

TESIS DOCTORAL  
2014



LOS ESCRITOS DE GADAMER SOBRE PLATÓN:  
UN DIAGNÓSTICO DE *VERDAD Y MÉTODO*

DIÁLOGO Y DIALÉCTICA  
EN LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Cristina García Santos  
Licenciada en Filología Clásica  
D.E.A. en Filosofía

Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía  
UNED

Directora: Teresa Oñate Zubía



Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía

UNED

LOS ESCRITOS DE GADAMER SOBRE PLATÓN:

UN DIAGNÓSTICO DE *VERDAD Y MÉTODO*

DIÁLOGO Y DIALÉCTICA

EN LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Cristina García Santos

Licenciada en Filología Clásica

D.E.A. en Filosofía

Directora: Teresa Oñate Zubía



## AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi gratitud hacia todas aquellas personas que, de un modo u otro, han acompañado y animado el trabajo de esta tesis. En primer lugar, agradezco al profesor Luis Garagalza (UPV) sus extraordinarias clases de filosofía, gracias a las cuales pude introducirme, hace ya muchos años, en el campo de la hermenéutica filosófica. Sin aquella iniciación nunca hubiera surgido la idea de cursar un doctorado en filosofía. La profesora Teresa Oñate (UNED) aceptó con entusiasmo la dirección de esta investigación, y me regaló preciosas experiencias de pensamiento, discusión y trabajo filosóficos, las cuales han sido decisivas en mi evolución intelectual. Por otra parte, debo agradecimiento hacia la profesora Carmen Segura (UCM), por haberme invitado a participar en varios seminarios que fueron sumamente enriquecedores para mí y por haber estado siempre dispuesta a ayudarme. Una mención muy especial se merece el profesor Quintín Racionero (UNED), quien me prestó un apoyo vital durante los últimos años de elaboración de esta tesis, supervisando mis escritos, ofreciéndome su orientación y velando incluso por las cuestiones prácticas.

Además, quiero mostrar mi agradecimiento hacia los profesores Franco Volpi (Universidad de Padua), Jean Grondin (Universidad de Montreal) y Mario Jorge de Almeida (Universidad de Lisboa), los cuales actuaron como anfitriones de sendas estancias de investigación. Los colegas de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega han alentado en todo momento este largo viaje; en particular, los profesores Juan de Dios Bares (UV) y José María Zamora (UAM) me han brindado su amable ayuda en importantes gestiones finales. A Kyriakí Christoforídi y a Eléktra Voulgári les agradezco su imprescindible colaboración a la hora de preparar la presentación de esta tesis doctoral en griego moderno. También deseo recordar aquí a mis compañeros y compañeras del grupo *Palimpsestos*, con algunos de los cuales tuve la ocasión de compartir las inquietudes, las fatigas y las ilusiones de este tiempo de tesis.

En otro orden de cosas, esta tesis doctoral se la debo a mi familia. A mis padres, Julio y Alicia, quienes han confiado siempre en mi trabajo y lo han apoyado incondicionalmente, con todos los recursos que estaban en su mano. A mi abuela Cristina y a mi tía Eloísa, que han aportado en todo momento su presencia alentadora. A mis hermanas, Alicia y Belén, y a mis cuñados, Íñigo y Julián; ellas y ellos se han preocupado constantemente por los matices que tomaba mi existencia mientras estaba embarcada en este viaje, y me han elevado los ánimos siempre que ha sido necesario.

Por último, pero en primer lugar, debo manifestar mi profundo agradecimiento hacia la persona que más de cerca ha seguido los pasos de esta tesis: Alejandro, compañero de camino. En el apoyo que me ha brindado, los aspectos intelectuales y los afectivos se suman a partes iguales. Pues, por un lado, ha proporcionado a esta investigación una orientación filosófica y documental sumamente valiosa; y, por otro lado, ha actuado como receptor atento y comprensivo de cada uno de los mojones de esta trayectoria. En él he encontrado, además, un modelo de trabajo filosófico, apasionado y sereno al mismo tiempo, con el sabor de la buena artesanía. Y permítaseme mencionar finalmente a un pequeño ser que, aunque no vaya a darse por aludido con esta mención, ciertamente ha acompañado, una a una, todas las horas de esta tesis: la gata Palmira.

Nota: Esta tesis doctoral ha sido financiada por una beca predoctoral (FPI) concedida por la Comunidad de Madrid.



# ÍNDICE SINÓPTICO

	<i>INTRODUCCIÓN</i>	17
	<i>PRIMERA PARTE</i>	79
	DIÁLOGO SOCRÁTICO Y DIALÉCTICA PLATÓNICA	
CAPÍTULO I.	Bases de la lectura gadameriana de Platón	85
CAPÍTULO II.	Fenomenología del diálogo: acuerdo, justificación e investigación de la verdad	143
CAPÍTULO III.	Dialéctica frente a sofística (1): genuinas y adulteradas maneras de argumentar y persuadir	177
CAPÍTULO IV.	Dialéctica frente a sofística (2): <i>phrónesis</i> y <i>téchnai</i> ante el saber del bien	200
CAPÍTULO V.	La hipótesis de los <i>eíde</i> y la «huida a los <i>lógoi</i> »: el modelo del saber matemático como <i>chorismós</i> entre lo sensible y lo inteligible	227
CAPÍTULO VI.	Razonar, definir, dividir, recordar: la hipótesis del <i>eídos</i> en la práctica dialógica	256
CAPÍTULO VII.	Ideas y números ante la unidad de lo múltiple: la dialéctica infinita de límite e ilimitado	320
CAPÍTULO VIII.	El bien entre lo universal y lo singular, entre la teoría y la praxis	392
	<i>SEGUNDA PARTE</i>	439
	DIÁLOGO, DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA	
CAPÍTULO I.	Planteamiento: aspectos dialógicos y dialécticos de la comprensión	444
CAPÍTULO II.	Rasgos básicos para una teoría de la experiencia hermenéutica	455
CAPÍTULO III.	Un diagnóstico de <i>Verdad y método</i>	508
	Bloque A: <i>Dialéctica de las múltiples comprensiones finitas y la totalidad infinita de lo comprensible</i>	511
	Bloque B: <i>Acontecimiento, pertenencia, método</i>	586
	Bloque C: <i>Universalidad o regionalidad de la hermenéutica</i>	670
	<i>CONCLUSIONES</i>	709
	<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	759
	<i>DOCUMENTACIÓN DOCTORADO EUROPEO</i>	785

# ÍNDICE ANALÍTICO

Sistema de citación y abreviaturas utilizadas	15
<b>INTRODUCCIÓN</b>	
§ 1. Presentación de la investigación	19
§ 2. ¿Por qué conviene hacer un diagnóstico de <i>Verdad y método</i> ?	20
§ 2.1. Propuestas para un balance y una reconversión de la hermenéutica filosófica	20
§ 2.2. El proyecto de una ontología «general» del comprender	35
§ 2.3. Cuatro tesis imprescindibles y sus indicios de disolución	46
§ 3. ¿Por qué conviene enfocar el diagnóstico desde la obra de Gadamer dedicada a Platón?	52
§ 3.1. El diálogo y la dialéctica en el centro del laberinto	52
§ 3.2. Los escritos de Gadamer sobre Platón y sus recepciones	62
§ 4. Notas del cuaderno de bitácora de este viaje	77
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>DIÁLOGO SOCRÁTICO Y DIALÉCTICA PLATÓNICA</b>	
§ 5. Presentación de la Primera Parte	81
<b>CAPÍTULO I. BASES DE LA LECTURA GADAMERIANA DE PLATÓN</b>	<b>85</b>
§ 6. Contextos hermenéuticos	85
§ 6.1. Entre el viejo (Schleiermacher) y el nuevo (Escuela de Tubinga-Milán) paradigma de Platón	85
§ 6.2. Hegel y el neokantismo de Marburgo	99
§ 6.3. El Platón «político» y «existencial» de la Alemania de entreguerras	103
§ 7. Cómo leer los diálogos platónicos	108
§ 7.1. Armonía de <i>lógos</i> y <i>érgon</i> : lectura mimética	108
§ 7.1.1. Argumentación a través de los personajes y las situaciones dramáticas	109
§ 7.1.2. El «retrato» de Sócrates y sus diversas funciones	112
§ 7.1.3. Un saber que reposa en la unidad de <i>lógos</i> y <i>êthos</i>	115
§ 7.2. Ironía platónica e ironía socrática	118
§ 7.3. El papel de los mitos	121
§ 7.4. La crítica de la poesía mimética en la <i>República</i>	126
§ 7.5. El papel de la utopía	133
§ 8. La filosofía (platónica) como camino entre la palabra y el concepto	137
<b>CAPÍTULO II. FENOMENOLOGÍA DEL DIÁLOGO: ACUERDO, JUSTIFICACIÓN E INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD</b>	<b>143</b>
§ 9. La tesis de <i>Platos dialektische Ethik</i> sobre el origen dialógico de la «ciencia» griega	143
§ 9.1. Características particulares de esta obra de juventud y relevancia de su planteamiento	143
§ 9.2. Formas de saber y su principio fáctico	145
§ 9.3. Formas de comportamiento y modalidades de habla	149
§ 9.4. El diálogo científico	152



§ 9.5. El diálogo socrático	156
§ 10. El análisis del preguntar ofrecido en <i>Verdad y método</i>	160
§ 11. Recapitulación y consideraciones prospectivas	164
§ 11.1. Elaboración de la noción de diálogo acuñada en <i>Platos dialektische Ethik</i>	164
§ 11.2. Inscripción del diálogo socrático en la noción de diálogo acuñada	168
§ 11.3. La noción de diálogo acuñada y el análisis del preguntar ofrecido en <i>Verdad y método</i>	172
§ 11.4. Herramientas e hipótesis de trabajo	174
<b>CAPÍTULO III. DIALÉCTICA FRENTE A SOFÍSTICA (1): GENUINAS Y ADULTERADAS MANERAS DE ARGUMENTAR Y PERSUADIR</b>	<b>177</b>
§ 12. Introducción	177
§ 13. Frente a un falso arte de la discusión	179
§ 13.1. Desvirtuación del diálogo, de acuerdo con la noción de diálogo acuñada	179
§ 13.2. Desvirtuación del diálogo, de acuerdo con la «hipótesis del <i>eídos</i> »	182
§ 14. Frente a un falso arte de la persuasión	186
§ 14.1. La reconversión de la retórica sofística llevada a cabo en el <i>Fedro</i>	187
§ 14.1.1. El entendimiento mutuo como raíz común de la retórica y la dialéctica en <i>Platos dialektische Ethik</i>	187
§ 14.1.2. Incisiones sobre el <i>Fedro</i> en la obra posterior de Gadamer	190
§ 15. Recapitulación y consideraciones prospectivas	194
§ 15.1. Dialéctica platónica y erística sofística	194
§ 15.2. La reconversión platónica de la retórica sofística	198
<b>CAPÍTULO IV. DIALÉCTICA FRENTE A SOFÍSTICA (2): PHRÓNESIS Y TÉCHNAI ANTE EL SABER DEL BIEN</b>	<b>200</b>
§ 16. Introducción	200
§ 17. Definición del saber del bien mediante su confrontación con la acepción ordinaria de saber	203
§ 17.1. Clave de la lectura gadameriana en este punto	203
§ 17.2. El modelo negativo de los saberes especializados	206
§ 17.3. El modelo negativo de la técnica sofística de la educación	212
§ 17.4. Dialéctica platónica en tanto saber práctico	218
§ 18. Saber del bien y saber del <i>eídos</i>	220
§ 19. Recapitulación y consideraciones prospectivas	221
<b>CAPÍTULO V. LA HIPÓTESIS DE LOS <i>EÍDE</i> Y LA «HUIDA A LOS <i>LÓGOI</i>»: EL MODELO DEL SABER MATEMÁTICO COMO <i>CHORISMÓS</i> ENTE LO SENSIBLE Y LO INTELIGIBLE</b>	<b>227</b>
§ 20. Introducción	227
§ 21. Sentido de la hipótesis platónica de los <i>eíde</i> : la separación de Ideas y fenómenos, de razón y experiencia	228
§ 21.1. Lingüísticidad del pensar y presupuesto <i>eidético</i> del lenguaje	228

§ 21.2. La matemática como modelo del saber	232
§ 21.3. Un paralelismo entre «razón pura platónica» y «razón pura ilustrada»	236
§ 22. Sentido de la dialéctica platónica: la participación de las Ideas entre sí	239
§ 22.1. El tejido <i>eidético</i> como problema central de la filosofía platónica	239
§ 22.2. <i>Mimesis</i> y <i>méthexis</i> : participación «vertical» y participación «horizontal»	240
§ 22.3. El «falso problema» de la individuación	242
§ 22.4. ¿Una fase aporética en la teoría de las Ideas?	245
§ 22.5. Ambigüedad de la relación entre Ideas y fenómenos, y de la propia «existencia separada de las Ideas»	247
§ 22.6. La posición de Gadamer a la luz del «Platón de Marburgo»	249
§ 23. Recapitulación y consideraciones prospectivas	252
<b>CAPÍTULO VI. RAZONAR, DEFINIR, DIVIDIR, RECORDAR: LA HIPÓTESIS DEL EÍDOS EN LA PRÁCTICA DIALÓGICA</b>	<b>256</b>
§ 24. Introducción	256
§ 25. Sentidos de «dialéctica» ligados a la obra platónica y el problema de su relación	257
§ 25.1. Diálogo socrático, dialéctica eleática y dialéctica platónica	257
§ 25.2. Excurso I: una interpretación básica de la dialéctica griega	262
§ 26. La teoría dialéctica platónica y la práctica dialógica	277
§ 26.1. Teoría dialéctica: ¿descripción o prescripción?	277
§ 26.2. <i>Eídos</i> , <i>anámnesis</i> , <i>synopsis</i> y <i>diaíresis</i> como principios del diálogo	279
§ 26.3. La <i>anámnesis</i> , en particular	283
§ 26.4. La <i>synopsis</i> y la <i>diaíresis</i> , en particular	290
§ 27. La hipótesis del <i>eídos</i> como principio del diálogo	294
§ 27.1. Ubicación de la pregunta a la que responde la hipótesis del <i>eídos</i>	294
§ 27.2. La hipótesis del <i>eídos</i> como condición de posibilidad del examen y la justificación dialécticos	296
§ 27.3. Significado del término «hipótesis»	302
§ 27.4. La hipótesis del <i>eídos</i> en <i>Fedón</i> 100a-101e	304
§ 27.5. Excurso II: una interpretación del método de las hipótesis ( <i>Menón</i> , <i>Fedón</i> , <i>República</i> )	310
<b>CAPÍTULO VII. IDEAS Y NÚMEROS ANTE LA UNIDAD DE LO MÚLTIPLE: LA DIALÉCTICA INFINITA DE LÍMITE E ILIMITADO</b>	<b>320</b>
§ 28. Introducción	320
§ 28.1. El número como modelo de la explicación ontológica: factores en juego	320
§ 28.2. El punto de partida: la supuesta contradicción entre lo uno y lo múltiple en el <i>lógos</i>	322
§ 29. Ideas y números ante la unidad-multiplicidad del <i>lógos</i>	324
§ 29.1. Semejanzas y diferencias entre las Ideas y los números en tanto unidades de lo múltiple	324
§ 29.2. La generalidad del conocimiento y la estructura numérica del <i>lógos</i>	327
§ 29.2.1. La coexistencia de lo uno y lo múltiple en la <i>méthexis</i>	327
§ 29.2.2. Una totalidad que no equivale a la suma de sus partes ( <i>Teeteto</i> )	329
§ 29.2.3. La estructura numérica del <i>lógos ousías</i>	335
§ 29.2.4. Los números ideales: <i>lógos</i> como «relación formal»	336
§ 30. La noción de causalidad ontológica: Ideas y «géneros supremos»	340

§ 31. El entrelazamiento del ser y el no ser como condición de la unidad-multiplicidad del <i>lógos</i> ( <i>Sofista</i> )	343
§ 31.1. Identidad-diversidad, unidad-multiplicidad, ser-no ser	344
§ 31.1.1. Excurso III: apuntes sobre la coexistencia del ser y el no ser en Platón	348
§ 31.2. Ser por sí, ser en relación a otro	353
§ 31.2.1. De la relatividad de las sensaciones a la relatividad de los <i>eíde</i>	353
§ 31.2.2. La noción aristotélica de substancia: ¿un <i>lógos</i> sin categorías?	355
§ 31.3. Parménides de Elea en la «gigantomaquia» del <i>Sofista</i>	360
§ 31.4. Falsedad, verdad y mera apariencia	366
§ 32. El Uno y la Díada indefinida o la dialéctica de la finitud infinita	373
§ 32.1. La totalidad como soporte del límite y lo ilimitado	374
§ 32.2. Infinitud y finitud del discurso dialéctico	377
§ 32.3. La doctrina de los cuatro géneros del <i>Filebo</i>	380
§ 32.3.1. Platón y el pitagorismo	381
§ 32.3.2. De nuevo la <i>méthexis</i> «vertical»	382
§ 33. Recapitulación y consideraciones prospectivas	386
<b>CAPÍTULO VIII. EL BIEN ENTRE LO UNIVERSAL Y LO SINGULAR, ENTRE LA TEORÍA Y LA PRAXIS</b>	392
§ 34. Introducción	392
§ 34.1. La Idea del bien en el centro de la encrucijada	392
§ 34.2. Planteamiento del problema: la universalidad del saber dialéctico ante el saber del bien	393
§ 35. El bien en tanto principio ontológico de unidad	399
§ 36. Trascendencia e inmanencia del bien	403
§ 36.1. Más allá de la <i>ousía</i> ( <i>República</i> VI)	404
§ 36.2. «El bien se refugia en lo bello» ( <i>Filebo</i> )	406
§ 37. La Idea del bien y el diálogo dialéctico	410
§ 37.1. De las hipótesis al principio anhipotético	410
§ 37.2. El «bien en sí» como criterio de cuestionamiento y justificación	416
§ 37.3. Crisis, crítica y utopía	420
§ 38. El bien entre el saber práctico, el saber teórico y el saber técnico	425
§ 38.1. Saberes «secundarios» y saber «primario»	425
§ 38.2. La no-separación platónica entre teoría y praxis	426
§ 38.3. Significado de la teoría en el interior de la práctica	432

<b>SEGUNDA PARTE</b>	439
<b>DIALOGO, DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA</b>	
§ 39. Presentación de la Segunda Parte	441
<b>CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO: ASPECTOS DIALÓGICOS Y DIALÉCTICOS DE LA COMPRENSIÓN</b>	444
§ 40. Diálogo y dialéctica en <i>Verdad y método</i>	444
§ 40.1. ¿Qué significa aquí diálogo o dialéctica?	445
§ 40.2. ¿De qué fenómenos son exponentes el diálogo y la dialéctica?	450
§ 40.3. ¿Contra qué se yergue esta concepción dialógica del comprender?	451
§ 40.4. ¿A partir de qué referentes históricos principales quedan perfiladas las nociones de diálogo y dialéctica?	453
<b>CAPÍTULO II. RASGOS BÁSICOS PARA UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA</b>	455
§ 41. Estatuto de la teoría del comprender esbozada por Gadamer	455
§ 42. Condiciones del comprender y factores del proceso comprensivo reflejados en <i>Verdad y método</i>	457
§ 43. La circularidad del comprender y el problema de los prejuicios	461
§ 44. Comprensión consciente de la historia y acontecer histórico: fusión de horizontes	468
§ 45. Comprensión como aplicación	477
§ 46. Carácter dialéctico de la experiencia hermenéutica	482
§ 47. Dialéctica de pregunta y respuesta	490
§ 48. Acontecer y comprender: la experiencia hermenéutica como movimiento especulativo	497
§ 49. Recapitulación	505
<b>CAPÍTULO III. UN DIAGNÓSTICO DE VERDAD Y MÉTODO</b>	508
§ 50. Enfoque y sentido de nuestro diagnóstico	508
<b>BLOQUE A: DIALÉCTICA DE LAS MÚLTIPLES COMPRENSIONES FINITAS Y LA TOTALIDAD INFINITA DE LO COMPRENSIBLE</b>	511
§ 51. Presentación del Bloque A	511
§ 52. De la totalidad del texto a la totalidad del acontecer histórico	511
§ 53. El «diálogo dialéctico» como modelo de la experiencia hermenéutica	520
§ 53.1. Planteamiento: ¿toda comprensión es dialógica?	520
§ 53.2. Un posible marco de contraste: incógnita, problema, aporía, negociación, controversia	529
§ 53.3. Suspensión de los prejuicios e hipótesis de la «cosa en sí»	548
§ 53.4. La primacía de la pregunta y el imperio de lo hipotético-indeterminado	559

§ 54. Lingüística: de nuevo la dialéctica de las partes finitas y el todo infinito	565
<b>BLOQUE B: ACONTECIMIENTO, PERTENENCIA, MÉTODO</b>	<b>586</b>
§ 55. Presentación del Bloque B	586
§ 56. Planteamiento: valencias de la noción de acontecimiento en <i>Verdad y método</i>	586
§ 57. Acontecimiento e historicidad: nivelación dialéctica de la comprensión ordinaria y su crisis	591
§ 57.1. Continuidad del desarrollo histórico y cortes epocales	591
§ 57.2. Historicidad de la comprensión y comprensión de la historia	598
§ 57.3. En torno a la noción hegeliana de experiencia	603
§ 57.4. Comprensión, incomprensión e interpretación	609
§ 57.5. En torno a la «diferencia ontológica» y a la estructura «algo como algo»	617
§ 58. Pertenencia: ¿una mediación dialéctica entre quien comprende y lo comprendido?	628
§ 58.1. Una lectura dialéctica del «a priori de correlación»	628
§ 58.2. Comprensión y reflexividad: el problema del sujeto como fundamento	636
§ 59. Sentido y validez: ¿del método cartesiano al método dialéctico?	643
§ 59.1. Verdad y método en <i>Verdad y método</i>	643
§ 59.2. La hermenéutica como reflexión crítica sobre los prejuicios	665
<b>BLOQUE C: UNIVERSALIDAD O REGIONALIDAD DE LA HERMENÉUTICA</b>	<b>670</b>
§ 60. Presentación del Bloque C	670
§ 61. La filosofía práctica de Aristóteles como modelo de la hermenéutica	671
§ 62. ¿Saber global y originario frente a saberes parciales y derivados? ¿Naturaleza y espíritu?	685
§ 62.1. Tesis de Gadamer	686
§ 62.2. Réplica	698
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>709</b>
§ 63. La recepción gadameriana de Platón y su reflejo en <i>Verdad y método</i>	712
§ 63.1. Principios e influencias de la lectura gadameriana de Platón	713
§ 63.2. El diálogo socrático-platónico como método de conocimiento	716
§ 63.3. La dialéctica de lo uno y lo múltiple como estructura ontológica	728
§ 63.4. La dialéctica platónica como «saber del bien»	733
§ 64. En busca de una ontología del comprender en <i>Verdad y método</i>	737
§ 64.1. Estatuto de esta teoría ontológica	738
§ 64.2. El diálogo dialéctico en la descripción del comprender	740
§ 64.3. Historicidad y acontecimiento	744
§ 64.4. La pertenencia como mediación dialéctica	747
§ 64.5. Verdad y método	750
§ 64.6. Universalidad o regionalidad de la hermenéutica	753
§ 65. Semillas y futuros campos de cultivo	755

<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	759
1. Fuentes principales	761
1.1. Gadamer	761
1.1.1. Repertorios bibliográficos	761
1.1.2. <i>Gesammelte Werke</i>	761
1.1.3. Obras utilizadas no incluidas en las <i>Gesammelte Werke</i>	764
1.1.4. Traducciones consultadas	765
1.2. Autores antiguos	766
2. Interpretaciones de Platón (y de otros filósofos griegos)	767
3. Estudios sobre la recepción gadameriana de Platón (y de otros filósofos griegos)	770
3.1. Recensiones	770
3.2. Monografías y artículos	771
4. Estudios sobre la hermenéutica filosófica de Gadamer y temas afines	772
5. Otras obras utilizadas y citadas	779
<b>DOCUMENTACIÓN DOCTORADO EUROPEO</b>	785
ΤΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ ΤΟΥ ΓΚΑΝΤΑΜΕΡ ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ: ΜΙΑ ΔΙΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ	787
<i>ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ</i> . ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΣΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ	
ΣΥΝΟΨΗ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ	789
ΑΝΑΛΥΤΙΚΑ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	790
ΣΥΝΟΨΗ ΤΗΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΟΚΗΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ	796
1. Εισαγωγή	796
2. Η υποδοχή του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ και η αντανάκλασή της στο <i>Αλήθεια και μέθοδος</i>	799
2.1. Αρχές της ανάγνωσης του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ	799
2.2. Ο σωκρατικο-πλατωνικός διάλογος ως μέθοδος γνώσης	800
2.3. Η διαλεκτική του ενός και του πολλαπλού ως οντολογική δομή	812
2.4. Η πλατωνική διαλεκτική ως «γνώση του καλού»	817
3. Σε αναζήτηση μιας οντολογίας της κατανόησης στο <i>Αλήθεια και μέθοδος</i>	822
3.1. Φύση αυτής της οντολογικής θεωρίας	822
3.2. Ο διαλεκτικός διάλογος στην περιγραφή της κατανόησης	824
3.3. Ιστορικότητα και συμβάν ( <i>Geschehen</i> )	829
3.4. Το ανήκειν ως διαλεκτική μεσολάβηση	833
3.5. Αλήθεια και μέθοδος	836
3.6. Καθολικότητα ή εντοπιότητα της ερμηνευτικής	838
4. Συμπεράσματα	841

## SISTEMA DE CITACIÓN

En la citación de las fuentes documentales de esta tesis hemos observado los siguientes criterios. En primer lugar, hemos optado por verter todos los pasajes citados al español, y por no reproducirlos en sus idiomas originales, salvo alguna mención esporádica de términos o frases conflictivas o especialmente difíciles. Esta decisión se debe, por un lado, a que uno de los cometidos de este trabajo es presentar la obra de Gadamer sobre Platón a los lectores hispanófonos, y por tanto no podíamos eximirnos de la tarea de elaborar las traducciones pertinentes; y por otro lado, a la circunstancia de que los originales referidos son por lo general de fácil acceso. Todas las citas de obras extranjeras que hayan sido traducidas al español responderán a tales versiones, excepto cuando hagamos notar lo contrario, mientras que los textos para los que no disponemos de ediciones castellanas (los trabajos de Gadamer dedicados a Platón, en su inmensa mayoría) serán expuestos de acuerdo a traducciones nuestras. Los títulos de obras de Gadamer traducidas al español serán mencionados en español, y los de aquellas obras que no hayan sido traducidas a nuestro idioma se consignarán en su lengua original.

Para facilitar la consulta tanto de las fuentes originales como de sus traducciones al castellano, anotaremos – en los escritos de Gadamer y siempre que nos sea posible– la correspondencia entre ambos lugares, mencionando la edición española en primer lugar sólo cuando estemos citándola expresamente. Nuestro estudio parte, en todo caso, de una consideración de las obras de Gadamer en su lengua original. Por otro lado, puesto que la inmensa mayoría de las obras aludidas son de Gadamer, evitaremos explicitar, en la referencia a pie de página de todas ellas, el nombre del autor, entendiendo que éste queda claro por nuestro discurso en el cuerpo del escrito. Las fechas entre paréntesis que siguen a menudo a la mención de los títulos de obras indican siempre el momento de publicación original de dichas obras, y no necesariamente el de la edición que estamos citando. Por último, en la reproducción de términos griegos combinaremos la transliteración al alfabeto latino y el alfabeto griego: la primera, en palabras como «lógos» o «phrónesis», que forman parte de nuestra lengua filosófica común; el segundo, en vocablos griegos menos extendidos y en locuciones largas.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

GW Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck, Tübinga, 1985-1995.

GW 1 *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986.

GW 2 *Hermeneutik 2 (Wahrheit und Methode [II]: Ergänzungen. Register)*, 1986.

GW 3 *Neuere Philosophie I (Hegel. Husserl. Heidegger)*, 1987.

GW 4 *Neuere Philosophie II (Probleme. Gestalten)*, 1987.

GW 5 *Griechische philosophie I*, 1985.

GW 6 *Griechische Philosophie II*, 1985.

GW 7 *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.

GW 8 *Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*, 1993.

GW 9 *Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug)*, 1993.

GW 10 *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

VyM I Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, traducción de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977.

VyM II Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, traducción de M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1992.





## *INTRODUCCIÓN*



## INTRODUCCIÓN

### § 1. *Presentación de la investigación*

Esta investigación obedece a dos objetivos. Por un lado, se trata de interpretar, organizar y exponer conjuntamente el contenido de los numerosos escritos de Gadamer dedicados a la filosofía platónica; por otro lado, se trata de elaborar un «diagnóstico» de *Verdad y método* tomando como clave la imagen del pensador ateniense reivindicada en dichos escritos.

Hasta cierto punto, la primera de tales tareas constituye un fin independiente. Su oportunidad puede justificarse partiendo de la situación en que se encuentran los estudios en castellano acerca de la recepción gadameriana de Platón. A diferencia de lo que ocurre en otras lenguas europeas, en nuestro idioma no son demasiado abundantes las publicaciones sobre este campo, y mucho menos los trabajos que abordan de forma global y sistemática esta elaboración del pensamiento platónico (*vid. infra*, § 3.2). A ello se añade la circunstancia de que sólo una parte ínfima de la obra de Gadamer al respecto (recogida en su casi totalidad en los tomos 5, 6 y 7 de sus *Gesammelte Werke*) se encuentra traducida al español, lo que constituye un obstáculo insalvable para no pocos lectores de nuestro ámbito idiomático. Además, la estructura rapsódica de este *corpus* textual –pues, a excepción de dos grandes obras, se compone de multitud de artículos breves y salteados a través de un largo tiempo– reclama el esfuerzo de rastrear y articular las líneas de fuerza en las que pueda residir su aportación unitaria y singular. Pero si nuestro trabajo en torno a la lectura gadameriana de Platón posee una cierta autonomía en el conjunto de esta tesis, ello se debe, ante todo, al interés que dicha lectura presenta por sí misma, como contribución a la exégesis y a la renovación contemporánea del universo abierto por el más eminente de los herederos de Sócrates.

El impacto de la hermenéutica filosófica en el pensamiento actual ha dejado en un segundo plano los trabajos de Gadamer consagrados a la filosofía griega, a los que rindió una dedicación constante a lo largo de su vida y que él mismo consideraba como «la parte mejor y más original» de su obra<sup>1</sup>. De hecho, sus reflexiones sobre el diálogo y la dialéctica platónicas son recordadas entre los investigadores de la hermenéutica con mayor frecuencia que entre los platonistas. Pues bien, aunque la balanza de los tiempos ya haya decidido cuál es la «aportación mejor y más original» del discípulo de Heidegger, esto no obsta para que merezca la pena prestar una atención específica al perfil de Platón que él nos legó. Hay un último motivo –del todo punto obvio– por el cual el primero de los objetivos mencionados resulta

---

<sup>1</sup> Prefacio a la edición italiana de H.-G. Gadamer, *Studi platonici*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. XI; *vid. también* «*Platos dialektische Ethik beim Wort genommen*» (1989), *GW* 7, p. 121.

irreductible al segundo: por muy importante que llegue a mostrarse el legado socrático-platónico para la apreciación de *Verdad y método*, por muchas orientaciones y advertencias que podamos recibir hoy de dicho legado, en todo caso el marco problemático que motivó la filosofía de Platón es simplemente «otro» si se lo compara con los precisos retos en los que la hermenéutica filosófica tiene su razón de ser. Por eso los dos factores del presente estudio por necesidad mantendrán anchos márgenes de desbordamiento mutuo, aun cuando formen parte de una única indagación.

Pero, visto desde la meta global que guía nuestros pasos, y sin descontar las razones antedichas, el cometido de reseñar la recepción gadameriana de Platón es principalmente un medio para otro fin. Esta investigación no nace de interrogantes suscitados por algún punto concreto del pensamiento platónico, sino de un conjunto de dificultades surgidas a propósito de *Verdad y método*; si para abordar dichas dificultades nos proponemos partir de los *estudios platónicos* de Gadamer es porque —en virtud de su proximidad y también de su distancia respecto de esta teoría hermenéutica— creemos que pueden proporcionar una perspectiva óptima para enfocarlas. Por tanto exponer el planteamiento, la finalidad y los supuestos iniciales de nuestro trabajo equivale a responder a estas dos preguntas:

- ¿Por qué nos parece necesario hacer un diagnóstico de *Verdad y método*, es decir, distinguir sus hallazgos más prometedores de aquellas derivas que quizás amenacen con arruinarlos? ¿Qué indicios tenemos, de entrada, para sospechar que el desarrollo de esta obra se encuentra por debajo del potencial implícito en ella? ¿«Como qué» va a ser tomado aquí *Verdad y método* (de entre los múltiples campos filosóficos que se dan cita en sus páginas)? ¿A qué «futuro saludable» se encamina, por seguir con la metáfora, esta denuncia de los «síntomas de la enfermedad»?
- ¿Por qué la interpretación gadameriana de la dialéctica y el diálogo platónicos promete ofrecer una perspectiva incisiva para llevar a cabo el programa propuesto? ¿Qué conexiones evidentes existen entre ambas partes de la producción de Gadamer? ¿Y qué puede aportar a la comprensión de *Verdad y método* la imagen de Sócrates y de Platón defendida por su autor fuera de esta obra?

Procuremos, pues, despejar estos interrogantes. Para ello precisamos un recorrido largo, en el que, al tiempo que concretamos las bases de la presente investigación, tendremos ocasión de perfilar el estado actual de las *quaestiones* implicadas en ella.

## § 2. ¿Por qué conviene hacer un diagnóstico de *Verdad y método*?

### § 2.1. *Propuestas para un balance y una reconversión de la hermenéutica filosófica*

*Verdad y método* ha cumplido ya los cincuenta años de edad. Medido desde el tiempo propio de las obras clásicas —un tiempo de dimensiones casi astronómicas, si se lo compara con la existencia de los mortales—, este período de cinco décadas tal vez parezca una nimiedad, apenas la infancia de una vida que podría extenderse a lo largo de siglos. Pero si se tiene en cuenta que dicho período recoge el proceso definitorio por el que esta creación ha llegado a convertirse en una referencia señalada del pensamiento contemporáneo, y si se tiene en cuenta que ninguna producción canónica puede mantener esa condición si no se certifica y se renueva

su actualidad año a año, entonces el espacio que va desde 1960 hasta nuestros días se presentará como un tiempo respetable y significativo. Como diría el propio Gadamer, el paso de los años ha ido atenuando aquellos factores sólo coyunturales que pudieron sostener inicialmente la relevancia de esta obra, dejando aparecer, como contrapartida, motivos más profundos de interés hacia ella, en los que se decide su capacidad de constituir un reclamo para diversas épocas y contextos, es decir, su capacidad para devenir un «clásico»<sup>1</sup>.

Prácticamente desde el momento mismo de su nacimiento y a lo largo de estos cincuenta años, la hermenéutica articulada por el filósofo de Marburgo ha cosechado un éxito indiscutible<sup>2</sup>. Su recepción ha generado abundantes y variados frutos, y ha sido protagonista de candentes polémicas<sup>3</sup>. No sólo en el campo de la ontología se ha dejado sentir esta voz renovadora, sino también –y quizás sobre todo– en las reflexiones teóricas de una enorme diversidad de disciplinas: en la estética y en la crítica literaria, en la teología, la jurisprudencia, la sociología, la psicología y la psiquiatría, así como en la epistemología y en la teoría de la ciencia. Además, estas repercusiones sobrepasan los círculos de los saberes especializados hasta llegar a impregnar el ambiente cultural de nuestra época: por doquier se oye hablar hoy de «hermenéutica» y de «interpretación» en un sentido que sería impensable sin la concreta elaboración y difusión que Gadamer prestó a estos dos términos de raíces nietzscheanas y

<sup>1</sup> Cf. *VyM I*, pp. 367-369 (*GW 1*, pp. 302-304).

<sup>2</sup> Un exponente de dicho éxito es el hecho de que *Verdad y método* haya sido traducido a trece lenguas (según la información aportada por D. di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007, p. 9). J. Recas Bayón estima que «la sonora presencia de la hermenéutica en la actualidad» puede explicarse por una «confluencia de factores de muy diversa índole», entre los cuales se encontrarían las siguientes «circunstancias favorecedoras»: (a) «el agotamiento del modelo fundacionista de racionalidad, tan característico de la modernidad»; (b) «la demanda de un concepto de verdad no reducible a los cánones científicos»; (c) «la consolidación de una concepción lingüística de la racionalidad»; (d) «la rehabilitación de la retórica» y el «reconocimiento de las valencias del lenguaje cotidiano» frente al «pensar puramente lógico-conceptual»; (e) «el interés de la gran mayoría de los desarrollos hermenéuticos posgadamerianos en el psicoanálisis», teniendo en cuenta que éste «ha sido una de las claves culturalmente más poderosas del siglo XX»; (f) «el interés por la historia como tema y como marco de la reflexión» actual; y (g) la capacidad de la hermenéutica para «integrar, complementar o mediar otras teorías» (J. Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 133-135).

A un elenco de estas características habría que añadir una consideración del inmediato contexto filosófico (y político) en el que *Verdad y método* hizo su aparición. Así, debería enfocarse la situación –seguramente no demasiado boyante– de la filosofía alemana a comienzos de la década de los sesenta del siglo pasado. Y al mismo tiempo, convendría valorar la significativa circunstancia de que Gadamer decidiese entroncar expresamente su planteamiento con el legado de Heidegger, cuya imagen en aquel momento aún no se había recuperado de sus anteriores connivencias con el régimen nazi. Tal y como señala Q. Racionero, muchos de los primeros receptores de *Verdad y método* advirtieron que «el último y definitivo propósito» de esta obra «era rescatar la herencia de la filosofía alemana, brusca e injustamente sometida al silencio por los resultados de la guerra»; pero esto no obsta para que dicha propuesta «fuese recibida como una aportación nueva y original, capaz de suministrar respuestas a los retos filosóficos del momento». «Finalmente –concluye Racionero–, el valor histórico de la obra de Gadamer se cifró, sobre todo, en este punto: en que en muchos ámbitos filosóficos fue considerada como el inicio de una reacción –de un ajuste de cuentas y, eventualmente, de una superación– respecto de lo que había sido la tendencia dominante al término de la II Guerra Mundial, es decir, respecto de la filosofía analítica» («Más allá de la hermenéutica», entrevista de S. Royo a Q. Racionero, en T. Oñate *et al.*, *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 163-200; aquí: pp. 163-164). Sobre este mismo punto, *vid.* también, por ejemplo: Q. Racionero, «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)», *Revista de Filosofía*, 3.<sup>a</sup> época, volumen IV (1991), número 5, pp. 65-131, aquí: pp. 65-68; otro enfoque interesante del inquietante papel de *Verdad y método* como sutura entre el «antes» y el «después» de la II Guerra Mundial es el ofrecido por A. Gómez Ramos, «Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 407-421.

<sup>3</sup> *Verdad y método* ha despertado polémicas de muy diversa índole: con la hermenéutica «normativa» de E. Betti, o con teóricos de la ciencia como H. Albert. Pero el debate de mayor repercusión fue el que se estableció entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías –J. Habermas y K.-O. Apel–, un debate que, si bien tuvo su punto álgido entre 1967 y 1971, representa posiciones de una controversia aún vigente. Por otra parte, resulta relevante el «desencuentro» protagonizado por Gadamer y J. Derrida en torno a 1981. Todas estas discusiones han tenido su reflejo en la producción gadameriana posterior a 1960, especialmente en los artículos recogidos bajo el título de *Verdad y método II*.

heideggerianas. A la vista de su extraordinaria expansión y de su poder de convocatoria sobre sistemas filosóficos muy diferentes entre sí, G. Vattimo calificó a esta hermenéutica de cuño gadameriano como la *lingua franca*, como la «*koiné* de la cultura de hoy»<sup>1</sup>. J. Greisch se ha referido a esta misma eclosión en términos una «edad hermenéutica de la razón»<sup>2</sup>, y J. Grondin afirma que «la virtual omnipresencia del fenómeno de la interpretación» puede «elear a la hermenéutica al estatus de una *prima philosophia* de nuestro tiempo»<sup>3</sup>. En fin, se ha hablado de un «giro hermenéutico» obrado por buena parte de la filosofía del siglo XX, el cual, al igual que el «giro lingüístico», habría tenido la virtualidad de trazar algunos puentes entre la tradición continental y la tradición analítica<sup>4</sup>.

Sin duda todas estas expresiones comportan ciertas dosis de exageración. Probablemente suponer que pueda haber un idioma común a todas las corrientes filosóficas actuales implique minusvalorar las diferencias de hondo calado que –por suerte– existen entre ellas, o bien reducir a un terreno muy superficial sus posibilidades de comunicación mutua. Quizás sea más acertado considerar la hermenéutica como *una* de las respuestas ofrecidas ante un problema de suyo complejo y multipolar, al cual remiten de un modo u otro todos los planteamientos del pensamiento contemporáneo, pero desde posiciones irreductibles entre sí. Nos referimos a la larga «crisis de la Modernidad», cuyos primeros brotes se hacen sentir ya desde finales del siglo XIX y de la que, en cierto modo, todavía no hemos salido<sup>5</sup>. Desde esta óptica, cabe decir

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1991, p. 9 (edición original: *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg and Sellier, Turín, 1990); *vid.* también «Hermenéutica: nueva *koiné*», en *ibid.*, pp. 55-71, donde el filósofo italiano afirma que la hermenéutica ha llegado a adquirir, en la cultura de los años ochenta del siglo pasado, un papel de lengua común semejante al que desempeñó el marxismo durante los años cincuenta y sesenta, y el estructuralismo durante los años setenta. Leemos allí: «Decir que la hermenéutica sea tal *koiné* sostiene sólo, desde el punto de vista de la descripción factual, que así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas, o de crítica literaria, o de metodología de las ciencias humanas, tenían que rendir cuentas al marxismo o al estructuralismo, sin que por ello tuvieran que aceptar sus tesis, como sucedía a menudo, así hoy la hermenéutica parece haber asumido esa misma posición central. En el momento de la publicación de *Verdad y método* de Gadamer (1960), hermenéutica era un término especializado, que designaba aún, para la cultura común, una disciplina particular ligada a la interpretación de textos literarios, jurídicos o teológicos; hoy el término ha adquirido, sin embargo, un significado filosófico mucho más amplio [...] que designa ya sea una disciplina filosófica especial, ya una determinada orientación teórica, ya simplemente una “corriente”; pero en todos estos sentidos –y no sin una cierta ambigüedad, por otra parte inevitable– se reconoce, de hecho, a la hermenéutica una centralidad, que se testimonia por la presencia misma del término, de las temáticas hermenéuticas, y de los textos que las exponen, en los debates, en la enseñanza, en los cursos universitarios, y hasta en aquellos terrenos –tales como la medicina, la sociología y la arquitectura, por señalar algunos– que buscan establecer con la filosofía un nuevo vínculo» (*ibid.*, pp. 55-56).

<sup>2</sup> J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Le Cerf, París, 1985.

<sup>3</sup> J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. XII.

<sup>4</sup> Señala Gadamer en este orden de cosas: «Como es bien sabido, en este siglo hemos realizado una especie de *linguistic turn*, un viraje hacia la “lingüística”. Esto es lo que sucedió en Inglaterra cuando uno de los discípulos mejor dotados de Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, demostró nuevo interés por el *ordinary language*, por el uso del lenguaje, por la forma en que hablamos al comunicarnos unos con otros. El nombre de Wittgenstein es hoy uno de los grandes nombres de la filosofía de nuestro siglo. Un segundo proceso, correlativo al anterior, ha tenido lugar en nuestra tradición alemana. Me refiero a la transición del neokantismo a la fenomenología, y en particular a la evolución ulterior de la fenomenología de Husserl, que desemboca en el giro hermenéutico introducido por Heidegger («La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo» [1990], en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, 1993, p. 118 [«Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt», *GW* 8, p. 343]).

<sup>5</sup> Tal es la ubicación de la hermenéutica en el panorama filosófico contemporáneo que se desprende del análisis ofrecido por L. Sáez Rueda (*Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009 [2001], pp. 17-26). A su juicio, las corrientes actuales de pensamiento «ni son homogeneizables (puesto que contienen elementos irrepetibles y generan heterogeneidades), ni son incommensurables (por cuanto es posible descubrir, al menos, hilos conductores, motivos permanentes, que inflexionan y se cruzan)» (*ibid.*, p. 18). Uno de esos hilos conductores sería «la conciencia de una modernidad en “crisis”» (*id. loc.*). Ciertamente, sobre esta crisis existen lecturas diametralmente opuestas entre sí: desde quienes consideran que la Ilustración debe ser reconstruida desde nuevas bases (cuyos antepasados comunes podrían situarse en el Adorno y el Horkheimer de *La dialéctica de la Ilustración*) hasta quienes defienden la necesidad de una alternativa radical a lo que conciben como una suerte de enfermedad incurable (por ejemplo, Heidegger o el llamado «pensamiento de la diferencia»).

que *Verdad y método* tiene muchos más de cincuenta años: el doble, e incluso el triple. En efecto, su motivación primera se encuentra en la quiebra de la fe moderna en la omnipotencia de la ciencia y el progreso, una quiebra que tras la I Guerra Mundial alcanza un punto de irreversible madurez en la cultura europea<sup>1</sup>. Por lo que respecta al ámbito filosófico, dicha quiebra está paradigmáticamente representada por la figura de Heidegger. En los años veinte del siglo pasado, él logró socavar el entonces dominante imperio del neokantismo, cuestionando su reducción de la filosofía a una teoría del conocimiento científico y abriendo un campo insólito de investigación, que se centraba ahora en la pregunta por el ser y reclamaba su inscripción en la «facticidad» de la vida humana. No hace falta insistir en que la obra de Gadamer nace bajo el signo de esta revolución impulsada por su maestro, pues él mismo ha dejado constancia de ello en numerosos apuntes autobiográficos, y la importancia de este discipulado es recordada a menudo por la bibliografía al respecto<sup>2</sup>. El *impetus* de *Verdad y método* se cifra justamente en la necesidad de recusar el carácter modélico, absoluto y excluyente que ha llegado a adquirir la racionalidad científica en nuestra civilización, y en la consiguiente reivindicación del valor específico que poseen las formas de experiencia y de saber relegadas por ese canon: el arte, la historia, el comportamiento moral y político y, en general, el «mundo de la vida», del espíritu y de la cultura. Esta obra arranca de una defensa de la singularidad de las «ciencias del espíritu» frente a las «ciencias de la naturaleza», algo que la conecta con lo que parece ser el síntoma más antiguo de la crisis de la Modernidad: la evidencia, destapada en el último tercio del siglo XIX, de que la fundamentación del conocimiento en las ciencias empíricas proporcionada por la filosofía del momento no se podía aplicar a todos los lugares del saber.

Ahora bien, que la propuesta de Gadamer deba su génesis a esta precisa urgencia histórica, no significa que sus efectos inspiradores tengan que agotarse en ella. Si tales efectos aún nos alcanzan, habiendo sido disparados hace más de una centuria, ello no puede deberse a que el ocaso de la Modernidad se encuentre en un punto de estancamiento, en el que todos sus ingredientes, remotos o cercanos, resultaran igualmente vigentes porque, por así decirlo, «*rien ne va plus*». Por el contrario, parece dudoso que pueda hoy suscribirse «en bloque» el análisis filosófico que Gadamer hiciera –insistimos: en parte con cartas heredadas de un planteamiento decimonónico– a propósito de la concepción moderna del saber y de la racionalidad, así como tampoco las alternativas esbozadas a partir de este análisis. Muchas de las claves que él barajaba remiten a la zona epidérmica de una situación que, por su propia evolución histórica, ha lanzado ya a la superficie sus componentes más profundos. Además, el propio hecho de que la hermenéutica se haya popularizado hasta poder representar un punto de partida obvio y ampliamente secundado, ¿no indica ya que su horizonte y su meta son necesariamente diferentes de los que guiaron la apertura de este camino? Si esto es así, entonces habrá que arar de nuevo el suelo donde las semillas plantadas por el discípulo de Heidegger puedan seguir fructificando, o incluso crecer en otra dirección.

<sup>1</sup>Sobre esta crisis de la cultura europea, así como sobre la posición que adopta en ella la hermenéutica filosófica de Gadamer, resultan interesantes las primeras páginas del artículo de L. Garagalza «Hermenéutica del lenguaje y simbolismo», en T. Oñate *et al.*, *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 241-254.

<sup>2</sup> Son muchos los lugares donde Gadamer reconoce que su filosofía hermenéutica constituye en parte una continuación del programa heideggeriano; *vid.*, por ejemplo, «Epílogo» a *VyM I*, p. 642 («Nachwort zur 3. Auflage» [1972], *GW 2*, p. 450), y «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», *VyM II*, pp. 390-391 («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, pp. 495-496).

De hecho, unas cuantas voces han alertado sobre la necesidad de llevar a cabo un balance de la hermenéutica filosófica, un discernimiento entre su «haber» y su «debe» que oriente el futuro de sus posibilidades germinales, ya sea mediante un desarrollo y una afinación de las tesis afirmadas por ella, o ya sea mediante la rectificación y el enderezamiento de amplias facetas de su programa. Vamos a perfilar a continuación cuatro propuestas destinadas a este fin: [1] el diagnóstico trazado por G. Vattimo en algunos puntos de sus obras *Ética de la interpretación* (1990) y *Más allá de la interpretación* (1994); [2] las observaciones de J. Grondin en su libro *¿Qué es la hermenéutica?* (2006); [3] la imagen de la hermenéutica contemporánea que incluye J. Recas Bayón bajo el título de *Hacia una hermenéutica crítica* (2006); y, por último, [4] el balance de *Verdad y método* ofrecido por Q. Racionero en su artículo «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)» (1991), así como en la entrevista publicada con el rótulo «Más allá de la hermenéutica» (2005). Esta selección, aunque no agota el plexo completo del estado de la cuestión, tiene la virtud de representar a cuatro posiciones filosóficas sumamente dispares entre sí, que van desde la adhesión declarada al universo gadameriano (Grondin), o al menos desde la procedencia genética de su planteamiento respecto de aquel (Vattimo), hasta perspectivas que, o bien desde el campo de la hermenéutica reivindican desarrollos de la misma exteriores al de Gadamer (Recas Bayón), o bien contemplan el tema en cuestión desde una distancia y con una independencia aún mayores (Racionero).

[1] G. Vattimo, el inventor del célebre epígrafe de la «*koiné* hermenéutica», ha sido también uno de los primeros en denunciar el peligro de vaguedad y desdibujamiento que acecha a esta corriente filosófica, justo por efecto de su extraordinaria difusión. En el prefacio a *Ética de la interpretación*, cuya gestación se remonta a la segunda mitad de los años ochenta, advierte:

La hermenéutica parece constituir la *koiné* de la cultura de hoy. Ello entraña el riesgo de una serie de equívocos, plantea problemas, y obliga a que la hermenéutica se precise y radicalice, en orden a evitar, por un lado, la interpretación demasiado «cómoda» y superficial que la convierte en una mera apología de la multiplicidad irreductible de los universos culturales, y por otro lado a impedir que pueda ser reconducida a una nueva metafísica, por mucho que ésta se fundamente sólo en lo «trascendental» de la comunicación (tal como sucede en las teorías de Apel y Habermas)<sup>1</sup>.

También en *Más allá de la interpretación*, publicado en 1994, su autor comienza por manifestar «una cierta incomodidad» ante «la fisonomía “ecuménica”, si bien un tanto genérica y vaga, que la hermenéutica ha ido asumiendo en la filosofía contemporánea», llevándola a borrar sus concretos perfiles<sup>2</sup>. La expansión de la hermenéutica –piensa Vattimo– «parece que se ha realizado al precio de una disolución de su originario significado filosófico»<sup>3</sup>. Así, su imprecisión «roza, y a veces supera, las fronteras de la vacuidad y obviedad, hasta llegar a dar la impresión de estar realizando un trabajo deliberado para exorcizar su aportación filosófica»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, traducción de P. Aragón Rincón, Paidós, Barcelona, 1995, p. 35 (edición original: *Oltre l'interpretazione*, Laterza, 1994). «En particular –añade el discípulo de Heidegger– cada vez es más difícil decir lo que significa la hermenéutica para los problemas de los que ha hablado tradicionalmente la filosofía –problemas como el de la ciencia, la ética, la religión, el arte–» (*id. loc.*).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41.



Desde esta óptica, la hermenéutica necesita encontrar una orientación más radical y precisa, sólo en virtud de la cual le esperaría un futuro vigoroso, e incluso la posibilidad de «dar muchos más frutos de cuantos haya dado hasta ahora»<sup>1</sup>:

Este primer paso –¿qué se expresa en la actualidad de la hermenéutica?– precede a un segundo: aquel que se pregunta hacia dónde apunta y qué orientación señala el interés por la hermenéutica. Ni la primera ni la segunda pregunta, con sus respectivas respuestas, son teóricamente irrelevantes para los contenidos y los desarrollos de la hermenéutica misma: el hecho de haberse convertido en idioma común, si no hegemónico, plantea plausiblemente a la hermenéutica unas exigencias y objetivos que son nuevos con respecto, por ejemplo, al plan gadameriano de 1960; en relación a estas exigencias y objetivos es comprensible que la hermenéutica deba redefinirse, reduciendo la indeterminación en la que, justo en cuanto *koiné*, ha llegado a encontrarse [...]<sup>2</sup>.

A juicio de Vattimo, el objetivo central de Gadamer –«reivindicar la legitimidad de una experiencia “extrametódica” de la verdad: la verdad del arte, de la “tradicción” que vive en la lengua; y la constitutiva lingüística de la experiencia»– ya ha sido logrado, y por ello resulta «cada vez más claro que la hermenéutica no puede pararse aquí»<sup>3</sup>. Ya no habría de tratarse sólo de defender «un modelo “clasicista” de verdad contra el objetivismo del método científico erigido en único criterio de lo verdadero, ni de reconocer que se da una verdad “extrametódica” junto con la verdad científica»<sup>4</sup>.

