedad, Anthropos, Barcelona, 2002.
- González, Rush, coordinador, *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*, UEAM, México, 2003.
- González Valerio, María Antonia, *El arte develado*. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer, Herder, México, 2005.
- Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer, una biografía*, Herder, Barcelona, 2000.
- _____ *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.
- _____ *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002.
- _____ *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008.
- Habermas, Jürgen, et. al. *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer, Síntesis, Madrid, 2003.
- Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J. *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Bogotá, 1990.
- Ortiz-Osés, Andrés, *La nueva filosofía hermenéutica*. Hacia una razón axiológica posmoderna, Anthropos, Barcelona, 1986.
- Rodríguez Casas, Gerardo Armando, *Epistemología científica*, UAEM, México, 2001.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Gedisa, México, 1986.

- _____ *Ética de la interpretación*, Paidós Studio, Barcelona, 1991.
- _____ *Las aventuras de la diferencia*. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Ediciones Península, Barcelona, 2002.
- _____ *Más allá del sujeto*. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Paidós Studio, Barcelona, 1992.
- Von Wright, Georg Henrik, *Explicación y comprensión*, Alianza, México, 1980.

OTRAS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Camps, Victoria, editora, *Historia de la ética 2*, Crítica, Barcelona, 2006.
- Cortina, Adela, *Ética mínima*, Técnos, Madrid, 1996.
- Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]. Trotta, Madrid, 2002.
- _____ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.
- _____ *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.
- Marx, C. y Engels, F., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Editorial Grijalbo, México, 1970.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, Heidegger y su camino a *Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdez, México, 2004.

REVISTAS Y DICCIONARIOS

- *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva época, Año IV, número 8, enero-junio de 2005.
- *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva época, año 5, No. 10, enero-junio-, 2006.
- Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	2
INTRODUCCIÓN.	3
CAPITULO 1	
SOBRE LA HERMENÉUTICA EN GADAMER.....	8
1.1 El concepto de hermenéutica.	8
1.2 La hermenéutica en las ciencias del espíritu.	12
1.3 Comprensión.	19
1.3.1 Prejuicios que permiten la comprensión.	26
a) De autoridad.	26
b) Tradición.	29
1.3.2 Circulo de la comprensión.	33
1.3.3 Horizonte.	37
1.4 Interpretación.	39
1.5 Aplicación.	44
CAPITULO 2	
EL CONCEPTO DE HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE GADAMER.....	49
2.1 El lenguaje.	49
2.1.1 El sentido.	58
2.1.2 La conversación.	60
2.2 Sobre la noción del “nosotros”.	64
2.2.1 La convivencia.	68
2.3 La situación del hombre para Gadamer	70
2.4 La idea del otro	78
CAPITULO 3	
SOBRE EL CONCEPTO DE ÉTICA EN GADAMER.....	92
3.1 Breve contextualización del pensamiento de Gadamer.....	92
3.2 La experiencia.....	97

3.3 El diálogo o conversación.....	104
a) Dialéctica de pregunta y respuesta.....	104
b) Carácter ontológico de la conversación.....	107
3.4 Intersubjetividad.....	113
3.4.1 Crítica al concepto de subjetividad.	113
a) La subjetividad como aislamiento	114
b) La connotación metafísica de la subjetividad.	118
c) Se concibe al otro como objeto.	120
3.4.2 ¿Qué se entiende por intersubjetividad?	122
a) La libertad.....	123
b) Amistad y solidaridad.	131
c) La tolerancia.....	136
3.5 Razón práctica.	139
a) La razón.	139
b) El concepto de práctica.	147
c) Razón práctica.	152
3.6 ¿Qué se entiende por ética en Gadamer?	158
3.6.1 El concepto de ética desde diferentes perspectivas.	159
3.6.2 La propuesta ética de Gadamer.	162
a) Relación entre arte y ética.	165
b) Lo que Gadamer entiende por ética.	179
c) Formas de la virtud hermenéutica.	187
CONCLUSIONES.....	213
BIBLIOGRAFÍA.....	225
ÍNDICE.....	228