¿Qué es lo que propone Vattimo para conjurar esta trivialización de la hermenéutica? Omitiremos el núcleo de su iniciativa, cifrada en una «ontología nihilista», para recoger otras indicaciones suyas, que nos parecen de gran valor<sup>5</sup>. Antes conviene advertir que el filósofo italiano define la hermenéutica «como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer»; esto no significaría que la hermenéutica del siglo XX se reduzca a ellos (pues bajo este rótulo se enclavan otros nombres, como el de Ricoeur o Pareyson), pero indicaría que dichos pensadores representan «los polos de una tensión, los límites extremos de un marco en el que, más o menos cercanos unos a otros, se sitúan los demás autores que se inscriben generalmente en esta corriente»<sup>6</sup>. Pues bien, Vattimo sostiene que la hermenéutica debe retomar los hilos conductores del pensamiento heideggeriano, lo cual implicaría, ante todo, explorar a fondo su componente *ontológico*, y hacerlo en la dirección de una crítica de la metafísica<sup>7</sup>. Y es que «en Gadamer –advierte– ciertos términos centrales en Heidegger parecen desaparecer totalmente, comenzando por el distanciamiento de la metafísica como olvido del ser»<sup>8</sup>. Lo que al primero de ellos le interesa es «limitar las pretensiones dogmáticas de las ciencias y la técnica a favor de la racionalidad social», y para ello no parece tener «ninguna necesidad de apartarse demasiado de la metafísica occidental, sino que antes bien se

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 38.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 57.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>5</sup> En su obra *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad* (Alderabán, Madrid, 2000), T. Oñate ofrece, desde un planteamiento que recoge algunas de las iniciativas vattimianas, una interesante e incisiva discusión de esta «ontología nihilista».

<sup>6</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 39.

<sup>7</sup> Afirma Vattimo: «[...] para atender realmente a tales exigencias, que se han ido explicitando a medida que se ha convertido en *koiné*, la hermenéutica debe redefinirse de manera más coherente y rigurosa, retomando su propia inspiración originaria (esto es, la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su destino)» (*Ética de la interpretación*, op. cit., p. 61).

<sup>8</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 39.

coloca con respecto a ella en una relación de sustancial continuidad [...]»<sup>1</sup>. El pensador italiano menciona un flagrante exponente de la precariedad ontológica en la que se encuentra la hermenéutica contemporánea: todos aquellos que participan de esta *koiné* aceptan que «no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo [...], pero las implicaciones que comporta esta tesis en el plano de la concepción del ser son menos generalmente reconocidas»<sup>2</sup>.

El siguiente pasaje de *Ética de la interpretación* da buena muestra de este planteamiento:

Enfrentada a tales requerimientos que se hacen explícitos justo a medida que deviene *koiné*, la hermenéutica debería determinarse a rendir cuentas con sus propias bases y sobre todo con la herencia heideggeriana. En la urbanización a la cual (según la conocida expresión de Habermas) Gadamer ha sometido el heideggerismo, ha venido a perderse (o de todos modos ha pasado a un segundo plano) una parte suya esencial: la concepción heideggeriana de la metafísica como historia del ser. Gadamer, como es sabido, no comparte, en efecto, la «condena» pronunciada por Heidegger contra la metafísica griega; para él lo que se trata de criticar –a la luz de una «fenomenología» de la experiencia vivida [...]– es la reducción de la verdad al ámbito del método científico-positivo, reducción que ha tenido lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX (y en la cual el kantismo ha desempeñado un papel decisivo). Coherentemente con estas premisas, *Verdad y método* resulta, en conclusión, demasiado poco radical a la hora de concebir la situación de la civilización tecnocientífica moderna [...]<sup>3</sup>.

Importa aclarar que, al decir esto, Vattimo no quiere proponer «un retorno a Heidegger contra la urbanización gadameriana», pues considera «decisiva [...] la experiencia de urbanizar en muchos sentidos (hasta el encuentro con el neopragmatismo de Rorty) el pensamiento de Heidegger»<sup>4</sup>. Ahora bien –puntualiza–, «tal urbanización será cierta precisamente si no se olvida el aspecto ontológico, más específicamente heideggeriano, del discurso»<sup>5</sup>.

[2] De las numerosas aportaciones de J. Grondin al campo de la hermenéutica, nos vamos a referir únicamente a las páginas iniciales y finales de uno de sus últimos libros: *¿Qué es la hermenéutica?*, publicado en su lengua original en 2006. La introducción del mismo lleva un título que, al menos en su sentido lato, conecta con uno de los hilos conductores del análisis vattimiano: «Lo que la hermenéutica puede ser»<sup>6</sup>. El punto de mira de Grondin se sitúa en las connotaciones relativistas que acompañan a la hermenéutica actual en su acepción más divulgada:

Verdaderamente, uno de los posibles sentidos del término «hermenéutica» puede ser el de designar un espacio intelectual y cultural en donde no hay verdad, ya que todo es cuestión de interpretación. Esta universalidad del dominio de la interpretación ha encontrado su primera expresión en el verbo explosivo de Nietzsche: «No hay hechos, sino interpretaciones»<sup>7</sup>. De esta hermenéutica relativista ha podido decir Gianni Vattimo que era ella la *koiné*, la lengua común, de nuestro tiempo<sup>8</sup>.

Justo en tal situación se cifra la tarea que el investigador canadiense reclama para el futuro de esta tradición filosófica. A su juicio, una simple renuncia a la verdad no sería en absoluto

<sup>1</sup> G. Vattimo, *El final de la modernidad*, Gedisa, Madrid, 1987, p. 126.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>3</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>4</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008, p. 13 (edición original: *L'herméneutique*, Presses Universitaires de France, París, 2006).

<sup>7</sup> Nota de J. Grondin: F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, N° 41.

<sup>8</sup> J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, *op. cit.*, p. 14.

coherente con dicha tradición; por el contrario, se impone la exigencia urgente de elaborar una teoría de la verdad modulada desde coordenadas hermenéuticas. Añade a continuación del comentario que acaba de citarse:

Y sin embargo, como no nos cansaremos de recordar, esta concepción se sitúa en las antípodas de lo que siempre ha querido ser la hermenéutica, a saber, una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación. La hermenéutica clásica ha querido, efectivamente, proponer reglas para combatir la arbitrariedad y el subjetivismo en las disciplinas que tienen que ver con la interpretación. Una hermenéutica consagrada a la arbitrariedad y al relativismo encarna, por pura consecuencia, el más claro contrasentido. No obstante, el recorrido que lleva de esta concepción clásica a la hermenéutica «posmoderna» no está desprovisto de lógica. Transcurre por caminos paralelos a una cierta ampliación del ámbito de la interpretación, pero que no necesariamente conducen al relativismo posmoderno<sup>1</sup>.

Grondin distingue tres «acepciones posibles de la hermenéutica», que son también tres estadios del curso histórico descrito por esta disciplina hasta convertirse en una ontología del comprender: en primer lugar, la hermenéutica clásica, en tanto arte de interpretar correctamente los textos canónicos; en segundo lugar, la hermenéutica como «reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu», ligada sobre todo a la figura de Dilthey; y por último, la hermenéutica que equivale a una «filosofía universal de la interpretación», la cual se remontaría a Nietzsche, al último Dilthey y a Heidegger, y habría sido desarrollada específicamente por Gadamer, Ricoeur y sus epígonos<sup>2</sup>. Este último giro obedece a un motivo bien conocido: «el descubrimiento de 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»<sup>3</sup>. De modo que, «al adoptar la forma de una filosofía universal de la comprensión, esta esta hermenéutica acaba abandonando el terreno de una reflexión sobre las ciencias del espíritu y elevándose a una pretensión universal»<sup>4</sup>.

Esta «universalidad de la hermenéutica» es retomada en la conclusión del libro que estamos comentando. Se trataría de un tema que presenta plurales declinaciones en el seno de esta *koiné* contemporánea: «en cuanto filosofía, la hermenéutica pretende poner el dedo sobre un componente universal de nuestra experiencia del mundo, pero esta universalidad puede comprenderse de muy distintas maneras»<sup>5</sup>. Grondin distingue siete propuestas al respecto, cada una de las cuales refleja una concepción de la tesis «todo es asunto de interpretación», tesis que expresa, a su juicio, el nivel más elemental de la universalidad de la hermenéutica<sup>6</sup>. Este recorrido le sirve para reforzar su planteamiento inicial: la disolución de la noción de verdad en el mero perspectivismo y la total arbitrariedad tendría consecuencias fatales para la hermenéutica. Frente a ello, él ha reivindicado una definición de la verdad como correspondencia o adecuación de la comprensión a las «cosas mismas». Se trata de una iniciativa desplegada por su parte en otros trabajos, y que en este escrito, de carácter

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 17-19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20. Por cierto: Grondin advierte –un poco «de pasada»– que tanto Gadamer como Ricoeur, aun situándose «en la estela de Heidegger, no han seguido su “vía directa” de una filosofía de la existencia», y en cambio han preferido «reanudar el diálogo con las ciencias del espíritu» (*ibid.*, p. 19).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 161-167.

introdutorio y divulgativo, sólo se deja entrever<sup>1</sup>. La hermenéutica debe su universalidad – concluye Grondin– al hecho de que «vivimos en el elemento infranqueable del sentido»; y «este sentido es siempre el de las cosas mismas, de lo que ellas quieren decir, un sentido que sobrepasa ciertamente nuestras pobres interpretaciones y el horizonte limitado, pero, a Dios gracias, siempre extensible de nuestro lenguaje»<sup>2</sup>.

[3] También J. Recas Bayón, en su obra *Hacia una hermenéutica crítica* (2006), comienza por destacar la enorme fecundidad de la corriente filosófica que nos ocupa, haciendo hincapié en la diversidad de las versiones que ha llegado a desarrollar y en las polémicas suscitadas entre ellas:

Desde 1960, fecha de la publicación de *Verdad y método*, el paradigma hermenéutico no ha dejado de enriquecerse con innumerables propuestas y buena prueba de ello son los importantes debates que se produjeron en la década posterior, así como las incesantes aportaciones actuales que han hecho de la hermenéutica un referente filosófico contemporáneo inexcusable en constante ebullición teórica. Las críticas, objeciones, propuestas de prolongación y complementación, y un sinfín de desarrollos en distintos registros, desde diversas perspectivas y variados propósitos, está conduciendo a la hermenéutica por sendas inexploradas e inesperadas»<sup>3</sup>.

Pero el investigador madrileño denuncia al mismo tiempo, como lo hiciera Vattimo, el efecto de banalización, vaguedad y dispersión que ha traído consigo esta efervescencia del fenómeno hermenéutico, justo por haberse convertido en una «moda teórica»<sup>4</sup>:

Mucho se habla en la actualidad de la hermenéutica, aunque bien puede suceder que pese a su omnipresencia estuviéramos, a la par, ganando ambigüedad, superficialidad y oscurecimiento. Y ello porque nos encontramos en la paradójica situación de que nuestra mayor sensibilidad hermenéutica «epocal» corre paralela a una comprensión espesa –o incompreensión, incluso– del propio sentido contemporáneo de la hermenéutica. Pero esto no sólo por la naturaleza polisémica del concepto, sino también por la ambigüedad y laxitud con que frecuentemente hoy se expresa. Tras la eclosión post-gadameriana en una multiplicidad de usos, tendencias, conexiones disciplinarias y perspectivas se hace necesaria, como una de las tareas más perentorias de la hermenéutica filosófica contemporánea, su propia clarificación conceptual, evitando la propensión a una cierta trivialidad y a los «lugares comunes»<sup>5</sup>.

La innegable eclosión filosófica acaecida desde los años 60 del siglo XX en el seno del propio paradigma hermenéutico es un factor que, lejos de clarificar, ha añadido, igualmente, complejidad. Han surgido múltiples perspectivas con criterios, incluso opuestos, sobre el sentido, la tarea y el alcance de la hermenéutica, han aflorado numerosas cuestiones pendientes, y se han expresado importantes críticas y objeciones cruzadas entre los diferentes modelos hermenéuticos, etc. Aun reconociendo, obviamente, el valor cultural de estos hechos, no podemos, sin embargo, quedarnos ahí, sino que es necesario asimismo un esfuerzo de clarificación conceptual que nos aleje de lo que podríamos calificar como tendencia

<sup>1</sup> Sobre dicha iniciativa, *vid.*, por ejemplo, sus trabajos: «Herméneutique et relativisme», en *Communio*, vol. 5, N° 12 (Septiembre-octubre 1987); *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Belz Athenäum, Weinheim, 1994; *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 140-141; «La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?», en *Archives de philosophie* 68 (2005), pp. 401-418 (artículo disponible en: <http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/fusion-des-horizons-2005.pdf>); así como las dos obras a las que el propio Grondin remite al final del libro que estamos comentando para esclarecer esta cuestión de la concepción hermenéutica de la verdad: *L'universalité de l'herméneutique* (P.U.F., París, 1993) y *Du sens de la vie* (Bellarmin, Montreal, 2003).

<sup>2</sup> J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>3</sup> J. Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

«panhermenéutica»: parece que por el simple hecho de llevar a cabo una interpretación (que luego, tal vez, ni siquiera llega a serlo auténticamente) sobre cualquier asunto, hubiéramos forjado una hermenéutica. Con demasiada frecuencia adjetivamos como hermenéuticos puntos de vista teóricos, aspectos analíticos o de procedimiento, sin más certificación que su remisión a ciertos lugares comunes sobre la comprensión, el lenguaje o la historicidad<sup>1</sup>.

Naturalmente, este diagnóstico no se clausura en el orden de las lamentaciones, sino que procura contribuir a la mejora de semejante estado de cosas. Entre otras propuestas de clarificación, Recas distingue tres grandes líneas en el panorama hermenéutico actual: la hermenéutica metodológica (Betti, Hirsch), la hermenéutica ontológica (Heidegger, Gadamer) y la hermenéutica crítica (que, a su juicio, estaría representada por autores tan dispares como Apel, Habermas, Derrida, Ricoeur, Rorty o Vattimo, entre otros)<sup>2</sup>. A partir de esta clasificación, los debates surgidos en el campo de la multiforme hermenéutica quedan conceptualizados o bien como controversias dentro de una misma de estas líneas (por ejemplo, en el ámbito de la hermenéutica ontológica, «las divergencias entre Heidegger y Gadamer sobre la valoración de la tradición occidental»), o bien como polémicas que enfrentan a diversas líneas entre sí (tal sería el caso de la disputa «entre Gadamer y Betti sobre la naturaleza descriptiva o normativa de la hermenéutica»)<sup>3</sup>. El interés específico del autor de esta obra se sitúa, como queda claro por el título de la misma, en la hermenéutica crítica. Entre los variopintos suscriptores de esta última tendencia, detecta Recas una escisión básica: por un lado, «quienes postulan la necesidad de una fundamentación racional de todo proceso de otorgamiento de sentido» (grupo al que «pertenecen, paradigmáticamente, Habermas y Apel»); por el otro, «quienes no sólo no ven tal necesidad, sino que pugnan por el desmontaje de la tradición fundacionista misma en la que se inscribe el discurso occidental» (en este grupo «figurarían autores como Derrida, Ricoeur, Rorty o Vattimo»)<sup>4</sup>.

Terminaremos esta reseña del libro *Hacia una hermenéutica crítica* citando la siguiente afirmación contenida en él: «[...] sólo en el diálogo con Gadamer pueden entenderse, por razones sistemáticas e históricas, los desarrollos de la hermenéutica crítica»<sup>5</sup>. Una afirmación que resulta tanto más significativa cuanto que se refiere a una «línea» de la hermenéutica contemporánea diferente a la que correspondería, según este planteamiento, al propio Gadamer.

[4] El diagnóstico de la hermenéutica que construye Q. Racionero es notablemente más elaborado y radical que los anteriores. Su artículo «Heidegger urbanizado», escrito en 1991, trae a la palestra aquello que Vattimo llama «el eje Heidegger-Gadamer». Racionero se pregunta si la «urbanización de la provincia heideggeriana» llevada a cabo por Gadamer (según la expresión que instituyera J. Habermas<sup>6</sup>), con toda su indudable capacidad generativa

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>2</sup> *Vid. ibid.*, p. 25 y pp. 140-154. Se trata de una clasificación que, hasta cierto punto, puede resultar obvia. No es difícil encontrarla en otras panorámicas de la hermenéutica actual, por ejemplo en J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul, 1980 (citado por G. Sansonetti, *Il pensiero de Gadamer*, Morcelliana, Brescia, 1988, p. 19, nota 33).

<sup>3</sup> J. Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>6</sup> Cf. J. Habermas, «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer», en H.-G. Gadamer, *Das Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13. Juni 1979*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, pp. 9-31 (traducción española de M. Jiménez Redondo,

generativa sobre numerosos campos de la filosofía, comporta una continuación productiva de aquel legado, o si se realiza al precio de un giro que traiciona y diluye las mejores iniciativas de Heidegger:

Como lo dice otra vez Habermas, una vez producida esta imbricación, esta «prolongación» de Heidegger en el marco interpretativo de Gadamer, la hermenéutica filosófica «se ha dejado sentir en la teoría de la ciencia, en las ciencias sociales y en las ciencias del espíritu [...]; ha mostrado sus coincidencias con el análisis lingüístico del segundo Wittgenstein y con la teoría postempirista de la ciencia de Th. Kuhn, así como se ha fundido con los planteamientos fenomenológicos, interaccionistas y etnometodológicos de la sociología comprensiva [...]; ha contribuido, en fin, a la clarificación del pensamiento metódico, a la liberación de la comprensión en la ciencia e incluso a la matización y diferenciación de la práctica de la investigación»<sup>1</sup>. ¿Habría podido prever Heidegger, desde su cabaña de Todtnauberg, que era posible poner pie en un tan vasto imperio con sólo un refinamiento de modales? La pregunta que pretenden plantear estas páginas (y que se formula, a lo que creo, por primera vez, es si la «hermenéutica filosófica», tal como ha sido desarrollada a partir de Gadamer, constituye una auténtica *prolongación* de Heidegger o si, puesto que tal prolongación comporta un desplazamiento, no encierra necesariamente un *extravío* respecto del legado heideggeriano fundamental<sup>2</sup>.

A través de un análisis largo y minucioso (en el que interviene no sólo el «eje» antedicho, sino también otros ingredientes filosóficos implicados en el contexto de la hermenéutica, tales como Wittgenstein y la tradición analítica, o Habermas y Apel), este ensayo elabora una conclusión que puede resumirse así: la propuesta de Gadamer, en lugar de imprimir un «giro ontológico» en la hermenéutica, como anuncia el título de la tercera parte de *Verdad y método*, efectúa un «giro gnoseológico» de carácter regresivo. Y dicho giro estaría abonado por la combinación inestable de estos dos factores: por un lado, el retorno a un esencialismo de raíces platónicas, modulado ahora en clave lingüística; por otro lado, el retorno a una metafísica del sujeto, bajo la forma de un tibio idealismo humanista. Por este camino la hermenéutica no estaría insistiendo y profundizando en la crítica de la Modernidad impulsada por Heidegger, sino que estaría alentando, justo al contrario, una reconciliación con ella.

Reproduzcamos algunos de los argumentos que avalan esta conclusión. Respecto al viraje que Gadamer habría operado desde la ontología hasta la teoría del conocimiento, afirma Racionero:

Para Heidegger el giro hermenéutico significaba un giro ontológico: para la hermenéutica posterior, un giro gnoseológico. Este diagnóstico, que constituye el arranque de la «urbanización» de Heidegger, no se modifica en absoluto por el hecho de que Gadamer presente su obra como una «ontología hermenéutica». Es verdad que la tesis básica que se deriva del planteamiento heideggeriano –al menos, tal como éste se formula en *Sein und Zeit*– aparece recogida formalmente por Gadamer. También para éste vivimos en el lenguaje, nuestra experiencia es una experiencia lingüística, y en ella y sólo en ella construimos intersubjetivamente el mundo. Pero si la realidad se constituye, así, lingüísticamente, la pregunta ontológica es qué quiere decir «ser» cuando lo que subyace es lenguaje; no cómo accedemos a una interpretación en que se nos da el lenguaje originario –el lenguaje no sujeto a distorsiones en que finalmente se desvela el ser–. La sustancia de esta segunda pregunta se consume en la respuesta al problema de cómo en las coordenadas del giro hermenéutico cabe recuperar, con todo, un saber tan seguro como bajo las categorías del juicio. Y esto es lo que significa aquí «interpretación»: análisis de las condiciones –no reductoras, pero no por ello menos determinantes– del conocimiento verdadero. Es

---

«Urbanización de la provincia heideggeriana», en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 346-354).

<sup>1</sup> Cita de Q. Racionero: J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., p. 352.

<sup>2</sup> Q. Racionero, «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)», op. cit., pp. 67-68.

claro, por tanto, que la «ontología hermenéutica» de Gadamer recubre en realidad un discurso gnoseológico y que lo que implica la «urbanización» de Heidegger, antes que nada, es el regreso a una teoría del conocimiento<sup>1</sup>.

Este retroceso hasta una hermenéutica de corte gnoseológico se debería, fundamentalmente, a la circunstancia de que la concepción gadameriana del lenguaje y de la interpretación remitiría a «un mundo de *significaciones esenciales*»<sup>2</sup>:

Apelar al sentido *per se* del lenguaje, en el que se cumple la totalidad de los sentidos acuñados en las tradiciones, o a la situación lingüística ideal, que exige la anticipación del bien futuro de la «vida buena», no constituye, en estas coordenadas, ninguna alternativa fuerte. Ambas formulaciones comportan, en realidad, una renovación del platonismo más estricto, puesto que suponen apelar a un modelo, a un paradigma de los paradigmas, no consumado ciertamente en cada una de las concreciones históricas del sentido, pero sólo en cuya participación reciben tales concreciones la *forma* que les es propia y la cuota de legitimidad que les corresponde. Esta renovación del platonismo es, a mi juicio, la clave última de lo que, con relación a Heidegger, y en uso de su terminología, hemos calificado como regreso, como reconciliación de la hermenéutica con el programa filosófico de la modernidad<sup>3</sup>.

Y en *Verdad y método*, dicho esencialismo platonizante se encontraría imbricado con la recuperación de rasgos propios del subjetivismo moderno. Así, las ideas de diálogo, intercambio de pregunta y respuesta y «experiencia del tú» no esconderían aquí más que la remisión del comprender al presunto fundamento de un sujeto humano y de un «lenguaje en sí». Advierte Racionero: «Es, en definitiva, en el horizonte de esta reconstrucción de la filosofía del sujeto –ahí y no en otros constructos argumentales: en el horizonte, por lo tanto, de la forma *moderna* de la filosofía– donde la hermenéutica sitúa el paradigma del habla racional y donde se halla en condiciones de reponer el fundamento del significado: la referencia (a su modo) del lenguaje a “algo permanente y verdadero de suyo... que no es relativo a nosotros ni depende de nosotros... y que no se alza ni se abate según el capricho de nuestra imaginación, sino que es en sí según su propio ser y en conformidad con la naturaleza” (Platón, *Crátilo* 386d-e)»<sup>4</sup>.

A partir de este análisis, el balance final de la «urbanización» gadameriana no deja lugar a dudas: si se aceptan las claves aportadas por Heidegger a propósito de la crisis de la Modernidad, si se concibe esta crisis como un agotamiento de la metafísica y se es consciente de que «la teoría del conocimiento es uno de los nombres de la metafísica», entonces resulta obvio que «la filosofía de Heidegger es, de suyo, *incompatible* con la evolución seguida por la hermenéutica filosófica»<sup>5</sup>. Salvo que se denieguen las mencionadas premisas, el panorama se presenta bien crudo: o se consigue reformar profundamente la hermenéutica de Gadamer, preservando sus logros, o simplemente se la abandona.

Casi quince años más tarde, en la entrevista de S. Royo a Q. Racionero titulada «Más allá de la hermenéutica», esta problemática es retomada desde un marco de consideraciones en parte diferente. Aquí sólo daremos cuenta de unos pocos aspectos de este trabajo: los que resultan más significativos en el contexto de nuestra búsqueda. Tras seleccionar y reconocer

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 128.

los principales méritos de la hermenéutica de cuño gadameriano, Racionero identifica de este modo los dos riesgos que la acechan:

Estos dos peligros, por decirlo rápidamente, remiten a la posibilidad de que lo que identificamos como «paradigma» –o quizás siquiera sólo como «actitud»– hermenéutica caiga o bien en la trivialización o bien, al revés, en un rearme de carácter estrictamente metafísico. De estos dos peligros, estimo que el peor, aunque ciertamente resulte menos enojoso a la hora de convivir con él, es el de la «trivialización»<sup>1</sup>.

A su juicio, las diversas formas de «trivialización hermenéutica» tendrían un denominador común, a saber:

[...] la consideración de que no hay ninguna teoría de la racionalidad general que sea susceptible de sobreponer las aporías surgidas en el interior de la razón científica moderna y de que, por tanto, hay que conformarse con habitar los fragmentos que esta situación ha traído consigo, con expreso abandono del compromiso de seguir explorando caminos para la verdad. Este es un punto importante, porque supone una renuncia explícita de la filosofía –Rorty lo sostiene así, como sabes– a seguir cumpliendo su papel tradicional en la historia; pero también es un punto trivial, porque no hace sino reproducir la mentalidad naturalista –para la que una tal situación se traduce meramente en la práctica de un crudo relativismo, que o bien resulta ya indiscernible del escepticismo o bien, al revés, se torna crédulo ante cualquier promesa de redención. Una renuncia como ésta –hay que decirlo claramente– no tendrá nunca, con todo, verdadera importancia teórica, porque, precisamente por romper los vínculos con la investigación empírica o con la discusión en torno a las grandes opciones axiológicas, ni le es dado tener eco en los centros de producción de ideas ni tampoco defenderse de la expansión de las ideologías. Creo, en todo caso, que esta es la razón que explica el otro peligro que acecha a la hermenéutica, el del rearme metafísico, un peligro éste que tal vez podría describirse en términos de *horror vacui*. Todo pasa aquí, en efecto, como si, después de haber puesto en marcha la crítica de la modernidad y de los grandes mitos de la razón total, el pánico al vacío debiera conducirnos a recuperar, por otras vías, los mismos objetivos y programas de una y otra. Gadamer cayó, creo, en este peligro, probablemente porque vio las consecuencias que podrían seguirse de que se pusiera un énfasis excesivo en la historicidad de la comprensión [...]»<sup>2</sup>.

Por otro lado, Racionero detecta en la «*koiné*» hermenéutica una equivocidad que no resultaría nada beneficiosa. Concretamente se refiere a las «versiones gadameriana y postanalítica» (Davidson, por ejemplo) de la hermenéutica, las cuales deberían ser profundamente revisadas en un futuro próximo, para «ajustar y hacer justicia al factor que, según todas las apariencias, al mismo tiempo las acerca y las separa»; y ese «factor común, diversamente elaborado por una y otra» sería el «pragmatismo»<sup>3</sup>.

Al igual que sucedía, de un modo más o menos explícito, con los demás autores que hemos traído a colación, también este diagnóstico va acompañado de un programa de recuperación frente a la enfermedad en cuestión. Así, el análisis ontológico que Racionero diseña aquí a propósito de los procesos de constitución del sentido incluye un importante componente hermenéutico, que aparece presentado así:

El valor de la hermenéutica consiste, en mi opinión, en revelar, bajo las formas que ocultan la construcción concreta del sentido, el juego múltiple y virtualmente no agotado de las posibilidades puestas en cada momento en obra; quiero decir: de la entidad real de las vigentes, del carácter provisorio

<sup>1</sup> «Más allá de la hermenéutica», entrevista de S. Royo a Q. Racionero, en T. Oñate *et al.*, *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 163-200; aquí: p. 176.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.



de las desechadas y del papel que cumple su abandono, así como, en fin, de los restos aún no explorados y, con todo, susceptibles de realización. Que su medio sea el *lenguaje* –entendiendo por tal, no el lenguaje pleno, fantasmal, de Gadamer, sino los lenguajes históricos efectivos– y que su, por así decir, lugar de efectuación sea la *memoria* –lo que guardan los textos, los discursos, los monumentos de las diversas culturas– es algo que se desprende directamente de este punto de vista; pues, en verdad, sólo en el lenguaje, no en el mundo (¿y qué podría ser éste sin aquél?) se hallan registradas las trazas de los «actos de sentido» que pueblan la memoria y, con ésta, las de sus propias renunciaciones también: las sombras recurrentes de sus otras combinaciones virtuales<sup>1</sup>.

Hasta aquí llegan las muestras prometidas acerca de la situación actual de la hermenéutica filosófica. A pesar de las importantes diferencias que los separan (las cuales se agudizarían en una exposición pormenorizada), estos cuatro diagnósticos convergen en unos cuantos puntos significativos. Para empezar, ninguno de ellos concibe la hermenéutica de cuño gadameriano como algo asentado y consolidado, sino más bien como un magma de posibilidades germinales, a menudo atravesadas por tensiones internas, y que en todo caso deberían ser dirimidas, definidas y desarrolladas para poder dar lugar en el futuro a uno o a varios cuerpos filosóficos consistentes. Del panorama trazado se desprende, de forma unánime, una llamada de atención hacia la situación de vaguedad, confusión, superficialidad y trivialidad en la que se encuentra la hermenéutica en tanto «moda teórica» de la filosofía y de la cultura actuales. Sólo si se clarifican y discriminan las opciones en liza y se asume la tarea de seguir construyendo a partir de ellas, podrá esperarse a la hermenéutica un porvenir vigoroso: tal es la conclusión que parece deducirse de ello.

Por otra parte, la mayoría de las voces convocadas detectan en esta corriente filosófica un déficit en cuanto a su elaboración *ontológica*<sup>2</sup>. Esto era lo que Vattimo señalaba expresamente; y Racionero incidía en ello al advertir que *Verdad y método*, pese a su declarado «giro ontológico de la hermenéutica», esconde en cambio un «giro gnoseológico». Igualmente la principal denuncia de J. Grondin afecta a este punto: en efecto, la falta de una teoría de la verdad elaborada y solvente forma parte de la «precariedad ontológica» a la que nos estamos refiriendo (sólo a partir de dicha teoría de la verdad podrá despejarse la imagen vulgarizada de

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 188. Vid. también, a este mismo respecto, *ibid.*, pp. 198-199.

<sup>2</sup> Señala G. Deniau: «Se ha insistido a menudo en el hecho de que el problema del ser no es lo que mueve la hermenéutica filosófica, tal como ésta ha sido expuesta por Gadamer en su *opus magnum* de 1960, *Verdad y método*. De hecho, la hermenéutica filosófica parece muy poco preocupada por la cuestión del sentido del ser, de la verdad del ser; por el contrario, parece dedicada por completo a contrarrestar el carácter unilateral de la racionalidad científica moderna, poniendo en evidencia las experiencias de verdad que escapan a la objetividad científica [...]» («L'herméneutique philosophique entre ontologie et hénologie», en J.-C. Gens *et al.* (eds.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, p. 80). Añade el autor de este artículo al final del mismo: «La relación que posee la hermenéutica filosófica con la ontología es compleja, en la medida misma del silencio de Gadamer a propósito de la cuestión del ser. Este silencio nos resulta elocuente por más de un motivo. Digamos, en primer lugar, que él orienta la hermenéutica *hacia cualquier otra cosa* que la ontología, y que desde esta óptica la imagen de Gadamer como un simple epígono de Heidegger resulta enormemente desenfocada» (*ibid.*, p. 107).

Para muchos autores el déficit ontológico de la hermenéutica de Gadamer se debe a un déficit de fenomenología.

En cambio hay algunos discípulos de Gadamer que, reconociendo este déficit ontológico en la obra de Gadamer, parecen tener razones para justificarlo y disculparlo. Así, D. di Cesare afirma: «[sc. Gadamer] no sigue el desarrollo de *Ser y tiempo* en el que la hermenéutica de la facticidad está al servicio de la cuestión del ser; esta última, por otro lado, ya no es la pregunta de la hermenéutica filosófica, que no tiene ninguna pretensión de fundar una ontología. Esto explica también por qué Gadamer no se plantea el problema de la “superación de la metafísica” y por qué no muestra interés ni por la “historia de la metafísica” ni, mucho menos aún, por un nuevo “inicio”» (*Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007, p. 115). Y J. Grondin escribe: «El alumno más ilustre de Heidegger en Alemania, Hans-Georg Gadamer, alude, es cierto, a un “giro ontológico” de la hermenéutica, pero su propósito no era relanzar la cuestión del ser por sí misma, sino subrayar la naturaleza esencialmente lingüística de nuestra experiencia del mundo (“no hay comprensión del ser sin lenguaje”). No era, pues, la primacía de la pregunta por el ser lo que le inspiraba, sino el análisis heideggeriano de la comprensión y del lenguaje» («Pourquoi réveiller la question de l'être?», en J.-F. Mattéi [ed.], *Heidegger. L'enigme de l'être*, P.U.F., París, 2004, pp. 43-44).

la hermenéutica como el reino del simple relativismo, imagen que, acertada o desacertada, carece de entidad filosófica mientras no sea respaldada por una argumentación suficiente)<sup>1</sup>. En fin, cabría pensar que también el planteamiento de Bayón implica a este mismo orden de cuestiones, aunque esta vez de una manera sólo indirecta. Pues la valencia «crítica» de la hermenéutica, ¿acaso no constituye un componente ineludible de la ontología iniciada por Gadamer, aun cuando dicha valencia no tenga por qué secundar los derroteros de planteamientos como el de Habermas o Apel? Por último, en algunos de los análisis reseñados se hace notar cuál es el peligro correspondiente a esta pobreza ontológica: el «rearme metafísico». Se trata de un problema que, por su propia nomenclatura, reclama la comparecencia de Heidegger, tal y como la han reclamado Vattimo y Racionero a este respecto. Ambos autores advertían que Gadamer, habiendo heredado en alguna medida el proyecto heideggeriano de «destruir» la metafísica occidental, y en particular la filosofía moderna, sin embargo experimenta una cierta regresión hacia posiciones propias de estos dos enemigos. Por ello apelan a la radicalidad de la ontología heideggeriana como horizonte para la evaluación y la reforma de la hermenéutica filosófica.

Pues bien, el análisis de *Verdad y método* que nos proponemos llevar a cabo se inscribe en el marco de esta situación y se vincula, en líneas generales, a los síntomas del problema y a las expectativas de solución que acaban de ser extractadas. Nuestro trabajo no tiene por objeto estudiar las polémicas que han surgido entre los diversos planteamientos de raigambre hermenéutica, o entre la hermenéutica y otras corrientes de pensamiento, aunque cuenta con ellas como ingredientes de las recepciones actuales del legado de Gadamer. Aquí nos ocuparemos únicamente de la obra a la que debe su fundación la hermenéutica filosófica: *Verdad y método* (que consideraremos en su estrecha ligadura con *El problema de la conciencia histórica*, un interesante anticipo de este texto, así como con los artículos recogidos en el tomo 2 de las *Gesammelte Werke* de Gadamer, publicados en castellano bajo el título de *Verdad y método II*). Se trata de examinar la ontología «primera» que se encuentra esbozada en esta obra, con el fin de discernir entre sus iniciativas acertadas e imprescindibles, y aquellas derivadas por las que tales iniciativas quedan seriamente desvirtuadas, corriendo el peligro de perderse en una dirección opuesta. Y el baremo para llevar a cabo esta medición es justo aquel que Vattimo y Racionero ponían sobre la mesa: ¿hasta qué punto *Verdad y método* se desmarca de determinadas bases filosóficas de la Modernidad, denunciado su insostenibilidad y alumbrando alternativas capaces de sobrepasar la estéril situación crítica en la que se hallan, y en qué medida, en cambio, comporta una reconciliación con ellas? Mediante el deslinde de este terreno inaugural –un terreno tan necesario como ambiguo e insuficiente–, esperamos poder contribuir en algo a lo que la hermenéutica, en su vocación ontológica, puede llegar a ser.

---

<sup>1</sup> Observa L. Sáez en esta misma dirección: «[...] las corrientes fenomenológico-hermenéuticas se confrontan hoy con el reto, decisivo, de hacer justicia a problemas de normatividad. Frente a la opinión, muchas veces simplista, de sus detractores, estas corrientes no son propensas ni al relativismo epistemológico, ni al indiferentismo ético. Aun así, cabe la sospecha de que adolecen de un déficit crítico-reflexivo, en la medida en que se inclinan a la identificación entre *constitución de sentido y verdad*, comprensión y justificación, sentido y validez. Esta problemática es uno de los nudos fundamentales que articulan la confrontación entre tales corrientes y los proyectos filosóficos que hunden sus raíces en la vocación ilustrada» (*Movimientos filosóficos actuales*, op. cit., pp. 23-24).

## § 2.2. *El proyecto de una ontología «general» del comprender*

Así pues, *Verdad y método* va a ser considerado aquí desde la óptica de la «ontología general del comprender» que se perfila en sus páginas. Éste es el proyecto cuyo testigo queremos recibir y al que se dirige, como horizonte último, todo el trabajo de esta tesis doctoral. Y el motivo por el que nos centraremos en la obra principal de Gadamer ya ha sido enunciado: por un lado, en ella se afirman tesis fundamentales e imprescindibles para llevar a cabo el proyecto en cuestión, tesis que merecen ser suscritas y exploradas en toda su envergadura; por otro lado, hay indicios para sospechar que buena parte de dichas tesis quedan abandonadas en el concreto desarrollo que les presta su mentor. A continuación ofreceremos una caracterización sumaria y elemental de dicha ontología. En ella recogeremos expresamente muchas de las bases sentadas por el filósofo de Marburgo al respecto, pero partiremos en algunos puntos de un planteamiento diferente a éste. Podrá advertirse así en qué medida el propio estatuto de la ontología de cuño hermenéutico constituye un hervidero de problemas y controversias. Una vez trazado este terreno de juego, estaremos en condiciones de presentar cuatro de dichas tesis prometedoras de *Verdad y método*, junto con sus correspondientes indicios de disolución.

Parece legítimo buscar en *Verdad y método* pistas para elaborar una descripción ontológica de la comprensión «en general». Pues en el prólogo a la segunda edición de esta obra se afirma que el fin de la misma consiste en investigar las condiciones que posibilitan toda modalidad de comprensión:

[...] La presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); 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. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. El análisis heideggeriano de la temporalidad de la existencia humana [*menschliches Dasein*] ha mostrado, en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser de la misma existencia como tal. En este sentido ha sido adoptado aquí el término *hermenéutica*. Indica el movimiento fundamental de la existencia, que constituye su finitud y su historicidad, y que por tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de las cosas<sup>1</sup>.

Es cierto que Gadamer circunscribe su análisis a dos específicos ámbitos de saber —el del arte y el de las ciencias históricas—, procurando probar en ellos que la experiencia del comprender nunca puede ser reducida a una perspectiva metodológica, como había pretendido la Modernidad al erigir su interpretación de las ciencias naturales en modelo del saber<sup>2</sup>. Es cierto que el pulso de la obra que nos ocupa responde a la necesidad de desmontar la imagen de las «ciencias del espíritu» afirmada por el historicismo del siglo XIX, en la medida en que ésta sería deudora del canon metodologista de la ciencia moderna. Y es cierto que, en virtud de este objetivo, *Verdad y método* establece una constante oposición entre dicha concepción de las

<sup>1</sup> «Prólogo» a la segunda edición de *VyM I*, pp. 11-12, traducción parcialmente modificada por nuestra parte («Vorwort zur 2. Auflage» [1965], *GW 2*, pp. 439-440).

<sup>2</sup> Cf. *VyM I*, p. 23 (*GW 1*, p. 1).

ciencias naturales y su caracterización alternativa de las ciencias del espíritu. Pero, a juzgar por las declaraciones de su autor, esta investigación no concierne sólo a aquellas modalidades de comprensión que constituyen su hilo conductor, sino que se trataría de desarrollar, a partir de ellas, «un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica»<sup>1</sup>. Además, si ha de cumplirse el «aspecto universal de la hermenéutica» que el filósofo de Marburgo acaba proclamando, esto significa que la teoría del comprender articulada por él debe poder aplicarse, sin excepción, al cualquier forma de experiencia o de saber<sup>2</sup>.

Como muestra el pasaje recién citado, Gadamer recoge, al menos en sus componentes básicos, el significado del término «comprender» (*Verstehen*) acuñado por Heidegger en su «hermenéutica de la facticidad»<sup>3</sup> (*vid.*, por ejemplo, los §§ 31 a 33 de *Ser y tiempo*). La comprensión no es aquí una actividad meramente cognoscitiva, sino que compromete al vivir en todas sus realizaciones y en su raíz misma<sup>4</sup>. De esto depende el «giro» llevado a cabo desde la hermenéutica clásica, que pivotaba sobre una específica actividad comprensora y obedecía a una preocupación de orden epistemológico, hasta la hermenéutica filosófica, que promete referirse a toda modalidad de comprensión y articular las condiciones ontológicas de la misma<sup>5</sup>. Tal es la dirección que preside la investigación gadameriana, aunque, por exigencias de los contrincantes elegidos por ella, se vea obligada a bregar también con problemas netamente epistemológicos. Aun cuando este carácter ontológico de la noción hermenéutica de comprensión sea algo que suele considerarse obvio, conviene no perder de vista que sólo podrá entenderse a fondo lo que significa esto cuando se haya elaborado una ontología del comprender. Una ontología en la que, entre otras muchas cosas, debería mostrarse con claridad que la comprensión no es sólo un exponente de la existencia humana, sino que también lo es de la manifestación fenoménica; y en la que, desde este supuesto, debería explicarse en profundidad qué relación hay entre la comprensión óntica y la «donación del ser» que la hace posible<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 25 (GW 1, p. 3).

<sup>2</sup> Cf. *VyMI*, pp. 567-585 (GW 1, p. 478-494).

<sup>3</sup> Un interesante estudio de la «hermenéutica de la facticidad» desarrollada por Heidegger en la década de 1920 puede encontrarse en el libro de C. Segura Peraita *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002.

<sup>4</sup> Leemos en el capítulo de *Verdad y método* dedicado al «proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica»:

«En este sentido también nosotros nos remitimos al sentido *transcendental* del planteamiento heideggeriano. A través de la interpretación trascendental de la comprensión llevada a cabo por Heidegger, el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana toda una dimensión nueva. La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido. También para la realización de la comprensión que tiene lugar en las ciencias del espíritu debe valer que la estructura de de la existencia [*Dasein*] es proyecto arrojado, y que la existencia es, por la propia realización de su ser, comprender» (*VyMI*, pp. 329-330, traducción ligeramente modificada [GW 1, p. 268]).

<sup>5</sup> Afirma Gadamer: «“Comprender” no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metódicamente y conformar un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana» («Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» [1968], *VyM II*, p. 105 [«Klassische und philosophische Hermeneutik»], GW 2, p. 103]).

<sup>6</sup> Estamos aludiendo aquí a una de las dificultades internas que hicieron inviable el planteamiento de *Ser y tiempo*, el antecedente más vinculante de Gadamer en cuanto a la idea misma de una ontología del comprender. Nos referimos a la ligadura que guarda esta investigación heideggeriana, a su pesar, con el marco del idealismo moderno del sujeto. El libro de A. Escudero *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad* (Arena, Madrid, 2009) ofrece un análisis profundo de los importantes hallazgos filosóficos que debemos a esta obra, así como de los motivos por los que algunos de tales descubrimientos quedaron colapsados.

A propósito del estatuto de esta «ontología general del comprender» se requieren numerosas y complejas aclaraciones. Gadamer es parco en indicaciones precisas de este tipo, quizás porque tiene objetivos más urgentes que cumplir (fundamentalmente, el de reivindicar la legitimidad de las experiencias extrametódicas de la verdad, tal y como señalaba Vattimo). Pero nosotros no estamos eximidos de, al menos, intentar hacer frente a esas aclaraciones. Por nuestra cuenta y riesgo, propondremos tres observaciones rudimentarias al respecto [A, B y C], procurando distinguir cuáles parecen compatibles con el espíritu de la letra gadameriana y cuáles no.

[A] Antes que nada, hay que preguntarse cuál es la base fenoménica de dicha ontología. Pues lo cierto es que no existe un comprender «en general»: toda experiencia hermenéutica se inscribe en un determinado ámbito de saber, ya sea en el marco de una actividad política, o científica, o artística, o religiosa, etc. Cada uno de estos ámbitos de saber, en su concreta acuñación histórica, define de un modo singular las virtualidades de la manifestación fenoménica y del comportamiento comprensor correspondiente a ella. Así, una roca se muestra como algo diferente cuando constituye el obstáculo para la construcción de una autopista, o cuando constituye un lugar sagrado, señalado por una ermita adosada a ella; y las comprensiones propias de estos ejemplos respectivos de saber técnico y de saber religioso son también incancelablemente diferentes<sup>1</sup>. En coherencia con ello, el centro del análisis ontológico de la comprensión ha de situarse, a nuestro juicio, en el campo de un saber: de entrada, la comprensión no puede ser remitida ni a un sujeto humano que representara la sede originaria de los diversos saberes, ni a una realidad que estuviera organizada con anterioridad a su comparecencia en el interior de un concreto saber. Y esto implica afirmar, como principio básico, la singularidad irreductible de los múltiples saberes que configuran una época (aunque tales saberes no constituyan compartimentos aislados entre sí). Hagamos notar que, al igual que ocurría con el término «comprensión», tampoco la noción de saber apela aquí sólo ni principalmente a la ciencia, sino que se refiere a cualquier tipo de experiencia o actividad, en el sentido más amplio que quepa imaginar. Participa en un saber tanto quien es capaz de preparar un guiso, o de jugar al tenis, o de arreglar una tubería, o de dirimir un conflicto familiar, o de aplicar con justicia una ley, o de curar una enfermedad, como quien es capaz de resolver una ecuación matemática o de elaborar una teoría astronómica.

Esta irremontable pluralidad de los saberes constituye un presupuesto primordial de la posición que vamos a sostener, y también uno de los puntos más importantes sobre los que tendremos que rendir cuentas si queremos hacer valer nuestro diagnóstico de *Verdad y método*. En efecto, en el fondo las consignas anteriores no resultan compatibles con lo que Gadamer defiende, aunque algunas de sus premisas serían aceptadas por él. Tal y como tendremos ocasión de exponer y justificar con detalle, el fundador de la hermenéutica filosófica defiende la existencia de un ámbito de saber «originario» y «omniabarcante» –el

---

<sup>1</sup> En la lección novena de su libro *Unas lecciones de metafísica* (Alianza, Madrid, 1981, pp. 115-126), J. Ortega y Gasset expone lo siguiente: una «mesa» puede comparecer como un «enser doméstico», en el que nos sentamos a cenar, o como un mero «pedazo de materia» susceptible de explicación física o química. A esta consideración Ortega añade, en la p. 119, un interesante detalle: no se puede afirmar que la «mesa primaria» sea la una o la otra, pues ambos modos de comparecencia lo son precisamente de la mesa (esto resulta interesante porque difiere de lo que Heidegger sostuvo en *Ser y tiempo*; allí el modo primario y primordial de comparecencia de algo es su presentarse como «útil»). Otros ejemplos y reflexiones sobre este tema pueden encontrarse en F. Martínez Marzoa (*Historia de la Filosofía*, Istmo, Madrid, 1973, pp. 20-22; *Iniciación a la filosofía*, Istmo, Madrid, 1974, pp. 189-192), o en C. Romano (*Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, París, 2010, pp. 907 y ss.).

saber propio del «mundo de la vida» y depositado en el lenguaje «natural», en el que se fraguaría la comprensión global que el hombre tendría de sí mismo y de la totalidad del mundo—, y a partir del cual se elaborarían los diversos saberes científicos, que tendrían por ello un carácter secundario, «derivado» y «parcial»<sup>1</sup>. Por otra parte, a la hora de analizar los fenómenos de ruptura en la comprensión, nosotros consideraremos que estamos hablando de la crisis *de un saber*, pues es aquí, a nuestro juicio, donde se plasman las transformaciones que afectan a la configuración histórica de la comprensión, y no en las experiencias padecidas por un individuo o por una colectividad, como parece entender Gadamer (aunque sin duda la crisis de un saber sea vivida por individuos y colectividades concretas). Conviene confesar que partimos de este género de discrepancias.

Pero sigamos haciendo el camino. El hecho de que sólo haya experiencia hermenéutica en el interior de un saber singularmente definido no obsta para que se pueda y se deba explicar qué ocurre siempre que comprendemos, qué condiciones se dan en toda comprensión. Por ejemplo: si es cierto que se comprende en todo caso desde determinados prejuicios o presupuestos, podrá decirse que éstos constituyen una condición general o universal del comprender, aun cuando sólo existan prejuicios concretos, constitutivos de una determinada acuñación histórica de la medicina, o de la moral, o del arte, etc., y por tanto no quepa pensar en un sistema de presupuestos —ni potencial ni actual— que estuviera detrás de todas y cada una de las comprensiones habidas y por haber. En este sentido cabe elaborar una ontología general del comprender, teniendo en cuenta que semejante nivel de análisis, con el importante grado de abstracción que implica respecto del ejercicio ordinario de la comprensión, tiene sus necesarias restricciones. En algún punto de la investigación esta perspectiva tendrá que dejar paso a una «ontología de lo político», o a una ontología de la ciencia o del arte, etc., dedicadas ahora a explorar una precisa definición fáctica de cada uno de estos saberes. Como sugiere Gadamer, parece que hay diferencias constitutivas en cuanto al papel que desempeña la organización metodológica en unos saberes y en otros: compárese, por ejemplo, la tarea de dirimir si una muestra de sangre presenta exceso de glucosa, la cual se resuelve —y en principio, de forma incontestablemente correcta— con la simple aplicación de un protocolo de medición, con la tarea de dirimir si conviene secundar una convocatoria de huelga general, para la cual no existe un método de estas características, aunque existan pautas de otro tipo. Si esto es cierto, entonces seguramente no podrá hacerse una descripción general del significado de «lo metódico», una descripción que reflejara indistintamente la idiosincrasia de la medicina científica actual y la del saber político vigente.

[B] Por otra parte, el término «condiciones de posibilidad» —que Gadamer emplea eventualmente y nosotros usaremos de forma sistemática— no puede significar aquí exactamente lo mismo que significaba en el contexto de la reflexión kantiana. Y ello al menos por los tres motivos siguientes, cada uno de los cuales apela a un aspecto diferente de la ontología que tenemos entre manos. Por el momento nos limitaremos a mencionarlos, pues enseguida nos volverán a salir al encuentro. En primer lugar, dichas condiciones ontológicas no tienen por qué actuar desde una esfera necesaria y eterna, situada por encima del acontecer histórico y sustraída a él, no tienen por qué presentar un carácter formal, abstracto y vacío. Los prejuicios, que constituyen condiciones «*a priori*» de la comprensión, son siempre el fruto de

---

<sup>1</sup> *Vid.*, por ejemplo, *VyMI*, pp. 534-547 (*GW* 1, pp. 449-460); «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978) *VyM II*, p. 308 («Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW* 2, p. 318).

una fundación histórica, concreta y fácticamente acaecida, y poseen una vigencia finita y limitada, de suerte que no cabe remitirlos a una hipotética dimensión absoluta y «pura»<sup>1</sup> (más adelante abordaremos la cuestión de qué estatuto tiene la afirmación «toda comprensión es prejuiciada»). Otro exponente de esto mismo: a nuestro juicio, no hay nada parecido a una «esencia» supratemporal de cada uno de los saberes, una forma que estableciera, de una vez por todas, sus rasgos definitorios. No existe entonces la física «a secas», sino sólo definiciones históricas y concretas de este saber (la física de raigambre aristotélica, la física newtoniana, la einsteniana), cuyos presupuestos definitorios se muestran irreductibles entre sí.

En segundo lugar, tales condiciones no pueden residir ahora unilateralmente en el sujeto del comprender (se piense éste en su presunta constitución universal o en su concreción histórica y «empírica»), así como tampoco en un «objeto» subsistente al margen de sus recepciones comprensoras. Deben residir, en cambio, en la comprensión en su conjunto, pues ésta es el primer y el único lugar donde «quien comprende» y «lo comprendido» comparecen como tales.

Y por último, la descripción de las condiciones posibilitantes de la comprensión fenoménica no puede querer fijar, ella misma, las condiciones de *validez* de esa comprensión. Pretender esto equivaldría a abolir el carácter histórico y fáctico de la comprensión, con todo lo que ello acarrea consigo. En efecto, los cánones o criterios que rigen determinada comprensión óptica efectúan una cierta clausura de sus posibilidades, de modo que el análisis ontológico –destinado a explicar lo que ocurre en *toda* experiencia hermenéutica– sólo podría establecer la validez de la misma al precio de considerarla como un territorio cerrado, agotado, cuyos futuros desarrollos históricos serían meramente accidentales. No se trata, pues, de que estas condiciones ontológicas tengan la misión de *fundamentar* el saber vigente, aunque esto no excluye que surtan determinados efectos sobre él. A primera vista, estas tres observaciones casan perfectamente con la dirección de la hermenéutica gadameriana. De hecho, corresponden a sendos compromisos centrales asumidos por *Verdad y método*, como podremos comprobar muy pronto.

[C] En esta coyuntura, resulta obligado afrontar una objeción bastante difundida, según la cual la pretensión de elaborar una descripción ontológica del comprender transgrediría las bases mismas de la hermenéutica filosófica. G. Vattimo ha sostenido esta tesis insistentemente. «Para ser coherente con sus propias premisas –afirma en una ocasión–, una filosofía hermenéutica no puede nunca confundirse con una enésima “descripción” de la estructura de la experiencia»<sup>2</sup>. A su juicio, esta descripción fenomenológica se supondría realizada desde un punto de vista suprahistórico, desde un no-lugar, lo cual contradiría el principio hermenéutico de la irrebalsable historicidad de toda comprensión; y se consideraría a sí misma como una presentación «objetiva, (metafísicamente) verdadera y adecuada de lo que

<sup>1</sup> Señala A. Escudero a este respecto: «En todo comprender –en todo ámbito del saber– opera, actúa, rige y gobierna un “presupuesto”; sin él no hay comprensión del sentido ni acreditación de su verdad: no hay verdadera comparecencia de algo como algo, de algo siendo algo. Un presupuesto es, ciertamente, un “*a priori*” –es una “condición de posibilidad”– pero, a diferencia, por ejemplo, de lo que Kant sostiene, se trata de un *a priori* “material” e “histórico”. Un presupuesto –y con él una configuración o constelación del comprender– nace, crece y se desarrolla, se agota y muere. Su ciclo marca la vida –y la muerte– de la aventura del saber y, así, también, define las inflexiones o bifurcaciones que integran su incancelable historia» («Mordiendo la fruta prohibida [notas para una reforma de la hermenéutica]», en *A Parte Rei* 53, Septiembre 2007; <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/escudero53.pdf>; p. 8).

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 66.

la experiencia hermenéutica es realmente», de modo que habría echado en saco roto la crítica de *Verdad y método* contra el objetivismo científico<sup>1</sup>.

Sin tener como meta discutir los argumentos de Vattimo (pues para ello tendríamos que comenzar por exponerlos a fondo), procuraremos defendernos de acusaciones de este tipo, poniendo en juego las modestas armas de que disponemos<sup>2</sup>. Para empezar, no parece evidente que una ontología de cuño hermenéutico tenga que otorgarse a sí misma un estatuto exterior a la historia, emplazándose en una hipotética perspectiva absolutamente desligada de todo contexto. Toda ontología es histórica al menos por esto: porque se llega a ella desde una determinada situación histórica y porque revierte sobre un singular momento histórico. Ciertamente, la descripción fenomenológica lleva a cabo una suspensión –una *epoché*– de los saberes vigentes en cada caso; pero justo por eso la concreta configuración de tales saberes no puede ser indiferente para su planteamiento. En palabras de F. Montero Moliner: «[...] lo *a priori* tiene su peculiar historicidad porque sólo puede ser planteado a partir de *mundos de la vida concretos* que son esencialmente históricos»<sup>3</sup>. Prueba de ello es que el *quid* de la cuestión ontológica no se presenta siempre idéntico: a Aristóteles le interesaba averiguar cuál es el principio eterno de los incesantes cambios; a Kant, qué es el ser humano; y si a nosotros nos interesa el acaecer de la comprensión en su radical historicidad, ello se debe –valga la redundancia– a un preciso agudizamiento del problema de la historicidad ocurrido «históricamente» en los saberes que configuran nuestra época, o la época de la que procedemos.

Ahora bien, esto no excluye que esta ontología investigue, desde sus concretas necesidades y urgencias, las condiciones propias de *toda* comprensión. Montero Moliner explica así la extraña historicidad y universalidad de lo «*a priori*»:

Lo que ha quedado malparado es el supuesto de que el *a priori* que se descubra en cada momento de la historia, incluso el que ha sido reclamado por la fenomenología de nuestro tiempo, sea universal y necesario en el sentido más radical de esos términos. Asunto distinto es que, en cualquier caso, el *a priori* que tenga vigencia en un *mundo de la vida concreto* depare la trama lógica desde la que se intente comprender cualquier otro mundo acaecido en la historia. Es decir, proporcione la clave mediante la cual se realice la traducción de un mundo ajeno al que es propio de un sujeto o de una colectividad determinada. Y que desde ese *a priori* se adviertan las diferencias que median entre los diferentes mundos o las que se registran entre los principios que fueron asumidos como un *a priori* por sus respectivos sujetos<sup>4</sup>.

Por otra parte, habría que tener en cuenta que la acreditación de una teoría ontológico-fenomenológica no obedece a las mismas reglas que gobiernan en cada caso la validez del saber ordinario. Pues una y otro se sitúan en diferentes planos. Gadamer alude a esto cuando niega la aparente eficacia de las contradicciones destapadas por medio de «argumentos reflexivos», según los cuales, por ejemplo, la afirmación «toda comprensión se encuentra singularmente condicionada» quedaría puesta en entredicho por el hecho de que ella misma pretende «ser total y incondicionalmente verdadera»<sup>5</sup>. Se trata de un problema de larga

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 153.

<sup>2</sup> Una solvente discusión de este planteamiento de Vattimo puede encontrarse en el artículo de A. Escudero, «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios», *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, 2005, UNED, pp. 153-195; aquí: pp. 157-168.

<sup>3</sup> F. Montero Moliner, «Fenomenología del prejuicio», en *Isegoría* / 5 (1992), pp. 28-42; aquí: p. 41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>5</sup> *VyM I*, pp. 537-538 (*GW I*, p. 452). *Vid.* también, a este mismo respecto, *ibid.*, pp. 419-421 (*GW I*, pp. 350-352).



tradición filosófica, discutido desde la Antigüedad bajo clichés como el «argumento contra escépticos» o la «paradoja del mentiroso». Gadamer sostiene que tales argumentos carecen de poder de convicción, porque tratan como «relaciones entre juicios» aquello que pertenece a diferentes «niveles lógicos», y porque, además, «la conciencia del condicionamiento no cancela éste en modo alguno»<sup>1</sup>. Sin duda una ontología del comprender tiene que poder convalidarse en los fenómenos que describe, de suerte que el principio «todo comprender es prejuiciado» caería por tierra si se mostrara un solo ejemplo concreto de comprensión que no cumpliera tal característica. Pero su verdad no puede confundirse con aquella que comparece en el ejercicio de determinada comprensión óptica, pues es de otro orden: el discurso ontológico posee sus específicas formas de justificación e impugnación. Así, el hecho de que dicho discurso enuncie las condiciones del comprender que se dan universalmente no implica que la comprensión por él descrita sea la experiencia de un «fenómeno universal» por parte de un «sujeto universal» (del mismo modo que la viabilidad de una ontología general del comprender no implica que haya un comprender «en general», radicado fuera de un concreto ámbito de saber). R. Rodríguez explica así esta delicada cuestión, comentando el argumento gadameriano que acaba de ser reseñado:

El saber reflexivo que expresa esta universalidad («todo nuestro conocimiento es finito e históricamente condicionado») no supone alcanzar una posición incondicionada, en el sentido de que la posesión de ese saber le habilitara para, en la concreta relación con el mundo, que pertenece a un nivel anterior a la reflexión, obtener una posición segura e inamovible. El saber universal de la reflexión no proporciona ningún dominio sobre la experiencia pre-reflexiva, no extiende su universalidad hasta los conocimientos concretos que en ella se realizan, que es donde debería mostrar su efectividad, liberándola del condicionamiento. Por ello, cuando se formula en un principio que, como tal, tiene su propia pretensión de validez universal, no por ello altera la finitud ontológica de la comprensión; tiene por el contrario que ser compatible con ella, pues en la práctica real de la vida sabemos que la conciencia del condicionamiento no lo suprime, sino que ayuda lúcidamente a hacerse cargo de él<sup>2</sup>.

En este mismo orden de cosas, a menudo se da por descontado que la hermenéutica resulta necesariamente incompatible con cualquier clase de filosofía *sistemática*. Con las siguientes palabras presenta J. Grondin esta convicción, que él sin embargo no suscribe:

La dificultad destacada por Apel, Bubner y Krämer<sup>3</sup> acerca del estatuto teórico de la hermenéutica se pone claramente de manifiesto: la filosofía hermenéutica contendría principios que la prohíben llegar a ser ella misma una teoría. El refugio en las demostraciones históricas *ad hoc* gana bajo tales circunstancias un alto grado de credibilidad: si efectivamente la verdad es un acontecer del que no podemos disponer, entonces sin duda tiene sentido seguir el camino de la ilustración histórica y dialógica, y no el de los sistemas conceptuales<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 538 (GW 1, p. 452).

<sup>2</sup> R. Rodríguez, «Verdad hermenéutica y verdad de la reflexión», en J. J. Acero *et al.*, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 237-258; aquí: p. 256.

<sup>3</sup> Grondin se refiere a las siguientes obras de estos autores: K.-O. Apel, «Besprechung von *Wahrheit und Methode*», en *Hegestudien* 2, 1963, pp. 314-322; R. Bubner, «Hermeneutik und Wissenschaftstheorie aus der Sicht der hermeneutischen Theorie», en *Loccumer Kolloquien* 2, 1972, pp. 135-145; *idem*, «Über einige Bedingungen gegenwärtigen Ästhetik», en *Neue Hefte für Philosophie* 5, 1973, pp. 38-73; *idem*, «Transzendente Hermeneutik?», en R. Simon-Schäfer *et al.* (eds.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburgo, 1975, pp. 56-70; H. J. Krämer, «Anmerkungen zur philosophischen Hermeneutik», en *Kulturwissenschaften. Festgabe für W. Perpeet zum 65. Geburtstag*, Bonn, 1980, pp. 263-274.

<sup>4</sup> J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Belz Athenäum, Weinheim, 1994, p. 2.

Se trata de una perspectiva bastante extendida. I. M. Fehér presenta como una opinión generalizada esta renuncia – supuestamente necesaria– de la hermenéutica a toda aspiración de llegar a constituir aquello que Husserl llamaba una «ciencia

Pero sobre este tema de la relación entre la orientación «sistemática» y la orientación «histórica» de la filosofía (binomio al que debe añadirse en este caso una orientación «vital-mundana» de la misma), el autor de *Verdad y método* ha dejado caer numerosos comentarios a lo largo de su dilatada obra. Afirma en una consideración retrospectiva de su andadura filosófica: «siempre procuré, casi con ansia, no decir demasiado y no perderme en construcciones teóricas que no emanaran totalmente de la experiencia»<sup>1</sup>. Por lo que él mismo dice, ya desde su primera juventud tenía claro que no quería «un nuevo pensamiento sistemático y global»<sup>2</sup>. Un exponente de ello se encuentra en su artículo «Zur Systemidee in der Philosophie», escrito en 1924 y donde se aprecian inequívocamente los efectos de su reciente encuentro con Heidegger<sup>3</sup>. Aunque él lo tildó de «inmaduro» y «pretencioso», y evitó incluirlo en sus *Gesammelte Werke*, en nuestra opinión este trabajo resulta bastante indicativo de la posición que sostuvo en el conjunto de su vida intelectual sobre el motivo que nos ocupa<sup>4</sup>. El ensayo se dirige contra las construcciones sistemáticas ideadas por el neokantismo, contra su presunción de tratar con problemas filosóficos siempre idénticos y desgajados de todo contexto. Frente a ello, Gadamer reivindica el enraizamiento de la actividad filosófica en un concreto momento histórico y en el «todo» de la experiencia humana del mundo<sup>5</sup>. Pero, por cierto, esto no excluiría de modo absoluto el componente sistemático de la filosofía; a su juicio, sería legítimo y obligado el sistema ganado «en la confrontación con las cosas mismas» y salvaguardado por el carácter unitario de la existencia humana (que constituye aquí el asunto de la reflexión ontológica), siempre y cuando dicho sistema se mantuviera como algo abierto y provisional, como un sistema de problemas insolubles que, por ello, jamás llegaría a configurar una «totalidad acabada»<sup>6</sup>.

---

estricta» («Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert», en *idem* [ed.], *Kunst, Hermeneutik, Philosophie*, Winter, Heidelberg, 2003, p. 18). Y J. Recas Bayón considera que uno de los rasgos que caracterizan el «paradigma hermenéutico contemporáneo» es su oposición a «las concepciones de la filosofía como sistema», oposición que se derivaría del «reconocimiento del carácter interpretativo de toda aprehensión de sentido y en concordancia con ello [de] su naturaleza abierta e inconclusa» (*Hacia una hermenéutica dialéctica*, *op. cit.*, pp. 135-136). En fin, esta misma incompatibilidad forma parte del planteamiento vattimiano al que nos acabamos de referir (*vid.*, por ejemplo, *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, pp. 153-154).

<sup>1</sup> «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 388 («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, p. 492).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 379 (*GW 2*, p. 483).

<sup>3</sup> «Zur Systemidee in der Philosophie», en VV.AA., *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlín y Leipzig, 1924, pp. 55-75.

<sup>4</sup> Dichos calificativos se encuentran en «Autopresentación...», *VyM II*, p. 379 («Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 483).

<sup>5</sup> Afirma aquí Gadamer: «Ésta es la principal determinación del problema [sc. filosófico]: ser un problema planteado en cada caso actualmente. Que para un pensador, él mismo determinado históricamente, estuvieran ya planteados todos los problemas que conoce la historia, eso sencillamente contradiría el sentido del carácter histórico de la filosofía. Pues la filosofía no es algo que viniera a la existencia [*Dasein*] desde alguna otra parte, sino que está esencialmente enraizada en la propia existencia humana [*im Dasein des Menschen selbst*]. El todo de la correspondiente experiencia del mundo le otorga en cualquier caso a la filosofía su auténtico suelo objetivo [*sachlich*]. Lo que se convierte en problema y puede, en general, convertirse en problema está siempre determinado unitariamente a partir de esta experiencia existencial [*Daseinerfahrung*]» («Zur Systemidee in der Philosophie», *op. cit.*, pp. 61-62).

<sup>6</sup> Sostiene el discípulo de Heidegger: «La construcción de sistemas ya no es la principal y señalada empresa de la filosofía –no más anticipaciones fundamentales de pesos metafísicos superpuestos–, sino que en el proceso del trabajo filosófico basado en los problemas se produce el sistema por sí mismo, aunque siempre de manera que jamás llegue a estar ahí en una totalidad acabada» («Zur Systemidee in der Philosophie», *op. cit.*, p. 67). En efecto, este artículo había comenzado afirmando que la filosofía se distingue de los demás saberes por la insolubilidad de las preguntas que plantea: «El trabajo filosófico no consiste esencialmente en la solución de los problemas, sino en la clarificación y precisión del planteamiento del problema [...]» (*ibid.*, p. 57). Más aún: «En la insolubilidad de los problemas –en la medida en que ésta es primordial, motivada en las cosas mismas– se acredita su valencia filosófica» (*id. loc.*). Leemos pocas páginas después: «[...] En cada confrontación que haya que ganar con las cosas mismas comparece permanentemente el motivo sistemático. Pues tal confrontación no es simplemente el trabajo de una destreza, no determinada por las cosas, en el material problemático previamente dado y retomado, sino el

En esta misma dirección, resultan extraordinariamente significativos sus escritos sobre Platón. En ellos Gadamer defiende y alaba el carácter no-sistemático y no-doctrinal de los diálogos platónicos, lo que le da pie a mostrar un rechazo casi visceral hacia los sistemas filosóficos (por ejemplo, hacia el edificio teórico labrado por Aristóteles, cuya sistematicidad y elaboración conceptual es tratada por su parte en tono peyorativo). Tomando como modelo la figura del Sócrates platónico, el filósofo de Marburgo caracteriza la filosofía como una actividad exclusivamente interrogativa, destinada a cuestionar el saber vigente desde una perspectiva virtualmente incondicionada, pero que nunca puede dar lugar «a un saber definitivamente válido», sino sólo a un «sostenerse en la búsqueda del verdadero saber»<sup>1</sup>. Tendremos ocasión de recorrer este planteamiento de punta a cabo a lo largo de la Primera Parte de este trabajo.

Vayamos al campo de *Verdad y método*. En la introducción de esta obra se nos dice que la reflexión sobre las ciencias del espíritu «tiene que ser consciente de que su propia comprensión no es una construcción desde principios, sino la continuación de un acontecer que viene ya de antiguo»<sup>2</sup>. Esto significaría –eso parece– que dicha reflexión debe construirse sobre todo a partir del diálogo con sus antecedentes históricos, y que, en consecuencia, su faceta sistemática se verá debilitada. Además, en el epílogo a la segunda edición de esta obra su autor disculpa la propia imprecisión de su trabajo teórico aduciendo que el lenguaje filosófico, por más que procure fraguar conceptos claros y estructuras sistemáticas, necesariamente tiene que conservar anchos márgenes de ambigüedad. Y ello porque la filosofía, cuyo tema sería la totalidad de la vida humana, tendría que imbricar «sus conceptos en el conjunto del saber lingüístico sobre el mundo y mantener así viva su relación con el todo, aunque haya de ser a costa de su delimitación estricta»<sup>3</sup>. Un sistema ontológico dotado de conceptos precisos –piensa Gadamer– se habría desligado de la equivocidad semántica propia del «mundo de la vida», es decir, de aquella experiencia en la que tendría su razón de ser. De este modo el fundador de la hermenéutica filosófica reitera, en 1965, una justificación contigua a la que ofreciera en «Zur Systemidee der Philosophie».

---

ganar un originario estado de cosas en el agudizamiento de la interrogatividad de la propia existencia [*Dasein*]. Puesto que la propia existencia es unitaria [...], por eso también la confrontación con todos los problemas que acosan a esa existencia es de una obligada estructura sistemática. La objetiva pretensión de validez del sistema filosófico se sostiene perfectamente – incluso sin la expresa anticipación de un pensamiento unitario y sistemático– sólo de este modo» (*ibid.*, p. 69).

<sup>1</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens» (1990), *GW* 7, p. 106.

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 26 (*GW* 1, p. 4).

<sup>3</sup> Conviene reproducir el pasaje concreto al que nos estamos refiriendo: «No pocas veces se ha reprochado a mis trabajos que su lenguaje resulta excesivamente impreciso. Pues bien, no veo que esto sea siempre y necesariamente revelación de una deficiencia, por más que haya podido serlo en más de una ocasión. De hecho considero que se aviene mejor con la tarea de la lengua conceptual filosófica sostener en vigor la imbricación de sus conceptos en el conjunto del saber lingüístico sobre el mundo y mantener así viva su relación con el todo, aunque haya de ser a costa de su delimitación estricta. Esta es la implicación positiva de la “penuria lingüística” que es inherente a la filosofía desde sus comienzos. [...] Las palabras que se emplean en el lenguaje filosófico, y que éste aguza hasta la precisión conceptual, están implicando siempre momentos semánticos “propios del lenguaje primario” y contienen por lo tanto una cierta inadecuación. Pero el nexo de significado que resuena en cada palabra del lenguaje vivo entra al mismo tiempo en el potencial semántico de la palabra que expresa el concepto. Y esto no puede desconectarse en ninguna aplicación de expresiones del lenguaje común con fines conceptuales» («Epílogo» a la tercera edición de *Verdad y método* [1972], *VyM I*, pp. 654-655 [«Nachwort zur 3. Auflage», *GW* 2, pp. 461-462]).

Pues bien, en las observaciones mencionadas se dan cita varios problemas de diversa índole, aunque su denominador común sea la cuestión de la sistematicidad del trabajo ontológico. Comentaremos ahora sólo uno de ellos. En el marco de la concepción platónica de la filosofía resulta comprensible, desde luego, la renuncia manifestada por Gadamer a una teoría acabada y sistemática. Situémonos, por ejemplo, en el *Laques* platónico. Si el cuestionamiento de la noción vigente de «valentía» se hace desde la óptica de una definición de esta virtud que hubiera de regir necesariamente y siempre, entonces se entiende que jamás quepa hallar una respuesta acabada y suficiente a la pregunta «¿qué es la valentía?». Y se entiende que la presunción de haber encontrado esa respuesta sea tratada como algo negativo, pues, en efecto, en tales condiciones el carácter «tético» de la ontología implicaría una clausura absoluta de la realidad descrita por ella: un acceso positivo y completo a la «esencia» de la valentía pondría en evidencia que las posibilidades de configuración histórica de esta virtud (o del saber militar para el que –supongamos– resulta determinante) están y estuvieron siempre agotadas<sup>1</sup>.

Ahora bien, este razonamiento ¿acaso pone en peligro la universalidad a la que aspira una teoría ontológica en su elaboración afirmativa y sistemática? ¿No delata más bien que la «cuestión del *eídos*» no puede ser el hilo conductor de la investigación ontológica? En otras palabras: sólo si la universalidad del discurso ontológico fuera de tipo «conceptual» habría de temerse que éste llegara a fraguar un sistema «completo», pues únicamente en este caso se produciría la clausura mencionada<sup>2</sup>. El rango universal de una afirmación como «toda comprensión obedece a determinados presupuestos», la articulación sistemática de la compleja red de las condiciones que hacen posible en todo caso la comprensión, no tiene por qué comportar un cierre de la concreta exploración fenoménica llevada a cabo por cada uno de los saberes. Y en cuanto a la vocación problematizadora de la filosofía, a la que se refería el ejemplo platónico traído a colación: una ontología del saber político contemporáneo puede preguntarse «qué es la democracia», cuestionando así la concreta acepción vigente de ese término, pero esto no significa que la respuesta a esa pregunta deba permanecer siempre tentativa e inconclusa. Al contrario, una vez constatada la situación crítica de la democracia actual, dicha ontología puede y debe ayudar a fraguar, afirmando concretas opciones, una definición alternativa del marco democrático, que será tan irrebasablemente «material» e histórica como aquella que se ha vuelto inhabitable.

Sin querer zanjar este importante nudo de cuestiones, creemos que no existen razones incontestables para pensar que, por un lado, las tesis de la hermenéutica acerca de la historicidad del comprender y, por otro, su propia conciencia de ubicarse en un determinado contexto histórico, tengan que estar reñidas con su posible aspiración a fraguar una teoría ontológica sistemática acerca de lo que ocurre necesariamente cuando comprendemos o

<sup>1</sup> Partiendo de este punto cabría emprender una discusión con la lectura de Platón elaborada por F. Martínez Marzoa, la cual constituye, de todos modos, una de las interpretaciones del filósofo ateniense más rigurosas e interesantes que conocemos (*vid.*, entre sus muchas obras al respecto, *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid, 1996). Desde esta misma óptica, se advierten ciertas semejanzas entre dicha recepción de Platón y la ofrecida por Gadamer; se trata de semejanzas que pueden pasar inadvertidas, pues la profundidad y el rigor ontológico de la investigación de Marzoa contrasta con el talante del trabajo gadameriano, en el que la perspectiva ontológica resulta más difusa, y a menudo deriva hacia preocupaciones de tipo ético.

<sup>2</sup> Es oportuno mencionar aquí la corrección que Aristóteles hace del tratamiento platónico de los *eídos* como géneros universales. Para el Estagirita, el *eídos* es universal sólo «porque es primero» desde el punto de vista ontológico, y no porque posea la universalidad de un concepto o un género supremo (*vid. Metafísica, Z*). Un análisis detallado de este argumento aristotélico puede encontrarse en el libro de T. Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 162-187.

cuando dejamos de comprender. Una estructuración de las condiciones que posibilitan siempre –universalmente– la comprensión no tiene por qué pretender que es la única descripción viable y acertada de este mismo campo fenoménico, no tiene por qué ignorar que su planteamiento comporta un determinado sesgo y una precisa toma de partido, y no tiene por qué considerarse a sí misma como una fortaleza inexpugnable e irrefutable. Lo universal son las condiciones ontológicas encontradas y elaboradas, y no la vigencia del discurso ontológico en el que se inscriben.

Sea como fuere, lo cierto es que la postura tomada por Gadamer sobre este punto da lugar a una dificultad de orden práctico a la hora de interpretar *Verdad y método*. Se trata de la dificultad que A. Escudero denuncia con estas palabras:

A nuestro entender (y desde la convicción de que no hay contradicción alguna en que, en una teoría filosófica, una dimensión «histórica» se incardine, y tenga que hacerlo, con otra «sistemática») en el texto de Gadamer –por otra parte tan rico y tan lleno de sugerencias– hay un exceso de «reconstrucción histórica» y, en contrapartida, un déficit en lo que respecta a la mostración, precisión y verificación «fenomenológica» (sistemática) de los «conceptos» propuestos para esclarecer en qué consiste la «experiencia hermenéutica» (es decir, la experiencia *tout court*) [...]<sup>1</sup>.

[...] En el libro que Gadamer publicó en 1960 la argumentación alterna y combina la «reconstrucción histórica» y la «descripción fenomenológica» (el aspecto «sistemático» de la cuestión tratada). Pero lo hace, pensamos, de un modo excesivamente desequilibrado: siempre suele primar lo primero sobre lo segundo. Esa es la razón de que muchos de los conceptos propuestos carezcan de nítidos perfiles, con las negativas consecuencias que esto tiene. Una teoría filosófica necesita, entre otras cosas, y como mínimo, equilibrar su parte «histórica» con su vertiente «sistemática»; sin la primera pierde concreción, sin la segunda carece de precisión<sup>2</sup>.

Ciertamente, la argumentación de *Verdad y método* se sostiene casi siempre sobre ilustraciones extraídas de un rico elenco de teorías filosóficas anteriores, mientras que las justificaciones basadas en ejemplos concretos de los fenómenos que se están describiendo no son demasiado abundantes. Y ello hace que en ocasiones resulte difícil comprender con claridad las tesis que Gadamer quiere defender. Éste es uno de los motivos por los que dicha obra requiere un específico trabajo de clarificación y sistematización, del tipo del que intentaremos llevar a cabo a través de la presente investigación.

Con este inicial tanteo del terreno, ha podido verse que el proyecto de una ontología general del comprender de cuño hermenéutico está atravesado por muchas y difíciles cuestiones. Todos los pasos descritos conducen a un mismo punto candente: el significado de la *universalidad* que sería coherente con una hermenéutica ontológica, en las diversas facetas que esta universalidad comporta. Las razones de quienes sostienen que este proyecto es inviable no resultan ociosas, pues en todo caso advierten que dicho significado dista mucho de haber sido aclarado convincentemente, al menos en las versiones más difundidas de la hermenéutica, así como en la propia obra de Gadamer. Naturalmente, siempre se puede renunciar a una aspiración de estas características, sea porque se es consciente de la dificultad que conlleva, sea porque se piensa que el discurso hermenéutico se zanja en su condición de «respuesta histórica» a una «pregunta histórica», y que su tarea debe reducirse a constatar esa

<sup>1</sup> A. Escudero, «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios», *op. cit.*, p. 158.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

historicidad. Pero ¿no se renuncia entonces también a la aportación propiamente filosófica – ontológica– que la hermenéutica pueda ofrecer a nuestro tiempo?

### § 2.3. Cuatro tesis imprescindibles y sus indicios de disolución

A continuación vamos a exponer los cuatro hallazgos fructíferos de *Verdad y método* que habíamos anunciado, junto con los motivos por los que creemos que corren el peligro de perderse por el camino. El primero de ellos [1] se refiere precisamente al asunto que acabamos de explorar: la ontología del comprender hilvanada por el discípulo de Heidegger. Y los tres siguientes identifican sendas tesis que Gadamer aporta a dicha ontología: [2] el principio de la *historicidad* de toda comprensión; [3] el carácter primario e irremontable de la *pertenencia* de quien comprende a lo comprendido; y [4] la idea de que la comprensión comporta –puede comportar, diríamos nosotros– un *acontecimiento*. No se trata ahora de desplegar los temas en cuestión, sino sólo de presentarlos y organizarlos en un cuadro sinóptico. El planteamiento completo de los mismos, avalado por abundantes referencias textuales, así como su discusión pormenorizada, se encuentran en la Segunda Parte de esta investigación.

[1] El aspecto plausible del primero de los puntos señalados ya ha quedado expuesto en las reflexiones anteriores. Por lo que el propio Gadamer declara, parece evidente que forma parte de los objetivos de *Verdad y método* el investigar las condiciones ontológicas que hacen posible cualquier modalidad de experiencia hermenéutica. Aunque allí no se llegue a elaborar una ontología del comprender acabada y sistemática, sin embargo se asienta un enfoque solvente para esta tarea, y se avanzan importantes ingredientes de su desarrollo. Es esta iniciativa lo que, ante todo y sobre todo, creemos que merece la pena aplaudir y secundar. Pero el estatuto de dicha ontología, como hemos visto, también está rodeado de importantes dificultades, ambigüedades o simplemente zonas sin elaborar. Concretaremos el claroscuro que acabamos de atravesar destacando, *in utramque partem*, tres tensiones.

En primer lugar: Gadamer deja bien claro que el objetivo de su hermenéutica no es diseñar una metodología de la correcta comprensión, sino describir lo que ocurre siempre que comprendemos, y mucho antes de puedan plantearse cuestiones de validez y de método<sup>1</sup>. Ahora bien, ¿se mantiene siempre fiel a este planteamiento el análisis ofrecido a lo largo de *Verdad y método*? Cuando se nos dice que el intérprete de un texto del pasado debe destacar (o destaca) cuidadosamente el horizonte específico del pasado frente al horizonte específico del presente, puesto que sólo así evitará que sus propios prejuicios cieguen indiscriminadamente la manifestación de dicho texto en su inesperada alteridad<sup>2</sup>, ¿se está describiendo algo que sucede en toda comprensión o se está recomendando una pauta para comprender mejor, más acertadamente? ¿Apela esta consigna a las condiciones de posibilidad del comprender o a sus condiciones de validez?

En segundo lugar: como hemos dicho, el análisis de Gadamer desemboca en la afirmación del carácter universal del mismo, lo que significa que debería poder aplicarse a toda modalidad de comprensión. Esta universalidad de la hermenéutica –insistimos– nos parece un factor irrenunciable si se quiere sostener el proyecto ontológico que hemos perfilado. Sin

<sup>1</sup> Vid., por ejemplo, «Prólogo» (1965) a la segunda edición de *Verdad y método*, *VyM I*, p. 10 (*GW 2*, p. 438).

<sup>2</sup> Vid. *ibid.*, pp. 333-338 (*GW 1*, pp. 272-276); pp. 369-377 (*GW 1*, pp. 304-312).

embargo, la noción hermenéutica de comprensión queda acuñada en *Verdad y método* gracias a una contraposición entre los saberes propios de la «naturaleza» y los saberes propios del «espíritu», de suerte que los rasgos de los segundos –a los que se refiere expresamente dicha noción de comprensión– son justificados mediante la negación de los rasgos que poseen los primeros en su acepción moderna. La teoría hermenéutica destinada a poseer un alcance universal sólo es ilustrada en sus concretos rasgos (historicidad, pertenencia, historia efectual, diálogo, etc.) sobre el ejemplo de la interpretación de un texto del pasado<sup>1</sup>; y constantemente se destaca el carácter particular y específico de dicha modalidad de comprensión frente a otra modalidad en la que los rasgos acuñados no se cumplirían, o no se cumplirían del mismo modo.

¿No requiere esta argumentación, si es que aspira a hacer valer su alcance universal, una segunda vuelta en la que se advierta que el contraste obtenido de la imagen moderna de las ciencias naturales era sólo un recurso provisional, y se fragüe una imagen alternativa para ellas, sólo bajo la cual podrían ser exponentes del comprender en su sentido hermenéutico? Ciertamente, la apelación gadameriana a un saber «total» y «originario», cifrado en las experiencias vital-mundanas, y su relegación del saber científico a una dimensión secundaria y derivada hace innecesaria esta segunda vuelta, pero ¿se ha logrado con ello defender convincentemente la universalidad de la hermenéutica? Además, si el filósofo de Marburgo quería cuestionar la concepción del saber afirmada por la Modernidad bajo el paradigma de las ciencias naturales, ¿acaso se logra este objetivo haciendo simplemente una refutación sectorial de dicha concepción: mostrando que ésta no rige en el terreno del «espíritu», pero dejando en suspenso su vigencia en el terreno de la «naturaleza», al que debía su misma razón de ser? Más aún: ¿cabe alterar el planteamiento de la metafísica moderna manteniendo intacto uno de sus supuestos más arquitectónicos, *i. e.*, la presunta escisión entre el ámbito de la naturaleza y el del espíritu?

Y en tercer lugar: aunque Gadamer otorga a su hermenéutica la valencia de una descripción ontológica del comprender, éste no es, ni mucho menos, el único significado que atribuye a esta filosofía. Fijémonos en otro de esos sentidos, el cual, sin agotar el caso que nos ocupa, resulta muy relevante. Especialmente en los artículos de *Verdad y método II*, la hermenéutica es caracterizada como un saber de carácter reflexivo y crítico, destinado a iluminar los prejuicios que sostienen nuestras comprensiones y, eventualmente, a propiciar una alteración de los mismos<sup>2</sup>. A nuestro modo de ver, esta acepción de la hermenéutica merece formar parte de la ontología del comprender a la que venimos refiriéndonos. Pero debería precisarse qué papel ocupa en el interior de ésta. En general, ¿qué efectos puede tener la articulación de las condiciones universales del comprender sobre las concretas comprensiones que llevan a cabo, en cada caso, los saberes ónticos? Gadamer advierte, esporádicamente, que dicha articulación puede corregir las deformaciones que provoca en el ejercicio del comprender una inadecuada concepción del mismo, por ejemplo, la ignorancia de

<sup>1</sup> Aunque la primera parte de *Verdad y método* ofrece una «ontología de la obra de arte» que sirve como preparación del planteamiento desplegado en la segunda mitad de la segunda parte, los «rasgos básicos» de la «teoría hermenéutica» expuestos en esta última zona sólo se aplican expresamente al concreto caso de comprensión representado por la lectura de un documento histórico.

<sup>2</sup> *Vid.*, por ejemplo, «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*» (1971), *VyM II*, pp. 245-246 («Replik zu *Hermeneutik und Ideologiekritik*», *GW 2*, p. 254).

que se comprende siempre desde determinados prejuicios<sup>1</sup>. Pero con esto no se ha resuelto la cuestión que planteábamos: la constatación de que toda comprensión es prejuiciada no afecta a los concretos presupuestos que soportan la configuración actual del saber político o del saber artístico, y por tanto no compromete a aquella virtualidad crítica y transformadora que Gadamer atribuye a su hermenéutica (además, los prejuicios no son las únicas condiciones ontológicas del comprender). Resta aquí algo importante por aclarar.

De nuevo nos topamos, pues, con el arduo problema de la indefinición que rodea a la ontología esbozada por el discípulo de Heidegger: la elaboración del cometido, estatuto y estructura de la misma brilla por su ausencia. Parece que la actividad hermenéutica de explicitar un prejuicio, y mucho más la de cuestionarlo, implica una *suspensión* de la comprensión en la que estamos constantemente inmersos<sup>2</sup>. Ahora bien, Gadamer describe la comprensión ordinaria como un proceso de *suspensiones* encadenadas de los prejuicios constitutivos de la misma, gracias al cual dichos prejuicios experimentarían una constante crisis y alteración, más exactamente: una constante ampliación, sin solución de continuidad. Esto es justo lo que afirma la dinámica del «despliegue» y la «fusión» de horizontes, que aquí constituye la armadura de la única caracterización del comprender ofrecida<sup>3</sup>. De acuerdo con ello, en cualquier lectura común y corriente de un texto histórico, y en cualquier experiencia comprensora, estaría en juego una tarea de índole «ontológica», al menos por lo que respecta a la faceta «crítica» de esta ontología hermenéutica; pero entonces dicha faceta perdería por completo su relevancia, su especificidad, y resultaría banalizada. ¿No hay algo que falla en todo esto? ¿No habría que distinguir entre el decurso ordinario de la comprensión y el momento extraordinario en el que se produce un cuestionamiento de los prejuicios de la misma?

[2] Una de las piedras angulares de *Verdad y método* reside en la tesis del carácter histórico, fáctico, finito y concreto de toda comprensión. «El fundamento más determinante» del fenómeno hermenéutico –piensa Gadamer– «es precisamente la *finitud de nuestra experiencia histórica*»<sup>4</sup>. Por eso esta teoría hermenéutica se propone «hacer justicia a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) de la comprensión»<sup>5</sup>. El principal argumento desplegado para ello se cifra en la defensa de los prejuicios en tanto factores necesarios de cualquier actividad comprensora, en tanto condiciones positivas e incancelables de la misma<sup>6</sup>. Como es sabido, con ello el pensador de Marburgo está retomando el principio heideggeriano de la pre-estructura de la comprensión y desarrollándolo de un modo diferente. Pero ésta no es la única iniciativa que respalda la tesis antedicha. A través de su reivindicación del valor normativo de «lo clásico», Gadamer deja caer una magnífica explicación acerca de cómo se constituyen, en su condición histórica, los cánones o los criterios que definen la validez de un saber<sup>7</sup>. Y todavía habría que añadir unos cuantos hallazgos más en esta dirección, todos los cuales

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 25 (*GW 1*, p. 3). La teoría hermenéutica podría tener como efecto –sostiene Gadamer– que «la *autocomprensión de la comprensión ejercida normalmente fuera corregida* y depurada de adaptaciones inadecuadas: un proceso que sólo indirectamente beneficiaría al arte del comprender» (*ibid.*, p. 332 [*GW 1*, p. 270]).

<sup>2</sup> Afirma Gadamer: «Resulta claro que hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez» (*ibid.*, p. 369 [*GW 1*, p. 304]).

<sup>3</sup> *Cf. ibid.*, pp. 369-377 (*GW 1*, pp. 304-312).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 547 (*GW 1*, p. 461).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 331 (*GW 1*, p. 270).

<sup>6</sup> *Ibid.*, principalmente pp. 344-353 (*GW 1*, pp. 281-290).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 353-360 (*GW 1*, pp. 290-293).



constituyen, a nuestro juicio, piedras preciosas que conviene guardar y pulir. Sin embargo, con la misma constancia con la que se afirma la irrebalsable historicidad y finitud de la comprensión, se sostiene aquí que aquello que se trata de comprender en cada caso forma parte de una totalidad virtualmente infinita. A juicio de Gadamer, todas las posibles interpretaciones históricas y finitas de un texto del pasado (el único ejemplo de comprensión al que él refiere expresamente su teoría hermenéutica) contribuyen parcialmente a la realización de un mismo y único sentido, el cual sería hipotéticamente infinito, aunque jamás pudiera mostrarse en su totalidad<sup>1</sup>. Dichas interpretaciones –se nos dice en *Verdad y método*– ponen «en una presentación finita una infinitud de sentido»<sup>2</sup>. ¿Cabe defender la finitud de la comprensión aduciendo que el fenómeno que en ella se muestra es potencialmente infinito?

[3] No menos marcado e importante es el reto que asume esta hermenéutica filosófica cuando procura recusar la presunta fundamentación del comprender en un sujeto o en un objeto «en sí», que estuvieran dados como entidades separadas, anteriores al ejercicio del comprender e independientes del mismo. Se trata de un intento de refutación que recorre de punta a cabo *Verdad y método*, especialmente por lo que respecta al anclaje moderno del conocimiento en un sujeto autónomo, pero también por lo que respecta a la imagen antigua y medieval de una realidad esencial y definitivamente dada por sí sola. Frente a ello, se afirma ahora que el vínculo entre quien comprende y el fenómeno que se trata de comprender, la «mutua pertenencia (*Zugehörigkeit*) de lo subjetivo y de lo objetivo»<sup>3</sup>, constituye una de las condiciones posibilitantes de la actividad hermenéutica, de suerte que dicha pertenencia no admitiría ser remontada a ninguna otra instancia superior. «Lo primario es la relación»<sup>4</sup> entre quien comprende y lo comprendido –afirma Gadamer, haciendo quizás un guiño al motivo husserliano del «*a priori* de correlación»–. Este planteamiento pone sobre la mesa un cometido urgente e ineludible para aquellas ontologías que quieran afrontar las exigencias del pensamiento contemporáneo. Pero las pistas que el discípulo de Heidegger nos ofrece al respecto ¿conducen todas ellas al fin declarado? Para él la pertenencia de quien comprende a lo comprendido –aquí, del intérprete actual al texto del pasado que le ocupa– comporta dos valencias: por un lado, el vínculo previo del lector con el tema de su obra; por otro lado, la inclusión de ambos en una tradición que los englobaría<sup>5</sup>. La suspensión momentánea de la ligadura entre el comprensor y el fenómeno en cuestión, la discriminación provisional entre el horizonte del intérprete y el de su obra histórica, daría lugar a una superación de la parcialidad de ambos puntos de vista, y con ello a una transformación de la tradición que sostenía la relación entre ambos. De este modo el enlace entre quien comprende y lo comprendido –aquí, entre el presente y el pasado– estaría en todo caso posibilitado por la tradición que siempre los abarcaría de antemano y que, frente a cualquier clase de ruptura, podría volver a abarcarlos,

<sup>1</sup> Leemos en *Verdad y método*: «Para nuestra experiencia hermenéutica resulta incuestionable que es una misma obra la que despliega su plenitud de sentido al paso que se va transformando su comprensión, así como también es una misma historia aquella cuyo significado sigue determinándose incesantemente» (*ibid.*, p. 452, traducción parcialmente modificada [GW 1, p. 379]).

<sup>2</sup> «[...] La palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de ese sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido» (*ibid.*, p. 557 [GW 1, p. 468]).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 552 (GW 1, p. 465); la cursiva es nuestra.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 550 (GW 1, p. 463).

<sup>5</sup> «La hermenéutica –afirma el discípulo de Heidegger– debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez con la cosa misma que se manifiesta por la tradición y con una tradición desde donde la “cosa” pueda hablarme» (*Le problème de la conscience historique*, édition établie par P. Fruchon, éditions du Seuil, París, 1996 [1963], p. 85 [*El problema de la conciencia histórica*, traducción de A. Domingo Moratalla, Tecnos, Madrid, 1993, p. 109]). *Vid.* también *VyM I*, p. 364 y ss. (GW 1, p. 299 y ss.).

gracias a su extraordinaria capacidad de transformación. Ahora bien, en tal caso ¿realmente lo primario es la correlación entre los dos polos del comprender, o más bien una presunta totalidad que por principio estaría en condiciones de englobarlos?

[4] Por último, reparemos en una de las consignas más significativas de *Verdad y método*: toda comprensión implica el acontecer (*Geschehen*) de un sentido inédito, la emergencia de «algo que es desde entonces, y que antes no era»<sup>1</sup>. A nuestro juicio, este principio constituye la clave de bóveda de la obra que nos ocupa, su alfa y su omega. Pues buena parte de las tesis suscritas por Gadamer dependen de él. Para empezar, proporciona un argumento imprescindible a la hora de justificar la pregnancia «ontológica» del comprender. En efecto, si la realidad estuviera fijada de una vez por todas, constituida por esencias inmutables y eternas, y si por tanto la actividad hermenéutica nunca pudiera verse implicada en la gestación de una configuración fenoménica inédita, entonces el único análisis que cabría hacer de la comprensión sería el propio de una teoría del conocimiento. Al mismo tiempo, el significado ontológico de este «acontecimiento» resulta vital para defender la índole irremediablemente histórica de toda comprensión. En el capítulo de *Verdad y método* dedicado a la «esencia de la experiencia hermenéutica», Gadamer explica de modo convincente el porqué. Lo que certifica la historicidad y la finitud de la comprensión –nos dice– no es la dinámica de aquellas experiencias que son constantemente confirmadas en el ejercicio de un saber, sino el momento en el que el saber previamente vigente queda puesto en entredicho por una experiencia señalada, que lo transforma radicalmente<sup>2</sup>. Por otra parte, el discípulo de Marburgo apela igualmente a este «acontecimiento» con el fin de denegar la supuesta radicación de la comprensión en un sujeto o en un objeto autónomos, es decir, como justificación del mencionado principio de la «pertenencia». Si la comprensión conlleva la emergencia de una verdad inesperada –razona–, esto excluye que pueda ser controlada por el sujeto de la misma; y si el asunto que se trata de comprender experimenta una realización singular por efecto de esa comprensión, esto excluye que se lo considere como un objeto definitivamente fijado, que iríamos conociendo progresivamente<sup>3</sup>.

En estrecha conexión con este tema de la pertenencia, así como también con el de la historicidad y el de la dimensión ontológica de la experiencia hermenéutica, se presenta otra tesis emblemática y transversal de *Verdad y método*, tesis que se cimenta también sobre la idea de «acontecimiento»: nos referimos a la imposibilidad de reducir la comprensión a «método». Cualquier método se desenvuelve en un campo de verdad previamente descubierto (sólo cuando se ha recorrido varias veces un mismo camino se pueden sistematizar los mojones del mismo), de modo que allí donde «acontece» una verdad completamente inédita, por necesidad estará en juego un comprender «extrametódico». En el plano ontológico, dicho postulado parece guardar cierta relación con una característica de las condiciones posibilitantes que hemos formulado antes: dichas condiciones no pueden establecer la validez de la comprensión. Esto es lo que sugiere de algún modo Gadamer: si la ontología hermenéutica fuera una metodología del comprender, entonces pretendería fijar universalmente las condiciones de validez del mismo, y por tanto clausuraría las posibilidades de la comprensión y relegaría su acontecer histórico a una dimensión secundaria. Y en el plano epistemológico que en *Verdad y método* dispara la problemática ontológica, dicha

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 553 (*GW 1*, p. 466).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 421-439 (*GW 1*, pp. 352-368); especialmente pp. 428-429 (*GW 1*, p. 359).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 552-553 (*GW 1*, p. 465).

imposibilidad de domeñar metódicamente la comprensión, inherente a la virtualidad que ésta posee de implicar un acontecimiento, es ante todo un dardo lanzado contra el historicismo decimonónico. Con él se trata de desarmar los dos cimientos de dicha concepción del trabajo historiográfico: por un lado, el supuesto de un pasado objetiva y definitivamente fijado; por otro lado, la presunción de un acceso neutral a ese pasado, que se aseguraría desconectando las perspectivas «subjetivas» del intérprete mediante el seguimiento de un método.

Todas estas tesis que rodean aquí al principio del acontecimiento, y este mismo principio, nos parecen relevantes y dignas de ser secundadas, al menos en cuanto a la intención inicial que declaran. Otro asunto es si tantas y tales cuestiones admitirán ser resueltas a partir de un único centro y con un mismo movimiento de fichas. Pero al margen de esta incógnita, hay motivos para dudar de que dicho principio, en la concreta forma que Gadamer le da, pueda llevar a buen puerto los fines que se le habían encomendado. Veamos lo que ocurre únicamente con el factor de la historicidad del comprender. Supuestamente, la experiencia transformadora o acontecimiento debería romper con el marco previamente vigente, marcando un «antes» y un «después» en la vida de la comprensión. Sin embargo en la caracterización que *Verdad y método* hace de ese acontecimiento, la continuidad parece primar siempre sobre cualquier clase de ruptura<sup>1</sup>. En el ejemplo de la lectura de una obra histórica: sea cual sea el hiato que separa al intérprete del pasado que éste interpreta, en todo caso la comprensión tendría la capacidad de restañarlo, dando una nueva forma a la tradición de la que ambos formarían parte, la cual se encontraría en un constante proceso de cambio. Además, el discípulo de Heidegger sostiene que *toda* comprensión comporta un acontecimiento, de modo que éste no puede tener un carácter demasiado excepcional<sup>2</sup>. Si esto es así, ¿qué distingue a una concreta acuñación del comprender respecto de otra? ¿En qué consiste la singularidad de cada época histórica?

Pues bien, la presente investigación se propone desplegar y analizar pormenorizadamente este cuadro problemático. Obviamente, los cuatro factores destacados no agotan el rico repertorio de propuestas filosóficas brindado por *Verdad y método*; ni siquiera incluyen todos los motivos que son allí relevantes desde el punto de vista de una hermenéutica ontológica de vocación universal. Así, se echará en falta el tema de la lingüisticidad de la comprensión, que en la tercera parte de esta obra parece constituir la condición ontológica más importante. Y nos hubiera gustado enunciar alguna tesis de Gadamer a propósito de la verdad, aparte de las escuetas alusiones que hemos hecho a dos aspectos pertenecientes a la esfera de la validez: el papel canónico de la obra clásica y el estatuto de lo metódico. Pero no es nada fácil elaborar sobre este punto un planteamiento análogo al que dábamos a los otros, pues la cuestión de la verdad, a pesar de ser absolutamente central en la obra que nos ocupa, presenta allí un desarrollo sumamente vago y escurridizo. Esto no quiere decir que vayamos a prescindir de estos dos temas. Los abordaremos también, aunque siempre a remolque de la armadura que acabamos de articular. Por otra parte, este esquema ganará concreción si se presentan los medios que el filósofo de Marburgo habilita para plantear y justificar las tesis antedichas: por ejemplo, la noción de juego, o el modelo buscado en la *phrónesis* aristotélica. Entre esos medios, hay uno de singular importancia, al que se debe nuestra elección de la lectura

<sup>1</sup> A. Gómez Ramos ha denunciado esta dificultad en su artículo «Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 407-421; especialmente, pp. 410-411.

<sup>2</sup> Vid. *VyMI*, p. 578 (*GW* 1, p. 488), donde se afirma que «*toda* comprender es un acontecer» (la cursiva es nuestra).

gadameriana de Platón como clave para el análisis de *Verdad y método*. Nos referimos al diálogo y a la dialéctica.

### § 3. ¿Por qué conviene enfocar el diagnóstico desde la obra de Gadamer dedicada a Platón?

#### § 3.1. *El diálogo y la dialéctica en el centro del laberinto*

A la hora de elaborar un diagnóstico de determinada propuesta filosófica, la perspectiva o el hilo conductor elegido representa una decisión delicada y relevante. Si adoptáramos un punto de vista completamente externo, seguramente el análisis sería incapaz de ponderar con justeza las líneas de fuerza del campo examinado. Y una posición demasiado interna a dicho campo, como la que asumiría alguno de sus acólitos incondicionales, resultaría igualmente improductiva, ahora por un exceso de proximidad. Ante tales extremos, situarse en otra parte de la obra del mismo autor parece un recurso socorrido. La interpretación gadameriana de Platón dista mucho –muchísimo– de cancelarse en una dimensión puramente historiográfica. Por el contrario, el discípulo de Heidegger elabora este legado desde presupuestos contemporáneos, suscribiendo, bajo una determinada modulación, la mayoría de sus consignas y dejando ver así sus propias convicciones filosóficas<sup>1</sup>. Por ello sus *estudios platónicos*, redactados sin apenas interrupciones desde su juventud hasta su muerte, no pueden sino resultar indicativos de la personalidad filosófica de este pensador. Además, si, como hemos sugerido, *Verdad y método* se muestra un tanto tibio e impreciso en cuanto a sus tesis ontológicas, esto no ocurre en dichos escritos, donde su autor se pronuncia sobre este orden de cosas con mucha más claridad. Y es que probablemente resulte imposible ocuparse de Platón (a quien debemos una de las construcciones ontológicas –o metafísicas– más radicales y constitutivas de la tradición occidental) sin decantarse en una concreta dirección.

Pero existen razones de mayor peso para avalar nuestra elección. Una lectura superficial de *Verdad y método* basta para apreciar el papel central que desempeñan en esta obra las figuras del diálogo y la dialéctica, modeladas sobre todo a partir de motivos platónicos y hegelianos. Para empezar, Gadamer describe la comprensión de un texto histórico (el hilo conductor de su ontología de la experiencia hermenéutica) como un diálogo en el que el intérprete tendría que elaborar un acuerdo con la voz que hablaría a través de ese texto a propósito del asunto depositado en él<sup>2</sup>. El análisis ontológico del comprender se levanta aquí sobre el marco del diálogo, de acuerdo a una específica acepción del mismo. En este marco se insertan todos conceptos fundamentales de la teoría hermenéutica que nos ocupa: círculo hermenéutico, despliegue y fusión de horizontes, conciencia de la historia efectual, acontecimiento o auténtica experiencia, lógica interrogativa, movimiento especulativo, etc. Así, la experiencia transformadora, en virtud de la cual la comprensión padecería la eclosión de un sentido inédito, es caracterizada como un proceso esencialmente *dialéctico*, para lo cual Gadamer recurre a la noción hegeliana de experiencia, aunque procurando desactivar las consecuencias últimas de este planteamiento<sup>3</sup>. Y acto seguido, se explica este mismo proceso

<sup>1</sup> En el prefacio al tomo 7 de sus *Gesammelte Werke*, uno de los tres dedicados a la filosofía griega, dice Gadamer: «En mis estudios [sc. sobre el pensamiento griego] me importan, junto a los accesorios histórico-filológicos, sobre todo los propios asuntos en cuestión. Esto implica que en general se preste menos atención a las diferencias que a las comunidades por las cuales la filosofía griega en su conjunto ha llegado a ser determinante en el camino del pensar» (GW 7, p. VI).

<sup>2</sup> Vid. *VyM I*, p. 434 (GW 1, p. 364); *ibid.*, pp. 457 y ss. (GW 1, pp. 383 y ss.); *ibid.*, pp. 461-468 (GW 1, pp. 387-393), etc.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 421-439 (GW 1, pp. 352-368).

partiendo del «modelo de la dialéctica platónica»: como un intercambio de preguntas y respuestas entre dos interlocutores que, al contrastar sus diferentes opiniones, irían dando forma a un asunto común<sup>1</sup>. Al tiempo que caracteriza la comprensión de las obras históricas –y virtualmente, la comprensión «en general»– como un proceso dialógico, Gadamer defiende que el lenguaje que hace posible el comprender presenta una idéntica naturaleza dialógica<sup>2</sup>. En fin, en el capítulo decimocuarto de *Verdad y método* se apela expresamente a las dialécticas hegeliana y platónica con el objeto de superar el subjetivismo y el metodologismo propios de la ciencia moderna<sup>3</sup>. La experiencia comprensora implicaría, en términos hegelianos, un «hacer de la cosa misma» y un «movimiento especulativo»; y en términos socrático-platónicos, una «dialéctica negativa»<sup>4</sup>. Estas referencias no agotan el rico campo dialógico y dialéctico de la obra que nos ocupa (un campo, además, poblado de matices que deben ser calibrados cuidadosamente). Pero con ellas es suficiente para justificar hasta qué punto la propuesta de *Verdad y método* merece el calificativo de «hermenéutica dialéctica», calificativo que a su autor no le resultaba inoportuno<sup>5</sup>.

Importa hacer notar que Gadamer concibe siempre la dialéctica a partir del diálogo y en conexión con él. «Dialéctica –afirma– es el arte de llevar una conversación»<sup>6</sup>. Esto es algo que vale incluso para la concreta intervención de Hegel en esta hermenéutica filosófica. En dicho aspecto el filósofo de Marburgo siempre se mantuvo fiel al marco delineado por Platón. En efecto, para este último la dialéctica es, antes que nada, aquella específica discusión (διαλεγε/γεσθαι y no ε)ρι/ζειν) destinada a investigar la verdadera constitución de la realidad, y por añadidura, el saber así buscado (la διαλεκτικη: ε)πιστη/μη), y por añadidura, la propia estructura ontológica de esa realidad auténtica y verdadera. Hay que preguntarse si esta imbricación gadameriana de la dialéctica –en su valencia ontológica– en el diálogo implica también la consecuencia inversa: una concepción del diálogo de corte dialéctico. Pero ésta es una de las incógnitas que tendremos que ir despejando, paso a paso, a lo largo de la presente investigación.

Supuesta la centralidad de lo «dialógico-dialéctico» en *Verdad y método* y supuesta, provisionalmente, la unidad que parece componer allí este binomio, todavía tenemos que explicar por qué preferimos como guía para nuestro análisis la perspectiva platónica a la hegeliana. A primera vista, el apoyo que Gadamer encuentra en el pensador de Stuttgart es bastante superior al que le presta el de Atenas. Si pesamos la cantidad de argumentos filosóficos y recursos conceptuales que cada uno de ellos procura a esta teoría hermenéutica, la balanza se inclina con claridad a favor de Hegel. No es extraño que ocurra así, pues el contexto problemático de la dialéctica hegeliana, en el que ocupa un lugar destacado la cuestión de la historicidad, se encuentra notablemente más cerca de esta coyuntura filosófica

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 439 y ss. (GW 1, pp. 368 y ss.).

<sup>2</sup> *Vid.*, entre otros muchos lugares, «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, p. 321 («Text und Interpretation», GW 2, p. 332).

<sup>3</sup> *VyM I*, pp. 551-567 (GW 1, pp. 464-478).

<sup>4</sup> Sobre el «hacer de la cosa misma», *vid. ibid.*, p. 555 (GW 1, p. 468) y p. 557 (GW 1, p. 469); sobre el «movimiento especulativo», *vid. ibid.*, p. 557 y ss. (GW 1, p. 469 y ss.); y sobre la «dialéctica negativa», *vid. ibid.*, p. 556 (GW 1, p. 468).

<sup>5</sup> *Vid.* «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus» (1987), GW 10, p. 132 («Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo», en *El giro hermenéutico*, traducción de A. Parada, Cátedra, Madrid, 1998, p. 65).

<sup>6</sup> «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, pp. 396-397 («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», GW 2, p. 502).

que el de la teoría platónica de las Ideas<sup>1</sup>. Con todo, varias circunstancias aconsejan adoptar esta última perspectiva.

Ante todo, la propia predilección manifestada por Gadamer hacia el más antiguo de estos dos pensadores dialécticos. Afirma en el epílogo a su obra principal: «En cualquier caso mi intención ha sido reunir la dimensión de la hermenéutica filosófica con la dialéctica platónica, no con la hegeliana»<sup>2</sup>. Y el motivo principal de dicha predilección acaba de ser mencionado: la dialéctica platónica está inscrita en el movimiento de la conversación, en el juego de pregunta y réplica, en el intercambio de pareceres protagonizado por personajes concretos y enclavado en una situación concreta; por eso este diálogo, aun cuando tuviera la potencia de enlazar entre sí a interlocutores pertenecientes a toda suerte de lugares y épocas, se mantendría siempre provisional y abierto, sin dar lugar a la «síntesis omnicomprendiva» propia de la «autocomprensión monológica de la dialéctica»<sup>3</sup>. De ahí que Gadamer proponga un retroceso desde la dialéctica del idealismo alemán hasta la dialéctica platónica, y desde ésta, hasta el diálogo socrático<sup>4</sup>. Este diálogo siempre consciente de su carácter limitado constituye, a su juicio, el antídoto perfecto contra cualquier acabamiento del proceso dialéctico en una unidad total y absoluta. Veamos dos muestras de este significativo planteamiento:

[...] Admitiendo la crítica al concepto de subjetividad hecha por Heidegger, concepto en el que él demostró la supervivencia de la idea de substancia, intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significaba a la vez una reorientación hermenéutica de la dialéctica desarrollada por el idealismo alemán como método especulativo hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático-platónico. No es que este arte pretendiera ser una dialéctica meramente negativa, aunque la dialéctica griega fuera siempre consciente de su radical insuficiencia; representó, no obstante, un correctivo al ideal metodológico de la dialéctica moderna, que ha culminado en el idealismo del absoluto<sup>5</sup>.

Lo que aprendí del gran conversador Platón o, más exactamente, del diálogo socrático que Platón elaboró, fue que la estructura monológica de la conciencia científica nunca permite del todo al pensamiento filosófico alcanzar sus objetivos. [...] Se puede comprender así por qué el lenguaje de la filosofía se desenvuelve siempre [...] en diálogo con su propia historia [...]. El lenguaje de la metafísica es y será el diálogo, aunque este diálogo dure siglos y milenios. Por esta razón los textos de la filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones de una conversación a través de los tiempos<sup>6</sup>.

Además, Gadamer advirtió un estrecho vínculo entre *Verdad y método* y su obra sobre Platón, en la que veía la más directa «ilustración de sus ideas en el campo de la filosofía

<sup>1</sup> Afirma Gadamer: «El giro filosófico que, por mi parte –y en conexión con los impulsos procedentes del pensamiento de Heidegger–, he intentado dar a la hermenéutica romántica y a su desarrollo a través de la Escuela Histórica (Ranke, Droysen, Dilthey y sus discípulos) no se puede separar de la síntesis onniabaricante de Hegel. Aquí por primera vez el concepto de *lógos*, que los griegos habían desarrollado en el concepto de totalidad de mundo, fue extendido sobre el mundo histórico, sin recurrir para ello a los elementos suprarracionales de una historia sagrada. La inteligente iniciativa hegeliana consistió en reconocer la razón en la historia [...] («Das Erbe Hegels» [1980], *GW* 4, pp. 463-464).

<sup>2</sup> «Epílogo» a la tercera edición de *VyM I*, p. 649 («Nachwort zur 3. Auflage» [1972], *GW* 2, p. 456).

<sup>3</sup> «Destrucción y deconstrucción» (1986), *VyM II*, p. 357 («Destruktion und Dekonstruktion», *GW* 2, p. 370).

<sup>4</sup> *Vid.*, por ejemplo, *ibid.*, pp. 355-358 (*GW* 2, pp. 367-370).

D. di Cesare sostiene que Gadamer, gracias a Platón, consigue asumir posiciones hegelianas sin necesidad de afirmar el espíritu absoluto (*Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007, pp. 183-188).

<sup>5</sup> «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, p. 321 («Text und Interpretation», *GW* 2, p. 332).

<sup>6</sup> «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» (1985), *VyM II*, p. 20 («Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», *GW* 2, p. 13).

hermenéutica»<sup>1</sup>. Él mismo deseaba recibir el calificativo de «platónico»<sup>2</sup> y se consideraba a sí mismo «un discípulo permanente» de este filósofo<sup>3</sup>. «Los diálogos platónicos –afirma en cierta ocasión– me han marcado más que los grandes pensadores del idealismo alemán, porque me han acompañado constantemente»<sup>4</sup>. Su biografía intelectual certifica este protagonismo de Platón, que se extiende desde este centro a toda la filosofía griega<sup>5</sup>. En su formación juvenil dio prioridad a este campo, y pudo disfrutar el magisterio filosófico y filológico de eminentes helenistas: P. Natorp, N. Hartmann, P. Friedländer y el propio Heidegger. Sus primeros trabajos académicos versan justamente sobre Platón<sup>6</sup> y este interés dio lugar a abundantes frutos a lo largo de toda una vida. He aquí un motivo de tipo «práctico» para optar por Platón, y no por Hegel: al primero le ha dedicado Gadamer la casi totalidad de tres volúmenes de sus *Gesammelte Werke*, además de otros documentos no incluidos allí, mientras que sus trabajos sobre el dialéctico alemán son bastante más escasos<sup>7</sup>. Por lo demás, esta identidad

<sup>1</sup> Prefacio a la edición italiana de *Studi platonici*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. XI. Afirma Gadamer en su «Autopresentación»: «La hermenéutica y la filosofía griega han sido los dos puntos básicos de mi labor» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», *VyM II*, p. 389 [«Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, p. 494]).

<sup>2</sup> En una entrevista a Gadamer realizada por G. Reale, éste le pregunta: «¿Podríamos decir a finales del siglo XX que el último gran platónico vivo es Hans-Georg Gadamer?». A lo que el interrogado, «sonriendo complacidamente», responde: «En cierto sentido...» (G. Reale, «Platón descubridor de la hermenéutica: diálogo con Hans-Georg Gadamer», en *idem*, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003 [1997], p. 859). En esta misma línea, G. Reale ha dado a uno de sus artículos el título de «Gadamer, ein großer Platoniker des 20. Jahrhunderts» (en G. Figal [ed.], *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam, Stuttgart, 2000, pp. 92-104).

<sup>3</sup> «Autopresentación...», *VyM II*, p. 400 («Selbstdarstellung...», p. 506).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 395 (*GW 2*, p. 500).

<sup>5</sup> Declara él mismo: «Permanecer próximo a los griegos aun siendo consciente de su heterogeneidad, descubrir en su diferencia verdades que quizás estaban sepultadas o quizás seguían influyendo hoy de modo incontrolado, fue el *leit motiv* más o menos expreso de todos mis estudios» (*ibid.*, p. 382 [*GW 2*, p. 486]). Y en cuando al privilegio de Platón sobre cualquier otro pensador antiguo, merece la pena citar las siguientes palabras del prefacio al último de los tres volúmenes dedicados a la filosofía griega en sus *Gesammelte Werke*: «Como en los tomos anteriores, de nuevo encontramos aquí a Platón en el punto central. Esto no puede sorprender a nadie. Es cierto que la filosofía griega comienza mucho antes. Pero ya la acostumbrada denominación que se aplica con frecuencia a este temprano comienzo, “presocráticos”, indica que Sócrates y el Sócrates platónico representan el auténtico giro a partir del cual se determinan los comienzos, el desarrollo maduro y una larga historia posterior del pensamiento griego» (*GW 7*, p. V).

<sup>6</sup> La tesis doctoral de Gadamer, presentada en 1922 en la Universidad de Marburgo, lleva por título *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen (La esencia del placer en los diálogos platónicos)*. Se trata de un trabajo inédito, del que se conserva una copia en la biblioteca de la Universidad de Heidelberg y otra en la de la Universidad de Marburgo. La tesis fue dirigida por P. Natorp, pero Gadamer advierte en ella sobre todo influencias de N. Hartmann. Afirma en su «Autopresentación»: «Cuando yo escribí mi disertación y me doctoré en 1922, demasiado joven, estaba bajo la influencia predominante de Nicolai Hartmann, que se enfrentó al sistemático idealista de Natorp» (*VyM II*, p. 378 [*GW 2*, p. 482-483]). Pero su principal trabajo de juventud (y, a nuestro juicio, muy importante también en el conjunto de su obra) es *Platos dialektische Ethik (La ética dialéctica de Platón)*, con el que su autor obtuvo en 1929 la habilitación en filosofía. Esta investigación fue dirigida por Heidegger, cuya impronta se hace notar en ella con toda claridad, como tendremos ocasión de mostrar en detalle.

<sup>7</sup> Los principales de dichos trabajos fueron recogidos por Gadamer en la compilación *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1971 (*La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, traducción de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 2000), cuyo contenido se incluye ahora en el volumen 3 de las *Gesammelte Werke*, salvo un artículo, ubicado en el volumen 4. Además, algunos ensayos de *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1976 (*La razón en la época de la ciencia*, traducción de E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1981) se refieren centralmente a Hegel.

En el prefacio a *La dialéctica de Hegel* leemos: «La dialéctica de Hegel es una fuente constante de irritación. Incluso a aquellas personas que han sabido atravesar el torbellino lógico del *Parménides* de Platón, les produce una mezcla de decepción lógica y entusiasmo especulativo. Yo me cuento entre esta clase de personas. Y desde el principio de mi carrera me propuse la tarea de poner en mutua relación la dialéctica antigua y la dialéctica hegeliana, de modo que se aclarasen una a otra. [...] La filosofía ha de incorporar, dentro de sí misma, la anticipación de la totalidad que impulsa a nuestra voluntad de saber y que se plasma en la totalidad de nuestro acceso al mundo por medio del lenguaje, y debe dar cuenta de ello por la vía del pensamiento. Ésta es una necesidad insoslayable de la razón humana, incluso en la era de la ciencia y de la particularización de la misma, que prolifera en todas las direcciones de la investigación especializada. La filosofía no puede, pues, desdeñar la oferta del pensamiento dialéctico» (pp. 9-10 de la edición española citada).

fundamentalmente platónica del autor de *Verdad y método*, así como el carácter basilar de las nociones de diálogo y dialéctica en esta obra, es algo reconocido por la mayor parte de la bibliografía secundaria al respecto<sup>1</sup>.

La presencia de la noción de *phrónesis* en el seno de una importante tesis de *Verdad y método*, junto con la relevancia que ha llegado a adquirir la filosofía práctica aristotélica en el pensamiento actual, han hecho pensar a muchos que el padre de la hermenéutica filosófica era un seguidor del Estagirita. Esto no es del todo exacto<sup>2</sup>. En sus elaboraciones de la filosofía griega clásica, él acostumbra a suscribir los contenidos éticos del *corpus aristotelicum*, pero somete la *Metafísica* a una dura crítica, procurando siempre defender a Platón de las acusaciones lanzadas contra la teoría de las Ideas por parte de su discípulo. En la «metafísica aristotélica de la sustancia» sitúa Gadamer el comienzo del cientificismo occidental, por lo que ésta representa uno de sus declarados enemigos. Además, por su condición de pensador radicalmente «anti-dialéctico», Aristóteles tenía que chocar con su propia orientación filosófica. De todos modos y salvando estos importantes escollos, para el fundador de la hermenéutica filosófica ambos pensadores antiguos conforman una comunidad filosófica y deberían ser interpretados a partir de sus conexiones<sup>3</sup>. Como veremos en la Primera Parte de este trabajo, el Estagirita contribuye sustancialmente a delinear un aspecto de la imagen de Sócrates y Platón que aquí nos concierne.

Por los pasos que acabamos de dar, podría pensarse que el objetivo de nuestro trabajo es hacer una «genealogía platónica» de la hermenéutica gadameriana, mostrar que el filósofo de Atenas representa el pilar principal de su construcción. No se trata de eso, aunque en el curso de nuestro recorrido se pondrán de manifiesto los importantes paralelismos que hay entre ambas partes de la producción de Gadamer. Un proyecto así estaría abocado al fracaso, pues *Verdad y método* bebe de numerosas fuentes (Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, N. de Cusa, G. Vico, Hegel, Schleiermacher, Dilthey, Collingwood, Husserl, York, Heidegger... y, por supuesto, Sócrates y Platón), y aunque no tengan la misma importancia relativa, cada una aporta matices imprescindibles. Además, no parece que la mera ponderación de los antecedentes históricos de esta obra tenga por sí misma demasiado interés, y mucho menos cuando esos antecedentes están explicitados en cada una de sus páginas<sup>4</sup>. Lo que

<sup>1</sup> Vid. las referencias aportadas *infra*, § 3.2.

<sup>2</sup> Señala D. di Cesare a este respecto (*Gadamer, op. cit.*, p. 188): «Aunque Gadamer, por medio de la rehabilitación de la *phrónesis*, sea considerado un aristotélico, si no un neoaristotélico, a buen juicio se trata de lo contrario. Para corregir la etiqueta, se debería decir en cambio que es un *anti-aristotélico*. La cercanía de Gadamer a Aristóteles se limita al capítulo en el que la hermenéutica filosófica encuentra el saber práctico de Aristóteles en la medida en que el propio Aristóteles retoma motivos platónicos y también socráticos. Gadamer lo corrobora en un estudio titulado «Die sokratische Frage und Aristoteles» (*GW 7*, pp. 373-380). Por lo demás se debe hablar por tanto de lejanía». Es cierto, a nuestro juicio, que la cercanía del autor de *Verdad y método* a Aristóteles se limita a la noción de *phrónesis*, la cual está muy lejos de agotar la filosofía aristotélica. Lo que no parece tan claro es que la definición de la *phrónesis* que Gadamer retrotrae a Sócrates y a Platón pueda, en efecto, retrotraerse a ellos, y no sea en cambio un producto específico de la elaboración que el Estagirita hace del legado socrático-platónico.

También O. Pöggeler sostiene que, pese a la impresión que pueda causar *Verdad y método* a primera vista, Gadamer es «más platónico que aristotélico» (*Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Friburgo-Múnich, 1994, p. 497). J. Grondin, por su parte, sostiene que en el conjunto de su orientación filosófica, Gadamer se halla más cerca de Platón que de Aristóteles, aun cuando en *Verdad y método* «se muestre mucho más crítico con Platón [...] que en sus demás obras, y prefiera someterse en mayor medida al modelo aristotélico» (*Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003 [1999], p. 164, nota 90).

<sup>3</sup> Vid., por ejemplo, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *GW 7*, especialmente pp. 128-145.

<sup>4</sup> Comenta A. G. Vigo en esta dirección: «Las propias características del pensamiento gadameriano explican, al menos en parte, un hecho a primera vista sorprendente, a saber: que la abundante literatura especializada sobre el pensamiento y la obra de Gadamer prefiera, con gran frecuencia, moverse en el plano de las conexiones más generales y las vinculaciones



esperamos es que la perspectiva platónica contribuya a dirimir algunas de las incertidumbres que atraviesan la formulación gadameriana de la hermenéutica, ayudando así a preparar el suelo donde pueda crecer la ontología del comprender allí iniciada. Dicha contribución será efectiva si a través de ella logramos resolver esta cuestión: ¿es posible desarrollar satisfactoriamente el «giro ontológico» de la hermenéutica al abrigo de un planteamiento *dialéctico*? Los principios platónicos y hegelianos del diálogo y la dialéctica, que parecen constituir el recurso principal de Gadamer para resolver los retos que él mismo se había fijado (entre otros, los cuatro puntos seleccionados por nuestra parte en el epígrafe anterior), ¿ofrecen un camino viable para alcanzar tales fines? ¿O quizás pudiera ocurrir que la malversación de los puntos de partida mencionados –hermenéutica *ontológica*, historicidad, pertenencia, acontecimiento– se deba justamente a la «amistad peligrosa» que Gadamer traba con Platón y con Hegel?

Con semejante levantamiento de sospechas hacia la dialéctica, de nuevo se dibuja en nuestro horizonte el nombre de Heidegger. Y así en la breve andadura de esta introducción se cierra un círculo. Varias voces nos advertían que la hermenéutica gadameriana padece serias carencias en cuanto a su elaboración ontológica, e interpretaban ese déficit como una cierta recaída en la «metafísica», en la que se perderían las orientaciones más lúcidas del planteamiento heideggeriano. De este modo se ponía en evidencia una significativa tensión entre Gadamer y Heidegger. Pues bien, parece que nos hemos topado con el *casus belli*. Si hay algo que separa radicalmente a estos dos pensadores es la decidida repulsión que a Heidegger le merece la dialéctica –y concretamente la platónica–, mientras que Gadamer exhibe una total simpatía hacia ella<sup>1</sup>. Para el filósofo de Meßkirch, la dialéctica es una «auténtica confusión (*Verlegenheit*) filosófica»<sup>2</sup> y un «extravío» (*Ausweg*), es decir, «un camino que se desvía de las cosas y de la índole o condición natural de ellas»<sup>3</sup>, con lo que, lejos de haber dado con una descripción verosímil de los fenómenos en cuestión, se embrolla en una maraña de figuras ilusorias que generan un sinfín de problemas insolubles. Además, la destrucción heideggeriana

---

extrínsecas con otras posiciones, antes que intentar adentrarse en las conexiones internas de la propia concepción gadameriana. Y, por cierto, no puede negarse que no siempre resulta fácil fijar las posiciones adoptadas por Gadamer al modo de tesis que se dejen formular en términos suficientemente nítidos» («Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*», en *Tópicos* 30 [2006], p. 148).

<sup>1</sup> Señala C. B. Gutiérrez a este respecto: «[...] Gadamer se distancia de Heidegger animado por su entusiasta receptividad de la dialéctica platónica, entusiasmo que le acompaña hasta el día de hoy y que en aquel momento le permitió apartarse de la rigidez de la pregunta heideggeriana por el ser, y poner en el centro de su proyecto hermenéutico no sólo el contrajuego de lo uno y lo múltiple del sentido, sino también, y ante todo, la experiencia del diálogo, ajena al principio de la dialéctica existencial» («Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer», en C. B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, p. 177).

El propio Gadamer, en numerosas ocasiones, ha reivindicado como rasgos específicos de su planteamiento filosófico frente al de Heidegger el de su cercanía a las dialécticas platónica y hegeliana (*vid.*, por ejemplo, *Die Idee des Guten...* [1978], *GW* 7, p. 130) y, en conexión con ello, el de su atención al significado de la «alteridad». Así, en la entrevista que le concedió a R. Dottori, declara: «Lo que quería mostrarle a Heidegger ya en los años de Marburgo, y después he desarrollado en la conferencia de Lisboa y en otros trabajos, es que el auténtico sentido de nuestra finitud o de nuestro “estar arrojados” [*Geworfenheit*] no sólo reposa en nuestra condicionalidad histórica, sino ante todo en la condicionalidad de la que nos percatamos a través del otro» (*Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Lit, Münster, 2002, p. 33).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, Max Niemeyer, Tubinga, 1993, p. 25.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 22: «Para tales casos la filosofía conoce una vía de escape [*Ausweg*]. Se deja estar a las contradicciones y hasta se las agudiza y se intenta conciliar lo que se contradice, y es por tanto inconciliable, en una unidad más amplia. A este procedimiento se lo llama Dialéctica».

R. Dilcher se dedica a analizar este planteamiento en su reciente artículo «¿Por qué a Heidegger no le gustaba la dialéctica?», en M. Giusti (ed.), *La cuestión de la dialéctica*, Ánthropos y Pontificia Universidad Católica del Perú, Barcelona, 2011, pp. 199-213.

de la metafísica occidental se dirige en primer término contra la teoría platónica del *eídos*, con la que se habría iniciado un funesto «olvido del ser»<sup>1</sup>. Y casualmente también Nietzsche había localizado en Platón, concretamente en el talante dialéctico de su Sócrates, uno de los signos más inequívocos de la enfermedad de Occidente<sup>2</sup>.

En esta situación, resulta de lo más llamativo el cambio de rumbo que Gadamer efectúa cuando, sin romper la ligadura con su emblemático maestro, sin embargo propugna contra él una recuperación de Platón y de su dialéctica<sup>3</sup>. K.-O. Apel hace una incisiva observación al respecto: «la contradicción más grande en la obra de Gadamer es que, por una parte, es heideggeriano, y deja en libertad a la historia del ser y del tiempo, y, por otra parte, quiere ser un filósofo platónico, lo que no es posible»<sup>4</sup>. Visto desde la óptica de Heidegger, el entronque de la hermenéutica filosófica en la dialéctica platónica sólo puede significar una connivencia con el viejo programa de la metafísica, y por lo tanto una transgresión de los mejores propósitos de esta hermenéutica. Ahora bien, esta liza no se puede dirimir sin haber analizado cuidadosamente el significado que el autor de *Verdad y método* quiere dar a las nociones de diálogo y de dialéctica. Pues una cosa resulta de entrada evidente: su interpretación de este componente central de la filosofía platónica no es idéntica a la que esgrime Heidegger. Y tampoco es idéntico el significado que cada uno de estos dos filósofos otorga al término «metafísica»<sup>5</sup>. Contra el planteamiento heideggeriano, el pensador de Marburgo sostiene que

<sup>1</sup> F. J. González nos ofrece un estudio pormenorizado y actualizado sobre la confrontación con Platón llevada a cabo por Heidegger a lo largo de toda su producción filosófica: *Plato and Heidegger: a question of dialogue*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009.

<sup>2</sup> Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, pp. 37-43, así como la obra del mismo autor: *Nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973, pp. 115 y ss., y 213 y ss. Gadamer alude con intención crítica a la imagen nietzscheana de Sócrates al comienzo de su artículo «Praktisches Wissen» (1930), *GW* 5, pp. 230-232.

<sup>3</sup> G. Xiropaidis y M. Michalski, en un ensayo dedicado a comparar las interpretaciones de la Idea platónica del bien elaboradas por cada uno de los dos filósofos que tenemos entre manos, afirman que «Gadamer intenta pensar con Heidegger contra Heidegger», de suerte que la mencionada comparación se convierte en «un estudio relativo a la relación interna y llena de tensiones de sus pensamientos» («L' Idée platonicienne du Bien entre Heidegger et Gadamer», en J.-C. Gens, P. Kontos y P. Rodrigo [eds.], *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, pp. 139-165; aquí: p. 141).

Existe abundante bibliografía sobre la polémica sostenida entre Gadamer y Heidegger a propósito de Platón: M. Riedel, «Hermeneutik und Gesprächsdialektik. Gadamer's Auseinandersetzung mit Heidegger», en *idem*, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Fráncfort del Meno, 1990, pp. 96-130; R. Dostal, «Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago/La Salle, 1997, pp. 289-307; O. Pöggeler, «Ein Streit um Platon: Heidegger und Gadamer», en T. Kobusch y B. Mojsisch (eds.), *Platon in der Abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt, 1997, pp. 241-254; L. Massaia, «Preliminari per l'interpretazione della Platons Lehre von der Wahrheit di M. Heidegger (I)», *Verifiche*, 1983, pp. 139-156, y (II), *Verifiche*, 1983, pp. 349-370.

<sup>4</sup> «Entrevista con Karl-Otto Apel», a cargo de J. Recas Bayón, *Anábasis*, Año VI, Nº 7, 1999/1, p. 14.

<sup>5</sup> La concepción peyorativa que Heidegger desarrolló de la metafísica se encuentra expuesta, por ejemplo, en su ensayo «Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik», «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identität und Differenz, Identidad y Diferencia*, edición bilingüe de A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988 (1957), pp. 98-157.

En cuanto a la imagen de la metafísica que Gadamer pone en juego, el asunto resulta más difícil de esclarecer. Pues él utiliza este término ora con un sentido positivo, ora con un sentido negativo. Por lo general, «metafísica» mienta para él simplemente la tradición filosófica occidental y cualquier clase de investigación especulativa. El filósofo de Marburgo defiende la necesaria *continuidad* de los problemas desarrollados a lo largo de dicha tradición, y discrepa de Heidegger en cuanto a la necesidad o incluso a la posibilidad misma de llevar a cabo un corte radical con nuestro pasado filosófico. Por el contrario, a menudo reivindica la recuperación de determinados hilos conductores de la metafísica occidental (sin ir más lejos, al final de *Verdad y método* se apela reiteradamente a la especulación sobre lo bello desarrollada por la metafísica platónica y neoplatónica: *VyM I*, pp. 567-585 [*GW* 1, pp. 478-494]).

Pero también se registra en Gadamer un uso peyorativo del término «metafísica»; un uso que resulta ser deudor de la noción heideggeriana de «destrucción», y que sin embargo el filósofo de Marburgo dirige expresamente contra su antiguo maestro (*vid.*, entre otros muchos lugares, «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus» [1987], *GW* 10, p. 132 y ss. [«Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo», en *El giro hermenéutico*, *op. cit.*, p. 65 y ss.]). Este sentido

«el regreso de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación» es uno de los pocos caminos capaces de poner coto al lenguaje fosilizado de la metafísica<sup>1</sup>. Con su filosofar basado en la discusión y en el intercambio de preguntas y respuestas, Platón tendría la capacidad de disolver «el lastre de la ontología de la substancia», al igual que la de fluidificar «los esquemas fijados lingüísticamente»<sup>2</sup>. Esto es algo que –en su opinión– Heidegger no habría llegado a entender. Y por eso la crítica de éste no alcanzaría a «la auténtica dimensión de la dialéctica platónica de las Ideas»:

Quando Heidegger interpreta la hipótesis de las Ideas como el inicio del olvido del ser que culmina en la mera representación y en el objetivismo en el que deriva la era tecnológica de la voluntad de poder ya universalizada, y cuando es lo bastante consecuente para entender el pensamiento griego más antiguo sobre el ser como la preparación de este olvido del ser producido en la metafísica, expresa en el fondo algo diferente a la auténtica dimensión de la dialéctica platónica de las Ideas<sup>3</sup>.

Así pues, si en la «desviación» de Gadamer respecto del marco trazado por Heidegger se cifran cuestiones vitales para las posibilidades *ontológicas* de la hermenéutica, como sugerían Vattimo y Racionero, al mismo tiempo esta liza apunta sobre todo a Platón y a su dialéctica de las Ideas. Por de pronto, en los *estudios platónicos* que aquí nos van a ocupar se encuentra la mayor parte de la documentación directa de dicha polémica, aunque sólo se refleje la opinión de una de las partes (Heidegger prefirió suspender su juicio escrito acerca de los derroteros tomados por la filosofía de su antiguo discípulo).

---

peyorativo no se refiere ahora a una concepción errónea de los «principios» o las «condiciones posibilitantes» y de su manera de principiar o posibilitar la manifestación óptica, sino más bien al estatuto del discurso filosófico. Para Gadamer es «metafísica» cualquier teoría (al margen de lo que se sostenga en ella) que se clausure en un lenguaje conceptual definitivo y cerrado, independizado de la fluidez de las experiencias vitales depositadas en el lenguaje ordinario. «Metafísico» equivaldría entonces a «dogmático», y su oponente sería el de una filosofía «dialéctica»: aquella que se dedicaría a rehacer, siempre de modo provisional, el camino desde los conceptos fijados por la reflexión teórica hasta las palabras de la lengua viva, y viceversa. Por eso el discípulo de Heidegger sostiene, contra su maestro, que «no existe un lenguaje de la metafísica, sino sólo una acuñación de conceptos extraídos del lenguaje vivo y pensados metafísicamente», es decir, sólo un uso metafísico del lenguaje filosófico («Destrucción y deconstrucción» [1986], *VyM II*, p. 353 [GW 2, p. 366]).

Como se puede advertir, este planteamiento de Gadamer depende estrechamente de su concepción de la filosofía como trabajo de elaboración conceptual de las experiencias vertidas en el lenguaje común. Volveremos sobre ello *infra*, § 6, cuando estemos ya adentrados en territorio platónico, pues es allí donde hunde sus raíces esta interpretación del filosofar. Sobre el uso que Gadamer hace del término «metafísica» resulta sumamente aclaradora la exposición de F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Austin, 1999, pp. 29-30.

<sup>1</sup> «Destrucción y deconstrucción» (1986), *VyM II*, p. 355 («Destruktion und Dekonstruktion», *GW 2*, pp. 367-368). Además de este camino del diálogo, Gadamer menciona aquí el intento heideggeriano de salir de la metafísica «con ayuda del lenguaje poético de Hölderlin» y la iniciativa desarrollada por la deconstrucción de J. Derrida. Aportemos otras dos citas en esta dirección:

– «Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama “el lenguaje de la metafísica”, significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo» («Texto e interpretación» [1984], *VyM II*, p. 321 [«Text und Interpretation», *GW 2*, p. 332]).

– «El diálogo filosófico debiera ir por delante marcando esta dirección, no para renovar un platonismo pero sí un diálogo con Platón que retroceda con sus preguntas más allá de los cristalizados conceptos de la metafísica y su subrepticia supervivencia» («Epílogo» a la tercera edición de *Verdad y método*, *VyM I*, p. 649 [GW 2, p. 456]).

<sup>2</sup> «Destrucción y deconstrucción» (1986), *VyM II*, p. 357 («Destruktion und Dekonstruktion», *GW 2*, p. 370).

A propósito de esta inquietante imagen gadameriana del filósofo ateniense, J. Grondin comenta: «Como ya dijo Krämer: si Platón no ha sido metafísico, ¿entonces es que nunca ha habido metafísicos!» («Recensión de los tomos 5, 6, 3 y 4 de las *GW* de Gadamer», en *Laval théologique et philosophique*, 44, 1988, pp. 393-396; aquí: p. 394).

<sup>3</sup> «Autopresentación...» (1977), *VyM II*, p. 397 («Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 502). Sobre el desacuerdo de Gadamer con la interpretación heideggeriana de Platón, *vid.* también «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» (1985), *VyM II*, p. 19 y ss. («Zwischen Phänomenologie und Dialektik», *GW 2*, p. 11 y ss.); así como «Plato» (1976, *GW 3*, pp. 238-248) y «Die Griechen» (1979, *GW 3*, pp. 285-296), ambos incluidos en la edición española *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

Pero, por muy esclarecedora que pueda resultar esta comparación entre ambos filósofos, lo único importante es la cuestión que la articula, y tal cuestión comparece en el interior de *Verdad y método*. Repitémosla. La concreta recuperación del diálogo y la dialéctica platónicos que parece articular esta obra ¿permite llevar a buen puerto las *alternativas* al marco filosófico moderno que ella misma había formulado? En cuanto a los cuatro puntos seleccionados por nuestra parte: ¿es posible, tomando como inspiración el planteamiento platónico, esbozar una ontología del comprender (y no una teoría del conocimiento); defender la irreductible historicidad y finitud de la experiencia hermenéutica (y no su remisión a una potencia suprahistórica e infinita); mantener la prioridad del vínculo entre quien comprende y lo comprendido (sin recaer en un idealismo subjetivista ni objetivista); y hacer justicia al significado ontológico del «acontecimiento» (sin subordinarlo a una presunta e hipotética totalidad óptica)?

Desde una perspectiva más amplia, esta imbricación gadameriana de la hermenéutica en el universo platónico se enmarca dentro de una tendencia frecuente –casi constante– en la tradición occidental, aunque en cada una de sus realizaciones haya obedecido a motivaciones y direcciones diferentes; nos referimos a la búsqueda de orientación para los problemas del momento por medio de una determinada recuperación de la cultura griega antigua. En el caso concreto que nos ocupa, esta apelación a Grecia procede de diversas fuentes: del paradigma humanista extraído de la antigua Hélade por parte del romanticismo alemán (Schleiermacher, Winckelmann, Herder, etc.), paradigma con el que Gadamer guarda importantes nexos de continuidad; del «tercer humanismo» de W. Jaeger; y del retorno a la filosofía griega propiciado por el movimiento fenomenológico, en el que se inscribe la particular aportación de Heidegger a este respecto<sup>1</sup>.

Como el propio Gadamer ha reconocido, el trabajo que su maestro hacía con Aristóteles (y, en menor medida, con Platón) en los cursos impartidos en los años veinte en Marburgo y Friburgo tenía un sentido muy diferente de lo que él y sus compañeros llegaron a entender. Heidegger no quería proponer el pensamiento griego como un modelo con el que se resolverían las dificultades de la Modernidad, sino que más bien lo utilizaba como un «contrapunto» para plantear su propia apuesta filosófica. En aquel momento, sus discípulos no eran conscientes de que el pensador de Meßkirch aplicaría su «destrucción» de la metafísica «no sólo al idealismo de la conciencia de la época moderna, sino también a sus orígenes en la metafísica griega»<sup>2</sup>. Y por parte de Gadamer esta impresión recibida en su juventud parece que se mantuvo invariable. De hecho, cuando en 1989 volvió a leer el *Informe Natorp*, que tanto le había impactado en 1923, advirtió con sorpresa el diferente objetivo de fondo que animaba este texto respecto de la inspiración que a él le había brindado: el principal interés de Heidegger en este estudio no recaía, como su discípulo había entendido, sobre el *saber práctico*, sino ante todo sobre la pregunta por el *ser*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vid. al respecto F. Renaud, «L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer», en C. Collobert (ed.), *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, Fides, Québec, 2002, pp. 79-80.

<sup>2</sup> «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 380 («Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 484). Vid. a este mismo respecto «Die Griechen» (1979), *GW 3*, p. 286 («Los griegos», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 126-127).

<sup>3</sup> El propio Gadamer refiere esta experiencia en *Die Lektion der Jahrhundert*, *op. cit.*, p. 23. El llamado «Informe Natorp» es un escrito que Heidegger elaboró en 1922 con el objeto de presentar su trabajo filosófico en la Universidad de Marburgo, donde aspiraba a obtener una plaza de profesor. Dicho estrito fue leído por algunas personas cercanas a su autor –entre ellas,

Lo cierto es que, frente a la iniciativa heideggeriana de romper radicalmente con la filosofía griega clásica (excepción hecha de la peculiar apropiación de la ética aristotélica que brilla en el centro de *Ser y tiempo*<sup>1</sup>), Gadamer encuentra en esta misma filosofía una solución positiva para las aporías de la Modernidad. En sus artículos «El significado actual de la filosofía griega» (1972) y «La filosofía griega y el pensamiento moderno» (1978)<sup>2</sup>, se reclama la inspiración de Grecia como antídoto para estos cuatro problemas contemporáneos: frente al conceptualismo que domina la especulación moderna, se reivindica la cercanía de «palabra» y «concepto» en la que habitaba la reflexión griega<sup>3</sup>; frente al subjetivismo moderno, se nos recuerda que en la filosofía griega «la autoconciencia no goza de ninguna preeminencia a la hora de pensar lo que es verdad y lo que nos es común a todos»<sup>4</sup>; frente a la concepción moderna del «ser» y de la verdad como «objeto calculado» y «resistencia vencida», concepción cortada por el patrón de las «ciencias naturales matematizadas», se advierte que los filósofos griegos concebían el mundo «como un mundo inteligible y no sólo como un mundo dominable»<sup>5</sup>; y, por último, el pensamiento griego clásico sería un ejemplo a la hora de poner remedio a la escisión moderna entre ética y política<sup>6</sup>.

Sin duda este programa de reforma toca importantes puntos candentes de la crisis en la estamos inmersos, por más que su mentor no pretenda impulsar a través de él una neta ruptura con el universo acuñado por la Ilustración. Por lo demás, la bibliografía al respecto a menudo da por hecho que la hermenéutica filosófica ha logrado escapar a las dificultades de la filosofía moderna denunciadas por ella misma, y que lo ha logrado justo gracias a su recuperación del

Gadamer—, pero no se publicó hasta 1989 («Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», en *Dilthey-Jahrbuch* 6, pp. 229-274; traducción castellana: *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, versión de J. A. Escudero, Trotta, Madrid, 2002). En 1989 Gadamer redactó una introducción para este ensayo (a la que dio el controvertido título de «Heideggers *theologische* Jugendschrift»: *Dilthey-Jahrbuch* 6, pp. 229-234); a este momento se refiere la anécdota que acabamos de reproducir. Sobre esta obra del joven Heidegger, *vid.* el excelente estudio de C. Segura Peraita: *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002. A propósito de la recepción y transformación de la filosofía heideggeriana de los años 1920 por parte del joven Gadamer, *vid.*, entre otros: J. Taminiaux, «Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu», en J.-G. Gens *et al.* (eds.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, pp. 109-138; J. Grondin, «El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer», en F. de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, 2011, pp. 139-163.

<sup>1</sup> Sobre la presencia de la ética aristotélica en *Ser y tiempo*, *vid.* la bibliografía aportada *infra*, § 16.

<sup>2</sup> «Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie» (1972), en *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, pp. 97-111 («El significado actual de la filosofía griega», en *Acotaciones hermenéuticas*, traducción de A. Agud y R. de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, pp. 125-142); «Die griechische Philosophie und das moderne Denken» (1978), *GW* 6, pp. 3-8 (hay dos traducciones españolas: «La filosofía griega y el pensamiento moderno», en J. Grondin [ed.], *H.-G. Gadamer: Antología*, traducción de C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 259-265; e *idem*, en *El inicio de la sabiduría*, traducción de A. Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 125-132).

<sup>3</sup> «Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie», en *Hermeneutische Entwürfe*, *op. cit.*, pp. 99-102 («El significado actual de la filosofía griega», en *Acotaciones hermenéuticas*, *op. cit.*, pp. 128-131).

<sup>4</sup> «El significado actual de la filosofía griega», *op. cit.*, p. 133 («Die Gegenwartsbedeutung...», *op. cit.*, p. 103). *Vid.* también la expresión de este mismo punto en «Die griechische Philosophie und das moderne Denken», *GW* 6, pp. 6 y ss. («La filosofía griega y el pensamiento moderno, traducción citada de A. Gómez Ramos, pp. 130 y ss.; y de C. Ruiz-Garrido, pp. 263 y ss.). Además, Gadamer ha dedicado un artículo completo a estudiar la diferencia entre la «autoconciencia moderna» y las formas griegas de «reflexividad» o «autoconocimiento»: «Vorgestalten der Reflexion» (1966), *GW* 6, pp. 116-128.

<sup>5</sup> «Die griechische Philosophie und das moderne Denken», *GW* 6, p. 4 («La filosofía griega y el pensamiento moderno», traducción citada de C. Ruiz-Garrido, p. 261; y de A. Gómez Ramos, p. 127). «La herencia actual y perdurable del pensamiento griego —afirma Gadamer— es la de ser consciente de los límites de la objetivación» (*ibid.*, p. 5 [versión española de C. Ruiz-Garrido, p. 261, aquí reproducida; y de A. Gómez Ramos, p. 128]). *Vid.* el desarrollo de este mismo tema en «Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie», *op. cit.*, pp. 104-108 («El significado actual de la filosofía griega», *op. cit.*, pp. 134-137).

<sup>6</sup> «Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie», *op. cit.*, pp. 107-111 («El significado actual de la filosofía griega», *op. cit.*, pp. 137-142).

diálogo platónico y de la *phrónesis* aristotélica. El caso más extremo lo representa C. H. Zuckert, quien sitúa a Gadamer dentro de una línea de pensadores (Nietzsche, Heidegger, Strauss y Derrida) que habrían labrado sendas «lecturas postmodernas de Platón», reivindicando así la virtualidad del filósofo ateniense para superar el *impasse* producido por el agotamiento del «racionalismo moderno»<sup>1</sup>. Pues bien, lo que a la largo de este trabajo nos proponemos investigar es hasta qué punto se cumple en la apropiación gadameriana de Platón dicha virtualidad.

### § 3.2. *Los escritos de Gadamer sobre Platón y sus recepciones*

La obra que Gadamer ha consagrado *ex professo* a Platón se compone de un buen número de artículos presididos por dos únicas publicaciones en forma de libro: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931 [GW 5]) y *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978 [GW 7]). El primero de estos trabajos constituye la tesis con la que su autor logró, bajo la dirección de Heidegger, la habilitación en filosofía. En él se diseña ya un marco completo para la interpretación del filósofo ateniense. Aunque el fin principal de esta obra es comentar el *Filebo*, en la primera mitad de la misma encontramos un análisis de los diálogos socráticos que se proyecta a continuación sobre el *Fedón*, la *República*, el *Sofista* y el *Parménides*, con lo que se advierte perfectamente el significado de la propuesta en cuestión en el conjunto del pensamiento platónico. También *Die Idee des Guten...*, cuyo objetivo es analizar las semejanzas y diferencias que existen entre los tratamientos éticos y ontológicos del bien debidos a Platón y a Aristóteles, aporta una perspectiva amplia e incisiva sobre este legado filosófico, aunque aquí se echa en falta la sistematicidad y el rigor argumentativo que brillaban en aquella obra de juventud.

En el conjunto de estos dos libros y las varias decenas de artículos que los acompañan, no hay ningún tema importante de la filosofía platónica que quede sin tratar. Los diálogos socráticos reciben una atención destacada («Logos und Ergon im platonischen *Lysis*», 1972, *GW* 6; «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», 1990, *GW* 7; así como los dos libros mencionados dan muestra de ello); se analizan temáticamente el *Fedón* («Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», 1973, *GW* 6), la *República* («Plato und die Dichter», 1934, *GW* 5; «Platos Staat der Erziehung», 1942, *GW* 5; «Platos Denken in Utopien», 1983, *GW* 7) y el *Fedro* («Unterwegs zur Schrift?», 1983, *GW* 7); se ofrecen interpretaciones de los llamados «diálogos dialécticos», concretamente del *Parménides* («Der platonische *Parmenides* und seine Nachwirkung», 1983, *GW* 7), el *Teeteto* («Mathematik und Dialektik bei Plato», 1982, *GW* 7) y el *Sofista* («Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*», 1990, *GW* 7); y se examinan también el *Filebo* (*Platos dialektische Ethik*, 1931, *GW* 5; *Die Idee des Guten...*, 1978, *GW* 7), el *Timeo* («Idee und Wirklichkeit in Platos *Timaios*», 1974, *GW* 6), el excursus de la *Carta VII* («Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», 1964, *GW* 6) y la relación entre los diálogos y las doctrinas platónicas no escritas («Platos ungeschriebene Dialektik», 1968, *GW* 6). Hay otros artículos (como «Plato als Porträtist», 1988, *GW* 7, el único de todos los textos señalados que se encuentra traducido al español<sup>2</sup>, o «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”»<sup>1</sup>, 1988, *GW* 7) que adoptan una

<sup>1</sup> C. H. Zuckert, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, contraportada.

<sup>2</sup> «Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología*, edición de J. Grondin, traducción de C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 267-303.

perspectiva de conjunto, perspectiva que también suele incluirse en aquellos ensayos que acaban por fijar su atención en un aspecto concreto de la obra platónica<sup>2</sup>. Quizás la única ausencia significativa sea la del *Crátilo*, del que en los tomos 5, 6 y 7 de las *Gesammelte Werke* sólo se hacen unas pocas menciones; pero lo significativo de ello se encuentra en el insólito tratamiento que recibe este diálogo en *Verdad y método*.

Como ya hemos dicho, resulta imposible estudiar el «Platón de Gadamer» sin tomar en consideración su imagen de Aristóteles, puesto que aquí ambas figuras a menudo son abordadas conjuntamente. Esto sucede no sólo en *Die Idee des Guten...*, sino también en artículos como «Amicus Plato magis amica veritas» (1968, *GW* 6), «Die sokratische Frage und Aristoteles» (1990, *GW* 7) y, de forma menos central, en muchos de los títulos que acabamos de mencionar. El núcleo de la «unidad de efecto» (*Wirkungseinheit*)<sup>3</sup> que nuestro autor advierte entre ambos pensadores se sitúa en el terreno del «saber del bien», en su dimensión ética y ontológica; como veremos en detalle a lo largo de la Primera Parte de este trabajo, Gadamer interpreta la concepción socrático-platónica de la *areté* a partir de una distinción genuinamente aristotélica, por lo que no es de extrañar que sus análisis de la ética debida al Estagirita incluyan a menudo pronunciamientos sobre Platón (así ocurre, por ejemplo, en otro importante trabajo suyo de juventud: «Praktisches Wissen», 1930, *GW* 5). En fin, lo mismo hay que decir de sus reflexiones sobre los presocráticos, en las que encontramos importantes ingredientes de su elaboración de Platón (tal es el caso del artículo «Zur Vorgeschichte der Metaphysik», 1950, *GW* 6, y de las compilaciones *Der Anfang der Philosophie* y *Der Anfang des Wissens*, uno y otras vertidas al castellano<sup>4</sup>). A estas publicaciones hay que añadir otros

---

Frente a la laguna que existe en nuestro idioma a este respecto, las principales obras de Gadamer sobre Platón han sido traducidas al francés (*L'Éthique dialectique de Platon*, Actes Sud, Arles, 1994; *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Vrin, París, 1994; *Interroger les Grecs: études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Fides, Quebec, 2006), al inglés (*Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1991; *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1986; *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1980) y al italiano (*Studi platonici*, 2 vols., Marietti, Casale Monferrato, 1983; *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Vita e Pensiero, Milán, 1995).

<sup>1</sup> Este artículo es la versión alemana de la respuesta, impresa originalmente en inglés, que Gadamer dirigió al artículo de N. P. White «Observations and Questions about Gadamer's Interpretation of Plato», en VV.AA., *Platonic writings/Platonic readings*, Routledge, Gran Bretaña, 1988, pp. 247-257; la mencionada contestación de Gadamer se encuentra en *ibid.*, pp. 258-266.

<sup>2</sup> A este elenco hay que añadir una serie de trabajos que consideran la filosofía platónica a partir de concretas recepciones de la misma, por ejemplo: «Die neue Platoforschung» (1933, *GW* 5), donde el joven Gadamer revisa las lecturas platónicas de K. Singer, J. Stenzel, K. Reinhardt, P. Friedländer y W. Jaeger; «Schleiermacher als platoniker» (1969, *GW* 4); «Hegel und die antike Dialektik» (1961, *GW* 3), reproducido en la edición española *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 2000; así como los trabajos antes mencionados que documentan la confrontación del filósofo de Marburgo con la interpretación heideggeriana de Platón. A este mismo grupo pertenecen, además, numerosas reseñas de estudios contemporáneos sobre el filósofo ateniense, reseñas que cierran los tomos 5 y 6 de las *Gesammelte Werke*. Más allá de los diez volúmenes compilados por Gadamer, resulta especialmente relevante para la reconstrucción de su imagen de Platón un texto escolar de factura suya: *Plato: Texte zur Ideenlehre*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986. En cuanto a *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* (1922), la tesis doctoral de Gadamer, inédita, cabe encontrar en ella una ilustración de la deuda que Gadamer parece guardar, en contra de su propia opinión, con la imagen de Platón labrada en la Escuela de Marburgo (*vid. infra*, § 6.2 y § 22.6).

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *GW* 7, p. 130.

<sup>4</sup> Del artículo mencionado contamos con la versión castellana realizada por F. Mié: *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Alción Editora, Argentina, 1997 (una versión, por cierto, no demasiado lograda, empezando por la preposición que inicia su título). El libro *El inicio de la filosofía occidental* (traducción de J. J. Mussarra, Paidós, Barcelona, 1999) recoge las lecciones impartidas por Gadamer en 1988, en el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli*, y publicadas en su versión alemana definitiva con el título de *Der Anfang der Philosophie* (Philipp Reclam, Stuttgart, 1996). Y el volumen *El inicio de la sabiduría* (traducción de A. Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 2001) corresponde a la compilación *Der Anfang des Wissens*

trabajos suyos revelantes en el campo de la filosofía griega, ninguno de los cuales ha sido incluido en las *Gesammelte Werke*: sus traducciones y comentarios del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles y del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, la obra *Metafísica e filosofía práctica in Aristotele* (2000), que recoge las lecciones impartidas en Nápoles en 1990, y una obra escolar sobre Platón, titulada *Plato: Texte zur Ideenlehre*<sup>1</sup>.

Por último, advertimos que este conjunto de escritos se distribuye de forma continua a lo largo de la vida de su autor, quizás con una mayor proliferación en las décadas de 1980 y 1990. En el momento de su jubilación, Gadamer proyectó la elaboración de estos trabajos en una gran obra sistemática sobre Platón, pero dicho plan nunca llegó a realizarse<sup>2</sup>. De todos modos, el material legado presenta hilos conductores constantes, evidenciando la unidad de un planteamiento historiográfico y filosófico que fue madurado antes de *Verdad y método* y que se mantuvo después sin modificaciones sustanciales. A juicio de F. Renaud, dicho *corpus* textual, pese a su carácter disperso, diseña una «historia relativamente unificada de la filosofía griega clásica» y aporta claves originales para su interpretación conjunta, algo que no abundaría en la investigación contemporánea al respecto, donde dominarían las contribuciones altamente especializadas y parcializadas<sup>3</sup>.

La recepción de la obra de Gadamer sobre Platón puede ser dividida en dos grandes grupos, que de todos modos presentan zonas de intersección: por un lado, los trabajos que afrontan el tema con el interés principal de conectarlo con la hermenéutica filosófica; por el otro, los que se ciñen a la exégesis del legado platónico como tal. El primer grupo de investigaciones ha eclosionado, como es lógico, a raíz del éxito de *Verdad y método*, aunque de forma relativamente tardía, si se la compara con la rápida difusión de dicha obra. Hasta 1999 no apareció la primera monografía dedicada a exponer y analizar globalmente esta singular interpretación de Platón: el estudio de F. Renaud titulado *Die Resokratisierung Platons: Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*<sup>4</sup>. Bien es cierto que a lo largo de la década que precede a esta publicación, e incluso antes, muchos autores habían incluido presentaciones más o menos completas de los escritos platónicos de Gadamer existentes hasta ese momento en sus obras dedicadas a la hermenéutica filosófica (por ejemplo, J. Grondin en 1982 y 1994, G. Sansonetti en 1988, P. Fruchon en 1994 y T. Neerolickal en 1997<sup>5</sup>) o a la

---

(Philipp Reclam, Stuttgart, 1999), la mayoría de cuyos artículos se encuentran actualmente recogidos en los tomos 5, 6 y 7 de las *Gesammelte Werke*.

<sup>1</sup> *Metaphysik XII*, traducción, prólogo y comentarios de H.-G. Gadamer, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1948; *Nikomachische Ethik VI*, traducción, prólogo y comentarios de H.-G. Gadamer, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1998; *Metafísica e filosofía práctica in Aristotele*, compilación de V. de Cesare, Guerini e Associati, Milán, 2000; *Plato: Texte zur Ideenlehre*, traducción y comentarios de H.-G. Gadamer, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986 (2ª ed.).

<sup>2</sup> Vid. el prefacio a GW 7, p. V.

<sup>3</sup> F. Renaud, Introducción a H.-G. Gadamer, *Interroger les Grecs: études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, op. cit., p. 12.

<sup>4</sup> Academia Verlag, Sankt Austin, 1999. Según nos informa el propio Renaud (*ibid.*, p. 21), la única monografía que existía antes de la suya sobre los escritos de Gadamer dedicados a la filosofía griega es la de R. S. Sullivan (*Political Hermeneutics: The Political Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park, Londres, 1989), que se limita al período comprendido entre 1927 y 1942.

<sup>5</sup> J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Belz Athenäum, Weinheim, 1994 (1982), pp. 9-38; *Idem*, *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, pp. 54-70; G. Sansonetti, *Il pensiero di Gadamer*, Morcelliana, Brescia, 1988, pp. 39-74; P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité, tradition e interprétation*, Du Cerf, París, 1994, pp. 289-437; T. Neerolickal, *Gadamer's philosophical hermeneutics. The search for truth in the hermeneutic ontology and dialectics from Gadamer to Plato*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.



actualidad de la filosofía griega (G. Cambiano en 1988 y C. H. Zuckert en 1996, entre otros<sup>1</sup>). De 1999 es también el estudio de B. R. Wachterhauser *Beyond Being. Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*<sup>2</sup>, que defiende la existencia de una conexión sustancial entre la hermenéutica filosófica de Gadamer y su lectura de Platón, enfocando uno de los puntos definitorios de ese vínculo.

Desde entonces han salido a la luz algunas publicaciones más de esta índole: monografías sobre la recepción gadameriana de la filosofía griega (como el extenso y cuidado volumen de C. Danani, de 2003<sup>3</sup>), o sobre su lectura de Sócrates (F. Filippi, 2003<sup>4</sup>) o de Platón (A. Fuyarchuk, 2010<sup>5</sup>); exposiciones generales de la obra de Gadamer en las que se concede una atención destacada a su elaboración del pensamiento griego (entre otras, las realizadas por D. di Cesare en 2004 y en 2007<sup>6</sup>); y estudios acerca de la relación entre Platón y la hermenéutica gadameriana incluidos en obras de otra índole (por ejemplo, la compilación editada por F. Trabattoni en 2009<sup>7</sup>). A ello hay que añadir unos pocos volúmenes colectivos consagrados al vínculo de Gadamer con Platón (el publicado en 2005 por el *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*<sup>8</sup>) o en general con la filosofía griega (*Gadamer et les Grecs*, de 2004, así como la sección «La filosofía griega en la hermenéutica de Gadamer» dentro del libro de 2005 *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*<sup>9</sup>). En lengua española existe, hasta donde llega nuestra información, una monografía en este campo: la tesis doctoral inédita de P. Rodríguez Rodríguez-Grandjean *El Platón de Gadamer. Fundamentación de una filosofía hermenéutica* (2004)<sup>10</sup>. Mucho más numerosos son los artículos publicados al respecto en revistas o como capítulos de libros, también por lo que se refiere a la bibliografía en castellano. Aunque es difícil ofrecer una visión de conjunto sobre este tipo de trabajos, en muchos casos aportan perspectivas de igual o mayor valor que las desplegadas en obras extensas. Si excluimos los ensayos de autores ya mencionados y nos ceñimos al caso de Platón (dejando de lado los abundantísimos estudios existentes acerca de la conexión entre la

<sup>1</sup> G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma, 1988, pp. 41-72; C. H. Zuckert, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 70-103.

<sup>2</sup> Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1999.

<sup>3</sup> C. Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán, 2003.

<sup>4</sup> F. Filippi, *Socrate nell'età dell'ermeneutica: Rilettura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H.-G. Gadamer*, Guerini, Milán, 2003.

<sup>5</sup> A. Fuyarchuk, *Gadamer's Path to Plato (A response to Heidegger and a rejoinder by Stanley Rosen)*, Wipf-Stock, 2010.

<sup>6</sup> D. di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milán, 2008 (2004), pp. 143-170 y *passim*; *idem*, *Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007, especialmente pp. 167-189.

<sup>7</sup> F. Trabattoni, *Attualità di Platone: studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milán, 2009.

<sup>8</sup> G. Figal (ed.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. 4. Band. Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

<sup>9</sup> J.-C. Gens et al. (eds.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004; Sección «La filosofía griega en la hermenéutica de H.-G. Gadamer», en T. Oñate et al. (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 257-488; Sección «Gadamer y la filosofía griega», en J. J. Acero et al. (eds.), *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica filosófica «El legado de Gadamer»*, Universidad de Granada, 2003, pp. 93-125.

<sup>10</sup> Hemos podido leer esta tesis gracias a una copia proporcionada por su autor. P. Rodríguez Rodríguez-Grandjean sostiene, a nuestro juicio acertadamente, que «la constitución ontológica de la hermenéutica es posible gracias a la mediación platónica del proyecto gadameriano» y que «las cuestiones a las que la hermenéutica apunta tienen sus raíces en el pensamiento del filósofo griego» (*op. cit.*, pp. 7-8). Su trabajo incluye una solvente exposición conjunta de los escritos de Gadamer sobre Platón (*ibid.*, pp. 75-153), pero, por lo demás, pivota sobre los tópicos fijados en *Verdad y método*. En él no queda demasiado claro en qué consiste la conexión que la hermenéutica de Gadamer guarda con la obra platónica, salvo en cuanto a aspectos genéricos, como el de la concepción *dialógica* del lenguaje.

J.F. Zúñiga, por su parte, ofrece un minucioso análisis de los primeros párrafos de *Platos dialektische Ethik* en su obra *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, 1995, pp. 35-59.

*phrónesis* aristotélica y la hermenéutica gadameriana<sup>1</sup>), nos parecen especialmente relevantes, sea por el enfoque que aportan o por el peso que han llegado a adquirir en este terreno, las contribuciones de M. Riedel, F. J. Ambrosio, P. C. Smith, J. Risser y J. A. Giménez<sup>2</sup>.

La lectura gadameriana de Platón también ha cosechado una atención notable en el terreno de la historiografía antigua, donde el comienzo de sus recepciones se remonta a los años treinta del siglo pasado, es decir, al momento de la publicación de *Platos dialektische Ethik*. Prueba de dicho interés es el hecho de que sus trabajos han merecido el comentario y la discusión de eminentes platonistas y aristotelistas (J. Stenzel, H. Cherniss, J. Barnes, W. Beierwaltes, J. Rowe, G. Reale, T. A. Szlezák, E. Berti, C. Rossito y Ch. Griswold, entre otros<sup>3</sup>). Además, Gadamer participó directamente en algunas de las controversias desarrolladas por parte de la investigación platónica contemporánea, por ejemplo en la polémica planteada por la Escuela de Tubinga-Milán en torno a la doctrina platónica de transmisión indirecta<sup>4</sup>. Aunque, como ya dijimos, la iniciativa que nos ocupa despunta sobre todo en el ámbito de la hermenéutica, no es infrecuente que en los foros de filosofía antigua se le reserve un espacio señalado<sup>5</sup>. Sin embargo en este campo el Platón de Gadamer no goza de un aprecio tan categórico e incondicional como el que le profesan los seguidores de la hermenéutica filosófica. Tomada en su conjunto, esta propuesta suele ser reconocida como una aportación singular y relevante, capaz de enriquecer el panorama de los estudios platónicos actuales, en especial por lo que respecta a la reflexión sobre el estatuto de los diálogos y sobre las condiciones de su interpretación<sup>6</sup>. Pero determinados puntos de la misma han sido

<sup>1</sup> Se ofrece una selección bibliográfica al respecto *infra*, § 61.

<sup>2</sup> M. Riedel, «Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadamer's hermeneutischer Gesprächsdialektik», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 11, 1986, pp. 1-28; *idem*, «Gadamer's dialektische Hermeneutik und der "Schritt zurück" zum Ethos der Dialektik. Die Werkausgabe zum Zeitpunkt seines 90. Geburtstag», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15, 1990, pp. 43-49; *idem*, *Hören auf die Sprache: Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1990; F. J. Ambrosio, «Gadamer, Plato and the discipline of dialogue», en *International Philosophical Quarterly*, 27, 1987, pp. 17-32; *idem*, «The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru (Illinois), 1997, pp. 259-273; P. C. Smith, «Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory», en H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge (Continental Philosophy IV), Nueva York y Londres, 1991, pp. 23-41; *idem*, *Hermeneutics and Human Finitude. Toward a Theory of Ethical Understanding*, Nueva York, 1991; J. Risser, «Hermeneutics and the Appearing Word: Gadamer's Debt to Plato», en *Studia phaenomenologica. Romanina Journal for Phenomenology*, 2 (2002), pp. 215-230; J. A. Jiménez, «La dialéctica platónica como modelo de la experiencia hermenéutica en la filosofía de Gadamer», en *Revista de Filosofía*, Volumen 66 (2010), pp. 63-67; J. Fernández Arancibia, «Gadamer und die platonische Philosophie», en *Méthexis*, XX (2007), Academia Verlag, Sankt Augustin; C. García Santos, «Hermenéutica y dialéctica: una amistad peligrosa», en *ALEA, Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, N° 8 (2010), pp. 79-108, etc., etc.

<sup>3</sup> Todos los autores mencionados han escrito recensiones a los escritos de Gadamer sobre Platón (*vid.* las referencias correspondientes en el aparatado «Recensiones» de la bibliografía general). Entre las publicaciones dedicadas a examinar la lectura gadameriana de Platón como tal, cabe destacar la reciente compilación de C. Gill y F. Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato: Gadamer's response to the Philebus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, que incluye artículos de R. J. Dostal, I. Lafrance, F. Trabattoni, S. Delcomminette, W. Mesch, T. A. Szlezák, F. J. González y J. J. Cleary, entre otros.

<sup>4</sup> El documento principal al respecto es la obra colectiva, fruto de una discusión oral: *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi (Tubinga, 3 settembre 1996)*, Rusconi, Milán, 1998.

<sup>5</sup> Así, por ejemplo, en el VII Congreso de la *International Plato Society*, celebrado en Dublín en 2007 y dedicado al *Filebo*, se reservó una sección monográfica a la interpretación gadameriana de este diálogo (las contribuciones al respecto se encuentran recogidas en C. Gill y F. Renaud [eds.], *Hermeneutic Philosophy and Plato...*, *op. cit.*). También la *Sociedad Ibérica de Filosofía Griega* dedicó una de sus reuniones científicas a la recepción de la filosofía griega debida a Gadamer (Valencia, 2003).

<sup>6</sup> El helenista W. Beierwaltes hace una recensión sumamente elogiosa de los tomos 5 y 6 de las *GW* de Gadamer («H.-G. Gadamer, *Collected Works, Vol. 5 and 6: Greek Philosophy I and II*», en *Philosophy and History* 20 [1987], pp.120-122). A su juicio, «el interés contemporáneo hacia la filosofía griega sería casi inconcebible sin la decisiva influencia» del autor de

fuertemente discutidos: sobre todo el estatuto que el filósofo de Marburgo atribuye a las «doctrinas no escritas» de Platón (estatuto que, por ejemplo, a T. Szlézak le parece falta de fundamento filológico<sup>1</sup>), y su intento de atenuar las importantes diferencias que separan a Aristóteles de su maestro (intento refutado con insistencia por muchos aristotelistas<sup>2</sup>).

Y bien, ¿qué se puede extraer, en primera instancia, de esta abundante y variopinta bibliografía sobre el tema que nos ocupa? Para empezar, cabe hacer a través de ella un «retrato-robot» del Platón diseñado y defendido por Gadamer. Los siguientes seis puntos son lo suficientemente centrales como para que ninguno de los comentaristas mencionados pueda pasarlos por alto:

- [1] Gadamer concede una importancia suprema a la forma literaria del diálogo, siguiendo el «paradigma» interpretativo sentado por Schleiermacher. También para él la escritura dialógica resulta inseparable del contenido de la filosofía platónica, hasta el punto de que encerraría la principal enseñanza de la misma. Además, ve reflejada en esta forma de escritura una acepción modélica de la filosofía, y la suscribe con decisión. La filosofía sería una tarea de cuestionamiento y de discusión –es decir, una actividad intrínsecamente dialógica–, cuyas respuestas resultarían siempre provisionales y abiertas a la prosecución; y justo por su carácter inacabable, este trabajo filosófico rehusaría su fijación en una «doctrina» o en un «sistema» definitivo.
- [2] En estrecha conexión con el aspecto anterior, el autor de *Verdad y método* sostiene que el tema central de la filosofía platónica, en todos los momentos de su desarrollo, es la cuestión del bien en la vida humana, el «cuidado de la propia alma», en el sentido socrático. En ello residiría la pregunta conductora de esta filosofía interrogativa y dialógica. La dimensión ontológica de la propuesta platónica se mantendría siempre

---

*Verdad y método* (op. cit., p. 120), el cual «ha elevado la comprensión de Platón, y con ella la de la filosofía griega en general, a una nueva dimensión» (ibid., p. 121). Beierwaltes destaca el esfuerzo de Gadamer por relacionar su interpretación del pensamiento griego con las cuestiones específicas de la filosofía contemporánea, y el equilibrio que habría logrado entre la perspectiva netamente historiográfica (que de todos modos estaría aquí avalada por su «preciso conocimiento de la lengua griega y su familiaridad con las posibilidades de la filología») y la mera utilización de los textos antiguos para defender su propio pensamiento (id. loc.). También Ch. Griswold encuentra la lectura gadameriana de Platón «filológicamente disciplinada», al tiempo que «filosóficamente interesante» («Gadamer and the interpretation of Plato», *Ancient Philosophy*, Primavera 1981, Vol. I, Nº 2, p. 173). En su opinión, lo más relevante de dicha lectura es su elaboración «hermenéutica» de la problemática que rodea a nuestra apropiación del pasado, así como su reflexión sobre el estatuto de la escritura platónica y las cuestiones metodológicas y filosóficas que plantea su recepción.

<sup>1</sup> Vid. la recensión de T. A. Szlézak: «H.-G. Gadamer: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*», en *Gnomon* 52 (1980), pp. 290-293 (especialmente, p. 292); entre otros puntos problemáticos, Szlézak cuestiona que las lecciones platónicas *Sobre el bien* se refirieran al «bien humano», tal y como sostiene Gadamer. Vid. también E. Berti, «Is there an Ethics in Plato's 'Unwritten Doctrines'?, en M. Migliori y L. M. Napolitano Valditara (eds.), *Plato Ethicus: Philosophy is Life*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 35-48.

<sup>2</sup> Recabaremos *infra*, § 38.2 y § 61, en la posición de E. Berti a este respecto, depositada en trabajos como «La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea», *Paradigmi, Rivista di critica filosofica*, Año XIX, N. 57, Nueva serie, Septiembre/Diciembre 2001, pp. 375-392; y «Gadamer interprete di Aristotele», *Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma Tre*, VII, 2003, pp. 61-80. C. Rositto, por su parte, aunque considera que la propuesta de Gadamer «no puede dejar de ser considerada como un ejemplo serio y adecuado de lectura de textos antiguos, de modo que estos textos tengan todavía algo que decir a nuestro tiempo y que, a la par, se respete su genuina historicidad», plantea algunas reservas y objeciones al respecto. Afirma: «[...] desde el punto de vista histórico, si es cierto que el intento especulativo de Platón y de Aristóteles está animado en su sustancia por la misma exigencia, también es cierto que sus respectivas respuestas a tal exigencia siempre se mantienen bastante diferentes; y desde el punto de vista teórico, si se adopta para la filosofía una racionalidad de tipo hermenéutico, se corre el peligro de dejar demasiado espacio a lo opinable, impidiendo a la filosofía la posibilidad no sólo de alcanzar un conocimiento seguro y controlable, sino también de aspirar legítimamente a él» («H.-G. Gadamer, *Studi Platonici I*, *Elenchos* 5 [1984], p. 240).

ligada a su genuina problemática ética, la teoría se mantendría siempre anclada en la praxis, puesto que, de algún modo, resolver las cuestiones propias de la moralidad cotidiana exigiría adoptar una perspectiva «teórica». En coherencia con ello, esta filosofía queda caracterizada como una actitud inherente a todo comportamiento humano, a lo sumo, como una exacerbación de ese comportamiento natural. En el marco platónico encuentra Gadamer un vínculo irrompible entre «ética» y «dialéctica»: el saber ético tendría siempre un desarrollo dialéctico (pues sería *per se* interrogación y discusión, o sea: diálogo), y la dialéctica, incluso en su forma más elaborada como «teoría de las Ideas» remitiría siempre a su origen ético. De las múltiples influencias que abonaron este planteamiento, hay una que despunta sobre todas las demás: la «hermenéutica de la facticidad» elaborada por Heidegger en la década de 1920, en el concreto realce que le otorgó su discípulo.

- [3] Los dos factores mencionados convergen en el declarado «socratismo» de esta recepción de Platón. El filósofo de Marburgo enfoca la totalidad de la obra platónica, e incluso la filosofía griega en su conjunto, a partir de los diálogos socráticos<sup>1</sup>. Así, procura atenuar la diferencia entre las «etapas» que suelen distinguirse en esta producción filosófica y asume el reto de justificar que la teoría de las Ideas en su conjunto (el principio del *chorismós* entre lo sensible y lo inteligible; la problemática de la *méthexis* entre cada Idea y sus imperfectos representantes, y entre las diversas Ideas entre sí, *i. e.*, el juego dialéctico de lo uno y lo múltiple, de la *synopsis* y la *diaíresis*; la reflexión del *Sofista* sobre los «géneros supremos»; el significado de los principios del Uno y la Díada indefinida, etc.) no es sino un desarrollo de la dinámica dialógica de preguntas y respuestas escenificada por el personaje de Sócrates. No hay pues, a su juicio, ninguna evolución ni cambio relevante entre las conversaciones de vocación investigadora con las que se inicia el programa platónico y la teoría ontológica en la que desemboca expresamente. En otras palabras: la dialéctica platónica tendría su única razón de ser en el diálogo socrático.
- [4] Gadamer desea combatir la imagen de Platón depositada en los tópicos del platonismo. Suscribe el «giro *eidético*» y la «huida a los *lógoi*» (*Fedón* 96a-99d) propuestos por el Sócrates platónico para escapar al «materialismo» de sus predecesores, y ve en ellos la condición necesaria de la filosofía, en la medida en que ésta debería ser consciente del carácter lingüístico de todo conocimiento y de la «idealidad» del lenguaje que lo hace posible. Pero niega que con este giro «lingüístico» y «*eidético*» se esté afirmando una separación «ontológica» entre lo sensible y lo inteligible, y por tanto rechaza la imagen que suele atribuirse a la doctrina platónica: el dualismo de «un mundo ideal» y un «mundo terrenal» escindidos entre sí. El meollo de este planteamiento se cifra en el carácter únicamente hipotético e interrogativo que tendrían las Ideas platónicas: así, el pensador de Marburgo suele hablar de ellas en términos de «la hipótesis del *eîdos*».

---

<sup>1</sup> J. Grondin afirma que el hilo conductor de la recepción gadameriana de Grecia es su «destrucción socrática» de los tópicos que suelen articularla. Por ejemplo, del tópico que habría instituido Aristóteles (y Platón) al considerar que la investigación de los presocráticos se centraba en el problema de la *phýsis*, cuando para el socrático Gadamer dicha investigación estaría imbricada en los asuntos «humanos» («Gadamers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie», en J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik, op. cit.*, pp. 54-70).

- [5] Otro punto destacado de esta interpretación es la tesis de una «estructura numérica del *lógos*», que Gadamer (inspirado por J. Klein) elabora a partir de varios puntos de la obra platónica, sobre todo a partir de los principios del Uno y la Díada indefinida.
- [6] Resta presentar la «unidad socrático-platónico-aristotélica» en la que nuestro autor enclava su recepción del filósofo ateniense. Platón y Aristóteles compartirían, por un lado, una investigación cifrada en el *eîdos* y volcada en el *lógos*; y por el otro, una ontología centrada en la cuestión del bien («humano» y «ontológico»). Al concebir la dialéctica platónica como un saber ético, Gadamer no duda en aproximarla a la «*phrónesis*» aristotélica, hasta el punto de que encuentra entre las enseñanzas de los diálogos socráticos distinciones genuinas de la *Ética a Nicómaco*. Con su institución de un campo de saber específico para la ética, Aristóteles habría marcado una diferencia crucial frente a su maestro; pero lo que ante todo separaría a estos dos filósofos sería una suerte de «malentendido»: el que habría cometido el Estagirita al otorgar al *chorismós* platónico una dimensión «ontológica».

Baste este mapa para presentar el territorio que vamos a recorrer morosamente, de Norte a Sur y de Este a Oeste, a lo largo de la Primera Parte de nuestro estudio. Comparada con un perfil «escolar» de Platón, esta lectura parece sumamente heterodoxa, y nada evidente. Merece, pues, una zambullida cuidadosa en sus aguas.

Entre los autores que han investigado lo que une a los *estudios platónicos* de Gadamer con su teoría hermenéutica (muy pocos han investigado aquello que los pueda separar<sup>1</sup>), domina la impresión de que esta ligadura es fuerte, amplia y profunda. Hay quienes hablan de una relación circular entre ambas zonas, de modo que esta interpretación de Platón sería centralmente deudora del universo que cuaja en *Verdad y método*, y lo mismo ocurriría a la inversa<sup>2</sup>. Si tomamos como punto de llegada la hermenéutica gadameriana, dejando de lado lo que ésta aporte a la exégesis de la filosofía griega, la importancia de dicha ligadura ha sido destacada hasta el paroxismo en la bibliografía al respecto. Para G. Sansonetti los estudios platónicos de Gadamer constituyen, por encima de cualquier otro componente, «el terreno en el que han tomado forma las principales categorías de la hermenéutica»<sup>3</sup>. E igualmente P. C. Smith piensa que, «aunque la dialéctica de Hegel y la destrucción heideggeriana de la metafísica sean ciertamente muy importantes, [...] el “efecto” de los diálogos platónicos en el pensamiento de Gadamer es más distintivo que cualquier otro»<sup>4</sup>. F. J. Ambrosio centra esta influencia en el paradigma de la filosofía socrática, que constituiría el núcleo desde el que

<sup>1</sup> Entre los escasos comentaristas que acomenten esta investigación se encuentran G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, op. cit. pp. 41-72; y F. Rese, «Dialektik und Hermeneutik. Platons und Gadamers Theorien des Verstehens im Vergleich», en G. Figal (ed.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. 4. Band*, op. cit. pp. 141-176.

<sup>2</sup> Afirma J. A. Giménez: «[...] el pensamiento de Platón [sc. tal y como lo interpreta el discípulo de Heidegger] puede ser entendido desde la misma filosofía de Gadamer, mientras que el pensamiento del alemán se revela en su particularidad a partir de la comprensión del diálogo platónico al que ha dado lugar la proyección antecedente» («La dialéctica platónica como modelo de la experiencia hermenéutica en la filosofía de Gadamer», op. cit. p. 54). Por ello ambas partes de la producción gadameriana resultarían estrictamente inseparables (*ibid.*, p. 64).

<sup>3</sup> G. Sansonetti, «Interpretazione come dialogo: Gadamer e l’eredità platonica», en M. Filippini et al. (eds.), *Gadamer a confronto*, Franco Angeli, Milán, 2002, pp. 68-69. También J.-C. Gens, P. Kontos y P. Rodrigo destacan la influencia de las interpretaciones gadamerianas de la filosofía griega sobre su hermenéutica filosófica (Prólogo a *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, p. 7).

<sup>4</sup> P. C. Smith, «Plato as impulse and obstacle in Gadamer’s development of a hermeneutical theory», en H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, op. cit., p. 23.

Gadamer habría integrado su recepción de Platón, Aristóteles, Hegel y Heidegger<sup>1</sup>. «La hermenéutica filosófica de Gadamer –afirma, por su parte, F. Renaud– resulta inseparable de su apropiación del pensamiento griego», puesto que, en último término, lo que subyace a ella es un intento de recuperar «la concepción griega, fundamentalmente platónica, del lenguaje y de la ética»<sup>2</sup>. Aún más radical se muestra B. R. Wachterhauser, quien sostiene no sólo el carácter definitorio de esta recepción de Platón en la factura de *Verdad y método*, sino también la productividad de tal perspectiva para comprender mejor la hermenéutica filosófica de Gadamer y deshacer algunos de los malentendidos a los que ha dado lugar<sup>3</sup>. Y esta lista podría extenderse largo y tendido.

Concretamente, ¿qué aporta este singular Platón al marco problemático de la hermenéutica? A partir de los trabajos mencionados, procuraremos elaborar un sumario de las respuestas que han sido dadas a esta pregunta. Esta tarea se enfrenta a una dificultad importante: partiendo de que el significado que Gadamer concede a su hermenéutica adolece de falta de precisión, en el conjunto de las recepciones que nos ocupan dicho significado resulta declinado de diversos modos (la hermenéutica filosófica se presenta como una reflexión sobre la comprensión de las obras históricas, o sobre las ciencias del espíritu, o bien como una ontología, que por lo general se identifica con los temas del lenguaje y de la ética), y en no pocas ocasiones queda en el aire. Así, suele ser fácil localizar los motivos platónicos o aristotélicos de la comparación, pero no siempre se aclara sobre qué concreto punto de esta teoría hermenéutica inciden esos motivos, a qué problemas de la hermenéutica contemporánea –y no del pensamiento griego clásico– responden.

Comenzaremos mencionando algunos aspectos menos relevantes –aunque todos lo son– para detenernos después en tres factores indiscutiblemente centrales y en cierto modo omniabarcantes. F. Renaud destaca un punto en el que pocos reparan: los escritos de Gadamer sobre filosofía griega serían el exponente práctico de la teoría de la interpretación de textos históricos elaborada en *Verdad y método*, pues constituirían tanto su punto de partida como su aplicación y su puesta a prueba<sup>4</sup>. En ellos podríamos comprobar «sobre el terreno» cómo concibe Gadamer la apropiación de la tradición o el estatuto de las obras clásicas, es decir, muchos de los motivos teóricos de su hermenéutica. Esta perspectiva cae fuera de un planteamiento como el nuestro, que se interesa por la ontología general del comprender en donde desemboca *Verdad y método*, y no tanto por las cuestiones específicas de las ciencias históricas que le sirven de hilo conductor. Pero en la medida en que, en la formulación gadameriana, el problema de la historicidad propia de la comprensión de las obras del pasado y el de la historicidad inherente a cualquier comprensión resultan difícilmente distinguibles, la óptica mencionada no nos es del todo ajena.

<sup>1</sup> F. J. Ambrosio, «The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., pp. 259-260. A su juicio, Gadamer se identifica con «el paradigma socrático de la filosofía en tanto cuidado del alma a través de la conversación filosófica» (*ibid.*, p. 260).

<sup>2</sup> F. Renaud, «L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer», en C. Collobert (ed.), *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, op. cit., p. 82.

<sup>3</sup> «La hermenéutica de Gadamer –afirma B. R. Wachterhauser– sólo se descubre en sus contornos más distintivos a luz de su obra sobre Platón», por lo que esta última resultaría absolutamente imprescindible para comprender la primera (*Beyond Being. Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, op. cit., p. 4).

<sup>4</sup> Vid. F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons*, op. cit., pp. 8-10; *idem*, «L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer», op. cit., pp. 79-96. El propio Gadamer señala que su «filosofía hermenéutica» no es sino el intento de explicar teóricamente la práctica de la interpretación de textos a la que había dedicado su actividad investigadora y docente («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1977], *VyM II*, p. 388 [«Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 492]).

Por otra parte, se ha advertido el influjo que ejercen los diálogos platónicos sobre la concepción de la filosofía y de la vida humana que Gadamer defiende en numerosos momentos de su obra. La filosofía tendría por tarea elaborar la comprensión del mundo depositada en el lenguaje natural, y por eso se encontraría en un camino inacabable desde la «palabra» hacia el «concepto». En dicha tarea se refleja la forma como Gadamer interpretó y adoptó para sí la iniciativa heideggeriana de llevar a cabo una «destrucción» de la metafísica occidental y de los conceptos fosilizados que la sostienen. G. Sansonetti expresa así este planteamiento que el filósofo de Marburgo dice haber heredado –Heidegger mediante– de Sócrates y Platón: «El componente socrático que habita en la concepción platónica [*sc.* de la filosofía] radica, en efecto, en el hecho de que la vida es investigación y el saber es en realidad un no-saber, una condición por tanto radicalmente inestable e inapagable, pero también en el hecho de que la investigación tiene un centro y una dirección que da sentido al estar en camino, unificando todo lo que en la vida de la búsqueda aparece como disperso y fragmentado: el concepto o la idea»<sup>1</sup>. Volveremos sobre este tema, que requiere ser explicado con un poco de calma (*infra*, § 8).

Además, a menudo se recuerda que Gadamer reivindica el modelo del Sócrates platónico para articular una imagen adecuada de las ciencias del espíritu, para librarlas del canon de las ciencias naturales modernas que se les ha asignado artificialmente. Aquí el punto de juntura lo aportan las corrientes humanistas desarrolladas en los primeros siglos de la Edad Moderna, como *Verdad y método* explícita<sup>2</sup>. En dicho modelo socrático se encontraría el exponente de una sabiduría «humana», dirigida hacia los problemas «prácticos», desenvuelta en el terreno del cuestionamiento y la duda e inseparable de la ambigüedad «retórica» del lenguaje, sabiduría que contrastaría con el carácter teórico y neutral, frío, objetivo, asertivo y logicista de las ciencias naturales. Así, F. Renaud advierte que «las reflexiones de Gadamer sobre las ciencias del espíritu –con su expresa apelación a Platón– pueden contribuir al desarrollo de un concepto actual de humanismo en la investigación»<sup>3</sup>.

Algunos investigadores han puesto sobre la mesa nexos más concretos. Por ejemplo, el que existiría entre la noción platónica de «*anamnesis*» y el principio de la pre-estructura de la comprensión; o entre el uso que Gadamer hace de la idea de «*mímesis*» en el análisis de la experiencia del arte incluido en *Verdad y método* y sus observaciones sobre el tratamiento platónico de este mismo concepto<sup>4</sup>.

Pero vayamos ya al meollo de la cuestión. A nuestro juicio, hay tres factores del platonismo de *Verdad y método* que despuntan sobre todos los demás y puede decirse que los abarcan: [1] la apelación al concepto griego clásico de «saber práctico» para explicar qué

<sup>1</sup> G. Sansonetti, «Interpretazione come dialogo: Gadamer e l'eredità platonica», *op. cit.*, p. 73.

<sup>2</sup> Vid. *VyMI*, pp. 38-74 (*GW* 1, pp. 15-47).

<sup>3</sup> F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons*, *op. cit.*, pp. 3-4.

<sup>4</sup> Sobre ambos conceptos, vid. R. Dostal, «La redécouverte gadamérienne de la *Mimesis* et de l'*Anámnesis*», en J.-C. Gens *et al.* (eds.), *Gadamer et les Grecs*, *op. cit.*, pp. 31-52. G. Reale ha visto en el principio retórico de la articulación entre el todo y las partes (expresado por Platón en *Fedro* 264c) un anticipo del «círculo hermenéutico»: «Gadamer, ein großer Platoniker des 20. Jahrhunderts» (en G. Figal [ed.], *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam, Stuttgart, pp. 95-97); *idem*, «Platón descubridor de la hermenéutica: un diálogo con Hans-Georg Gadamer» (en *idem*, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, 2003 [1997], p. 850).

significa comprender; [2] la apelación al diálogo y a la dialéctica platónica para este mismo fin; y [3] la apelación a una tradición platónica secular para perfilar una teoría del lenguaje.

[1] El primero de estos motivos es elaborado en la obra principal de Gadamer con ingredientes fundamentalmente aristotélicos. Pero esto no ocurre en los tomos 5, 6 y 7 de sus *Gesammelte Werke*: allí la «*phrónesis*» se muestra como un asunto platónico-aristotélico, e incluso por momentos presenta rasgos más platónicos que aristotélicos. De todos modos, el verdadero impulso de este planteamiento gadameriano no parece proceder, en primera instancia, ni de Sócrates, ni de Platón, ni de Aristóteles. ¿De dónde nace, entonces? A nuestro modo de ver, de la concreta huella que dejó en el joven Gadamer la hermenéutica de la facticidad articulada por Heidegger.

En virtud de dicho planteamiento, la hermenéutica filosófica resulta ligada al terreno de la «filosofía práctica», por motivos cuya legitimidad debe ser analizada cuidadosamente. P. Fruchon es uno de quienes más clara y netamente han asumido esta matriz ética de la propuesta gadameriana, destacando además los motivos griegos de los que depende. Su interpretación puede considerarse la versión extrema de una perspectiva ampliamente difundida; justo esa radicalidad la hace óptima para explorar las lindes del terreno que nos ocupa. En *L'herméneutique de Gadamer: platonisme et modernité* (1994), Fruchon sostiene que el binomio compuesto por Platón y Aristóteles constituye para Gadamer la «unidad-fuente» de la tradición occidental, con la que se trataría de remontar las aporías de la Modernidad. ¿En qué sentido? *Verdad y método* –señala– «no reconoce su fuente y su modelo en cualquier platonismo, sino solamente en la “filosofía práctica” que nos ha transmitido el platonismo común a Platón y a Aristóteles»<sup>1</sup>. Por lo que se desprendería de la lectura gadameriana, ambos pensadores harían arrancar su reflexión filosófica de «la cuestión del bien humano» y en ambos este comienzo conduciría, por obligación, a una «ontología general»: «a la cuestión del bien en el Todo y en sus diversas regiones, así como a la cuestión del ser»<sup>2</sup>. Fruchon entiende que esta concepción gadameriana de la filosofía griega clásica determina al mismo tiempo el estatuto de su hermenéutica filosófica. Esta hermenéutica sería, de acuerdo al modelo socrático, platónico y aristotélico que reclama para sí, una «filosofía práctica», y quedaría desvirtuada si abandonara esa esfera para perderse «en la “teoría” o en el “saber absoluto”»<sup>3</sup>. Pero, en opinión del pensador francés, esto no excluye «que la “filosofía práctica” se dirija hacia una ontología general, pues ella misma implica dicha ontología, hasta el punto de dejarse necesariamente arrastrar más allá de su esfera propia»<sup>4</sup>.

Así pues, la *ontología* hermenéutica descansaría en una elaboración de la problemática ética propia de la vida humana, y por ello su dimensión «teórica» siempre estaría en tensión con su genuina vocación «práctica». Sin duda éste es un planteamiento propiamente gadameriano, y como tal aparece reconocido en la mayor parte de la bibliografía que estamos examinando. Ahora bien, ¿hay alguna base fenoménica para suponer que el saber ético, o ético-político, ostente un rango privilegiado sobre los demás saberes a la hora de elaborar una ontología? Si se trata de explicar qué ocurre siempre que comprendemos, ¿no podría tomarse como exponente de ello, con igual justeza, el saber biológico, el saber culinario, la medicina o

<sup>1</sup> P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité, tradition e interprétation*, op. cit., p. 430.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 436-437.



el comportamiento religioso? Nos topamos aquí, por decirlo rápidamente, con todo el «*pathos* humanista» que anima la filosofía gadameriana, y con la duda de si dicho *pathos* será compatible con la vocación ontológica de esta misma filosofía. ¿Será posible sostener el proyecto de una ontología general de la comprensión, es decir, explicar en qué consiste la manifestación de un fenómeno con sentido, tomando como hilo conductor los retos que el saber práctico le plantea a quien participa de él? Entiéndase bien nuestro recelo: no es que nos parezca ilegítimo o poco interesante elaborar una ontología del saber ético; es que aquí se trataría de algo diferente: una ontología «primera» que ella misma respondiera a las preocupaciones éticas de la existencia humana, tomadas como el exponente de un saber originario y primordial.

Ya hemos dicho que la lectura de Fruchon representa el extremo de un arco con muchas modulaciones posibles. A partir de ella cabe formular una pregunta que guíe nuestra investigación de este punto: ¿en qué medida el Gadamer de todas las épocas, y concretamente el de *Verdad y método*, se mantiene de algún modo amarrado a este planteamiento, el cual evidentemente remite al entorno filosófico de *Ser y tiempo*? Pues bien, los *estudios platónicos* que vamos a analizar prometen ser el lugar perfecto para esclarecer esta cuestión. Se trata de un aspecto capital en el diagnóstico de la hermenéutica filosófica que acabamos de perfilar tentativamente.

[2] En cuanto a la intervención de la dialéctica platónica en la obra principal de Gadamer, J. Risser identifica así los dos factores principales que ésta comporta:

Gadamer recurre a la dialéctica platónica, caracterizándola primeramente en el sentido una dialéctica de pregunta y respuesta, para aclarar la confrontación de un intérprete con un texto (cf. *Wahrheit und Methode*, GW 1, pp. 368-374). Por otra parte, la dialéctica platónica en el sentido de una dialéctica de lo uno y lo múltiple constituye la base de la explicación gadameriana de la «estructura especulativa» del lenguaje. En este contexto Gadamer explica la relación de un texto con la multiplicidad de sus interpretaciones por analogía con la relación de una Idea con la multiplicidad de sus manifestaciones (cf. *Wahrheit und Methode*, GW 1, 460-462; y p. 476 y ss.)<sup>1</sup>.

Éstos son, en efecto, los dos aspectos fundamentales que presenta en *Verdad y método* lo «dialógico-dialéctico»: [2.1] por un lado, la conversación basada en el intercambio de preguntas y respuestas en la que consistiría la lectura de un texto histórico y, virtualmente, cualquier comprensión; [2.2] por el otro, la «participación» de las múltiples interpretaciones históricas y finitas en la unidad total e infinita que conformaría potencialmente el sentido de ese texto. Se trata de las dos facetas que articulan la propia dialéctica platónica, desde su comienzo en el diálogo socrático hasta su desarrollo como articulación *eidética* de la verdadera realidad y como método para su conocimiento. He aquí, por tanto, aquellos dos factores que el Gadamer lector de Platón considera integrados en un solo planteamiento, que a su vez estaría anclado en la investigación dialógica protagonizada por Sócrates.

[2.1] Nos fijaremos primero en lo que constituye el soporte principal de la explicación ofrecida en *Verdad y método*: aquella conversación en la que dos interlocutores procurarían confrontar sus diferencias para elaborar un asunto común, y de este modo darían lugar al

<sup>1</sup> F. Rese, «Dialektik und Hermeneutik. Platons und Gadamers Theorien des Verstehen im Vergleich», en G. Figal (ed.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, op. cit., p. 141.

«acontecer» de un sentido inédito. La mayoría de los comentaristas de este planteamiento, y con ellos el propio Gadamer, dejan en el aire un punto sin el cual todo lo que se diga al respecto está condenado a perderse en una cascada de vaguedades: ¿qué estatuto tiene aquí la noción de diálogo? ¿Se pretende describir con ella la estructura ontológica de cualquier comprensión? ¿O se trata de explicar las condiciones y el discurrir específico de la actualización del pasado llevada a cabo por las ciencias históricas? ¿El objetivo final será, en cambio, explicar en qué consiste dialogar, discutir, sostener una conversación? ¿O más bien lo que se quiere es describir las condiciones universales de una conversación *lograda* y ofrecer así recomendaciones para dialogar mejor, de suerte que dicha descripción comporta una intención metodológica y normativa?

Veamos algunas de las respuestas que se han dado a esta pregunta. F. J. Ambrosio, apoyándose en la última frase de *Verdad y método*<sup>1</sup>, defiende que este diálogo de cuño platónico debe ser entendido aquí como una «disciplina del preguntar y el responder», la cual constituiría un «criterio de verdad más fundamental y universal» que el proporcionado por la metodología científica, ya que tanto ésta como «cualquier otro criterio particular de verdad dependen de su poder constitutivo»<sup>2</sup>. Acto seguido declina esta disciplina en la clave «ética» que ya conocemos: se trataría de una regla conductora de la praxis, de «los aspectos básicos de la existencia humana»<sup>3</sup>. G. Reale sostiene que la dialéctica de pregunta y respuesta constituye «el método fundamental de la “hermenéutica” moderna», de modo que también sitúa este diálogo de inspiración platónica dentro de la esfera de la validez y de lo normativo<sup>4</sup>. En cambio J. A. Giménez otorga a este mismo diálogo, en principio, un estatuto descriptivo, fenomenológico. A su juicio, la «estructura pregunta-respuesta» que Gadamer recoge de los diálogos socráticos es la «estructura lógica propia del fenómeno de la comprensión»<sup>5</sup>. Giménez se refiere, de manera fluctuante, tanto a la comprensión en general como al «proceso hermenéutico por excelencia» que sería «la interpretación de textos»<sup>6</sup>. Pero al final de su contribución este comentarista parece recabar en una connotación normativa del papel que desempeñaría en *Verdad y método* el diálogo platónico: «la comprensión hermenéutica no sólo concibe el diálogo como un modelo comprensivo, sino que guarda en sí misma la estructura del diálogo como el auténtico ideal hermenéutico»<sup>7</sup>. Sea como fuere, el *quid* de esta estructura dialógica radicaría en su carácter de experiencia transformadora propio de la comprensión: dicha experiencia sólo puede tener lugar –señala Giménez glosando a Gadamer–, si el sujeto de la misma cuestiona el valor de verdad de sus propias anticipaciones para dejar aparecer «a lo otro en su alteridad», es decir, al fenómeno que se trataría de entender<sup>8</sup>. En suma: queda por aclarar, para empezar, el estatuto que presenta este diálogo platónico que Gadamer aduce como modelo de la comprensión.

[2.2] A propósito del influjo de la dialéctica platónica de lo uno y lo múltiple sobre *Verdad y método*, B. R. Wachterhauser ofrece un análisis que va directo «al grano», aunque

<sup>1</sup> He aquí esta última frase: «Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad» (VyM I, p. 585 [GW 1, p. 494]).

<sup>2</sup> F. J. Ambrosio, «Gadamer, Plato and the discipline of dialogue», en *International Philosophical Quarterly*, 27, 1987, p. 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>4</sup> G. Reale, «Gadamer, ein großer Platoniker des 20. Jahrhunderts», *op. cit.*, pp. 93-95.

<sup>5</sup> J. A. Giménez, «La dialéctica platónica como modelo de la experiencia hermenéutica», *op. cit.*, p. 66.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 71.

ese grano quizás no sea demasiado granado. En su obra *Beyond Being*, sostiene que la clave definitoria para entender esta hermenéutica filosófica se encuentra en la recepción gadameriana del último Platón: *Parménides*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*<sup>1</sup>. De los varios argumentos que él aduce para justificar esta tesis, vamos a mencionar sólo uno, pues nos parece especialmente claro y relevante. A su entender, la hermenéutica de Gadamer pivota sobre el motivo de «la identidad y la diferencia de la interpretación»<sup>2</sup>. Por un lado, supondríamos que cada obra de arte o cada texto posee una identidad, un significado definido que excluye otros significados; pero por otro lado, nos encontraríamos con la existencia de múltiples y diversas interpretaciones de esa obra –incluso *infinitamente* diversas–, «y con el hecho igualmente innegable de que nuestro único acceso a la identidad de la obra se produce a través de alguna interpretación de ella»<sup>3</sup>. En esta situación –explica el escritor estadounidense– parece que toda posibilidad de distinguir entre las lecturas correctas y las incorrectas es pura quimera. Pero lo que Gadamer intenta es «describir esta identidad [*sc.* de la obra] de un modo plausible que deje espacio para las múltiples interpretaciones, mas sin caer en el cenagal del relativismo o en la jaula de hierro del dogmatismo»<sup>4</sup>. Y el remedio contra estos dos peligros se encontraría en la dialéctica platónica de la «identidad en la diferencia», de la «unidad en la multiplicidad», dialéctica que constituiría «la marca del ser mismo»<sup>5</sup>. Según Wachterhauser la hermenéutica gadameriana tendría su mejor aliado en esta ontología platónica «que define el ser por sus relaciones internas»<sup>6</sup>:

Todas las cosas son lo que son sólo en sus infinitas relaciones con otras cosas, incluyendo relaciones lógicas tanto positivas como negativas. Pues todas las cosas son siempre al mismo tiempo «únicas y múltiples», *i. e.*, siempre pueden ser identificadas en principio como unas, pero esta identificación sólo es posible distinguiendo tal identidad a través de los múltiples, «infinitos» modos mediante los cuales cada realidad se relaciona lógicamente y semánticamente con otras realidades, incluyendo los infinitos modos mediante los cuales cada realidad puede ser separada de otras realidades por no compartir esta o la otra característica común<sup>7</sup>.

Pues bien, no se ve muy claro cómo esta explicación podría encerrar algo así como un criterio de verdad. ¿No parece más bien el paradigma de la disyuntiva indiscernible de «dogmatismo frente a escepticismo»? Y más allá de esta cuestión de la validez de la comprensión, tendremos que investigar en general qué consecuencias trae consigo este aspecto de la filiación platónica de Gadamer, si es que realmente se muestra tan crucial como Wachterhauser piensa. ¿Realmente es cierto que detrás de las múltiples y diversas interpretaciones históricas de una obra hay una identidad que se mantiene siempre inmutable?

[3] Las raíces platónicas de la imagen gadameriana del lenguaje constituyen uno de los tópicos más reiterados en la bibliografía que tenemos entre manos<sup>8</sup>. Se ha destacado, entre otras cosas, la virtualidad de este lenguaje concebido a partir del diálogo platónico para

<sup>1</sup> B. R. Wachterhauser, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>8</sup> Afirma F. J. Ambrosio a este respecto: «La hermenéutica filosófica de Gadamer, centrada en una ontología del lenguaje, es sobre todo platónica en su carácter porque su comprensión del lenguaje está basada en el modelo del diálogo socrático» («Gadamer, Plato and the Discipline of Dialogue», en *International Philosophical Quarterly*, vol. XXVII, No 1, Issue No. 105 [Marzo 1987], p. 20).

debilitar el subjetivismo propio de la Modernidad, y la inspiración que Gadamer habría encontrado en la reflexión platónica sobre la retórica a la hora de recusar las interpretaciones logicistas del hecho lingüístico<sup>1</sup>. He aquí dos fines sin duda encomiables, pero ¿podrá Platón contribuir a su logro? Para empezar a deslindar este terreno, nos serviremos de un artículo de P. C. Smith, que lleva el sugerente título de «Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory» (1991)<sup>2</sup>. Dicho trabajo está dedicado al papel del lenguaje en esta hermenéutica, aunque a través de tal motivo conductor se tocan otros aspectos primordiales de la misma. Más concretamente, se centra en el capítulo decimotercero de *Verdad y método*: «Acuñación del concepto de “lenguaje” a lo largo de la historia del pensamiento occidental»<sup>3</sup>. Si echamos un vistazo a estas páginas, deduciremos enseguida cuál es el «obstáculo» al que se refiere Smith, pues se trata de una dificultad platónica que el propio Gadamer denuncia de forma categórica:

En el argumento del *Crátilo*, lo que las cosas son en sí mismas está enteramente divorciado de lo que decimos de ellas. Este planteamiento le hace posible a Platón derrotar las argucias sofisticas, pero le vuelve ciego para la posibilidad de que lo que las cosas son en primera instancia sea originalmente «descubierto» (Gadamer: *aufgedeckt*) en lo que se dice, de que lleguen a su ser sólo en el hablar de ellas<sup>4</sup>.

En efecto, si la realidad remite a esencias permanentes en sí mismas, absolutamente independientes de su confusa manifestación lingüística (*cf. Crátilo* 386d-e<sup>5</sup>), entonces la palabra sólo podrá ser un signo de esas esencias y un instrumento para alcanzarlas: justo lo que Gadamer, con buen juicio, desea negar. Pero la censura de Platón vertida este punto de *Verdad y método* resulta de lo más sorprendente para quienes conocen los *estudios platónicos* del filósofo de Marburgo, pues en ellos no se expresa, ni de lejos, una posición crítica semejante.

¿Y cuál sería el «impulso»? Éste no radicaría «en el método platónico de reunión en un género y división en especies, sino en el arte socrático de llevar a cabo una discusión, en el arte del *dialégesthai* que Platón escenifica en sus diálogos»<sup>6</sup>. En él habría encontrado Gadamer el apoyo principal para defender «la estructura dialógica del lenguaje» y del comprender<sup>7</sup>. La comprensión que los personajes platónicos intentan alcanzar través de la conversación –argumenta Smith– se basa en el examen de lo que cada uno de ellos *dice* acerca del asunto examinado, y por tanto presupone el carácter intrínsecamente lingüístico de la verdad buscada: no tiene nada que ver «con una comprensión alcanzada en matemáticas acerca de qué signo conviene asignar a una realidad cuyo ser ya ha sido previamente establecido»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> A juicio de C. Danani, Gadamer ha apelado a la filosofía griega para propiciar un debilitamiento de la categoría moderna de la subjetividad (*vid. L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele, op. cit.*, pp. 14-15).

<sup>2</sup> «Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory», en H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, Nueva York y Londres, 1991, pp. 23-41.

<sup>3</sup> *VyMI*, pp. 487-525 (*GW* I, pp. 409-442).

<sup>4</sup> «Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory», *op. cit.*, p. 26.

<sup>5</sup> Pasaje citado *supra*, § 2.1, en una de las citas de Q. Racionero.

<sup>6</sup> «Plato as impulse and obstacle...», *op. cit.*, p. 35.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 34-36.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 35.

De acuerdo al planteamiento que estamos reseñando, estos papeles contradictorios de Platón en *Verdad y método* se deben a una tensión entre las dos imágenes del filósofo ateniense desarrolladas por la tradición occidental: de un lado, el Platón que sitúa el mundo verdadero en una trama de Ideas necesaria y eterna, gobernada por la ley de la *synopsis* y la *diaíresis*, prefigurando así «la concepción matemática de la realidad de corte galileano-cartesiano»; del otro, el Platón cifrado en las investigaciones dialógicas de Sócrates, germen de una recepción filosófica menos dominante, y que Gadamer toma como modelo en su reflexión acerca de la «finitud humana»<sup>1</sup>. La cuestión –piensa Smith– «es si la huida a los *lógoi* (*Fedón* 96a-99d) es sólo un paso preparatorio para una huida más allá de los *lógoi* hasta las puras Ideas, como Gadamer ha dado a entender en su crítica a Platón, o si los *lógoi* son después de todo la respuesta final a toda búsqueda y comprensión humanas»<sup>2</sup>. Salvo en su comentario del *Crátilo*, el autor de *Verdad y método* habría sostenido con firmeza lo segundo, aferrándose a la condición siempre tentativa e inconclusa de la dialéctica *more* socrática<sup>3</sup>. El comentarista estadounidense extrae de su análisis una advertencia final acerca del beneficio que puede procurar el maestro de Aristóteles a la hermenéutica de cuño gadameriano:

Hemos puesto de manifiesto que Platón es tanto un impulso como un obstáculo para nuestra aclaración de esta naturaleza dialógica, activa y pasiva, de la comprensión y la interpretación de algo. En la medida en que se emplaza en nuestra experiencia de los *lógoi*, a la que Sócrates se dirige en el *Fedón*, el filósofo ateniense nos impulsa en la dirección correcta. Pero en la medida en que va más allá de lo que se muestra en el lenguaje oído en la discusión de unos con otros, en la medida en que se dirige hacia una visión solitaria de la pura forma (*eîdos*), respecto de la cual las palabras habladas serían meros signos, obstruye nuestro camino<sup>4</sup>.

Cabe apostillar esta conclusión con una hipótesis. Hemos anunciado que para Gadamer el diálogo socrático (la investigación siempre provisional acerca del «qué es», de la figura estable o la Idea de cada *areté*) y la dialéctica platónica (la tesis «positiva» según la cual la auténtica realidad está gobernada por una red de Ideas) conforman una unidad inextricable. Por eso tal vez los «dos Platones» de los que habla Smith resulten ser del todo punto inseparables. Si así ocurre, entonces Platón no podrá representar un impulso y un obstáculo para la hermenéutica filosófica: tendrá que constituir *o bien* un impulso, *o bien* un obstáculo. Esto es lo que se trata de dirimir a lo largo de la presente investigación.

#### § 4. *Notas del cuaderno de bitácora de este viaje*

La elaboración de esta tesis ha dado lugar a todo un viaje: largo y laborioso, sorprendido por los más variopintos lestrigones y cíclopes, desviado por seductores pero engañosos cantos de sirenas, y también bendecido por fortunas inesperadas. Quien emprendió ese viaje, hace ya un largo espacio de tiempo, no pretendía en un principio cuestionar el grueso de la obra de Gadamer, ni mucho menos. Una intención semejante no hubiera motivado un trabajo de estas características. El proyecto inicial obedecía a la convicción de que la filosofía griega podía servir, al menos en algunos puntos, como modelo para superar el *impasse* producido por la crisis de la filosofía moderna, y a la circunstancia de que Gadamer apelaba a este mismo referente con este mismo fin. Sin embargo, hacia la mitad del camino –no al principio, ni al

<sup>1</sup> *Id. loc.*; a propósito de la finitud humana, Smith remite aquí a *VyM I*, p. 581 (*GW 1*, p. 490).

<sup>2</sup> «Plato as impulse and obstacle...», *op. cit.*, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41.

final— ambos presupuestos de partida quedaron puestos en entredicho. Ni la Grecia antigua podía ser la solución a los problemas contemporáneos (aunque sí una imprescindible fuente de inspiración, y de infinitos quebraderos de cabeza), ni Gadamer había cumplido realmente su promesa de ofrecer una alternativa a la filosofía moderna (y, en el fondo, quizás ni siquiera pretendiera desmarcarse globalmente de dicha filosofía). Ante esta evidencia, el viaje continuó por el único camino que se le ofrecía: se trataba ahora de sistematizar los motivos por los que sus dos puntos de partida no podían ser suscritos. Si el planteamiento primigenio pecaba de ingenuo, la reorientación posterior seguramente roza la temeridad. Entre esta Escila y esta Caribdis, la navegación ha seguido su curso y ha llegado a su meta, como todo lo que ocurre.

*PRIMERA PARTE*

DIÁLOGO SOCRÁTICO Y  
DIALÉCTICA PLATÓNICA





## **PRIMERA PARTE**

### **DIÁLOGO SOCRÁTICO Y DIALÉCTICA PLATÓNICA**

#### § 5. *Presentación de la Primera Parte*

Nos adentramos ahora en el laberinto filosófico diseñado por Platón, que procuraremos desenredar y recorrer siguiendo los planos propuestos por el discípulo de Heidegger. Tal y como señalábamos pocas páginas atrás, los *estudios platónicos* de Gadamer están presididos por dos libros –*Platos dialektische Ethik* (1931) y *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978)–, a los que acompañan varias decenas de artículos (muchos de los cuales son el resultado de conferencias) y unas pocas publicaciones surgidas en el contexto de la enseñanza universitaria. Se trata de un elenco compuesto en su mayor parte por escritos «de ocasión», en los que las urgencias retóricas del momento priman muchas veces sobre el imperativo de ofrecer una argumentación profunda y rigurosa de los motivos filosóficos en juego. Si se leen estos trabajos por separado, o en pequeñas dosis, el efecto que producen es seductor y desconcertante a partes iguales: seductor, porque proponen un aluvión de interesantes sugerencias para enfocar un punto u otro del pensamiento platónico; desconcertante, porque a duras penas se adivina cuál es la dirección última a la que apuntan esas sugerencias. En efecto, no resulta fácil identificar a primera vista las tesis filosóficas que Gadamer quiere suscribir en su apropiación del legado platónico. Y esta dificultad se reduplica cuando se comparan entre sí ensayos suyos muy separados en el tiempo, pues éstos presentan enfoques, estilos y vocabularios bastante dispares.

En fin, si la obra literaria elaborada por el filósofo de Atenas se muestra reacia a todo intento de organización sistemática, parece que el mapa del que disponemos para orientarnos en ella no es más esperanzador. Ahora bien, cuando se juntan las múltiples piezas que componen el rompecabezas de estos *estudios platónicos*, cuando se frotan entre sí y se iluminan unas con otras, poco a poco se dibuja una figura unitaria y consistente. A lo largo de sus variados y dispersos escritos sobre la filosofía platónica, Gadamer ha reivindicado una única imagen de la misma, cuyas líneas de fuerza muestran una clara coherencia interna. A la hora de organizar la reseña y la discusión de estos textos, hemos seguido dos criterios. Por un lado, utilizaremos los «tópicos» que estructuran la propia filosofía platónica para secuenciar nuestra reseña de la lectura gadameriana. Tales tópicos se encuentran indicados en los títulos de cada capítulo y son los que constituyen el armazón visible de la exposición. Por otro lado, hemos articulado estos *estudios platónicos* a partir de las dos tesis principales que, a nuestro juicio, constituyen su hilo conductor.

La primera de dichas tesis se expresa en el título de esta Primera Parte, el cual sirve también como encabezamiento para uno de los tres volúmenes dedicados a la filosofía griega en las *Gesammelte Werke* de Gadamer. Con razón merece semejante lugar de honor, pues tal «primera» tesis es objeto de una atención y una elaboración superiores a los que le tocan a la «segunda». Ante todo y en todo momento de su trayectoria, el discípulo de Heidegger se esfuerza en defender que el diálogo socrático y la dialéctica platónica constituyen un mismo y único principio en la obra del filósofo ateniense. El arte de conversar ejemplificado por el personaje literario de Sócrates obedecería a una comprensión de la investigación, del cuestionamiento y de la justificación, así como de la constitución de la propia realidad investigada, cuyos presupuestos ontológicos constituirían el centro de la dialéctica platónica. Esta teoría dialéctica debería ser concebida en todos los puntos de su desarrollo a partir del «διαλεγεσθαι», *i. e.*, a partir de la específica práctica dialógica diseñada por el maestro de Aristóteles. Esto parece significar, como contrapartida, que el significado de ese «diálogo» debe corresponder simétricamente a la teoría de las Ideas y a la teoría de los principios formuladas por Platón.

Por su parte, la segunda de las tesis mencionadas establece un paralelismo entre la dialéctica platónica y la *phrónesis* aristotélica. La dialéctica –piensa nuestro intérprete– debe entenderse como un saber práctico, como un saber ético-político, hasta el punto de que sería el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco* quien mejor nos podría ayudar a desentrañar en qué consiste ese saber del bien buscado con tanto ahínco por Sócrates. En efecto, sobre la pregunta por el bien pivota la «comunidad socrático-platónico-aristotélica» que Gadamer ha defendido, principalmente en *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978).

Al enunciar estas dos tesis conductoras de la lectura gadameriana de Platón queda fijada la «carta de navegación» que guiará nuestra próxima travesía. Innumerables incógnitas rodean a la hermandad proclamada entre el diálogo socrático y la dialéctica platónica, y muchas más a las nupcias de ésta con la *phrónesis* aristotélica. Para empezar (y también para continuar y finalizar, pues aquí se concentrará nuestro principal y constante esfuerzo), hay que averiguar qué entiende Gadamer por «diálogo», por «diálogo socrático» y por «dialéctica platónica». Además, ¿qué estatuto ontológico (u óntico) concede el filósofo de Marburgo a los *eíde* platónicos, o –como él acostumbra a decir– a la «hipótesis del *eídos*»? ¿Y cómo piensa compaginar la dialéctica platónica, levantada sobre el modelo de la matemática, con la *phrónesis* acuñada por uno de los más acérrimos críticos de la concepción «matematizante» del saber?

En el curso de la organización de estos *estudios platónicos* hemos tenido que tomar muchas decisiones. Entre ellas, hay tres que merecen ser explicitadas. En primer lugar, se nos planteaba el problema de qué papel conceder en esta investigación al personaje filosófico de Aristóteles. La segunda de las tesis de Gadamer mencionadas compromete de lleno a su figura. Y al margen de ella, la perspectiva del Estagirita comparece a menudo en el interior de la lectura gadameriana de Platón, donde es reclamada como un significativo contrapunto. Cabía la posibilidad de convertir las diferencias que separan a Platón de Aristóteles –las cuales son, a nuestro juicio, al menos tan relevantes como la «comunidad» que los une– en tema específico de estudio y de discusión. El valor que se concede a la ética aristotélica en *Verdad y método* alentaba esta posibilidad. Sin embargo, finalmente hemos renunciado a ella. Llevar a cabo una comparación rigurosa entre estos dos filósofos clásicos, tomando como punto de partida las

herramientas que Gadamer ofrece al respeto, constituye una tarea sumamente compleja, que excede el horizonte del presente trabajo. Además, nuestra investigación no necesita este refinado ingrediente. Pues, por un lado, es posible circunscribir la caracterización gadameriana de la dialéctica platónica en tanto que «*phrónesis*» al interior de su propia imagen de Platón, tal y como él mismo propone. Y, por otro lado, creemos que un enfoque temático del hiato que distingue a Aristóteles de Platón no aportaría nada importante a la problemática que afronta *Verdad y método*, incluida la apelación a la *Ética a Nicómaco* que allí se hace<sup>1</sup>. Esta renuncia no significa que vayamos a prescindir por completo de las referencias pertinentes a Aristóteles. El Estagirita asistirá –por supuesto– a esta escenificación de la filosofía platónica, sea como un «convitado de piedra», sea como un interlocutor de palabra y turno restringido.

En segundo lugar, se nos presentaba la duda de qué importancia relativa otorgar a la obra *Platos dialektische Ethik* (1931), así como a otros escritos del joven Gadamer (como «Praktisches Wissen» [1930]). En una primera lectura de los mismos, parecía que se situaban en una órbita notablemente diferente de la que describía el Gadamer más conocido, el Gadamer de *Verdad y método* o *Die Idee des Guten...* Parecía que entre ambas épocas podía haber un cierto cambio de sentido, un viraje, una ruptura. Por otra parte, *Platos dialektische Ethik* es una obra muy bien construida, sólidamente argumentada, un tratado riguroso y sistemático: justamente lo que echábamos en falta en otros momentos de la producción gadameriana. Además, haciendo el camino, íbamos viendo que este libro aportaba muchas claves para la comprensión de la imagen general de Platón que nuestro intérprete ha defendido en sus ensayos posteriores. En este caso, la decisión fue más fácil de tomar. Pues finalmente descubrimos que, tras las disparidades de «estilo» observables entre *Platos dialektische Ethik* y, por ejemplo, *Die Idee des Guten...*, no había planteamientos filosóficos radicalmente diferentes. En última instancia –tal es la conclusión a la que hemos llegado–, ambas etapas de la obra gadameriana obedecen a una misma fuente. Y por ello no vemos ningún inconveniente en utilizar esta magnífica obra de juventud como punto de partida para explicar determinadas perspectivas generales de Gadamer, siempre que en ella se encuentre la argumentación más precisa y elaborada al respecto. No obstante, en las exposiciones siguientes hemos distinguido con claridad esta fase inicial frente a las producciones posteriores, de modo que la lectora o el lector puedan disponer de elementos suficientes para formarse un juicio al respecto.

Y en tercer lugar, surgió el problema de cómo organizar las múltiples voces que tomaban cuerpo en la exposición. Nuestra tarea es reseñar la opinión de alguien que reseña otra opinión. En teoría, tanto esta opinión como la primera se refieren a «las cosas mismas», a unos fenómenos que habrían de ser los mismos para todos. Ahora bien, en la práctica quien transcribe dichas opiniones puede discrepar de ellas en diversos niveles: puede entender que las cosas no son como Platón quería que fueran, o que no son como Gadamer quiere que sean, o que Platón no pretendió que las cosas fueran como Gadamer le hace decir que sean. En fin, quien lee esta transcripción también podrá discrepar de los diversos pliegues contenidos en ella, y la escritura –como advertiría el filósofo de Atenas– no estará preparada para responder a las preguntas suscitadas por una transmisión tan polifónica. Para evitar el peligro de que esta interlocución se convierta en una «jaula de grillos» (donde ni se entiende lo que habla desde cada perspectiva, ni suena una voz armónica entre todas ellas), hemos tomado dos

<sup>1</sup> A fin de cuentas, los retos que asume la hermenéutica filosófica son singularmente contemporáneos, y resulta de lo más improbable que la tarea correspondiente a ellos se encuentre resuelta en el acervo filosófico heredado de otras épocas, por más que éstas puedan proporcionarnos una importante orientación al respecto.

precauciones. La primera consiste en reservar nuestros propios comentarios, casi siempre críticos, hasta el final de cada capítulo, hasta el apartado titulado «Recapitulación y consideraciones prospectivas» (aunque la manera de presentar el material ya supone, naturalmente, una toma de partido). Esto se cumple escrupulosamente hasta el capítulo V inclusive. En el capítulo VI y en el VII, recurriremos a la forma del «excurso» para marcar un aparte de las exposiciones de Gadamer. Y llegados al capítulo VIII, las posiciones estarán suficientemente decantadas como para que puedan mezclarse sin demasiada confusión. Por otro lado, en nuestros propios comentarios procuraremos destacar aquellos aspectos de la lectura gadameriana de Platón que tienen un reflejo directo en la trama de *Verdad y método*. Nuestro objetivo primero no consiste en examinar si la interpretación de este legado antiguo resulta verosímil como tal; nos interesa más identificar los planteamientos filosóficos que se asumen en ella, para utilizarlos después como perspectivas de análisis de la hermenéutica filosófica. Sin embargo, no hemos podido evitar interesarnos por algunas cuestiones de la filosofía platónica que no tienen correlato alguno en *Verdad y método*. Era difícil sustraerse a un reclamo así.

# CAPÍTULO I

## BASES DE LA LECTURA GADAMERIANA DE PLATÓN

### § 6. Contextos hermenéuticos

#### § 6.1. Entre el viejo (Schleiermacher) y el nuevo (Escuela de Tubinga-Milán) paradigma de Platón

El modo de expresión filosófica depositada en la forma literaria del diálogo constituye, al menos a partir de la cátedra que F. Schlegel y F.D.E. Schleiermacher sentaron al respecto, un punto ineludible para cualquier interpretación medianamente elaborada de la obra platónica. Tal y como se acepta hoy comúnmente, la cuestión de «qué dice Platón», cuál es el contenido de su enseñanza, ha de pasar necesariamente por la de «cómo lo dice», y por lo tanto por una elucubración, que puede alcanzar extraordinarias amplitudes y profundidades, acerca de «cómo hay que leer a Platón»<sup>1</sup>. En medio de estas lecturas «hermenéuticamente conscientes» (no por casualidad el mentor de la escritura platónica en tanto contenido filosófico fue también el fundador de la hermenéutica romántica<sup>2</sup>), no sólo el estatuto del diálogo, sino el de la propia doctrina de Platón ha adquirido el rango de problema. Desde los años sesenta del siglo pasado, la Escuela de Tubinga (o de Tubinga-Milán) viene desarrollando un nuevo marco para la interpretación de Platón, que se opone diametralmente a las consignas hermenéuticas propuestas por el romanticismo alemán. G. Reale ha calificado este marco como un «paradigma revolucionario», destinado a sustituir el paradigma dominante a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del XX<sup>3</sup>.

Veamos brevemente cuáles son las señas de identidad de cada uno de estos dos «paradigmas», para perfilar después la posición que adopta Gadamer en tal polémica. El primero de ellos se expresa en la introducción que Schleiermacher redactó para su célebre traducción de los diálogos platónicos (1804-1828), introducción en la que desarrolla ideas gestadas en estrecha colaboración con F. Schlegel<sup>4</sup> (por cierto, este documento resulta hoy

<sup>1</sup> Tal es el título original de la obra de T. A. Szlezák *Como leggere Platone* (1991), traducido al español por *Leer a Platón* (Alianza, Madrid, 1997).

<sup>2</sup> Vid. «Platos Denken in Utopien» (1983), *GW 7*, p. 273, donde Gadamer subraya la influencia del diálogo platónico en el desarrollo de la teoría hermenéutica de Schleiermacher, así como en el de su propia teoría hermenéutica. Leemos allí: «Me refiero en primer lugar al giro hermenéutico que, a mi modo de ver, está indisolublemente ligado al estudio del diálogo platónico. En cierto modo ésta era ya la exigencia que había planteado el romanticismo alemán, Schlegel y Schleiermacher, los descubridores del principio del diálogo en tanto esquema metafísico fundamental del conocimiento de la verdad. [...] La moderna investigación de Platón, desde el período posterior a Schleiermacher hasta nuestro siglo, ha pasado por alto negligentemente la mimesis dramática del diálogo platónico».

<sup>3</sup> En estos términos se expresa G. Reale en su obra *Por una nueva interpretación de Platón* (1997), Herder, Barcelona, 2003. Así, el capítulo V de dicho libro lleva por título: «La fuerza revolucionaria del nuevo paradigma y la fase de “ciencia extraordinaria” que se inicia».

<sup>4</sup> Fue Schlegel quien impulsó a Schleiermacher hacia el estudio de Platón, con la idea de que ambos realizarían juntos una traducción de la obra completa de Platón. Aunque finalmente este proyecto quedó en manos del segundo de ellos, la autoría de la imagen de Platón defendida en él puede atribuirse al trabajo de ambos pensadores. Una exposición minuciosa del proceso por el que se fraguó dicha imagen, así como de las semejanzas y las importantes diferencias de Schlegel y Schleiermacher en cuanto a su interpretación de Platón, puede encontrarse en la introducción de M.-D. Richard a su edición de F.D.E. Schleiermacher, *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828)*, *Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823)*, suivies des textes de F. Schlegel relatifs à Platon, Éditions du Cerf, París, 2004, pp. 7-45; y también en el prólogo de G. Sansonetti a

relevante justo gracias a su recuperación por parte de la Escuela de Tubinga<sup>1</sup>). La clave de este planteamiento se cifra en la inseparable unidad que existiría entre la forma y el contenido de la obra platónica: la escritura dialógica no sería el simple revestimiento externo de una doctrina, sino que constituiría una exigencia de la «comunicación filosófica», tal y como la concibe el filósofo de Atenas<sup>2</sup>. Por eso toda afirmación platónica debería ser comprendida a partir del preciso contexto en el que resulta pronunciada<sup>3</sup>. Schleiermacher considera que los diálogos escritos por Platón conforman un sofisticado dispositivo pedagógico que imita la enseñanza propia de las conversaciones orales<sup>4</sup>. A ello se debería su «dimensión mimética y dramática»: al hecho de que reflejarían la instrucción oral, siempre dirigida a personas concretas y situada en un contexto singular<sup>5</sup>. Pero el destinatario de esta formación sería ahora el lector. Platón trataría de provocar en los receptores de su obra un ejercicio de pensamiento, en primer lugar, obligándoles a tomar conciencia de su ignorancia y creando en ellos la necesidad de saber, y en segundo lugar, poniéndoles en el camino donde podrían hallar por sí mismos ese saber<sup>6</sup>. Justo esta finalidad educativa explicaría que en los escritos platónicos no se expresen directamente las conclusiones de los argumentos ensayados: el lector habría de elaborarlas por su cuenta y riesgo<sup>7</sup>.

Frente a quienes califican la obra platónica de «dispersa» y «fragmentaria», el fundador de la hermenéutica romántica encuentra en ella la unidad propia de un organismo, y no la de un sistema: cada diálogo constituiría por sí solo una totalidad autónoma, y al mismo tiempo estaría conectado con el conjunto de ellos<sup>8</sup>. Además, Schleiermacher establece una periodización de los diálogos basándose exclusivamente en el plan de enseñanza progresiva que éstos contendrían, el cual sería visible en la propia construcción «artística» de los mismos<sup>9</sup>. Con estas cartas, defiende la total autarquía de la obra escrita por Platón, aplicando a ella el principio de la «*sola scriptura*» que el luteranismo había aplicado a la Biblia. A su juicio, los diálogos platónicos son «obras de arte» perfectas, por lo que resultaría innecesario e inconveniente tratar de completar su contenido con la información transmitida por fuentes indirectas (tal y como había hecho anteriormente W. G. Tennemann en su *System der platonischen Philosophie*, 1792-1795)<sup>10</sup>. Aunque no desconoce la existencia de lecciones orales impartidas en el interior de la Academia, ni los testimonios proporcionados al respecto por Aristóteles y otros autores antiguos, piensa que el contenido de estas lecciones no difiere

---

su edición de la «introducción» de Schleiermacher (*Introduzione a Platone*, Morcelliana, Brescia, 1994, pp. 9-40). Sobre las discrepancias entre ambos pensadores a este respecto, es de referencia obligada el comentario de W. Dilthey, *Der Platon Schleiermachers*, 1898.

<sup>1</sup> El interés actual hacia la interpretación schleiermacheriana de Platón sería impensable sin el protagonismo que le han otorgado sus críticos. K. Gaiser, uno de los fundadores de la Escuela de Tubinga, se ocupó de reeditar la introducción de Schleiermacher a los diálogos platónicos, incluyéndola en su compilación *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Olms, 1969, pp. 1-32.

<sup>2</sup> F.D.E. Schleiermacher, «Einleitung zu Platons Werke», en K. Gaiser (ed.), *Das Platonbild, op. cit.*, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 11, p. 25, etc.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>7</sup> Schleiermacher describe una serie de «artificios» pedagógicos que Platón utilizaría en sus diálogos, por ejemplo: «trenzar, mediante contradicciones, un enigma cuya única solución posible es el pensamiento que se trataba de transmitir»; «dejar caer, de modo casual y aparentemente extraño, algunas alusiones que sólo encuentra y comprende el que busca realmente y por sí mismo»: «esconder la auténtica investigación detrás de otra», de modo tal que sólo el lector atento sea capaz de descubrir la conexión entre ambas (*ibid.*, p. 12).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 13 y ss.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 7 y ss.

en nada sustancial respecto de la filosofía expresada en los diálogos, y que en consecuencia la distinción entre una doctrina platónica «exotérica» y otra «esotérica» resulta completamente ociosa<sup>1</sup>. Toda la filosofía platónica se encontraría en los diálogos, y si éstos parecen remitir a una «sabiduría secreta», tal sabiduría no sería sino aquello que el lector debe descubrir con su propio esfuerzo intelectual. En último término, la razón por la que los escritos platónicos se mantienen siempre abiertos se encontraría en la circunstancia de que la filosofía es una tarea «infinita». Precisamente el carácter incompleto de las conversaciones figuradas por Platón indicaría que la construcción de un sistema de todos los conocimientos constituye sólo un ideal<sup>2</sup>.

Dentro de la apropiación de la antigua Grecia que emprendieron los primeros románticos alemanes con el fin de superar el clasicismo de cuño francés, Schlegel y Schleiermacher vieron en Platón nada menos que el adalid de la nueva filosofía y del nuevo arte poético de su tiempo<sup>3</sup>. Para ellos la obra platónica refleja de forma paradigmática la esencia de la filosofía y del arte, porque constituye una encarnación de lo infinito en lo finito, de lo universal en lo singular. Y esto se debería justamente a su forma dialógica, que sería la única capaz de reflejar la búsqueda inacabable de lo absoluto, sin pretender haberlo apresado en un sistema definitivo<sup>4</sup>. Como podrá comprobarse a lo largo del presente trabajo, este universo romántico ha dejado una huella importante en Gadamer, no sólo en su lectura de Platón, sino también en el conjunto de su propuesta filosófica.

Investigaciones como las de L. Robin, P. Wilpert, H.-J. Krämer, K. Gaiser, T. A. Szlezák, G. Reale, J. R. Arana, etc. han hecho tambalearse el canon interpretativo fijado por Schleiermacher<sup>5</sup>. A juicio de la Escuela de Tubinga-Milán, resulta evidente que los diálogos remiten a las «doctrinas no escritas» de Platón («*ágrapha dógmata*»), *i. e.*, a las lecciones que éste impartía para el grupo reducido de alumnos de su Academia, las cuales son referidas por la tradición indirecta con el título genérico de «Sobre el bien». Lejos de constituir un material autárquico, la obra escrita por Platón dependería de sus enseñanzas orales y sólo podría ser comprendida en conexión con ellas. La principal prueba al respecto se encontraría en los abundantes «pasos de omisión» (*Aussparungsstellen*) que pueblan los diálogos: lugares donde el conductor de la conversación –normalmente Sócrates–, tras haber dirigido a su interlocutor hasta una precisa incógnita, le anuncia que debe mantener oculto, por el momento, el contenido de la misma (así ocurre, por ejemplo, en *República* 506 d y ss., cuando Sócrates dice que dejará sin tratar lo principal acerca del bien<sup>6</sup>). Si Platón renuncia, de forma deliberada

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> Cf. «Schleiermacher als Platoniker» (1969), *GW* 4, p. 380.

<sup>3</sup> Cf. M.-D. Richard, «Introducción» a F.D.E. Schleiermacher, *Introductions aux dialogues de Platon...*, *op. cit.*, pp. 7-12.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pp. 19-31, especialmente pp. 25-26.

<sup>5</sup> L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, París, 1908; P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona, 1949; H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959; *idem*, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografía*, Milán, 1982; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart, 1963; T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín-Nueva York, 1985; *idem*, *Como leggere Platone*, Milán, 1991 (hay traducción española); G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Milán, 1997 (existe versión española); *idem*, *Platón. En busca de la sabiduría secreta*, Barcelona, 2001. Disponemos de una compilación en castellano de las fuentes documentales de los *ágrapha dógmata*: J. R. Arana, *Doctrinas no escritas. Antología*, UPV, Bilbao, 1998.

<sup>6</sup> *Vid.*, por ejemplo, T. A., Szlezák, *Leer a Platón*, Alianza, 1997, pp. 28-35.

deliberada y ostensible, a expresar la parte más importante de su doctrina por escrito, ello no se debería, como creía Schleiermacher, a que pretenda que el lector la descubra por sí mismo, sino a que considera que la escritura no es un medio adecuado para comunicar este tipo de conocimiento.

Este planteamiento suele apoyarse en dos «autotestimonios» del propio Platón: el final del *Fedro* (274b-279c), donde Sócrates advierte de los peligros que comporta la divulgación escrita de la filosofía y de cualquier asunto importante, al tiempo que reserva esta transmisión a la oralidad dialéctica; y el excursus de la *Carta VII* (341c-344d), donde Platón afirma que «las cuestiones elevadas y primordiales referentes a la naturaleza» (τα.: περι.: φύ/σεωφ α)/κρα και.: πρω=τα) no deben ser confiadas a la escritura (344d), y que ninguna obra suya versa sobre estos temas (341c)<sup>1</sup>. Así pues, la Escuela de Tubinga-Milán sostiene que Platón ha elaborado una doctrina filosófica unitaria y sistemática, la cual sólo se refleja de manera indirecta en sus diálogos, pero puede ser reconstruida a partir de los comentarios de otros autores antiguos, principalmente Aristóteles. Dicha doctrina versaría sobre los primeros principios –el Uno-Bien y la Díada indefinida–, así como sobre los «números ideales», entidades intermedias entre las Ideas y los primeros principios<sup>2</sup>.

En términos generales, Gadamer se encuadra en el marco establecido por el romanticismo, marco que él ha recibido a través de la elaboración de P. Friedländer. El filósofo de Marburgo alaba a menudo el descubrimiento schleiermacheriano de la escritura mimética platónica y se lamenta de que la investigación posterior no siempre haya tenido en cuenta las consecuencias de tal punto de vista<sup>3</sup>. Gracias a esta atención al significado de la forma dialógica, habría podido superarse la falsa imagen de un Platón «dogmático», concretamente el paradigma neoplatónico y cristiano que ha dominado a lo largo de la tradición occidental<sup>4</sup>. Como enseguida veremos con todo detalle (*infra*, § 7.1), también para Gadamer la clave de la filosofía platónica se cifra en la unidad entre la forma y el contenido de la misma, en la «armonía de *lógos* y *érgon*». «La peculiar figuración literaria que Platón inventó para sus discursos socráticos –afirma– no es sólo un encubrimiento artístico de sus “enseñanzas”, sino que constituye también (dentro de las posibilidades que ofrece el arte de la escritura) la expresión más profunda de estas enseñanzas»<sup>5</sup>. Sin embargo el autor de *Verdad y método* mantuvo un estrecho contacto con los mentores del «nuevo Platón», tomó en consideración sus propuestas y dejó que permearan en alguna medida sobre su propio planteamiento. Hasta tal punto es así que G. Reale ha llegado a afirmar que Gadamer «mantiene una postura afín al nuevo paradigma»<sup>6</sup>. Veamos en qué medida puede sostenerse esto.

Gadamer no llega al extremo de considerar que la tradición platónica indirecta resulte superflua; al contrario, admite que dichos documentos son necesarios y que su relación con los

<sup>1</sup> Cf. G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit., pp. 75-103.

<sup>2</sup> Vid. *infra*, § 29.2.4.

<sup>3</sup> Vid. «Platos Denken in Utopien» (1983), *GW* 7, p. 273; «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache» (1992), *GW* 8, p. 432 («Acerca de la fenomenología del ritual y del lenguaje», en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 120), etc.

<sup>4</sup> «Schleiermacher als Platoniker» (1969), *GW* 4, p. 374; *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 16.

<sup>5</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), *GW* 6, p. 92.

<sup>6</sup> G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit., p. 350; VV.AA., *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi (Tubinga, 3 settembre 1996)*, Rusconi, Milán, 1998, p. 9 y p. 13. Un anticipo de la problemática elaborada en este encuentro se recoge en H.-G. Gadamer, K. Gaiser et al. (eds.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Carl Winter, Heidelberg, 1968.



diálogos constituye un problema central en la investigación actual del filósofo ateniense<sup>1</sup>. Pero concede una prioridad absoluta a los textos escritos por Platón: «Mis interpretaciones de Platón en su conjunto se plantean la tarea de mostrar que los propios diálogos, en la singular (y hasta hoy sólo insuficientemente estudiada) armonía de *lógos* y *érgon* que los distingue, contienen mucha más filosofía platónica que todos los testimonios posteriores, aunque sin ellos, y especialmente sin Aristóteles, apenas estaríamos en condiciones de conocer las últimas intenciones filosóficas de Platón»<sup>2</sup>. Dicha prioridad se debería a que los diálogos «no son el resultado de una reconstrucción»<sup>3</sup>, sino que constituyen un «todo de discurso» en el que se interpela al lector para que él mismo construya el objeto de la indagación filosófica a partir de sus propias experiencias:

Con esto llegamos a la verdadera cuestión hermenéutica cifrada en la preferencia insuperable que poseen los diálogos forjados literariamente frente a las doctrinas construidas a partir de la tradición indirecta: los diálogos conforman una totalidad de discurso propia. Esta preeminencia de la tradición [*sc.* directa] tiene un significado metódico determinante, como puede mostrar una breve reflexión hermenéutica: el conocimiento filosófico, como todo conocimiento, es identificación y comporta un reconocimiento. Pero el objeto filosófico no está dado como lo está el objeto de las ciencias empíricas, sino que es construido en cada caso de modo singular y nuevo, cuando uno intenta realizarlo con el pensamiento. Esto significa que toda tradición indirecta es por principio inferior, puesto que este acto de construir el objeto que realiza el pensador no se encuentra en ella y por tanto no se puede obtener a partir de ella. La tesis según la cual sólo el interpelado comprende realmente no necesita justificación alguna, me parece, para un platónico. ¿Quién ha dicho que Sócrates, hable de lo que hable, finalmente incita a contestar a aquel que tiene enfrente, y que le obliga a dar razón del asunto en cuestión? La primacía metódica que posee el diálogo literario para la interpretación filosófica de Platón se debe a esta misma razón. Gracias al arte de la obra dialógica platónica, que mantiene su eficacia hasta hoy, aquí somos nosotros mismos quienes nos encontramos en el papel del interpelado y del que tiene que rendir cuentas. Comprendemos porque se nos da algo a entender<sup>4</sup>.

Ante la pregunta de por dónde debe comenzarse a entender la obra platónica, si por la tradición directa o por la indirecta, Gadamer ofrece una respuesta ingeniosa: sólo puede empezarse, como decía Aristóteles, por lo que es más conocido para nosotros (*vid.*, por ejemplo, *Ética a Nicómaco* 1095b 3); y esta elaboración del camino filosófico a partir de los presupuestos propios de cada cual sería justamente la finalidad a la que estarían destinados los escritos platónicos<sup>5</sup>.

Se comprenderá entonces que el filósofo de Marburgo no tenga ningún inconveniente en convenir con la Escuela de Tubinga en que los diálogos pertenecen al género del «protréptico»<sup>6</sup>. Se trataría, en efecto, de invitaciones e iniciaciones al filosofar, de conducciones pedagógicas. Pero, al igual que Schleiermacher, Gadamer niega que esa enseñanza represente la antesala de una doctrina esotérica, y sostiene que la docencia oral de Platón en la Academia no debía de tener un contenido demasiado diferente al de los diálogos<sup>7</sup>. A su juicio, los famosos «pasos de omisión» no remiten a una doctrina secreta y más elevada, reservada a un pequeño círculo de estudiantes aventajados; es más, tales

<sup>1</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), *GW* 6, p. 131; VV.AA., *La nuova interpretazione di Platone...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>2</sup> «Vorwort zur zweiten Auflage des Buches *Platos dialektische Ethik*» (1967), *GW* 5, p. 160.

<sup>3</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), *GW* 6, p. 131.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>6</sup> *Id. loc.* Gadamer cita aquí la obra de K. Gaiser *Protreptik und Paränese in den Dialogen Platons* (1955).

<sup>7</sup> VV.AA., *La nuova interpretazione di Platone...*, *op. cit.*, p. 21.

momentos de ocultación tendrían que producirse igualmente en las lecciones orales «Sobre el bien»<sup>1</sup>. De modo que esta ocultación o reserva no se explicaría mediante la oposición entre «lo esotérico» y «lo exotérico», así como tampoco mediante la oposición –aquí vinculada a la anterior– entre «oralidad» y «escritura». ¿De qué estamos hablando, entonces? Según Gadamer, de un fenómeno general del lenguaje: ningún discurso puede explicitar todo aquello que en él está implícito, y la forma literaria platónica no sería particular en este sentido<sup>2</sup>. La transmisión filosófica representaría solamente un caso extremo de esta situación, puesto que los primeros principios no podrían ser alcanzados, y mucho menos apresados con palabras. «El pensamiento no es capaz de dar el salto al principio incondicionado»<sup>3</sup> –afirma el filósofo de Marburgo, haciendo eco de la inefabilidad que los románticos otorgaban a lo «absoluto» e «infinito»–:

Para Platón [*sc.* el principio de lo *anhypótheton*, de lo incondicionado: *cf.* *República* VI-VII] es en sí mismo inalcanzable, inferrable, aunque esté siempre presente, precisamente porque es condición de todos los demás. Nosotros no captamos nunca el principio primero, por más que andemos siempre en busca de él. En este sentido, la filosofía de Platón es abierta, envía siempre a lo otro. Por tanto no creo que el problema de fondo sea si las doctrinas sobre los principios han sido escritas o no. En parte han sido escritas, en parte no. El verdadero problema se refiere a una cuestión más radical, más fundamental. Esto significa, naturalmente, que los diálogos platónicos no son nunca cerrados, sino siempre abiertos: plantean preguntas, pero no dan todas las respuestas<sup>4</sup>.

A propósito de este planteamiento, resultan significativas las interpretaciones que Gadamer elabora del excurso de la *Carta VII* y del final del *Fedro*, es decir, de los dos pasajes que la Escuela de Tubinga-Milán esgrime para avalar la existencia de un Platón esotérico<sup>5</sup>. Merece la pena detenerse un momento en ellas, pues, además aportar ingredientes sustanciales a la imagen de Platón que nos ocupa, reproducen aspectos de la concepción del lenguaje plasmada en *Verdad y método*. En el mencionado excurso, el discípulo de Sócrates dice que hay cuatro elementos de los que necesariamente debemos servirnos para llegar a conocer «lo cognoscible y verdadero»: el nombre o la palabra (ο)/νομα); la explicación o definición (λο/γοφ); el fenómeno, imagen perceptible, ejemplo o figura (ει)/δωλον); y el conocimiento mismo (ε)πιστη/μη) ο, más exactamente, «el conocimiento, la intelección y la opinión verdadera acerca del asunto en cuestión» (ε)πιστη/μη και| νου=φ α)ληθη/φ τε δο/χα περι| ταυ=τα) (*Carta VII*, 342a-c). Pero todos ellos serían por naturaleza «defectuosos» (343e), pues resultarían inestables, variables y podrían presentar incluso rasgos contrarios a aquellas «esencias» (ο)/ν: *cf.* 343b) a las que se refieren. Además, irían siempre acompañados de «la debilidad de las palabras» (το| τω=ν λο/γων α)σθενε/φ: 343a). Tal carácter engañoso de los medios imprescindibles para acceder al conocimiento de lo verdadero y transmitirlo explicaría que dicho conocimiento resulte fácilmente vulnerable a toda suerte de refutaciones (343d). Pero, a pesar de esta dificultad, sería posible llegar a descubrir la verdad y comunicársela a otros; ello se lograría por medio de «discusiones bienintencionadas» (ε)ν ευ)μενε/σιν ε)λεγξοιφ: 344b), que obligarían a sus participantes a «frotar entre sí» los cuatro medios del conocimiento hasta alcanzar la intelección del asunto en juego.

<sup>1</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 131.

<sup>2</sup> VV.AA., *La nuova interpretazione di Platone...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>5</sup> Sobre el excurso de la *Carta VII*, el lugar principal es «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), *GW* 6, pp. 90-115; y sobre el final del *Fedro*, «Unterwegs zur Schrift?» (1983), *GW* 7, pp. 258-269.

Aunque el filósofo ateniense alude aquí reiteradamente a los peligros específicos de la comunicación filosófica escrita, Gadamer sostiene que su advertencia vale igualmente para el discurso oral; el excurso hablaría de una restricción general del lenguaje, del conocimiento y de la comunicación humana, y por tanto no tendría nada que ver con una supuesta doctrina esotérica<sup>1</sup>. La tendencia tergiversadora de los medios del conocimiento se debería al hecho de que todos ellos aspiran a afirmarse como realidades en sí mismas, ocultando entonces –y no sólo revelando– lo que dejan traslucir:

En lugar de desaparecer en cuanto a su propio ser-de-tal-o-cual-modo por detrás de aquello que hacen presente, [*sc.* los cuatro elementos del conocimiento] intentan hacerse valer a sí mismos. Y es cierto que no son únicamente la cosa que representan. Pues todos ellos poseen un «ser por sí mismos», condición por la cual se distinguen de aquello que muestran como la cosa en cuestión. La palabra círculo no es el círculo mismo. La proposición que lo define, que expresa el «qué» del círculo, no es el círculo mismo, como tampoco lo es el círculo dibujado. Mi opinión sobre el círculo y la comprensión de lo que el círculo es tampoco equivalen al círculo mismo. Ésta es la tesis de Platón: todos ellos se hacen valer como lo que son por sí mismos, apiñándose así delante de lo que en ellos se manifiesta<sup>2</sup>.

La autodescripción que en su *Carta VII* nos aporta Platón del conocimiento filosófico enseña que la función positiva y la función negativa del *lógos* tienen un fundamento común en la cosa misma. Los «medios» del conocer –palabra, concepto, intuición o imagen, opinión o punto de vista–, sin los cuales cualquier uso del *lógos* es imposible, son de suyo equívocos, pues cualquiera de ellos puede adelantarse a ocupar un primer plano y, de este modo, mostrarse a sí mismo y no a la cosa que significan. Pertenece a la esencia del enunciado el no ser dueño de su adecuada interpretación, pues está siempre expuesto al riesgo de ser interpretado en sentido falsamente literal. Lo cual no quiere decir sino que aquello mismo que hace posible la visión de las cosas tiene, al mismo tiempo, el poder de distorsionarlas. La filosofía y el razonamiento sofístico no pueden ser discriminados cuando nuestra atención se dirige exclusivamente a lo enunciado como tal. Sólo en la realidad viva del diálogo, en el cual «los hombres de buena

<sup>1</sup> Sobre el carácter «exotérico» que, a juicio de Gadamer, presenta el contenido de este excurso, *vid.* «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», *GW* 6, pp. 93-94, notas 8 y 10; y p. 95. Sobre la igual medida en la que se aplicaría la advertencia del excurso al discurso oral y al escrito, *vid. ibid.*, p. 95, nota 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 100-101. El ejemplo del círculo que Platón utiliza en este contexto presenta para Gadamer un significado importante, que en su opinión ha de ponerse en conexión con el tono protréptico del excurso. El «círculo como tal» (αὐ)τοῦ· φ ο (κυ/κλοςφ: 342c) no aludiría aquí a una «Idea», en el preciso sentido ontológico que tales entidades revisten en el seno de la filosofía platónica (*ibid.*, p. 96). Por el contrario, la elección de este ejemplo obedecería a la función introductoria al pensamiento filosófico que las entidades matemáticas poseen para el maestro de Aristóteles, al constituir éstas «una especie de mundo intermedio entre lo sensible y lo inteligible» (*ibid.*, p. 97). Que se esté distinguiendo entre, por un lado, los concretos círculos visibles, sus denominaciones, sus explicaciones discursivas y la comprensión del sentido de todos los elementos anteriores, y, por otro lado, el «círculo en sí» (342b y ss.) no excluiría que, de hecho, sólo podamos conocer la geometría del círculo sobre la base de un círculo concreto, dibujado, sensible. Ahora bien –añade Gadamer–, la comprensión de ese círculo sensible nos remite siempre al «círculo en sí». De este modo, el círculo proporciona «el ejemplo de todo aquello que sólo puede ser conocido con el pensamiento» (*id. loc.*). Pero al mismo tiempo, del modelo del círculo se desprendería –piensa el filósofo de Marburgo– «que no se puede comunicar un conocimiento sin saber nombrarlo, ni sin poder explicar con una definición la palabra que lo designa, ni sin tener ante los ojos cómo aparece lo que es así» (*id. loc.*). Se trata de observaciones con las que, se quiera o no, el filósofo de Marburgo ya nos ha introducido en su interpretación de la teoría platónica de las Ideas.

Por otra parte, Gadamer advierte que, si bien es fácil entender cómo los tres primeros elementos (el nombre, la definición y la figura) pueden actuar falazmente como sustitutos de la verdad, no se ve muy claro en qué consistiría la «debilidad» del cuarto elemento, el «conocimiento mismo». Si Platón omite la explicación directa de este punto, interrumpiendo su análisis de cada uno de los elementos tras referirse al tercero de ellos (*cf.* 323a-b), esto se debería a que la «tendencia tergiversadora» propia del cuarto elemento se halla explicada en el conjunto del excurso (*ibid.*, p. 106). A ello referiría la mención platónica de la «mala nutrición» (343c), su alusión a la vulnerabilidad del saber frente al arte de la refutación (343c-d), o la exigencia de que la puesta a prueba del conocimiento se lleve a cabo sólo en «disputas bienintencionadas» (344b) (*id. loc.*). De acuerdo a esta lectura, la debilidad del «conocimiento mismo» se cifra en la «prepotencia» de los interlocutores, cuando aspiran a hacer valer su propia opinión sin tomar en consideración las objeciones que se les plantean (*ibid.*, p. 107). La propia opinión se pondría entonces, por así decirlo, por delante de la verdad que el diálogo revelaría en la comunidad de las diversas perspectivas confrontadas. Aquí se concretaría la amenaza que Platón ve en la sofística.

disposición y auténtica dedicación a las cosas» alcanzan mutuo acuerdo, puede obtenerse el conocimiento de la verdad. Toda filosofía es, por tanto, dialéctica. Porque todo enunciado, incluso aquel, y precisamente aquel, que enuncie la estructura interior de la cosa, la mutua relación de las Ideas, contiene la contradicción de lo uno y de lo múltiple, de modo que es posible explorar esa contradicción con una intención erística<sup>1</sup>.

Así pues, para Gadamer la «debilidad de los *lógoi*» mencionada en la *Carta VII* constituye una expresión del carácter dialógico que Platón atribuye a lo largo de toda su obra al conocimiento y a la transmisión de la verdad: «Lo que Platón describe aquí como el incansable ir y venir entre los cuatro medios de la presentación [*Darstellung*], este continuo pasar del uno al otro, que al mismo tiempo debe ser un continuo permanecer en la dirección y en la proximidad de lo dicho, sin que ello pueda ser alcanzado mediante conclusiones constrictivas, esto es el arte dialéctico»<sup>2</sup>. Así como habría que «frotar» entre sí el nombre, la definición, la figura y la opinión de cada realidad para llegar a acceder a su auténtica constitución, igualmente deberían confrontarse las diversas posiciones existentes sobre cada asunto para poder descubrirlo en su verdadera identidad. En este orden de cosas, Gadamer extrae del excuso que nos ocupa una suerte de principio ético: el lenguaje no puede obligar a entender al interlocutor, puesto que lo que se da a entender no reside en la literalidad de las palabras pronunciadas; por eso el vínculo propio de la comunicación lingüística residiría en un reconocimiento de carácter moral<sup>3</sup>. A esto estaría aludiendo Platón cuando habla de las «disputas bienintencionadas»: para que la contraposición de múltiples opiniones tenga la virtualidad de iluminar un único asunto, es preciso que los interlocutores presupongan que están hablando de lo mismo, pues de lo contrario, en lugar de colaborar en su investigación, se dedicarían a destruir los planteamientos de sus adversarios (*vid. infra*, capítulo II de la Primera Parte)<sup>4</sup>.

En coherencia con lo antedicho, el pasaje platónico en cuestión estaría hablando de «la dialéctica de lo uno y lo múltiple, que determina la finitud de todo discurso y conocimiento humanos, un fructífero habitar entre lo inequívoco y lo ambiguo»<sup>5</sup>. En efecto, tanto la debilidad del lenguaje como «la pluralidad de las direcciones de significado que se confrontan en el discurso sobre un determinado asunto y las opiniones divergentes sobre el mismo», comportarían una «ambigüedad productiva», en la medida en que ofrecerían el único camino posible hacia la verdad<sup>6</sup>. En último término, el autor de *Verdad y método* ve en esta reflexión

<sup>1</sup> «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos» (1961), en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, traducción de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 37-38 («Hegel und die antike Dialektik», *GW* 3, pp. 20-21).

<sup>2</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), *GW* 6, p. 114.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>4</sup> Afirma Gadamer en esta misma línea: «El hecho es que la filosofía –o, si se quiere, el discurso, el diálogo– está siempre en tensión entre el uso de instrumentos lógicos (los cuatro “elementos” que se mencionan en el texto platónico [*sc. Carta VII* 342a-344d]) y el saber de la cosa misma. El uso de estos instrumentos (nombre, definición, imagen, conocimiento) no podrá nunca, por sí mismo, “obligar” al interlocutor a entender la cosa misma tal y como la entiende el hablante. La condición de un uso positivo de estos instrumentos es el diálogo, la conversación mutua, o mejor, como dice Platón, que tales elementos sean frotados entre sí “en disputas benévolas y en discusiones sin hostilidad”: entonces sucede que el *noûs* se enciende» (*Metafísica e filosofía práctica in Aristotele*, lecciones compiladas por V. de Cesare, Guerini e Associati, Milán, 2000, pp. 60-61). Añade el filósofo de Marburgo poco después: «*Noûs* es saber, pero un saber que da frutos, la condición del conocer. Por eso el *noûs* debe ser también *lógos*, no es separable de aquel, no existe el *noûs* sin *lógos* y viceversa. De hecho, depende del *noûs* que en el discurso las palabras no sean solamente sonidos, sino que signifiquen algo» (*ibid.*, p. 62).

<sup>5</sup> «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, pp. 112-113.

<sup>6</sup> Leemos en «Dialektik und Sophistik...»: «Platón sabe muy bien que esta fuente de toda aporía [*sc. el lógos*] es también el origen de la *euporía* que se logra en el discurso (*cf. Filebo* 15c). Quien no quiere la una debe renunciar también a la otra. Una coordinación unívoca entre el mundo de signos que nosotros dominamos y el mundo de las cosas, que, para dominarlo,

platónica un exponente de la «finitud humana»: al ser humano –nos dice– no le es posible una pura *nóesis* de la realidad, sino que sólo puede acceder a ella recorriendo una y otra vez los «medios del conocimiento», equívocos, múltiples y desplegados en el tiempo<sup>1</sup>. Y, a su juicio, esto es justamente el diálogo platónico: el inacabable recorrido de los múltiples aspectos de un asunto en busca de la unidad implícita en ellos.

La interpretación gadameriana del final del *Fedro* (274b-279c) corre por estos mismos derroteros. Los peligros que Platón advierte en el uso inadecuado de la escritura serían el caso extremo de una tendencia propia de todo lenguaje, que se debería justamente a su natural «debilidad». Puesto que el discurso tiene un «ser por sí mismo», separable de lo expresado en él, siempre cabe utilizarlo «dogmáticamente»: cabe suponer que con la repetición literal de una serie de enunciados se puede poseer y retener de forma duradera su contenido. Y sin embargo, se trata de una suposición ilusoria, puesto que en realidad cualquier declaración lingüística sólo existe como tal en cada una de sus actualizaciones, que son siempre singulares y diferentes, al tiempo que necesariamente provisionales, pasajeras<sup>2</sup>. En esta circunstancia ve Gadamer un exponente de la temporalidad: así como en la vida de la naturaleza la única forma de conservación posible es la *renovación* (por ejemplo, en el reemplazo que tiene lugar mediante la reproducción, el cual asegura la «inmortalidad» de la especie en cada uno de sus individuos), igualmente el saber y la memoria humana necesitarían renovarse una y otra vez para poder permanecer<sup>3</sup>.

Los textos escritos se mostrarían especialmente proclives al peligro mencionado, en la medida en que su autonomía y su exterioridad respecto del sentido depositado en ellos es

---

debemos coordinarlo con el primero, no es un lenguaje. La entera posibilidad del lenguaje y del habla se funda sobre una ambigüedad, y sobre aquello que la gramática y la retórica posterior han llamado metafórica» (*ibid.*, p. 106). Sobre el argumento expresado en *Verdad y método* a propósito del «metaforismo» que se daría en la formación del lenguaje, *vid. infra*, § 54.

<sup>1</sup> Ilustremos esta idea de Gadamer con una larga cita: «Me parece desafortunado o, mejor dicho, superfluo, distinguir entre una buena *epistéme* y una mala *epistéme*. No hay ninguna *epistéme* mala. Cuando uno toma una figura matemática, que pretende ser simplemente una ilustración, por la cosa misma, esto no llega a ser ni siquiera *epistéme*. Del mismo modo, no hay una buena o mala definición. La definición correcta del círculo a la que Platón se refiere, es en sí misma buena. Pero sólo conduce al conocimiento cuando uno no desvía su mirada de la cosa, esto es, del círculo mismo. La definición como tal es y sigue siendo siempre «débil», como todo discurso. Para nosotros los humanos no existe el poder especial de percibir las cosas mismas de manera inmediata, sin la palabra y la observación y el diálogo argumentativo, no existe un, por así decirlo,  $\nu\omicron\upsilon\text{-}\phi$  puro. Platón nos inculca esto por todas partes, tanto en el *Crátilo* como en el *Banquete*, donde Diotima subraya la debilidad de la *epistéme* y la necesidad de la práctica siempre renovada y la repetición. Completamente válido resulta esto mismo en el caso del *Parménides* en su totalidad, donde, en conexión casi literal con la *Carta VII*, se representa el incansable ejercicio del ir y venir que constituye el único camino posible para alcanzar el conocimiento. No, el *noûs* puro tiene que ser también, en la medida en que se encuentra «en el alma», corruptible. Como *noûs* en la *psyché* aparece también presentado en la argumentación de la *Carta VII*. Igualmente ocurre en todos los demás lugares platónicos al respecto. Para los dioses, que desde sus carruajes celestes pueden contemplar sin estorbos el firmamento de las formas eternas, puede que sea diferente. Pero los seres humanos necesitamos las argumentaciones benévolas, los  $\epsilon\upsilon\mu\epsilon\nu\epsilon\iota\text{-}\phi\ \epsilon\iota\lambda\epsilon\gamma\zeta\omicron\iota$ , que han de ser sostenidos en la larga y común vida del diálogo ( $\sigma\upsilon\zeta\eta\text{-}\nu$ ), así como todos los demás factores del lenguaje y de la intuición. El desconcierto y la confusión de todos estos cuatro factores descritos en la *Carta VII* constituyen la inevitable condición de nuestra temporalidad. Esto no quiere decir de ningún modo que la corrupción [*sc.* «sofística»] haya de salir siempre victoriosa. La fuerza del discurso vacío se encuentra enfrentada a la energía dialéctica que habita en los discursos. Y esta energía es finalmente capaz de conjurar  $\text{-}\epsilon\iota\phi\gamma\iota\%$ , no  $\lambda\omicron\gamma\iota\%$  (por la acción, no por la palabra)– la corrupción» («Zur platonischen “Erkenntnistheorie”» [1988], *GW* 7, p. 332).

<sup>2</sup> Cf. «Unterwegs zur Schrift?» (1983), *GW* 7, especialmente pp. 262-269.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 265-266. «Lo propio del ser humano –afirma Gadamer– es oscilar entre el olvido y el hundimiento, por un lado, y la fijación y la conservación, repetición, vuelta atrás, recuerdo y renovación, por otro lado. Nada es posesión estable en el espíritu humano, todo requiere la incansable superación del olvido y la reconstrucción de aquello que aspire a permanecer en el tiempo» (*ibid.*, p. 265). Este argumento resulta ilustrado aquí por medio de un pasaje del *Banquete* (207c y ss.).

cualitativamente superior a la del discurso oral<sup>1</sup>. Por eso la reflexión platónica del *Fedro* se dirige «contra la presunción de un conocimiento estable que estuviera ligado a la escritura»<sup>2</sup>. Se trataría, en definitiva, de conjurar el peligro de utilización dogmática que el invento de la escritura trae consigo, cuando es tomada como garante de un saber «eterno» que, sin embargo, sólo puede acercarse a esa condición en la medida en que vuelve a ganar su actualidad en cada concreta renovación<sup>3</sup>:

Una repetición muerta, es decir, una repetición en la que la diferencia del tiempo y de lo nuevo hubiera sido cancelada, y que uno retuviera como la congelada identidad de la escritura, no cumpliría la condición de la duración del espíritu, como tampoco su aspiración a la duración. Sería una apariencia, una copia, una presunción de saber como la de los discursos declamados que ya no son propiamente discursos<sup>4</sup>.

Como hemos visto a propósito de la *Carta VII*, Gadamer sostiene que el antídoto frente a esta tendencia a aferrarse a la literalidad de lo dicho se cifra en el diálogo. Con él –afirma– «la palabra se protege de cualquier abuso dogmático»<sup>5</sup>. A su entender, la referencia platónica al diálogo (sin ir más lejos, en *Fedro* 276e-277a) no tiene por qué remitir prioritariamente a una discusión oral<sup>6</sup>. De hecho, Platón habría superado «la debilidad de los *lógoi*, sobre todo la de sus escritos, a través de su propia literatura dialogada», la cual tendría la virtud de devolver «lenguaje y concepto al movimiento originario de la conversación»<sup>7</sup>. Lo que Gadamer y Platón llaman «diálogo» ni siquiera parece requerir la comparecencia de varios interlocutores; igualmente sería «diálogo» la conversación de cada cual consigo mismo:

Cuando Sócrates (*Fedro* 276d y ss.) nos advierte del peligro que supondría tomarse en serio lo escrito y concederle la validez más alta, en lugar de tratarlo con la distancia propia del juego, y cuando Platón, con la misma decisión, adopta esta distancia en la *Carta VII* [cf. 344c-d], y de hecho evita, a lo largo de toda su obra dialógica, pronunciarse en primera persona, sin duda todo ello implica un radical confiarse al diálogo, y al diálogo interior del alma en su búsqueda de la verdad, esto es, a lo que llamamos «pensar»<sup>8</sup>.

Volvamos al punto donde habíamos dejado la comparación entre Gadamer y la Escuela de Tubinga-Milán. A juicio del primero de ellos, no sólo es que detrás de los diálogos platónicos no haya una doctrina esotérica, es que no hay «doctrina» alguna. Estos escritos no contendrían un «sistema filosófico», no tendrían como objetivo «hacer escuela». La enseñanza del filósofo ateniense no se podría reducir a un conjunto de postulados, a una imagen «teórica» de la estructura política y cósmica que como tal pudiera transmitirse y aprenderse. En esta

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 264.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>3</sup> Cf. *id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 446 (*GW* 1, p. 374).

<sup>6</sup> «Es sabido –señala Gadamer en *Verdad y método I*– que Platón consideraba la indefensión de la escritura como una debilidad todavía mucho mayor que la que afecta a los discursos (το.: ἀσθενεῖ/φ τῶ=ν λο/γῶν); sin embargo, cuando pide ayuda dialéctica para compensar esta debilidad de los discursos, en tanto que el caso de la escritura le parece desesperado, esto no es evidentemente sino una exageración irónica a través de la cual intenta ocultar su propia obra literaria y su propio arte. En realidad con la escritura pasa lo mismo que con el habla. Así como en éste se corresponden un arte de la apariencia con un arte del pensar verdadero, sofística y dialéctica, existe también evidentemente un doble arte del escribir, de manera que el uno se corresponda con el uno y el otro con el otro pensamiento. Verdaderamente existe también un arte de la escritura capaz de venir en ayuda del pensar, y a él debe asignarse el arte de la comprensión, que proporciona a lo escrito idéntico auxilio» (*ibid.*, p. 472 [*GW* 1, pp. 396-397]).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 446 (*GW* 1, p. 374).

<sup>8</sup> «Unterwegs zur Schrift?», *GW* 7, p. 263.

convicción se cifra el intento de Gadamer por desmarcarse de lo que considera la lectura más habitual de Platón; en efecto, todos sus adversarios a este respecto –desde el neokantismo de Marburgo hasta Heidegger o la Escuela de Tubinga, por no hablar del propio Aristóteles– compartirían entre sí, bien que desde principios muy diferentes, la imagen de un Platón «dogmático»<sup>1</sup>. Contra este canon, el discípulo de Heidegger defiende la inagotable multivocidad de los diálogos platónicos, que ni en sí mismos ni en su remisión a la tradición indirecta permitirían extraer un contenido «doctrinal» (y la prueba de esta multivocidad estaría, para empezar, en la enorme riqueza de interpretaciones a las que la filosofía platónica dio lugar en el seno de la Academia)<sup>2</sup>. En particular, niega con insistencia que Platón haya elaborado nada parecido a una «doctrina de las Ideas»<sup>3</sup>. Quienes leen a Platón con el afán de reconstruir su doctrina, estarían ignorando que todas las afirmaciones contenidas en sus escritos se desenvuelven dentro de una «provisionalidad dialéctica»<sup>4</sup>, y además están «limitadas por vía mimética», es decir, su sentido no puede separarse de la concreta situación en la que se pronuncian<sup>5</sup>. En este punto se cifra el desacuerdo más radical de Gadamer frente a la Escuela de Tubinga-Milán, en la medida en que ésta da por hecho que los «*ágrapha dógmata*» conformaban una filosofía unitaria y sistemática<sup>6</sup>.

¿Qué estatuto tienen entonces los diálogos platónicos? Para Gadamer, estos textos constituyen un repertorio de «discursos-guía», que proporcionaría orientación sobre los lugares problemáticos que habría de atravesar toda filosofía:

[Sc. No es que] Platón posea al final una doctrina que se pueda aprender: la «doctrina de las Ideas». Y cuando él critica esa «doctrina» en el diálogo *Parménides*, no significa que se trate de un error suyo. Significa más bien que la hipótesis de las «Ideas» no era tanto una «doctrina», sino que designa una dirección interrogativa cuyas implicaciones debía desarrollar y debatir la filosofía, es decir, la dialéctica platónica. Dialéctica es el arte de llevar una conversación, y esto incluye el arte de llevar esa conversación consigo mismo y de perseguir el entendimiento consigo mismo. Es el arte de pensar. De este modo se sigue un camino o, más exactamente, se está en un camino. Porque existe algo que cabe llamar «predisposición natural del hombre a la filosofía». Nuestro pensamiento no se detiene en lo que alguien significa con esto o aquello. El pensar se trasciende a sí mismo. La obra de los diálogos platónicos lo expresa a su modo: remite al uno, al ser, al «bien» que se expresa en el orden del alma, de la constitución de la ciudad y de la estructura cósmica<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Vid., por ejemplo: «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*» (1990), *GW 7*, p. 340.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 338: «No me parece ni correcto ni posible pretender deducir del simple estudio del *Sofista* y de otros escritos platónicos conservados, o de los textos de Aristóteles o incluso de la doxografía, una doctrina unívoca que dé impulso al diálogo *El Sofista*».

<sup>3</sup> Cf. «Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer» (1977), *GW 2*, p. 501 («Autopresentación de H.-G. Gadamer», *VyM II*, p. 396).

<sup>4</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW 5*, p. 14.

<sup>5</sup> Sostiene Gadamer a este respecto: «Platón puso sin duda con la doctrina de las Ideas, con la dialéctica de las mismas, con la matematización de la física y con la intelectualización de lo que nosotros llamaríamos “ética” el fundamento para los conceptos metafísicos de nuestra tradición. Pero limitó a la vez todos sus enunciados por la vía mimética, y como Sócrates supo desarmar con su acostumbrada ironía a sus interlocutores, así Platón neutraliza con el arte de su creación dialogal la presunta superioridad del lector. La tarea es filosofar con Platón, no criticar a Platón. Criticar a Platón es quizá tan simple como reprochar a Sófocles que no sea Shakespeare. Esto podrá parecer paradójico, pero sólo a aquel que está ciego ante la relevancia filosófica de la imaginación poética de Platón» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», p. 396-397 [*GW 2*, p. 501]).

<sup>6</sup> VV.AA., *La nuova interpretazione di Platone...*, op. cit., p. 30 y ss..

<sup>7</sup> «Autopresentación de H.-G. Gadamer» (1977), *VyM II*, pp. 396-397, traducción ligeramente modificada («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, p. 5).

«La grandeza de Platón –nos dice el discípulo de Heidegger– consiste precisamente en esto: sus grandes preguntas, así como sus respuestas, son definitivas, porque permanecen abiertas»<sup>1</sup>. En consecuencia, el lector de estos textos antiguos no habría de dedicarse a localizar las tesis contenidas en ellos, sino que simplemente debería «participar» en las reflexiones figuradas por los personajes literarios, aplicárselas a sí mismo y reproducirlas en primera persona<sup>2</sup>. Así pues, la obra platónica encarnaría una suerte de dirección esencial, universal y eterna de la filosofía, que albergaría posibilidades infinitas de actualización (tantas como sus infinitos receptores concretos posibles), y precisamente por ello no admitiría ser reducida a un contenido doctrinal. Tal es el tenor del planteamiento que se expresa en el prefacio a *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978):

Los presupuestos de mi interpretación son muy diferentes a los del resto de la investigación [sc. de Platón y Aristóteles]. El presente ensayo vale como un intento de leer de otro modo a los clásicos griegos del pensamiento: no desde la superioridad crítica de la época moderna, que cree poseer una lógica infinitamente más refinada que la de los antiguos, sino desde la convicción de que la filosofía es un acontecimiento humano que permanece siempre el mismo, que caracteriza al ser humano como tal, y en el que no cabe un progreso, sino sólo una participación<sup>3</sup>.

Aunque el filósofo de Marburgo discrepa de la Escuela de Tubinga-Milán en cuanto a la existencia de un sistema doctrinal de cuño platónico, sin embargo ambas partes coinciden en su rechazo de una perspectiva «evolutiva» o «histórico-genética» como clave para la comprensión del filósofo ateniense<sup>4</sup>. Así, todos ellos afirman que la doctrina del Uno y la Díada indefinida –el principal contenido de las lecciones orales de Platón– no se reduce a una fase tardía de su producción, sino que se encuentra presente en todo el desarrollo de su filosofía<sup>5</sup>. De acuerdo con un planteamiento evolutivo, Platón habría comenzado por exponer la investigación socrática de la virtud, resolviéndola a continuación en el postulado de la «existencia separada de las Ideas»; sólo después de recorrer este camino se habría encontrado con el insoluble problema del *chorismós* y, en vista de ello, se habría visto obligado a revisar con más o menos fortuna su propio planteamiento<sup>6</sup>. Para defender la existencia de una crisis interna en el pensamiento platónico, suele apelarse al testimonio del *Parménides*, donde, al hilo de una tortuosa investigación sobre la relación entre «lo uno» y «lo múltiple», el padre de

<sup>1</sup> «En la escuela de Platón: un diálogo entre Hans-Georg Gadamer y Giovanni Reale», en G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit., p. 854/VI.

<sup>2</sup> «Tan sólo hay que leer realmente los diálogos, y no utilizar únicamente el material para la reconstrucción de su doctrina –o hasta de la doctrina kantiana o incluso de la dialéctica platónica no escrita, que en todo caso no era tampoco una doctrina que pudiera aprenderse–» («Plato als Porträtist» [1988], *GW* 7, p. 243 [«Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 286]).

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *GW* 7, p. 130.

<sup>4</sup> En su introducción a la edición italiana de sus trabajos sobre Platón (*Studi platonici*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. XX), Gadamer expresaba así su rechazo al esquema evolutivo: «Cuando se trata del mundo del pensamiento, y de las inagotables tentativas de los pensadores en el hallazgo de un lenguaje para su pensamiento y para sus problemas, deberíamos ser particularmente cautos a la hora de plantear los problemas de manera genética. En mis trabajos he intentado demostrar que hablar de crisis de la doctrina platónica de las ideas es una manía propia de la Modernidad». La empresa, llevada a cabo por parte de la filología moderna y de la historia de la filosofía, de reconstruir el desarrollo histórico de la teoría de las ideas resulta tanto más absurda –sostiene Gadamer– cuanto en mayor grado se prescinde para ello de la forma literaria del diálogo (cf. «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, pp. 72 y ss.). En otros muchos lugares de la obra de Gadamer se expresa esta misma posición: «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, pp. 132-133; «Idee und Wirklichkeit in Platos *Timaios*», *GW* 6, pp. 242-243; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, p. 131 y ss.; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, pp. 338-339; «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 280; «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 86.

<sup>5</sup> Gadamer encuentra reflejos de dicha doctrina incluso en los diálogos socráticos (vid. «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 135 y ss.).

<sup>6</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, p. 133.



la escuela eleática le dirige a Sócrates una recriminación –el haber admitido el supuesto de las Ideas demasiado deprisa (*Parménides* 135d)– que también el propio Platón se estaría aplicando a sí mismo<sup>1</sup>.

Frente a tal tópico hermenéutico, Gadamer defiende que la filosofía platónica muestra una esencial unidad y una continuidad sin fisuras en todos los momentos de su desarrollo: lo que expresan los primeros diálogos –la pregunta socrática por el bien– y lo que expresan los últimos –la pregunta eleático-platónica por el ser– obedece a un solo planteamiento<sup>2</sup>. La piedra angular de esta posición se asienta sobre la negativa a aceptar la «doctrina de los *dos mundos*» que suele atribuirse al filósofo ateniense. Las aporías de la *participación* de lo sensible en lo inteligible –piensa Gadamer– constituyen un problema genuinamente aristotélico, pues el «giro hacia la Idea» significa para Platón, desde el comienzo de su obra, principalmente la consideración de la diferencia e identidad de las diversas Ideas entre sí, librada en el interior del *lógos*, y no tanto el problema de la participación de las realidades sensibles en las Ideas (*vid. infra*, § 22)<sup>3</sup>. Platón jamás habría postulado una separación «ontológica» entre Ideas y fenómenos, y el *Parménides*, lejos de poseer una intención de autocrítica, constituiría la refutación de una separación semejante<sup>4</sup>. Igualmente resulta claro para Gadamer que la referencia a los primeros principios, al igual que a la «hipótesis del *eídos*», se encuentra presente desde el comienzo mismo de la obra platónica. Por otra parte, para pasar de la dimensión «ética» a la dimensión «ontológica» del bien no se necesitaría ningún cambio de perspectiva, pues la pregunta por la consistencia de determinada virtud incluiría ya en sí misma la pregunta por «el bien en sí», es decir, por la unidad del bien<sup>5</sup>. En suma: entre el diálogo «socrático» y la dialéctica «platónica» no se ha operado –piensa el discípulo de Heidegger– evolución alguna.

Esta posición no le impide a Gadamer reconocer las diferencias «estructurales» que existirían entre unos y otros diálogos, siempre y cuando tales variaciones no sean interpretadas como un cambio en el pensamiento filosófico de su autor<sup>6</sup>:

La cuestión del bien, y especialmente la pregunta por el bien en el sentido de la *areté*, de la «excelencia» del ciudadano justo de la *pólis*, domina los escritos de Platón desde el comienzo, e incluso si dejamos de lado el consenso cronológico en la actualidad alcanzado, en términos generales, respecto a los diálogos platónicos, no puede ponerse en duda que la doctrina de las Ideas no se presenta de la misma manera desde el comienzo de estos escritos y en lo sucesivo. Pero esto no quiere decir, naturalmente, que Platón no haya llegado a esta teoría hasta el momento final. Ya va siendo hora de abandonar este tipo de valoración cronológica *naïve* de los escritos platónicos, que ha llevado a un verdadero «juego del escondite». En lugar de esto, nosotros preferimos buscar las similitudes estructurales entre grupos de diálogos, para esclarecer de este modo tanto la intención de Platón en tanto escritor como el contenido implícito en ella<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *id. loc.* e «Idee und Wirklichkeit in Platos *Timaios*», *GW* 6, p. 243.

<sup>2</sup> Cf. «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 338.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 339-340.

<sup>4</sup> *Vid.*, por ejemplo, «Der platonische *Parmenides* und seine Nachwirkung» (1983), *GW* 7, p. 313; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 344.

<sup>5</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 6 y ss.

<sup>6</sup> «Idee und Wirklichkeit in Platos *Timaios*», *GW* 6, pp. 242-243.

<sup>7</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, p. 140.

Por más que la investigación filológica de los últimos tiempos esté logrando una ordenación cada vez más precisa de los escritos platónicos, siempre por referencia a la biografía de su autor, la cuestión del orden de los diálogos jamás podrá dirimirse –dice Gadamer, reproduciendo una tesis de Schleiermacher– por esta vía, pues, como toda construcción literaria, las creaciones del maestro de Aristóteles guardarían en sí mismas su propia ley estructural<sup>1</sup>. En este sentido, el criterio de diferenciación utilizado por Gadamer suele cifrarse en el papel que Sócrates desempeña en cada contexto escénico (*infra*, § 5.1.2), un criterio próximo al que había empleado P. Friedländer:

Lo que –frente a los resultados de la estadística y la estilometría– puede tenerse por seguro es el papel que desempeña Sócrates en los escritos platónicos. Encontramos, en primer lugar, los diálogos socráticos tempranos, que por lo general terminan *aporéticamente*. A éstos les siguen grandes configuraciones *míticas*, como ante todo la *República*, en la que Sócrates aparece como el hablante inspirado. En algunos otros escritos la *figura* de Sócrates alcanza una especial representación plástica; lo que esto significa para las declaraciones filosóficas de Platón lo he desarrollado a propósito del *Fedón* y del *Symposion* en mi artículo titulado «Plato als Porträtist». En un tercer tipo de diálogos platónicos la figura de Sócrates retrocede hasta tal punto frente a la consecuencia metódica del pensamiento que incluso ocurre que la conducción del diálogo es confiada a otros personajes<sup>2</sup>.

Por último, hay que mencionar un factor por el que Gadamer podría pasar por un genuino miembro de la Escuela de Tubinga-Milán: él sitúa en el centro de su interpretación de Platón el tema de la estructura numérica de las Ideas y del *lógos*, el de los números ideales, y el de los principios del Uno y la Díada indefinida, todos los cuales suelen ser elucubrados a partir de la tradición indirecta, pues constituyen justamente el «*plus*» que esta tradición añade al contenido de los diálogos. El filósofo de Marburgo no ignora esta circunstancia, pero sostiene que también en los textos platónicos, desde los primeros hasta los últimos, se encuentra un claro reflejo de dichos temas. Afirma a este respecto: «Incluso cuando se trata de doctrinas como la de los números ideales, que sólo conocemos a través la tradición indirecta, hay que mantener que, por las razones metódicas referidas, la vía regia para la comprensión de Platón sigue siendo aquella que pasa por los diálogos»<sup>3</sup>.

De todos modos, para Gadamer no existe una verdadera disyuntiva entre ambos «paradigmas» de interpretación de Platón:

No veo una alternativa, en sentido estricto, entre la vieja interpretación de Platón, es decir, la de Schleiermacher, y la nueva, es decir, la de la Escuela de Tubinga. En mi opinión, la filosofía de Platón, ya sea la del Platón escrito o la del Platón oral, es siempre abierta, está siempre en tensión, está siempre en plena búsqueda, no se detiene jamás, no da nunca por definitiva una determinada solución de los problemas<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 338.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 338-339. A propósito de este mismo tema de la «cronología estructural» de los diálogos platónicos, *vid. Die Idee des Guten...*, *GW* 7, pp. 140 y ss. (donde se señala que el *Fedón* constituye una suerte de «bisagra» entre los diálogos «aporéticos» o «refutativos» y el diálogo que marca el punto de inflexión hacia el segundo «tipo» de diálogos: la *República*) y «Plato als Porträtist» (*GW* 7, pp. 234 y ss.). En «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 338, Gadamer se refiere a los «diálogos eleáticos», también frecuentemente llamados «diálogos dialécticos», con estas palabras: «El *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político* conforman una serie que quizás se abra con el *Fedro*».

<sup>3</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 133.

<sup>4</sup> VV. AA., *La nuova interpretazione di Platone, op. cit.*, p. 32.

Quizás el planteamiento de la Escuela de Tubinga-Milán y el de Gadamer resulten ser, en el fondo, instancias inconmensurables. La primera adopta una perspectiva sobre todo historiográfica; simplemente procura reconstruir la doctrina platónica, tomando como único fuero el análisis minucioso de los textos que dan testimonio de ella. En cambio la lectura gadameriana de Platón, al igual que la de Schlegel y Schleiermacher, persigue un objetivo mucho más ambicioso: «replantear la filosofía en su sentido originario, y a partir de aquí también en su ropaje académico»<sup>1</sup>. La medida que él reclama para su interpretación se encuentra, mucho más que en las pesquisas historiográficas y filológicas, en las «cosas mismas».

La comparación entre el «viejo» y el «nuevo» paradigma de Platón nos ha permitido presentar aspectos fundamentales del marco interpretativo elaborado por el pensador de Marburgo a este respecto. Pero la definición de dicho marco depende de otros antecedentes filosóficos, gestados mucho antes de que estalle la polémica reseñada y al margen de ella: las lecturas de Platón debidas, respectivamente, a Hegel y a la Escuela de Marburgo, y, por otra parte, las recepciones del filósofo griego en clave «ético-política» y «existencial» que germinaron en la Alemania del período de entreguerras.

### § 6.2. *Hegel y el neokantismo de Marburgo*

En la acuñación de la imagen de Platón defendida por Gadamer, tan importante como la horma de Schleiermacher resulta ser la de un contemporáneo suyo: Hegel, el principal heredero y renovador del invento griego de la dialéctica. Para presentar esta influencia vamos a apoyarnos sobre todo en el artículo «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos» (1961)<sup>2</sup>. La presencia central del pensador de Stuttgart en *Verdad y método* tiene su origen en el interés que le suscitó al autor de esta última obra la interpretación de Platón elaborada por aquel. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Gadamer dice haber encontrado «el puente para una comprensión no histórica, sino realmente especulativa del pensamiento platónico y aristotélico»<sup>3</sup>. A su juicio, «Hegel ha sido realmente el primero en captar la profundidad de la dialéctica platónica», algo que sólo habría sido posible porque, oponiéndose a las consignas propias de su época, situó en el centro de esta obra los «diálogos propiamente especulativos: el *Sofista*, el *Parménides* y el *Filebo*»<sup>4</sup>. Gracias a él la dialéctica antigua habría sido «readmitida» en el pensamiento moderno e incorporada al mismo<sup>5</sup>. Hegel no sólo descubre un significado inédito en la dialéctica griega, sino que al mismo tiempo resulta «fecundado» por ella<sup>6</sup>. Así, el interés por descubrir en Platón y Aristóteles los antecedentes de su propia

<sup>1</sup> «*Platos dialektische Ethik –beim Wort genommen*» (1989), *GW 7*, p. 124. Este objetivo que Gadamer atribuye a dicha obra de juventud se puede aplicar al conjunto de su lectura de Platón.

<sup>2</sup> «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos» (1961), en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, traducción de M. Garrido, Cátedra, 2000, pp. 11-48 («Hegel und die antike Dialektik», *GW 3*, pp. 3-28).

<sup>3</sup> «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 381 («Selbstdarstellung Hans-Georgs Gadamer», *GW 2*, p. 485).

<sup>4</sup> «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos» (1961), en *La dialéctica de Hegel, op. cit.*, p. 13 («Hegel und die antike Dialektik», *GW 3*, p. 4). *Vid.* también «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» (1978), *GW 7*, p. 128.

<sup>5</sup> «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», *op. cit.*, p. 20 (*GW 3*, p. 9). Afirma Gadamer: «La idea de la lógica hegeliana viene a ser una especie de reincorporación de la totalidad de la filosofía griega a la ciencia especulativa» (*ibid.*, p. 21 [*GW 3*, p. 10]).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 20 (*GW 3*, p. 9).

filosofía le habría llevado a proyectar sobre ellos planteamientos propios del universo moderno, y por tanto a cometer ciertos errores en su interpretación de este legado antiguo<sup>1</sup>.

La propuesta hegeliana impregna un aspecto tan central de la lectura gadameriana de Platón que ya sólo para mencionarlo hay que poner sobre la mesa el corazón palpitante de la misma. Demos por descontado el principio básico que anima la filosofía platónica (no menos que la hegeliana): la verdad no se funda en la experiencia sensible, sino en la «universalidad pura» propia de la dimensión *lógico-eidética*<sup>2</sup>. Contando con ello, Gadamer sostiene que la teoría platónica de las Ideas no remite a la atribución de múltiples determinaciones *eidéticas* a un solo *eídos* que subyacería a ellas, sino más bien al entrelazamiento de múltiples Ideas entre sí, al estar «unas junto a otras» de esas Ideas; dicho entrelazamiento, en su conjunto, es el que configuraría una unidad de lo múltiple. Traducido al lenguaje hegeliano: no se trata de un «sujeto» que estuviera previamente dado como algo inmóvil, y en torno al cual se movieran diversos «predicados», en tanto determinaciones externas a él; se trataría en cambio de un «movimiento especulativo» padecido por los dos lados de la articulación y en el que éstos se determinarían recíprocamente<sup>3</sup>.

Gadamer está de acuerdo con Hegel en que Platón desarrolla una valencia «positiva» de la dialéctica, superando así el carácter netamente negativo que poseía la dialéctica eleática, pues allí la contradicción sólo expresaba la nulidad de lo mostrado a través de ella, su insostenibilidad<sup>4</sup>. Dicha valencia positiva consistiría en deshacer la dificultad provocada por la contradicción entre lo uno y lo múltiple que se produciría en toda declaración de «algo como algo», mostrando que en esta articulación dual hay por necesidad una «correspondencia recíproca» de lo uno y lo múltiple, de la identidad y la diferencia, del ser y el no ser, y que dicha coexistencia de tales instancias contradictorias, lejos de poner en peligro la manifestación de «algo como algo», constituye su condición de posibilidad (*vid. infra*, § 31)<sup>5</sup>. Hasta aquí Gadamer y Hegel coinciden plenamente.

Pero, para el autor de la *Ciencia de la Lógica*, Platón ha defendido la posibilidad y la necesidad de que se realice la plena identidad de estas instancias contradictorias: a su juicio, «Platón enseña que lo idéntico debe ser reconocido, *en uno y el mismo respecto*, como lo diferente»<sup>6</sup>. Y esto es lo que Gadamer considera un error: incluso un error de bulto, que se refutaría fácilmente acudiendo a los textos platónicos, y que el filósofo de Stuttgart habría cometido sólo porque intenta aplicar a la dialéctica platónica los rasgos de su propia

<sup>1</sup> Esta crítica no le impide a Gadamer concluir que la «afinidad entre Hegel y los griegos mantiene su verdad a pesar de la diferencia creada por el ideal de método del período moderno, y a pesar de la violencia con que el propio Hegel proyecta este ideal en la tradición clásica» (*ibid.*, p. 48 [GW 3, p. 28]).

<sup>2</sup> Leemos en el artículo que estamos reseñando: «[...] lo especulativo y, en el sentido de Hegel, productivo de la filosofía antigua reside en que lo individual es purificado del modo de conocimiento del sentido inmediato y es elevado a la universalidad del pensamiento» (*ibid.*, p. 15 [GW 3, p. 6]).

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 26-31 (GW 3, pp. 13-16). En la proposición especulativa «es superada la supuesta diferencia entre el sujeto y el predicado. Hablando en propiedad, la proposición filosófica no es, en absoluto, proposición. Nada se propone en ella que deba luego permanecer. Porque el “es”, la cópula de esta proposición, tiene aquí una función enteramente diferente. No enuncia ya el ser de algo con algo otro, sino que más bien describe el movimiento en el cual el pensamiento pasa desde el sujeto al predicado para volver a encontrar en él el suelo firme que ha perdido» (*ibid.*, p. 28 [GW 3, p. 15]).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32 (GW 3, p. 17).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34 (GW 3, p. 18).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 33 (GW 3, p. 18); la cursiva es nuestra.

dialéctica<sup>1</sup>. En contra de esta lectura, Platón requeriría que en cada caso se distinga y «se especifique la perspectiva bajo la cual algo es idéntico» a sí mismo y la perspectiva bajo la cual es diferente de sí mismo; justo en esto consistiría su antídoto contra la potencia tergiversadora del *lógos* explotada por los sofistas<sup>2</sup>. Lejos de afirmar la identidad de los términos contradictorios, el filósofo de Atenas estaría prefigurando el principio de contradicción que después formulará Aristóteles<sup>3</sup>.

De todos modos, con ello Gadamer no pretende emprender nada parecido a un «giro aristotelizante»; este giro sólo podría significar, en este contexto y con las cartas que él baraja, una recaída en el postulado de un «sujeto» inmóvil como soporte del movimiento *eidético*, que es justo lo que se trataba de esquivar. El filósofo de Marburgo sigue sosteniendo que el *lógos ousías* concebido por Platón (*i. e.*, la necesaria presencia conjunta de los múltiples rasgos definitorios de algo) consiste en una «autodiferenciación especulativa de la esencia», regida por una relación igualmente especulativa entre las «determinaciones reflexivas» de la identidad y la diferencia, del ser y el no ser, de lo uno y lo múltiple<sup>4</sup>. Y, a nuestro juicio, esta explicación presupone, indefectiblemente, la identidad de lo contradictorio que Hegel afirmaba con todas las de la ley. La corrección del planteamiento hegeliano que aquí se anuncia parece ser análoga a la que se expresa en *Verdad y método* (*vid. infra*, § 52): se trata de negar la posibilidad de que el movimiento dialéctico concluya en la síntesis omniabarcante de un Uno-todo, para defender en cambio el carácter inconcluso y siempre abierto de dicho movimiento. Lo que Gadamer quiere decir es que la totalidad de las infinitas determinaciones que constituyen –virtualmente– la unidad del «ser algo» no puede quedar nunca completamente recorrida por parte de nuestra inteligencia finita, aunque, de todos modos, dicha «unidad-total» tendría que estar siempre presupuesta para que las múltiples determinaciones «de algo» resultaran significativas. Tendremos ocasión de analizar con todo lujo de detalles esta problemática a lo largo de las páginas siguientes (*vid. especialmente el capítulo VII de la Primera Parte, aunque, por desgracia, Gadamer ya no volverá a incidir en el tema de la estructura «algo como algo» de un modo tan directo como lo hace en su confrontación con Hegel*). Ahora sólo queremos dejar constancia de la filiación hegeliana, y al mismo tiempo anti-hegeliana, de este planteamiento.

Por otra parte, Gadamer entiende que la filosofía griega le ha ayudado a Hegel a superar la concepción de la subjetividad acuñada por Descartes; gracias a aquella habría descubierto que el pensamiento y lo pensado, el contenido de la conciencia y su objeto real, no constituyen entidades diferentes<sup>5</sup>. Sin embargo también en este punto el autor de la *Fenomenología del espíritu* habría extendido sus propias categorías sobre el mundo antiguo, quedando ciego para las diferencias que separan a éste de la Modernidad. Hegel tendría razón en encontrar expresado en Platón y Aristóteles lo que él formula como «la identidad especulativa de lo subjetivo y lo objetivo»<sup>6</sup>. Pero el filósofo de Stuttgart cifra el principio supremo en la

<sup>1</sup> Gadamer está comentando aquí la interpretación del *Sofista* que Hegel ofrece en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía antigua*. La manzana de la discordia se encuentra en *Sofista* 259b.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 35, traducción modificada (*GW 3*, p. 19). El requerimiento platónico se pronuncia en el punto mencionado: *Sofista* 259b.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34 (*GW 3*, p. 18). A propósito del principio de contradicción Gadamer aduce *Sofista* 230b.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 38 (*GW 3*, p. 21). En cuanto a la caracterización de la identidad y la diferencia como «determinaciones reflexivas», *vid. ibid.*, p. 34 (*GW 3*, p. 18).

<sup>5</sup> Cf. *El inicio de la filosofía occidental*, traducción de J. J. Mussarra, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 25-26.

<sup>6</sup> Cf. «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», *op. cit.*, p. 40 («Hegel und die antike Dialektik», *GW 3*, p. 22).

autorreferencialidad del pensar, el cual al mismo tiempo incluiría a lo pensado, mientras que en el planteamiento griego la situación sería justamente la inversa: «se prefiere partir del ser pensado y no primariamente del pensarse a sí mismo»<sup>1</sup>. «Los griegos —explica Gadamer— piensan como lo primero lo que se mueve a sí mismo, o lo que tiene en sí mismo el comienzo del movimiento; y partiendo de ahí, es decir, desde un ser que se encuentra en el mundo, trasladan al *noûs* la estructura de la autorreferencialidad»<sup>2</sup>.

Por último, los filósofos antiguos habrían sido el modelo que Hegel imita cuando hace arrancar la especulación filosófica del «instinto lógico» propio del lenguaje natural, y no del «enajenado lenguaje escolástico» en el que habitaban los sistemas filosóficos de su tiempo<sup>3</sup>. También para Gadamer el movimiento dirigido hacia la unidad total del concepto (un movimiento que él, a diferencia de Hegel, considera estrictamente inacabable) es algo inherente a la multiplicidad y multivocidad de las palabras que soportan la comprensión ordinaria: «el desarrollo dialéctico y la atención al espíritu especulativo del lenguaje propio tienen, en definitiva, una misma esencia [...]»<sup>4</sup>. A partir de este planteamiento procedente de la dialéctica hegeliana, el autor de *Verdad y método* extrae del diálogo platónico nada menos que una caracterización del quehacer filosófico como tal. Se trata de un punto suficientemente importante como para que se le dedique un epígrafe independiente (*infra*, § 8).

Calibrar la influencia que ejerce sobre Gadamer la interpretación neokantiana de Platón es un asunto delicado. Pues, por un lado, la radicalidad de este influjo parece fuera de duda; pero, al mismo tiempo, el fundador de la hermenéutica filosófica se ha pronunciado con insistencia en contra de dicha interpretación, y ha procurado por todos los medios marcar sus distancias frente a ella<sup>5</sup>. Hasta tal punto la imagen gadameriana de Platón parece depender en determinados elementos de las claves sentadas al respecto por Cohen y Natorp, que en nuestra recensión siguiente llegará un momento en el que no tendremos más remedio que traerlas a colación si queremos entender lo que Gadamer está diciendo (*infra*, § 22.6). Como se sabe, Natorp fue uno de los primeros maestros del filósofo que ocupa nuestra palestra. Él dirigió su tesis doctoral, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, presentada en 1922. En aquella época, el joven doctorando no se sentía demasiado atraído hacia la magna obra de Natorp, *Platos Ideenlehre* (1903), en la que éste explicaba las Ideas platónicas «a partir del concepto de ley natural formulado por la ciencia galileana o newtoniana», o sea, bajo

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 42 (GW 3, p. 24).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43 (GW 3, p. 24). Añade Gadamer: «Es, por tanto, la autorreferencialidad del ser, lo que es pensado, la que da al pensar la característica del pensarse a sí mismo, y no una autorreferencialidad del pensar, que sería como tal el ser supremo» (*id. loc.* [GW 3, pp. 24-25]). El argumento de Gadamer se apoya en varios pasajes platónicos y aristotélicos. El principal de ellos es la caracterización aristotélica del principio supremo, del «moviente inmóvil», como «pensamiento de pensamiento», «*nóesis nóeseos*» (*Metafísica* Λ, 6-7).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 45 (GW 3, p. 26).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 46 (GW 3, p. 26).

<sup>5</sup> Sobre la recepción gadameriana del «Platón de Marburgo», *vid.*, entre otros, L. Massaia, «A proposito di Gadamer interprete di Platone: prospettiva storica e influssi speculativi nella *Platos dialektische Ethik*», *Verifiche*, 16, 1987, pp. 342-362; F. Renaud, *Die resokratisierung Platons: Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Akademie Verlag, Sankt Augustin, 1999, pp. 63-64; y J. Grondin, «Gadamer vor Heidegger», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, pp. 197-226. Los tres estudios citados confirman el importante influjo del neokantismo de Marburgo en la recepción gadameriana de Platón. F. Renaud concentra dicho influjo en el sesgo que nuestro autor concede al *chorismós* platónico entre lo sensible y lo inteligible. J. Grondin, cuyo análisis se sitúa en la obra del joven filósofo, destaca al mismo tiempo la conservación de ciertos rasgos natorpianos en la lectura platónica del Gadamer de todas las épocas; por ejemplo, su interpretación del *chorismós* platónico y de la crítica de Aristóteles a su maestro, así como varios aspectos relativos a la comprensión platónica del bien y del placer.

supuestos de cuño kantiano<sup>1</sup>. Pero en cambio le interesaba mucho el «Apéndice metacrítico» que su maestro añadió a dicha obra en 1921; allí se descubría un Platón de carácter místico, próximo al neoplatonismo, y que se salía de la órbita dominante en la Escuela de Marburgo<sup>2</sup>.

De todos modos, en el conjunto de la interpretación gadameriana de Platón hay unos cuantos ingredientes que remiten a las lecturas canónicas del neokantismo marburgués (principalmente, la de Cohen y la del Natorp ortodoxo), aunque en ella se encuentren matizados en una dirección singular, a veces declaradamente opuesta. Así ocurre, para empezar, con la concepción gadameriana de los *eíde* como entidades de carácter *hipotético*, la cual parece impensable sin la explicación natorpiana de las Ideas en estos mismos términos, aunque la «prueba» a la que estarían destinadas estas hipótesis sea en cada uno de los casos netamente diferente (*infra*, § 27.3.). Además, Gadamer comparte con Natorp el descrédito hacia la crítica que Aristóteles dirige a Platón a propósito de una presunta *separación* entre lo sensible y lo inteligible; ambos entienden que el establecimiento de una separación de carácter «ontológico» entre ambas esferas es obra del Estagirita, y no de su maestro. En coherencia con lo anterior, el estatuto que Gadamer asigna a las Ideas platónicas no parece estar demasiado lejos del que le atribuyen los neokantianos, para quienes estas Ideas constituyen «conceptos puros del entendimiento» (*infra*, § 22.6). Por último, en la concepción gadameriana de la Idea del bien como un principio siempre presupuesto y al mismo tiempo irrealizable se advierte un inequívoco paralelismo con la caracterización natorpiana de la misma en tanto «ideal regulativo».

### § 6.3. El Platón «político» y «existencial» de la Alemania de entreguerras

Los cimientos que sostienen el conjunto de la apropiación gadameriana del maestro de Aristóteles se forjan a lo largo de los años veinte y treinta del siglo pasado, en el tiempo que media entre las dos guerras mundiales. En este período, la investigación sobre Platón vive un momento de intensa actividad en la filosofía y la filología alemanas. Y dicha actividad está representada por tres corrientes principales, solidarias de un mismo ambiente intelectual: el círculo organizado alrededor del carismático S. George, que encontró en esta parte del legado antiguo una de sus principales inspiraciones; el descubrimiento de un Platón de contenido fundamentalmente político (o ético-político), disparado desde la cátedra de U. v. Wilamowitz y desarrollado sobre todo por W. Jaeger; y la singular imagen del pensador ateniense reivindicada en el seno del movimiento fenomenológico y existencialista<sup>3</sup>. Estas tres iniciativas aportan ingredientes sustanciales a la recepción de Platón que aquí nos interesa. Sólo a través de ellas incorporó Gadamer a su acervo las consignas de Schleiermacher que tan fuertemente impregnan sus *estudios platónicos*, así como las claves hegelianas y neokantianas a las que acabamos de referirnos<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Mis años de aprendizaje* (1977), traducción de R. Fernández de Maruri, Herder, Barcelona, 1996, p. 74 («Paul Natorp», en *Philosophische Begegnungen*, GW 10, p. 379)

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 75 (GW 10, p. 379).

<sup>3</sup> Un perfil de estas tres corrientes puede encontrarse en la historia de las recepciones de Platón elaborada por G. Reale e incluida en la obra de V. Mathieu (ed.), *Questioni di Stotiografia Filosofica. Dalle origini all' Ottocento*, La Scuola, Brescia, 1975, pp. 187-189.

<sup>4</sup> Tal y como señala Gadamer, el análisis de Platón desarrollado en Alemania a lo largo de la primera mitad del siglo XX, el cual se habría ceñido a sus diálogos, «o bien ponía en un primer plano el “Platón político” (tal es el caso de Wilamowitz, Friedländer y, con extrema exageración, Hildebrand), o el Platón existencial, que, en conexión con la filosofía existencialista de los años veinte, logró relegar por completo la imagen dogmática de la teoría de las Ideas» («Dialektik und Sophistik im siebentem platonischen Brief» [1964], GW 6, p. 91).

La circunstancia de que Stefan George fuera adoptado por el régimen nazi como uno de sus propios emblemas (algo a lo que él mismo se opuso) puede haber llevado a minusvalorar el enorme influjo que este poeta ejerció en el universo cultural de la República de Weimer<sup>1</sup>. Efectivamente, el llamado «círculo de S. George» constituyó en aquella Alemania uno de los principales catalizadores de la crisis de la Modernidad, que en este momento se adivinaba ya como algo irreversible. A través de él se difundió una decidida crítica del positivismo y del naturalismo que habían triunfado en el siglo XIX, a los que se oponían ahora las fuerzas de la vida, del arte y del «espíritu». El motor de esa alternativa espiritualista y poética se encontraba en Hölderlin, en el simbolismo francés y también en un Platón dotado de tintes místicos e incluso mágicos<sup>2</sup>. Gadamer piensa que el impulso para la renovación de los estudios platónicos llevada a cabo en este contexto no procedía de los hallazgos de la ciencia filológica (así, de la puntera Escuela de Berlín), sino justamente de la brecha abierta por los seguidores de S. George, pues fueron ellos quienes remitieron la obra del filósofo griego a «la pasión de la totalidad vital que configura al ser humano»<sup>3</sup>. El filósofo de Marburgo ha mostrado su afinidad con algunos de los platonistas que suelen contarse entre los miembros de este círculo: K. Hildebrandt, K. Reinhardt y K. Singer<sup>4</sup>. Pero, como él mismo dijo, prácticamente todos los intelectuales de la época se nutrían en mayor o menor medida de esta fuente<sup>5</sup>.

La mencionada observación de Gadamer a propósito de la renovación de los estudios sobre el pensador ateniense se cumple paradigmáticamente en P. Friedländer. Aunque éste se había pertrechado de los refinados *instrumenta philologica* elaborados por Wilamowitz, sin embargo las claves de su singular lectura de Platón proceden sobre todo de la corriente capitaneada por S. George<sup>6</sup>. A lo largo de sus estudios de filología clásica, Gadamer encontró en su maestro Friedländer un referente y un interlocutor fundamental. En esta época se estaba fraguando la principal obra del helenista, *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, que vio la luz en 1928<sup>7</sup>. Si echamos un vistazo a este estudio sobre Platón, enseguida veremos que dicha relación se traduce en una clara apropiación de las ideas del maestro por parte del discípulo. Las siguientes tesis de Friedländer tienen un correlato evidente y central en la posición adoptada por Gadamer a este respecto<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cf. «Stefan George», [http://es.wikipedia.org/wiki/Stefan\\_George](http://es.wikipedia.org/wiki/Stefan_George). Gadamer ha comparado la repercusión de S. George sobre la cultura alemana del momento con la que ejercieron un Goethe o un Homero en sus contextos respectivos («Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft» [1983], *GW* 9, p. 258). Si semejante comparación se sostiene, entonces está claro que hay algún motivo particular por el que la memoria actual de este poeta no resulta equiparable, ni de lejos, a la de los otros dos mencionados.

<sup>2</sup> Por lo que respecta a esta imagen de Platón, cf. *Questioni di Storiografia Filosofica...*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>3</sup> «Plato als politiker Denker», *GW* 5, p. 332. Este artículo es una compilación de varias reseñas de obras sobre Platón; en este caso se trata del libro de K. Hildebrandt *Platon, der Kampf des Geistes um die Macht* (1933).

<sup>4</sup> Los dos últimos se cuentan (junto con J. Stenzel, P. Friedländer y W. Jaeger) entre los autores que Gadamer selecciona como exponentes de la «nueva investigación de Platón» surgida tras la I Guerra Mundial (*vid.* las reseñas incluidas en «Die neue Platoforschung» [1933], *GW* 5, pp. 212-229).

<sup>5</sup> «Platos Denken in Utopien» (1983), *GW* 7, p. 274.

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> Gadamer incluye una reseña de esta obra en su artículo «Die neue Platoforschung» (1933), *GW* 5, pp. 221-227; *vid.* también el perfil de Friedländer ofrecido en *Philosophische Begegnungen*, *GW* 10, pp. 403-405.

<sup>8</sup> La exposición siguiente de *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* se basa en el estudio introductorio elaborado por G. Reale para la traducción italiana de esta obra: P. Friedländer, *Platone*, Bompiani, 2004, pp. VII-XLV (disponemos de una versión castellana del tomo I de la misma, realizada por S. Escudero: *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid, 1989). G. Reale es uno de los pocos que se han ocupado de analizar «la sustancial convergencia que existe entre la interpretación de las Ideas platónicas debida a Gadamer y la debida a Friedländer» (*Platone, op. cit.*, pp. XII-XVI; aquí: p. XV). Y, en su opinión, esta convergencia se refleja sobre algunos puntos importantes de *Verdad y método*, de modo que la



Este filólogo clásico sostiene que el tema de la obra platónica es la existencia humana: en ella se expresaría una circularidad o una tensión entre la «verdad del ser» (representada por la dimensión *eidética*) y la realidad de la vida, tensión a la que alude el título del libro que estamos reseñando<sup>1</sup>. Más concretamente, la filosofía platónica no sería otra cosa que un reflejo y un efecto de la existencia de Sócrates, la cual ofrecería una suerte de modelo general para el ser humano. Sócrates –dice Friedländer– constituye el «destino de Platón», «vive y habla» en los escritos de éste<sup>2</sup>. Platón simplemente habría trocado la «naturaleza» de Sócrates en «arte»<sup>3</sup>; así, los diferentes papeles que recibe este último en los diálogos (desde el protagonismo directo hasta la ausencia, pasando por la presencia diferida a través de una narración) corresponderían al estatuto de la enseñanza que se trata de transmitir en cada caso<sup>4</sup>. A partir de estos supuestos declina Friedländer el principio schleiermacheriano de la unidad entre la forma y el contenido de la obra platónica, el principio de la escritura mimética y la consiguiente lectura mimética<sup>5</sup>. La forma literaria del diálogo constituiría una necesidad para el pensador ateniense<sup>6</sup>. El diálogo representaría la fluidez de la vida humana, y lo que Platón escenificaría en él sería el ascenso siempre interminable que ésta describe hacia la verdad de la Idea.

Friedländer formula aquí una tesis que comparece no sólo en el centro de la interpretación gadameriana de Platón, sino también en el de *Verdad y método*: la pregunta tendría primacía sobre la respuesta, en la medida en que determina el marco en el que se sitúa esta última<sup>7</sup>. Pero tal consigna se apoya, además, en otro motivo. Y es que, para Friedländer, la respuesta a la que apuntan los interrogantes planteados por el Sócrates platónico no puede ser alcanzada, o al menos no puede ser alcanzada en el terreno verbal en el que había sido formulada. Así, este maestro de Gadamer acentúa hasta el paroxismo el carácter inefable («α)ρρητο/ν») que Platón atribuye a la Idea del bien en su *República*, haciéndolo extensible a la completa esfera de las

---

lectura de Platón articulada por este filólogo constituiría «un documento esencial para la comprensión de la hermenéutica de Gadamer» (*ibid.*, p. XVI).

<sup>1</sup> Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. XXI.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. XVI.

Gadamer también destaca constantemente la absoluta centralidad de Sócrates en la gestación y desarrollo del pensamiento de su discípulo más célebre, y con argumentos semejantes a los de Friedländer: «así como admiramos a Sócrates como una creación platónica –afirma– quizás también tendríamos que admirar a Platón como una creación de Sócrates» (*Plato: Texte zur Ideenlehre* [traducción y comentarios de H.-G. Gadamer], Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986 [2ª ed.], p. 7). A su juicio, toda la producción platónica constituye una respuesta a la pregunta: «¿cómo fue posible Sócrates, un hombre justo en una ciudad injusta?» («Platos Staat der Erziehung» [1942], *GW* 5, p. 252; *vid.* también «Das Vaterbild im griechischen Denken» [1976], *GW* 6, p. 230; «Amicus Plato magis amica veritas» [1968], *GW* 6, p. 76 y ss.) Afirma Gadamer:

«Tal y como nos muestra la *Carta VII*, la condena de Sócrates fue de hecho el impulso definitorio que había marcado para Platón el camino hacia la filosofía. En último término, la totalidad de sus diálogos constituye una apología de Sócrates, y la totalidad de su filosofía constituye la respuesta metafísica a la pregunta de cómo pudo Sócrates, el justo, ser siquiera posible en un mundo injusto. He aquí la respuesta: porque la justicia, en su verdadera esencia, sigue siendo internamente cognoscible para el alma humana, con solo que ésta busque verdaderamente la verdad. Platón había vivido esta búsqueda en la conducción socrática del diálogo, y la puso al servicio de su propia búsqueda de la verdad en tanto dialéctica, en tanto arte de llevar un diálogo, *i. e.*, de calibrar conjuntamente los “pros” y los “contras”» (*Plato: Texte zur Ideenlehre, op. cit.*, p. 8).

<sup>3</sup> G. Reale, *op. cit.*, p. XX.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. XVII-XIX. Gadamer hereda esta iniciativa de diferenciar los diálogos platónicos de acuerdo al papel que desempeña Sócrates en ellos (*vid. infra*, § 7.1.2.).

<sup>5</sup> Observa Gadamer: «Hay que aprender [...] a leer a Platón en sentido mimético. En nuestro siglo se ha hecho algo en esta línea, especialmente con la labor de Paul Friedländer, pero también con numerosas obras inspiradas, aunque sin una base profunda, en el círculo del poeta Stefan George (Friedemann, Singer, Hildebrandt) y con los trabajos de Leo Strauss y sus amigos y discípulos» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1977], *VyM II*, p. 396 [«Selbstdarstellung...», *GW* 2, p. 501]).

<sup>6</sup> G. Reale, *op. cit.*, p. XIX.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. XV y ss.

Ideas<sup>1</sup>. Cabe pensar entonces que nos hallamos frente a una lectura «mística» de Platón, y en cierto modo ello es cierto<sup>2</sup>. Friedländer no niega que la Idea platónica del bien pueda ser experimentada –el testimonio de tal experiencia se encontraría justamente en la vida y la muerte de Sócrates–, sólo niega la posibilidad de comunicar esa vivencia con palabras. La figura de Sócrates personifica, a su juicio, la «antítesis entre el no saber por la palabra y el saber por la vida vivida»<sup>3</sup>. Justamente las estrategias pedagógicas de la escritura platónica (entre ellas, la famosa ironía socrática) obedecerían a un saber que sólo podría ser adquirido si el alumno lo experimenta en su propia persona. En coherencia con todo lo antedicho, este filólogo niega que la filosofía platónica incluya una «teoría de las Ideas» o posea contenido doctrinal alguno, algo que resultaría manifiesto cuando se libera a Platón de las capas de «platonismo» que han sido arrojadas sobre él<sup>4</sup>.

Durante los años de su formación filosófica y filológica en Marburgo, Gadamer tuvo compañeros que llegaron a ser relevantes platonistas. Las iniciativas de algunos de ellos contribuyeron a definir la interpretación que aquí nos interesa: por ejemplo, las de J. Stenzel<sup>5</sup> G. Krüger<sup>6</sup> y J. Klein<sup>7</sup>. Aunque en el conjunto de la producción gadameriana el peso del enfoque ético no está acompañado por una comparable sensibilidad política, sin embargo el Platón de corte político desarrollado en la Alemania de entreguerras sí que hizo mella sobre su propia lectura, al menos en este período. De esta época datan dos artículos de Gadamer centrados en el significado político de la obra platónica, «Plato und die Dichter» (1934) y «Platos Staat der Erziehung» (1942), a los que debe añadirse otro más reciente: «Platos Denken in Utopien» (1983). En ellos Gadamer desarrolla el tema platónico de la necesidad de la teoría o de la filosofía para dirigir los asuntos prácticos y políticos, y al mismo tiempo el de la conexión entre la estructura del alma individual, la de la *pólis* y la del cosmos.

Y por fin llegamos al contexto en el que se sitúa la influencia de Heidegger sobre la recepción gadameriana de Platón: el movimiento fenomenológico, en la versión «existencialista» cultivada por el filósofo de Meßkirch, quien –naturalmente– también estaba entonces inmerso en el ambiente cultural que venimos describiendo. Ya hemos advertido en la introducción del presente trabajo que la posición de Gadamer a propósito de Platón se presenta como una reacción consciente contra el planteamiento de su maestro, frente al que esperaba

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. XXXV-XXXIX.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. XXXIX-XLI.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. XXVIII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. XXIX-XXXIII.

<sup>5</sup> Gadamer muestra un gran aprecio hacia las dos obras principales de J. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (1917) y *Platon der Erzieher* (1928). Con frecuencia dice haberse inspirado en la interpretación de Platón presente en la primera de ellas (*vid.* por ejemplo: *Platos dialektische Ethik* [1931], *GW* 5, p. 17 y p. 82; «Platos ungeschriebene Dialektik» [1968], *GW* 6, p. 133; «Dialektik ist nicht Sophistik...», [1990], *GW* 7, p. 339, etc).

<sup>6</sup> La principal obra sobre Platón de G. Krüger es *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkes* (1939). Compárese el siguiente pasaje de dicha obra con el espíritu de la lectura gadameriana de Platón: «Nosotros hemos aprendido a ver nuevamente la “humanidad” de la filosofía. Por eso estamos hoy, más que en el pasado, en condiciones de apreciar el hecho de que Platón concibió la filosofía como investigación y no como posesión de la verdad en una “doctrina” y en un “sistema”, y de entender no sólo como un revestimiento exterior el hecho de que Platón mezcle la filosofía con las situaciones “humanas” que representa poéticamente» (G. Krüger, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, traducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán, 1996. Citado por G. Sansonetti, «Interpretazione como dialogo: Gadamer e l'eredità platónica», en M. Filipponi *et al.* [eds.], *Gadamer a confronto*, Franco Angeli, Milán, 2002, p. 70).

<sup>7</sup> Gadamer dice haberse inspirado en la obra principal de J. Klein (*Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, 1934-1936) a la hora de comprender la «estructura numérica del *lógos*» (*vid. infra*, § 29.2).

marcar la diferencia con sus conocimientos de filología clásica<sup>1</sup>. Pero, a despecho de tal polémica, dicha posición habría sido inconcebible sin las herramientas elaboradas por el autor de *Ser y tiempo* en la década de 1920. La imagen de Platón que nos ocupa depende de la «hermenéutica de la facticidad» al menos en estos tres factores, que se manifiestan palmariamente en *Platos dialektische Ethik* (recordemos: tesis de habilitación presentada en 1931 bajo la dirección de Heidegger), pero que al mismo tiempo presiden todo el resto de la producción gadameriana.

En primer lugar, de este maestro aprende Gadamer a hacer una lectura «fenomenológica» de los textos griegos. Él mismo nos explica en qué consiste esto, al recordar la elaboración de su tesis de habilitación:

Me sentía como una suerte de primer lector de Platón, deseoso de poner a prueba sobre un texto clásico la nueva inmediatez del acceso pensante «a las cosas mismas», que era la expresión de moda de la fenomenología husserliana. El que yo me atreviera a afrontar una empresa tal se lo debo sobre todo a la profunda y determinante influencia ejercida sobre mí por la enseñanza académica de Martín Heidegger en sus años de Marburgo. En el ímpetu y en la radicalidad del interrogar con el que el joven Heidegger fascinaba a sus oyentes sobrevivía, y no en última instancia, una herencia fenomenológica, la cual evitaba en la medida de lo posible las sabias actitudes de la ciencia y el lenguaje especializado tradicional, con el resultado de que las cosas te entraban hasta en el cuerpo. ¿No tenía que conseguir yo también ver la filosofía griega, Aristóteles y Platón, con ojos nuevos, del mismo modo que Heidegger, en sus cursos sobre Aristóteles, sabía presentar un Aristóteles del todo inédito, en el que encontraba, en una sorprendente fusión, los problemas actuales propios?<sup>2</sup>

«Las cosas mismas»: esto significaba no sólo tomar distancia del tradicional lenguaje conceptual de la filosofía trascendental y su orientación fundamental en el «factum» de la ciencia, en lugar de en los fenómenos. Con el nuevo término «mundo de la vida» [*Lebenswelt*], el propio Husserl había preparado el terreno para este giro, ofreciendo una expresión de significatividad creciente hasta hoy<sup>3</sup>.

Este regreso propugnado por la fenomenología a «las cosas mismas», a las experiencias originarias del «mundo de la vida», da lugar en Gadamer no sólo a una orientación de la filosofía hacia el ámbito pre-científico de la existencia humana, sino también a una preocupación de orden ético. El hecho de que *Ser y tiempo* esté construido en cierta medida a partir de una elaboración de la *Ética a Nicómaco* no significa –ni mucho menos– que esta obra pivote sobre una problemática ética. Pero para Gadamer el giro fenomenológico resulta inseparable de una concepción de la ontología presidida por la ética, algo que parece ser del todo punto ajeno a la corriente fenomenológica. Esto se muestra de forma particularmente clara en sus escritos sobre Platón.

Aunque Heidegger había dedicado en aquel momento alguna atención a Platón (así, en su curso de 1924-25 sobre el *Sofista*), quien sobre todo le interesaba era Aristóteles. Esto explica que Gadamer se empeñe en aplicar a Platón algunos de los motivos que su maestro había extraído del Estagirita, y que a menudo lea al primero tomando como punto de partida la ética del segundo<sup>4</sup>. Por último, hay que mencionar la elaboración que el autor de *Verdad y método*

<sup>1</sup> Cf. «A conversation with Hans-Georg Gadamer», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 6, N° 2, mayo 1995, p. 119 (citado por J.-C. Gens *et al.*, «Introducción» a *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, p. 10).

<sup>2</sup> Prefacio a *Studi platonici I*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. XV.

<sup>3</sup> «*Platos dialektische Ethik* –beim Wort genommen» (1989), *GW* 7, p. 123.

<sup>4</sup> Afirma Gadamer a propósito la intención que presidía *Platos dialektische Ethik*: «Lo que había aprendido a través de la introducción heideggeriana en el pensamiento aristotélico de la ética, retórica, física y metafísica debía encontrar en el diálogo

hace de la noción heideggeriana de «destrucción», interpretándola a partir de la dialéctica hegeliana y, bajo esta forma, aplicándola al diálogo socrático-platónico. Volveremos sobre ello al final de este capítulo: *infra*, § 8.

## § 7. *Cómo leer los diálogos platónicos*

### § 7.1. *Armonía de lógos y érgon: lectura mimética*

A juicio de Gadamer, para poder comprender los diálogos platónicos hay que atender a la «ley vital» que los anima: la «armonía doria de acción y palabra, de *érgon* y *lógos*»<sup>1</sup>. «Si algo caracteriza –afirma el filósofo de Marburgo– la forma de expresión filosófica de Platón, es la concordancia, tan evidente como sorprendente, entre *lógos* y *érgon*, entre discurso y ser, entre comprender y hacer»<sup>2</sup>. Según esto, cuando tomamos al pie de la letra los enunciados platónicos, desactivamos el vínculo esencial que se da entre lo pronunciado por determinado personaje y la singular situación escénica en la que cobra sentido ese pronunciamiento. A la «mímesis dramática» que el diálogo ejecuta ha de corresponder, en consecuencia, una «lectura mimética», que se dedique a «reconducir con precisión los enunciados conceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la que derivan»<sup>3</sup>. El diálogo platónico viene a ser –dice Gadamer haciendo suyas las consignas de su maestro P. Friedländer– «la forma filosófica del drama»<sup>4</sup>. Por debajo de la máscara dialógica, no hay un contenido de pensamiento que se pueda extraer de forma inequívoca; tergiversamos a Platón cuando tratamos de reconstruir su «doctrina», «al igual que tergiversamos a un dramaturgo cuando pretendemos que es él mismo quien habla en primera persona a través de sus héroes»<sup>5</sup>. Ninguna expresión de Platón constituye una expresión abstracta de su opinión, que uno pudiera separar del contexto dialógico (de las singulares personas dramáticas, del lugar, del momento y las circunstancias de la acción) y hacer valer de modo absoluto<sup>6</sup>.

En lugar de asumir el papel de un observador externo, el lector de Platón se ve obligado a convertirse en un personaje del diálogo, ha de volver a ejecutar la acción dramática si quiere

---

platónico una prueba confirmatoria de carácter singular» («*Platos dialektische Ethik* –beim Wort genommen» [1989], *GW* 7, p. 125).

<sup>1</sup> «Autopresentación de H.-G. Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 396 («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW* 2, p. 501). La «armonía doria de *lógos* y *érgon*» –afirma el discípulo de Heidegger– constituye la «llave esencial» para comprender los diálogos platónicos («*Mathematik und Dialektik bei Plato*» [1982], *GW* 7, p. 295). La expresión «armonía doria» es acuñada por Gadamer a partir del pasaje platónico de *Laques* 193e (cf. «*Logos und Ergon im platonischen Lysis*» [1972], *GW* 6, p. 171). Sólo a partir de la década de los sesenta comenzó a utilizarse dicha expresión (cf. «*Platos Denken in Utopien*», *GW* 7, p. 274), aunque su significado estaba ya presente en su lectura juvenil de Platón, pues se remonta, como ya hemos dicho, a las interpretaciones de Schleiermacher y Friedländer. Como señala F. Renaud, el par de opuestos «*lógos-érgon*» es un lugar común en la literatura griega; así aparece, por ejemplo, en Heródoto VI, 38; Tucídides I, 128, 3; Esquilo, *Prometeo* 338; Sófocles, *Electra* 59-60, *Edipo* 517, 864-65; Aristóteles, *Ética Eudemia* 1245a 26-28 (F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Akademie Verlag, Sankt Austin, 1999, pp. 52-53, nota 56).

<sup>2</sup> «*Platos dialektische Ethik* –beim Wort genommen» (1989), *GW* 7, p. 125.

<sup>3</sup> «Autopresentación de H.-G. Gadamer», *VyM I*, p. 396 (*GW* 2, p. 501). «Evidentemente –dice Gadamer en otro contexto– la tarea metódica consiste en hacer fructífero el acontecer escénico del diálogo –la conexión entre el hablante y lo hablado y el movimiento de sentido de un diálogo vivo– para la comprensión de las preguntas filosóficas con las que Platón nos confronta» («*Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios*», *GW* 6, p. 244).

<sup>4</sup> «*Die neue Platoforschung*» (1933), *GW* 5, p. 222. No se trataría de un drama cuya recepción se cumpliera en la mera contemplación, sino de un drama destinado a surtir efecto sobre el receptor, efecto al que remitiría su carácter «mimético». El artículo referido constituye una reseña de los dos volúmenes del *Platón* (1928) de P. Friedländer.

<sup>5</sup> *Id. loc. Vid.* también, a este mismo respecto, *Plato: Texte zur Ideenlehre* (traducción y comentarios de H.-G. Gadamer), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986 (2ª ed.), p. 8.

<sup>6</sup> «*Die neue Platoforschung*», *GW* 5, p. 226.

comprender lo que allí se trata de transmitir<sup>1</sup>. Y ello, ante todo, porque la argumentación desenvuelta «depende menos de su conclusividad lógica que de su fuerza persuasiva»<sup>2</sup>. «Platón no pretende sólo –dice Gadamer– construir sucesiones de ideas en su conexión lógica, sino también mostrar seres humanos en un diálogo vivo y transmitir comprensiones del caso en cuestión a través de la participación en ese diálogo»<sup>3</sup>. A quien se dirige a Platón con el exclusivo afán de analizar la trama lógica de su exposición, para descubrir las faltas de coherencia y «mejorar» las argumentaciones, le estará vedado acceder al todo de sentido que sólo puede revelarse en la unidad de discurso y acontecer dialógico:

Quando en los diálogos platónicos y en la argumentación socrática encontramos contravenciones del pensamiento lógico, tales como incoherencias, cortocircuitos, equivocaciones o confusiones de conceptos, entonces hay que reconocer el presupuesto hermenéutico razonable de que se trata aquí de un diálogo. Tampoco nosotros nos comportamos en los diálogos *more geométrico*, sino que nos movemos en el juego vivo de aventurar afirmaciones y retirar lo dicho, de asentir y denegar, a través de los cuales se va abriendo paso el mutuo entendimiento. Por eso no me parece una tarea en absoluto esencial para el estudio de Platón la de vigilar a Platón desde una perspectiva lógica [...]. La única tarea posible es activar las conexiones de sentido en las que un diálogo se mueve, incluso cuando hay un obstáculo lógico<sup>4</sup>.

El análisis lógico sólo tiene interés para el lector de Platón en la medida en que éste se pregunta por qué determinado argumento débil o erróneo surte, a pesar de todo, su efecto. Hacerse cargo de esto exige aclarar, a través del análisis lógico, los presupuestos de los personajes y las perspectivas que, en el fondo, dirigen su comportamiento<sup>5</sup>.

### § 7.1.1. Argumentación a través de los personajes y las situaciones dramáticas

De acuerdo a este planteamiento hermenéutico, para comprender determinado diálogo será imprescindible atender a la peculiaridad de las personas y situaciones que lo componen, pues de hecho tal figuración escénica *forma parte de la propia argumentación*. Este principio mimético se mantiene vigente incluso en aquellos diálogos donde el interlocutor de Sócrates parece circunscrito al modesto papel de afirmar o negar las propuestas que se le hacen:

La dialéctica socrática es el arte de conducir un diálogo, y constituye un verdadero diálogo en una medida mucho mayor de lo que pueda parecer a primera vista. Ciertamente, los interlocutores de Sócrates se subordinan completamente a la conducción de éste, y se limitan a asentir o a manifestar sus

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>2</sup> «Platos Denken in Utopien» (1983), *GW 7*, p. 274. La misma afirmación se repite a menudo a lo largo de los estudios de Gadamer sobre Platón, a modo de «declaración de principios». Por ejemplo, en «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens» (1990), *GW 7*, p. 105 y p. 110; y en «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons *Phaidon*» (1973), *GW 6*, p. 188, donde leemos: «El poder poético de persuasión del *Fedón* es mayor que el poder probatorio de la lógica de sus argumentos». Así, la interpretación de Gadamer se desmarca tanto de la recepción centrada en el análisis lógico de los argumentos platónicos – práctica especialmente frecuente dentro de la tradición analítica anglosajona– como de los estudios que, desde una perspectiva estructuralista, se dedican a formalizar los elementos compositivos de los diálogos.

<sup>3</sup> «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» (1971), *GW 4*, p. 93.

<sup>4</sup> «Logos und Ergon im platonischen *Lysis*» (1972), *GW 6*, p. 174. En *VyM II*, p. 401 (*GW 2*, p. 507) leemos: «Puede ser esclarecedor el analizar con recursos lógicos las argumentaciones que figuran en un diálogo platónico, el mostrar sus incoherencias, llenar las lagunas, detectar los paralogismos, etc. Pero ¿aprendemos de ese modo a leer a Platón?, ¿aprendemos a apropiarnos sus preguntas?, ¿logramos aprender de él en lugar de confirmar nuestra superioridad sobre él? Lo dicho sobre Platón es aplicable *mutatis mutandis* a cualquier filosofía. Creo que Platón lo definió de una vez por todas en la *Carta VII*: los recursos de la filosofía no son la filosofía. El rigor lógico no lo es todo. No es que la lógica no posea su validez evidente. Pero el ceñirse a lo lógico reduce el horizonte problemático a una verificabilidad formal y elimina así la apertura al mundo que se produce en nuestra experiencia del mundo interpretada lingüísticamente».

<sup>5</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW 7*, p. 108.

dudas. Pero el interlocutor de Sócrates no es nunca, como en principio podría parecer, un personaje cualquiera elegido al azar, y lo que se delibera en el curso de la argumentación, cómo se desarrolla esa deliberación, qué se muestra acorde y qué discordante con ella, todo esto está ligado a un acontecer del que forma parte el interlocutor tanto como el director de la conversación –y tanto como el lector–<sup>1</sup>.

Así –piensa Gadamer–, el razonamiento principal del *Eutifrón* depende esencialmente de la contraposición entre los dos personajes convocados: uno que se cree un experto en lo relativo a la piedad (*eusébeia*) –Eutifrón–, pero que se revela incapaz de aportar una sola razón convincente de aquello que sostiene; y otro que afirma no saber nada sobre esta misma virtud –Sócrates–, pero que, en su esfuerzo inagotable por sostener la pregunta por la piedad a través de sucesivas justificaciones, se manifiesta como alguien capaz de corresponder al tipo de saber que se está buscando, *i. e.*, un saber que no puede resolverse a través de una definición ni de una vez por todas, sino que exige la labor interminable de la búsqueda de razones<sup>2</sup>. No es casual entonces que la conversación entre el vate Eutifrón y Sócrates tenga lugar justamente en el momento en que éste último acaba de ser acusado de impiedad (*asébeia*). Pues sólo poniendo en conexión la forma de actuar de cada uno de estos personajes con los argumentos que uno y otro pronuncian, podrá accederse a la enseñanza fundamental del *Eutifrón* (y de todos diálogos «socráticos»), que, en palabras de Gadamer, cabe formular así: cuando se trata de la virtud, «uno ha de ser aquello que quiere saber en qué consiste»<sup>3</sup>. Por eso Platón subraya el comportamiento impío de Eutifrón (que ha llegado a denunciar a su propio padre en un caso dudoso), a la vez que lo contrapone al de quien, pese a verse acusado de impiedad, constituye el modelo máximo de piedad en toda la obra del filósofo ateniense<sup>4</sup>.

Sin embargo, esta lectura «mimética» no implica que la interpretación de los diálogos dependa en primer término de una elucubración de sus referencias históricas. Pretender tal cosa –señala Gadamer– sería olvidar que «Platón escribe a través de formas literarias estilizadas»<sup>5</sup>. Pues «el mundo platónico tiene, como el de toda obra de arte, una actualidad “absoluta”, a pesar del enraizamiento histórico de su creador y de sus medios figurativos en un mundo y un momento únicos del espíritu»<sup>6</sup>. Sin duda el legado platónico responde a una coyuntura histórica precisa: la crisis de la democracia ateniense a partir de la segunda mitad del siglo V a. C., y el paralelo movimiento de «Ilustración» que había irrumpido en la ciencia y en la sociedad griegas<sup>7</sup>. Sin embargo –sostiene el filósofo de Marburgo–, todas las relaciones que los diálogos platónicos guardan con la realidad histórica de su tiempo se encuentran a la vez internamente enlazadas dentro de la propia obra literaria, como en un mundo cerrado<sup>8</sup>. Así, si los escritos platónicos en su conjunto están dedicados a aquilatar la

<sup>1</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 295.

<sup>2</sup> «Sokrates’ Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, pp. 110 y ss.

<sup>3</sup> «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 235 (traducción española citada *supra*, p. 275).

<sup>4</sup> *Cf. ibid.*, pp. 234-235 (traducción española, pp. 275-276).

<sup>5</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 282. Véase además, a este mismo respecto: «Die sokratische Frage und Aristoteles», *GW* 7, p. 373.

<sup>6</sup> «Die neue Platoforschung», *GW* 5, p. 224. Llamemos la atención sobre la presencia en este escrito de juventud (1933) de la idea de «actualidad absoluta», que constituirá uno de los núcleos de la reflexión sobre la obra de arte en el Gadamer maduro; *vid.*, por ejemplo: *Wahrheit und Methode I* (1960), *GW* 1, pp. 126 y ss. (*VyM I*, pp. 166 y ss.); *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), *GW* 8, pp. 94 y ss. (*La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991) y «Wort und Bild –“So wahr, so seiend”» (1992), *GW* 8, pp. 373 y ss. («Palabra e imagen –“Tan verdadero, tan siendo”»), en H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996).

<sup>7</sup> *Cf.* «Sokrates’ Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 92; «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 282.

<sup>8</sup> «Die neue Platoforschung», *GW* 5, p. 224.

diferencia entre «sofística» y «dialéctica» (o «filosofía»)<sup>1</sup>, ello no se circunscribe únicamente, desde luego, al contexto de corrupción política que vivía la Atenas del momento; por el contrario, en la medida en que «la filosofía va siempre acompañada por las sombras de la sofística», el texto platónico «posee una insuperable actualidad por encima de cualquier otro texto de nuestra tradición»<sup>2</sup>.

Partiendo del principio «mimético», Gadamer descubre en determinados personajes de los diálogos la representación de las «fuerzas en conflicto» que articulan el pensamiento platónico, haciendo depender muchas veces de esta clave la correcta interpretación del diálogo en cuestión. Por ejemplo: la conversación, aparentemente trivial, que da comienzo al libro I de la *República* expresaría en la figura de tres personajes contrapuestos las diversas comprensiones de la vida y de lo político que están en juego en la crisis de Atenas (y en la dimensión «universal» que pueda presentar el planteamiento platónico del problema de la ciudadanía)<sup>3</sup>. Así, el anciano Céfalo (328c-331e) representaría la moral tradicional, que se funda en la «unidad del culto y la costumbre» como en una evidencia incuestionable, y cifra la justicia en la sabiduría gnómica del «decir la verdad y devolver lo debido». A su hijo Polemarco (331e y ss.) —señala Gadamer— ya no le es posible mantenerse en esa ingenua e inequívoca observación de las costumbres; él personifica la nueva exigencia argumentativa a la que debe responder la comprensión de la justicia, abriendo así el ámbito en el que Sócrates tratará de instalar la conversación. Con la intervención de Trasímaco (336b), queda presentado el tercero de los factores en pugna: la respuesta que la sofística ofrece a la quiebra del antiguo *êthos*<sup>4</sup>.

Junto a esta tensión entre moral tradicional, sofística y dialéctica, el terreno platónico de juego estaría atravesado por otro de los factores de la «Ilustración» griega: el conflicto entre la tradición religiosa «popular» y la «nueva ciencia»<sup>5</sup>. Algunas de las más elocuentes lecturas miméticas de Gadamer están articuladas sobre esta última contraposición. Tal es la clave, por ejemplo, de su interpretación del *Fedón*<sup>6</sup>. La discusión en torno a nuestro destino después de la muerte se recorta aquí sobre el fondo de una comprensión religiosa popular del alma, a la que se opondrán, por un lado, la perspectiva «científica» abanderada por los pitagóricos Simmias y Cebes, y por otro la posición filosófica (o «noética») representada por Sócrates. Pero para interpretar adecuadamente esta asignación de papeles y la argumentación que de ella depende —afirma Gadamer—, hay que notar que los interlocutores de Sócrates en este diálogo

<sup>1</sup> A propósito de la contraposición entre sofística y dialéctica, a la que debe Platón —señala Gadamer— su insuperable actualidad, *vid.*, entre otros pasajes, «Platos Staat der Erziehung», *GW* 5, p. 252; «Plato und die Dichter» (1934), *GW* 5, p. 192 y ss.; «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 103; «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 282; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, pp. 182-183; «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», *GW* 6, pp. 90-115 (especialmente p. 94, 107 y 115); y «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*», *GW* 7, pp. 338-369. *Vid.* también *infra*, capítulos III y IV de la Primera Parte.

<sup>2</sup> «Logos und Ergon im platonischen *Lysis*», *GW* 6, p. 172.

<sup>3</sup> *Cf.* «Platos Staat der Erziehung» (1942), *GW* 5, p. 253; la misma interpretación de la escena que abre la *República* aparece expuesta en «Das Vaterbild im griechischen Denken» (1976), *GW* 6, p. 225.

<sup>4</sup> «Platos Staat der Erziehung», *id. loc.* Por otra parte, esta contraposición del paradigma «sofístico» con el paradigma «filosófico» nos advertiría del sentido que revisten determinados éxitos o fracasos momentáneos en las discusiones articuladas por Platón. Así —señala Gadamer—, cuando una disputa se haya levantado sobre presupuestos sofísticos, el fracaso en la argumentación común ensayada en tales términos implicará una confirmación indirecta del punto de vista contrario, es decir, del punto de vista «filosófico» (*cf.* «Platos Staat der Erziehung», *GW* 5, p. 255).

<sup>5</sup> *Cf.* «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 95.

<sup>6</sup> *Cf.* «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*» (1973), *GW* 6, pp. 187-189 y *passim*; *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 48-49; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, p. 142.

no aparecen como representantes del pitagorismo religioso ordinario, sino como «dos científicos que sólo se sirven de las tesis y enseñanzas de Pitágoras para describir los resultados de la nueva ciencia de su tiempo»<sup>1</sup>. En otras ocasiones, las argumentaciones pronunciadas por determinados personajes aparecen moduladas por su condición de matemáticos (con el defensorio «modelo» o «contrapunto» que, como es sabido, la matemática representa para la dialéctica platónica). Así, en nuestra lectura del *Teeteto* no deberemos pasar por alto –advierte el filósofo de Marburgo– la siguiente paradoja: la respuesta «sensualista» que allí se ofrece a la pregunta por la naturaleza del saber aparece puesta en boca de un matemático<sup>2</sup>. También la pericia matemática de Teeteto será un elemento mimético fundamental para entender el diálogo que éste mantiene con el extranjero de Elea, el *Sofista*. Pues la argumentación conducida por el eléata dependería esencialmente de los presupuestos de su interlocutor, quien, habiendo acuñado su idea de saber sobre el modelo de la matemática, no entiende que también en el *lógos* pueda darse una «auténtica» verdad<sup>3</sup>.

En un sentido más amplio, Gadamer piensa que la escritura mimética de los diálogos platónicos constituye la expresión paradigmática de un fenómeno que pertenece a toda realización lingüística: al igual que las declaraciones de Sócrates son inseparables de su contexto, tampoco la expresión de cualquier otro enunciado se clausura en su contenido semántico. De este modo, «también allí donde no hay una intención mimética, sino que el pensamiento busca su expresión inmediata, sigue siendo válido que toda declaración filosófica recibe su contenido completo a partir de lo no-dicho»<sup>4</sup>.

El filósofo de Marburgo aplicó estas consignas hermenéuticas a numerosos puntos de la obra platónica. Elaboró una lectura completa del *Lisis* en clave mimética («Logos und Ergon im platonischen *Lysis*», 1972, *GW* 6, pp. 171-186<sup>5</sup>); y comentó bajo estos mismos supuestos amplios pasajes del *Fedón* («Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», 1973, *GW* 6, pp. 187-200), del *Teeteto* («Mathematik und Dilektik bei Plato», 1982, *GW* 7, pp. 290-312), del *Sofista* («Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*», 1990, *GW* 7, pp. 338-372) y del *Filebo* (*Platos dialektische Ethik*, 1931, *GW* 5, pp. 74-157; y *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, 1978, pp. 185-198).

### § 7.1.2. El «retrato» de Sócrates y sus diversas funciones

A este mismo estatuto literario habría que referir la diversidad de las imágenes de Sócrates que cada uno de los diálogos presenta. Intentar ver en tales variaciones indicios de un retrato histórico-biográfico del maestro de Platón, y empeñarse en buscar la unidad entre todas ellas desde este supuesto, equivaldría a perder de vista la precisa «figura de pensamiento» que

<sup>1</sup> *El inicio de la filosofía occidental*, op. cit., p. 48.

<sup>2</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 295 y ss.; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, pp. 149 y ss.

<sup>3</sup> Cf. «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*», *GW* 7, pp. 347-348, 353, 355-356. Es también destacable la interpretación mimética que Gadamer hace de la actitud de los interlocutores de Sócrates en el *Filebo*. La posición categóricamente hedonista de Filebo vendría subrayada por su negativa a intervenir en el diálogo, mientras que Protarco, que se presta a defender la opinión de su compañero, irá agudizando progresivamente su capacidad argumentativa; por ejemplo, llega a consentir que se distingan diversas clases de placer, algo que en un primer momento había rechazado (véase al respecto: *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, pp. 75-76; y *Die Idee des Guten zwischen...*, *GW* 7, pp. 187-188).

<sup>4</sup> «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» (1971), *GW* 4, pp. 93-94.

<sup>5</sup> Hay un artículo en español dedicado a comentar este trabajo: N. Ooms, «Hans-Georg Gadamer, lector del *Lisis* de Platón», en M. Beuchot y A. Velasco (eds.), *Quintas Jornadas de Hermenéutica*, UNAM. México, 2003, pp. 117 y ss.



en cada contexto se pone al servicio de lo que se trata de pensar<sup>1</sup>. Bajo esta óptica, Gadamer puede apreciar en Platón el arte del «retratista»: no porque sus retratos literarios reproduzcan con toda «fidelidad» los rasgos de determinados individuos históricos, sino porque «desvelan la universalidad de lo individual, lo mismo que hace todo conocimiento real»<sup>2</sup>. En un artículo compuesto con ocasión del hallazgo de un nuevo busto de Platón, «Platón como retratista» (1998), nuestro autor desenvuelve el significado de la escritura mimética del filósofo ateniense a partir de una profunda reflexión sobre el «arte de retratar». «La obra entera de Platón – leemos en el mencionado trabajo– es un singularísimo retrato, un retrato de Sócrates, que al mismo tiempo representa, ciertamente, un autorretrato de Platón»<sup>3</sup>. Ahora bien, por un lado, sólo podremos reconocer en ese retrato lo propiamente «retratable» y «reconocible», es decir, los rasgos universales encarnados por los personajes singulares y por las concretas situaciones dramáticas dibujadas<sup>4</sup>. Por otro lado, Platón «no retrata únicamente para lograr un efecto poético, sino que lo hace como pensador, para decir algo sobre el tema en cuestión mediante una representación poética»<sup>5</sup>. De modo que las pinturas platónicas de caracteres y contextos vitales –insiste Gadamer– no son otra cosa que *argumentaciones*.

Retomando un planteamiento propio de Friedländer, el filósofo de Marburgo hace notar el diferente papel escénico que asume el personaje de Sócrates en los llamados diálogos «socráticos», frente al que le corresponde en diálogos «narrados» como el *Fedón* o el *Banquete*<sup>6</sup>. Estas dos maneras de retratar responderían, de acuerdo a esta lectura, al tipo de enseñanza filosófica que está en juego en cada caso. En las primeras obras, donde asistimos al fracaso en el intento de definir una virtud, «lo retratable se atenúa conscientemente, y todo se encamina a que uno debe plantearse a sí mismo la cuestión del bien, y no debe contar con hallar un experto, trátese de un vidente o de cualquier otra persona que, por su profesión, lo sepa todo mejor»<sup>7</sup>. De este modo podrían obrar los diálogos refutativos su efecto pretendido: lograr que el propio lector se someta al interrogatorio de Sócrates, y se haga consciente de su ignorancia:

Sócrates y los personajes secundarios que dialogan con él aparecen propiamente con colores pálidos – con el resultado feliz de que nosotros, como lectores, nos situamos a nosotros mismos, sin darnos cuenta, en el papel de quien es convencido en ellos de su ignorancia–. La intención que persigue aquí el gran artista Platón es únicamente la de obligar a pensar por medio de las preguntas y las respuestas que se ofrecen. Por eso, estos diálogos se denominan con razón diálogos que encaminan. Y tal cosa no es una debilidad artística de los mismos, sino que es el cumplimiento más genuino de la exigencia que esta clase de textos plantean. No pretenden ser un enunciado de Platón, que comunique verdaderas proposiciones doctrinales o que las ponga únicamente en boca de Sócrates<sup>8</sup>.

Otra particularidad del diálogo platónico consiste en que los interlocutores de Sócrates se expresan de manera completamente insulsa –dicen «sí», «no», «quizá», «naturalmente»–, sin que se nos describa

<sup>1</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW 7*, pp. 282-283.

<sup>2</sup> «Platón como retratista», en *Antología, op. cit.*, p. 303 («Plato als Porträtist», *GW 7*, p. 257).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 271 (*GW 7*, p. 231).

<sup>4</sup> *Cf. ibid.*, pp. 268-269 (*GW 7*, pp. 229-230). «Lo retratable –señala Gadamer– consiste en que en el individuo se haga visible lo universal [...]» (*ibid.*, p. 269 [*GW 7*, p. 229]). Y en este mismo artículo leemos: «[...] a pesar de todo, la oposición entre el retrato del ideal y el retrato realista es una oposición enteramente falsa. Sólo hay retratos de ideales. Sólo existe la mirada idealizadora, por medio de la cual lo transitorio, lo efímero de un rostro captado o caído en la imagen o incluso la manifestación de una figura entera se eleva a la categoría de figura permanente» (*ibid.*, p. 273 [*GW 7*, p. 232-233]).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 278 (*GW 7*, p. 237).

<sup>6</sup> *Cf. ibid.*, pp. 275 y ss. (*GW 7*, pp. 234 y ss.).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 276 (*GW 7*, p. 235).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 275 (*GW 7*, p. 234).

más de cerca su carácter. Esto no es ninguna casualidad. El autor lo ha querido así. No pretende que nadie vea a estos interlocutores como tipos definidos, como si se tratara de una obra de teatro. En los diálogos de Platón, el interlocutor se asemeja más bien a una sombra en la que todo el mundo puede reconocerse<sup>1</sup>.

El segundo tipo de diálogos «muestran la figura de Sócrates no sólo en su superioridad crítica, sino al mismo tiempo como un visionario de lo verdadero»<sup>2</sup>. El *Fedón* y el *Banquete* ejemplificarían especialmente esta manera platónica de argumentar que está indisolublemente ligada al retrato de su maestro<sup>3</sup>. Por eso resulta significativo –piensa Gadamer– que en ambos casos se trate de diálogos «narrados», donde las preguntas y respuestas se combinan con el informe, el testimonio o el relato: «esto crea una distancia, y da con ello a Platón la posibilidad de describir a Sócrates tal como era y como se comportaba, y no sólo en lo que tenía que decir»<sup>4</sup>:

El Sócrates mítico es el que aquí encontramos –ciertamente un Sócrates diferente al de la docta ignorancia, y que no obstante es el mismo–. Aquí lo retratable no consiste sólo, como en el primer tipo de diálogos, en lo indirecto de la docta ignorancia de Sócrates, en la cual fracasan los que aparentemente saben. Ahora el sobresaliente ignorante, con toda su corporeidad y la doctrinalidad de su persona carismática, se sobrepasa a sí mismo, y esto es lo grandioso: la robustez de sus argumentos recibe una nueva y superior acreditación por la manifestación de un hombre que allí se representa a sí mismo. Allí se precisa todo el arte de Platón, que aparece por doquier como retratista, para que la figura de su maestro adquiera tanta vida significativa que se convierta en el argumento<sup>5</sup>.

Y, en efecto, la descripción del comportamiento de Sócrates se presenta en estos diálogos –nos dice el filósofo de Marburgo– como la «consumación un argumento»<sup>6</sup>. Así, la actitud de Sócrates en el *Fedón* constituiría la clave de lectura para una complicada trama de argumentaciones que, con todo, no pueden llegar a demostrar positivamente la «inmortalidad» del alma:

Claro que al final se pone en evidencia que Sócrates mismo sabe que su argumentación sólo es capaz de refutar argumentos racionales contra la inmortalidad, pero que no constituye una prueba positiva a favor de ésta. Aquí reside para nosotros el significado propio del diálogo como retrato de Sócrates. Tan sólo la consecuencia práctica, el aferrarse al mundo de ideas religiosas en el que todos vivimos, se apoya en el ejemplo de la actitud de Sócrates ante lo que no puede demostrarse y no puede saberse. De este modo, el retrato de quien se esfuerza en saber y no se siente conmovido por la angustia de la vida, se convierte en el más vigoroso de todos los argumentos<sup>7</sup>.

Es obvio que [*sc.* el *Fedón*] no constituye un tratado, sino una obra de alta literatura. En este escrito hallamos descripciones realistas, y se consigue la plena fusión de la argumentación teórica y la acción trágica. Así, el argumento más poderoso a favor de la inmortalidad del alma que se formula en el *Fedón* no es propiamente un argumento, sino el hecho de que Sócrates se mantenga fiel a sus convicciones hasta el fin y las confirme con su vida y su muerte. El mismo argumento [*sc.* dramático] de la obra desempeña el papel de argumentación<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *El inicio de la filosofía occidental, op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>2</sup> «Platón como retratista», *op. cit.*, p. 276 («Plato als Porträtist», *GW 7*, p. 235).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 277 (*GW 7*, p. 236).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 278 (*GW 7*, p. 237).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 276 (*GW 7*, p. 235).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 281 (*GW 7*, p. 239).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 280-281 (*GW 7*, p. 239).

<sup>8</sup> *El inicio de la filosofía occidental, op. cit.*, p. 58.

§ 7.1.3. *Un saber que reposa en la unidad de lógos y êthos*

Al igual que para Schleiermacher y para Friedländer, también para Gadamer la «armonía entre palabra y acción» dista mucho de constituir simplemente el recurso comunicativo de los diálogos platónicos, y con ello la clave de su lectura, pues se refiere además al propio contenido de los mismos. El *quid* de la obra platónica radicaría en el problema del «saber del bien», el cual se caracterizaría justamente por dicha «armonía». Y también la comunidad filosófica que conforman Platón y Aristóteles pivotaría en torno a la pregunta por la relación entre *lógos* y *êthos*, entre «saber» y «actuar»<sup>1</sup>. De hecho, la explicación que urde el discípulo de Heidegger basándose en los diálogos socráticos se muestra deudora de las reflexiones elaboradas por el Estagirita en su *Ética a Nicómaco*.

A juzgar por dicha explicación, esta «armonía» se traduce más bien en una relación de tensión entre estas dos instancias<sup>2</sup>. Expongamos con pocas palabras el planteamiento que tendremos ocasión de recorrer en profundidad a lo largo de los capítulos IV y VIII. Por un lado, el «saber del bien» exigiría examinar el comportamiento moral que cada cual observa en su vida cotidiana a partir de presupuestos aceptados inconscientemente. Habría que sacar a la luz dichos presupuestos y someterlos a una discusión compartida, procurando cuestionarlos y dar razón de ellos desde la óptica de su validez general y comunitaria. Tal objetivo de «armonizar» nuestras acciones con las razones capaces de justificarlas ante otros constituiría el trasunto de las preguntas y las refutaciones que Sócrates dirige a sus conciudadanos. A la prueba de una «armonización» semejante remitiría su búsqueda de un *lógos* para cada una de las virtudes que creemos conocer perfectamente en nuestro obrar cotidiano, y cuando tal cometido fracasa habríamos de concluir, como en el intento del valiente *Laques* por definir la valentía, que «no nos hemos armonizado al modo dorio, porque nuestros actos no están de acuerdo con nuestras palabras» (*Laques* 193e)<sup>3</sup>.

En todos los diálogos aporéticos del primer Platón, el fracaso de la rendición de cuentas ensayada sería siempre «una representación indirecta de la necesaria conjunción de *lógos* y *êrgon*»<sup>4</sup>. Ahora bien, dicho fracaso resultaría, en realidad, inevitable. La tarea que Sócrates plantea equivaldría a encaminar las concretas consignas afirmadas en determinada actuación moral hacia el ámbito universal del *lógos*, en el que residiría la prueba de la argumentación racional a la que aquellas deberían someterse. Sin embargo, dicha prueba nunca podría dar lugar a una justificación definitiva y absoluta, a una «razón universal» positivamente fijada, a partir de la cual pudieran resolverse todos los conflictos éticos habidos y por haber. Y por ello el saber del bien, siendo propiamente «saber» y no un mero comportamiento irreflexivo, nunca admitiría ser reducido a un conjunto de postulados situados por encima de toda situación concreta, a un *lógos* de contenido general, sino que permanecería siempre ligado al *êthos*, al modo de vida, al carácter y a las actitudes morales. Así, Gadamer sostiene que el fracaso de Sócrates en su intento de definir cada una de las «virtudes» representa indirectamente el límite infranqueable con el que siempre nos topamos cuando intentamos elaborar conceptualmente

<sup>1</sup> «Die sokratische Frage und Aristoteles», *GW* 7, p. 375 y ss.

<sup>2</sup> Cf. «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens» (1990), *GW* 7, p. 108.

<sup>3</sup> Citado por Gadamer en «Logos und Ergon im platonischen *Lysis*» (1972), *GW* 6, p. 171.

<sup>4</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 108.

este saber del bien<sup>1</sup>. De ahí que la sabiduría de la que habla Platón en sus diálogos no se pueda reducir a un «objeto» de conocimiento, a un conjunto de «enunciados», no se pueda «trasvasar como el agua que corre de un recipiente a otro mediante un hilo de lana» (*Banquete* 175d)<sup>2</sup>.

Pero el vínculo entre *lógos* y *êthos* presenta en la explicación de Gadamer también una cara positiva. Si el saber del bien depende esencialmente de la actitud ética de sus poseedores, ello se debería a que lo único que puede sostenerlo es la «disponibilidad» de cada cual para interrogar y dejarse interrogar a propósito de sus convicciones previas, para someterlas a examen bajo la perspectiva de un criterio que, como tal, jamás podría ser concretado y formulado con palabras (recuérdese lo que dijimos con ocasión del excursus de la *Carta VII* acerca de los «discursos bienintencionados»: *supra*, § 6.1). «La disponibilidad para dar cuenta del bien –nos dice el filósofo de Marburgo– es en sí misma la única manera como se puede saber acerca del bien»<sup>3</sup>. Precisamente lo que pretendería Sócrates con sus refutaciones sería poner a prueba «no sólo las proposiciones de sus interlocutores, sino también sus almas», es decir, mostrarles su falta de disposición hacia la tarea de cuestionamiento y justificación que se les ha encomendado, y crear en ellos esa disposición<sup>4</sup>. Sólo el personaje literario de Sócrates encarnaría perfectamente el «ideal platónico de la armonía entre el *lógos* y el *érgon*»<sup>5</sup>, puesto que, al saber que ninguna de las justificaciones ensayadas puede tomarse como definitivamente válida, sería el único capaz de «sostenerse en la búsqueda del verdadero saber»<sup>6</sup>. Afirma Gadamer en este orden de cosas:

[Sc. La conclusión negativa a la que se llega en el *Lisis*] es el modelo que volvemos a encontrar de manera parecida en todos los diálogos confutatorios. Siempre se trata del mismo problema, a saber: que, para llevar una virtud a la práctica, hay que estar orientado hacia ella previamente de forma teórica. A este respecto, se puede hablar del intelectualismo de los griegos, pero hay que añadir que se trata de una intencionalidad que nunca encuentra conceptos plenamente apropiados. En Platón, que fue un escritor del rango de un Sófocles o de un Shakespeare, esta intencionalidad se expresa, cuando los conceptos no alcanzan, en la acción del diálogo [...]<sup>7</sup>.

En realidad ni siquiera los diálogos socráticos escritos por Platón son simples protrépticos. Ellos mismos llevan a cabo un «dar cuenta de», pues buscan en aquello que sea «lo bueno» la respuesta capaz de resistir y aportar razones. El verdadero protréptico es una *epagogé*, una conducción que no lleva a un saber definitivamente válido, sino a un sostenerse en la búsqueda del verdadero saber. [...] Los diálogos que Sócrates dirige en la representación platónica persiguen [...] la aporía, y deben despertar el impulso para que cada uno vuelva a preguntarse de nuevo por el bien. El no-saber es la auténtica respuesta que, según Platón, tiene la pregunta socrática. Por eso pudo decir Platón en boca de Sócrates que una vida que no es «εξετασθη» (esto es, «examinada»), que no se pone a prueba continuamente, no es una vida digna de ser vivida. Esto se podría expresar también así: la disponibilidad para dar cuenta del bien es en sí misma la única manera como se puede saber acerca del bien<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, pp. 8-9, donde Gadamer remite al Heidegger de los años veinte como influencia decisiva en el aprendizaje de esta cuestión.

<sup>2</sup> Reproducimos la versión de la cita tal y como aparece en el artículo de Gadamer «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», *VyM I*, p. 396 («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW* 2, p. 501).

<sup>3</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 106.

<sup>4</sup> «Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft» (1983), *GW* 9, p. 269. *Vid.* también «Destrucción y deconstrucción» (1986), *VyM II*, p. 358 («Destruktion und Dekonstruktion», *GW* 2, p. 370).

<sup>5</sup> «Plato als Porträtist» (1988), *GW* 7, p. 244 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 287).

<sup>6</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 106.

<sup>7</sup> *El inicio de la filosofía occidental*, *op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>8</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 106.

Esta clave interpretativa no estaría reservada a los diálogos socráticos, sino que se extendería al conjunto de la obra platónica:

Todavía en la «dialéctica» platónica de lo que se trata es de la «armonía doria de *lógos* y *érgon*», que constituye el verdadero *êthos* del hacer socrático [...]. Esta armonía –o su defecto en el interlocutor– no constituye sólo en los diálogos refutativos el trasfondo del arte socrático de argumentar (a menudo insatisfactorio desde el punto de vista lógico), sino que desempeña también en los llamados diálogos dialécticos del último Platón un papel mucho más importante del que suele reconocerse<sup>1</sup>.

Así pues, la dialéctica platónica giraría igualmente sobre la armonía doria entre *lógos* y *érgon*. Podemos caracterizarla entonces –piensa el fundador de la hermenéutica filosófica– como una «dialéctica negativa», si por ello entendemos «una dialéctica que conoce el límite del *lógos* y que se mantiene aferrada a su integración en el contexto pragmático de la vida»<sup>2</sup>.

Por demás, Gadamer declina este argumento sobre otros motivos de la filosofía que nos ocupa. Dicha armonía le serviría a Platón para caracterizar el «contramodelo» de la sofística: el nuevo arte sofístico del discurso que había cautivado a la juventud ateniense desde mediados del siglo V a. C. traería consigo la pérdida de la armonía doria, pues enseñaría a sostener argumentos que, pese a su aparente brillantez, «carecen del peso de las obras»<sup>3</sup>. La diferencia entre el «sofista» y el «dialéctico» –explica nuestro intérprete–, lejos de resultar de inmediato evidente, únicamente se hace manifiesta para aquel que «no sólo tiene a la vista el *lógos*, sino también el *érgon*»<sup>4</sup>. Así lo corroboraría Aristóteles, cuando señala que «la dialéctica y la sofística sólo difieren en la elección del modo de vida (προαιρεσις του= βιου), es decir, sólo en que el dialéctico se toma en serio las cosas que el sofista simplemente utiliza en el juego vacío de tener razón»<sup>5</sup>. La falta de armonía doria entre *lógos* y *érgon* sería entonces el síntoma de toda apariencia de saber, de todo saber meramente aparente<sup>6</sup>.

Partiendo de esta explicación podemos extraer, por nuestra cuenta y riesgo, una consecuencia a propósito de la filosofía depositada en la obra platónica. Por un lado, esta obra obedecería a un fin «pedagógico»: se trataría de introducir al lector en el «saber del bien» predicado por Sócrates, de obligarle a que él mismo lo cultive en primera persona. Ahora bien, este peculiar saber no poseería contenido alguno y por tanto no se podría enseñar. En cierto modo, el cuestionamiento y las refutaciones desarrolladas por Sócrates parecen acercarse más a una actividad de *investigación* que a una actividad de *enseñanza*. Pues lo que él hace es mostrar que la concepción tradicional de la «excelencia» (*areté*), que hasta ese momento había articulado sin mayores problemas la comunidad ciudadana, se ha vuelto radicalmente problemática, y ya no puede sostener la vida pacífica de la Atenas de finales del siglo V a. C. Bajo esta óptica, Sócrates sólo querría poner de manifiesto que el *êthos* vigente atraviesa una profunda crisis –una crisis que lo hace inhabitable– y explorar una nueva definición de ese *êthos*, capaz de superar el «*impasse*» en el que se encuentra la actual. Pues bien, a lo largo de las páginas siguientes tendremos que averiguar, tomando como clave la teoría platónica del

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *GW* 7, p. 152.

<sup>2</sup> «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 257 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 303).

<sup>3</sup> «Logos und Ergon im platonischen *Lysis*», *GW* 6, pp. 171-172.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Metafísica* Γ, 1004b 24, según la cita de Gadamer en «Logos und Ergon im platonischen *Lysis*», *GW* 6, p. 174. *Vid.* esta misma cita en *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, p. 183.

<sup>6</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 117. Véase también, a este mismo propósito: *ibid.*, p. 107, donde se afirma la conclusión inversa: el «auténtico» saber, el saber propio del dialéctico, radicaría en la armonía de *lógos* y *érgon*.

*eîdos*, qué significa la extraña circunstancia de que el saber personificado por Sócrates parezca corresponder al mismo tiempo a los dos extremos del ejercicio ordinario de un saber: por un lado, a la enseñanza (*i. e.*, la incorporación del neófito a un saber previamente definido); por el otro, a la investigación en su dimensión más radical posible (*i. e.*, aquella en la que está en juego el abandono de un saber establecido y la búsqueda de una configuración alternativa del mismo).

### § 7.2. *Ironía platónica e ironía socrática*

Una estación obligada en toda reflexión sobre la escritura platónica es el tema de la ironía. Al igual que su maestro P. Friedländer, Gadamer defiende la presencia de una ironía *platónica*, y no sólo *socrática*. Si los diálogos de Platón por una parte figuran una concreta conversación entre personajes literarios, pero por otra prefiguran la conversación que habrá de darse entre el texto escrito y el lector, entonces la conducción pedagógica del discurso habrá de afectar a estos dos niveles: tendrá que haber una suerte de ironía de segundo grado, no dirigida ya a los interlocutores de Sócrates, sino a ese «tercer» interlocutor que es el receptor del texto<sup>1</sup>. «Los que conversan con Sócrates –dice Gadamer– somos, a fin de cuentas, nosotros mismos, nosotros como lectores pensantes»<sup>2</sup>. De ahí que no sólo la fuerza interrogativa, sino también la actividad *mayéutica* que vemos desplegarse en estos episodios ficticios esté destinada a tener efecto, antes que sobre los personajes literarios, sobre los receptores de esta literatura<sup>3</sup>.

En opinión de Gadamer, esta ironía platónica afecta al «tono» general de los diálogos, al estatuto de la entera obra de Platón, en la medida en que ésta obedece a una construcción mimética. No queda circunscrita, por tanto, a aquellos pasajes que de modo evidente aparecen bajo el paréntesis de la ironía, puesto que cualquier enunciado se encuentra aquí «limitado por la vía mimética»: «así como Sócrates supo desarmar con su acostumbrada ironía a sus interlocutores, así Platón neutraliza con el arte de su creación dialogal la presunta superioridad del lector»<sup>4</sup>. Tal juego platónico de la ironía obedecería a una ocultación «no querida, sino

<sup>1</sup> Vid. «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 111, donde, en el contexto de un comentario sobre el *Eutifrón*, se sacan las siguientes conclusiones: «La perseverante energía interrogativa que Sócrates pone en juego [*sc.* en el *Eutifrón*] es de una manifiesta ironía, y al final llega a desbancar a su oponente. Pero evidentemente el efecto del diálogo se dirige menos a este interlocutor que a un tercer interlocutor, el lector del texto, que sigue esta conversación y toma parte en ella. Se trata de un verdadero ε)πακτικο/φ λο/γοφ, que uno tiene que desnudar en sus líneas de sentido. Y esto vale para todos estos diálogos socráticos. Sólo de este modo se comprende un diálogo platónico».

<sup>2</sup> «Plato als Porträtist» (1988), *GW* 7, p. 243 («Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 286).

<sup>3</sup> Cf. «Die neue Platoforschung» (1933), *GW* 5, p. 223. La afirmación que reproducimos se incluye dentro de una reseña de la obra principal de P. Friedländer sobre Platón; sin embargo, se trata de planteamientos que Gadamer hace suyos.

<sup>4</sup> «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 395 («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW* 2, p. 501). Afirma Gadamer: «La pregunta de si determinada expresión está dicha en sentido irónico o en serio (a la que vuelven una y otra vez los intérpretes de Platón) se muestra en el fondo como una pregunta levantada sobre presupuestos falsos. En la medida en que ironía y seriedad son contrarios, Platón es siempre irónico y nunca serio» («Die neue Platoforschung», *GW* 5, p. 226). Y ello porque, como ya hemos señalado, ninguna declaración de Platón puede ser tomada literalmente, al margen de la situación en la que tiene lugar. A este respecto, Gadamer denuncia la actitud de determinadas investigaciones histórico-filológicas, que «toman en serio el discurso platónico en mayor grado de lo que éste admite» (*Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 14). Con ello les pasa inadvertida la «suspensión irónica que caracteriza los escritos platónicos en su totalidad» y, en lugar de mantenerse ligados a la «provisionalidad dialéctica del filosofar platónico, aspiran a superarla mediante la interpretación» (*id. loc.*). Se comportan entonces «como se comportan en un diálogo los interlocutores sin sentido del humor», a quienes, por así decirlo, sólo les interesa destripar el «chiste»: «hacer comprensibles los instrumentos con los que Platón conduce su propio juego serio» (*id. loc.*).

debida»: constituiría el modo de *interrogatividad* propio de la expresión escrita, repitiendo así la misma necesidad por la que Sócrates, en su expresión oral, se manifiesta de manera irónica<sup>1</sup>. Al igual que Sócrates suele tratar las cosas definitorias como si fueran nimiedades, logrando a través de este encubrimiento que el interlocutor pueda descubrir su sorprendente significado, así también Platón llevaría a cabo, con otros medios diferentes, una ocultación semejante de las cuestiones esenciales<sup>2</sup>. Y en esto radicaría la «seriedad» de su ironía: «en que ha escondido tanto la verdad que ésta sólo se hace manifiesta a quien por sí mismo es capaz de ella» (y no a aquel lector que espera, ingenuamente, resolver rápidamente las cuestiones con sólo localizar las tesis y antítesis)<sup>3</sup>. «Puesto que los diálogos platónicos –afirma nuestro intérprete– ponen en escena el filosofar con el fin de obligar a filosofar, continuamente se ocultan a sí mismos en cada una de sus declaraciones, en el inasible claroscuro de la ironía»<sup>4</sup>.

El discípulo de Heidegger ofrece algunos ejemplos de pasajes especialmente marcados por la ironía platónica. Esta intención presentaría la caracterización de Sócrates como experto en los asuntos divinos que se ofrece en la *Apología de Sócrates*, caracterización a través de la cual se estaría mostrando, a la postre, que el saber de lo divino no pertenece al tipo de saber que aplicamos a los «expertos»<sup>5</sup>. Idéntico sentido tendría el «enorme desplazamiento irónico» que se lleva a cabo en el *Eutifrón*, al que ya nos hemos referido. Aquí Platón contrapone un comportamiento verdaderamente piadoso pero supuestamente ignorante de lo que es la piedad, el de Sócrates, al comportamiento del arrogante vate, que se pretende sabio cuando en realidad está ciego para comprender el modo de sabiduría que corresponde a lo divino<sup>6</sup>.

En el interior de la figuración dramática, la ironía caracteriza ante todo la peculiar manera como el personaje de Sócrates lleva a cabo sus refutaciones<sup>7</sup>. A diferencia de lo que cabría esperar, Sócrates no plantea objeciones a sus interlocutores porque sepa más que éstos, porque ya tenga la solución para el problema que denuncia, sino que se sitúa en un plano de inferioridad respecto de aquellos a quienes somete a examen. Sus refutaciones actúan, más que como simples destrucciones de las opiniones pronunciadas, como «peticiones de aclaración, como exigencia de complemento y prosecución» de la investigación<sup>8</sup>. Con ello se afirma aparentemente el supuesto de que las respuestas obtenidas, aunque se muestren falsas o insuficientes, al menos sí constituyen «verdaderas repuestas a lo preguntado», verdaderas comprensiones de la pregunta formulada<sup>9</sup>. Sin embargo cuando el interlocutor, tras sucumbir a a tortuosas tentativas de argumentación, se ve obligado a admitir su ignorancia respecto del asunto en cuestión, entonces no sólo queda refutada la pretensión de saber que se le había confiado, sino que también la perspectiva que ha conducido a tal desenlace –la supuesta ignorancia socrática– se ve radicalmente transfigurada. En efecto, habrá que explicar ahora cómo alguien que «no sabía nada» sobre, por ejemplo, la *philia* ha podido, planteando preguntas que sus interlocutores consideraban atendidas al caso, poner entre paréntesis todas las definiciones al uso sin aportar ninguna nueva definición. En esta asignación de saber y no

<sup>1</sup> «Die neue Platoforschung» (1933), *GW* 5, p. 227.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>4</sup> «Plato und die Dichter» (1934), *GW* 5, p. 210.

<sup>5</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens» (1990), *GW* 7, p. 86.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>7</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 41 y ss.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>9</sup> *Id. loc.*

saber –que en principio debería corresponder, respectivamente, al interrogado y a quien interroga– es donde se cifra el juego irónico de la refutación socrática, tal y como explica Gadamer:

El diálogo refutativo concluye con una demostración de la ignorancia. Para ello se mantiene hasta el final, en cada uno de sus pasos, el presupuesto irónico de que el interrogado es el que sabe, y el que interroga, el que no sabe. Con esta demostración de la ignorancia la pretensión de saber que el que interrogaba había depositado en el otro se revela como inconsistente. Lo que queda al final del diálogo es, por tanto, la perplejidad irónica<sup>1</sup>.

Otra manifestación distinta de la ironía sería la que se produce no ya cuando Sócrates mide su ignorancia con la supuesta sabiduría de un interlocutor que finalmente va a quedar descalificado, sino cuando el saber socrático se enfrenta, fuera del ámbito dialéctico de la discusión, a la necesidad de dar razón del «supremo bien». Para ilustrar este tipo de ironía, Gadamer acude reiteradamente a la escena del *Banquete* (199c y ss.) en la que Sócrates ha de hacer su discurso sobre *Eros*<sup>2</sup>. No es sólo que el convidado más «sabio», aquel de quien todos esperan oír el mejor canto al amor, recurra a ocultarse tras las palabras que oyó de Diotima; es que a medida que avanza en su relato, Sócrates se va distanciando cada vez más del discurso de la sacerdotisa, llegando a presentarse a sí mismo como alguien que tiene dificultades para entender las palabras de aquella, incluso como alguien en cuya capacidad de comprensión no vale la pena confiar:

Hay una impalpable ironía en el recurso socrático a la sacerdotisa Diotima de Mantinea. Platón sugiere artísticamente que Sócrates sigue siendo el mismo cuando Diotima en el curso del diálogo formula sus preguntas o cuando responde a las preguntas de Sócrates, y que seguirá siendo igualmente Sócrates cuando el diálogo se halle enteramente en manos de Diotima y ésta, resumiendo para terminar, haga uso de la palabra (*Banquete* 202e); e incluso cuando Diotima no confíe ya en él (*Banquete* 210d), creyendo que éste no puede seguirla –y esto lo repite Diotima varias veces y le exhorta a esforzarse para poder seguirla–, las cosas no serán diferentes. Aun entonces no es una Diotima real la que habla, sino que se trata de Sócrates, el cual se sobrepasa a sí mismo y desarrolla toda la visión del camino del amor. Tan sólo hay que tener en cuenta cómo el distanciamiento condescendiente de Diotima se va intensificando cada vez más<sup>3</sup>.

Tal juego de distanciamiento no obedecería a una caracterización del personaje de Sócrates, sino más bien a la caracterización del saber del que aquí se trata. Así, Gadamer pone en conexión el mencionado episodio de Diotima con la manera como en la *República* se afronta la pregunta acerca del bien, del «μεγιστον μαθημα». El «símil del sol» y la «alegoría de la caverna» que se dibujan en el momento culminante del programa educativo de la «ciudad ideal» serían, al igual que la fabulada participación de la sacerdotisa de Mantinea en el *Banquete*, la precisa expresión de que «tanto en lo bello como en lo bueno es muy difícil hallar una verdadera respuesta conceptual»<sup>4</sup>:

Cuando el arte socrático de la argumentación no produce ya solamente cosas negativas, haciendo que fracase en otros el requisito de la definición, entonces vemos que en la verdad que ahora está en juego se

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>2</sup> *Vid.*, por ejemplo, «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 239 y ss. («Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología, op. cit.*, p. 281 y ss.).

<sup>3</sup> «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 241 («Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología, op. cit.*, pp. 283-284; traducción modificada a partir de la versión española).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 243 (traducción española citada: p. 286).



sobrepuja la posibilidad de probar por medio de *lógos* en general, tanto en lo que respecta a lo bello como a lo bueno<sup>1</sup>.

No se trata, por tanto, de que Sócrates «dude» de su propia habilidad para ascender a «lo único bello que, como una repentina revelación, se manifiesta en su visibilidad, pureza y unidad»<sup>2</sup>. Por el contrario, la acentuada vacilación de sus palabras señalaría la «transición al  $\nu\omicron\epsilon\iota=\nu$ » —a la captación pura de lo bello— que aquí se está mencionado, captación en la que, como decíamos, se excedería la capacidad demostrativa del *lógos*.

### § 7.3. *El papel de los mitos*

Otra cuestión ineludible en un análisis de la escritura platónica es la de qué papel desempeñan los *mitos* que con frecuencia irrumpen en el curso de los diálogos. Este tema se inserta dentro del gran tópico de «mito y *lógos*» que suele articular la pregunta por los inicios de la filosofía occidental, a la que Gadamer ha dedicado importantes estudios<sup>3</sup>. Conviene destacar la contigüidad que hay entre el planteamiento vertido en dichos estudios a propósito del mito y el que corresponde al caso específico de Platón. Ante todo, nuestro intérprete intenta escapar a la antítesis ilustrada entre mito y razón, y al consiguiente esquema historicista y positivista del «paso del mito al *lógos*»<sup>4</sup>. Aun siendo cierto que el mito sólo se destaca como «problema» en momentos históricos de «Ilustración» —por ejemplo, «en la oleada ilustrada que culmina en la sofística ateniense de finales del siglo V a. C.»<sup>5</sup>—, ello no querría decir que podamos proyectar nuestra actual contraposición de mito y *lógos*, nacida dentro de un singular contexto de Ilustración, sobre cualquier otro tiempo o lugar. Para empezar, la diferencia entre mito y *lógos* sería siempre relativa a qué se entienda por «saber». Así, en la Antigüedad la noción de ciencia (*epistémé*) «se refiere a la pura racionalidad y en absoluto a la experiencia»; dentro de un concepto tal de saber se comprende la afirmación aristotélica según la cual «las historias inventadas poseen más verdad que la noticia que informa de acontecimientos reales transmitidos por los historiadores»<sup>6</sup>. Sólo desde la idea moderna de un saber fundado sobre las ciencias matemático-empíricas, cabría oponer lo

<sup>1</sup> *Id. loc.* (traducción española citada: pp. 285-286).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 242 (traducción española citada: p. 284).

<sup>3</sup> Los principales son los recogidos en estas tres ediciones españolas: *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997 (artículos incluidos en el tomo 8 de las *Gesammelte Werke*); *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999 (*Der Anfang der Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1996); *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001 (*Der Anfang des Wissens*, Reclam, Stuttgart, 1999); la mayoría de los artículos que integran este último volumen se incluyen ahora en los tomos 5, 6 y 7 de las *Gesammelte Werke*.

<sup>4</sup> Cf. «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW 7*, pp. 92-93; y *El inicio de la filosofía occidental*, *op. cit.*, pp. 44-45. Dicho canon historicista fue acuñado, como es sabido, por W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (1940).

<sup>5</sup> «Mythos und Logos» (1981), *GW 8*, pp. 170-171 («Mito y *lógos*», en *Mito y razón*, *op. cit.*, p. 24).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 172 (traducción española citada: p. 26). El pasaje al que Gadamer se refiere es *Poética* 1451a 36 y ss. Aristóteles afirma aquí que la poesía es «más filosófica y noble que la historia», pues la primera expresa lo que, de forma general, es «verosímil o necesario» que ocurra, mientras que la segunda se limita a consignar lo que, como mero caso particular, ha ocurrido. En efecto, cuando en la Modernidad la historia ya no se mida por el rasero de la poesía, sino por el de las ciencias empíricas, al mismo tiempo el decir poético tenderá a ser despojado de su valor «superior» de verdad y relegado a una dimensión puramente imaginativa o subjetiva. Tal y como señala el filósofo de Marburgo en otro contexto, «sólo con la expansión de la Ilustración científica» las creaciones literarias empezaron a recibir el nombre de «ficciones» («Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», *GW 8*, p. 424 [«Acercas de la fenomenología del ritual y del lenguaje», en *Mito y razón*, Paidós, 1997, p. 107]). Como puede deducirse inmediatamente, este fenómeno corre paralelo al de la «abstracción del la conciencia estética» que Gadamer describe en la primera parte de *Verdad y método*.

«fabulado», en tanto que mera apariencia fantasiosa, a la verdadera realidad de los «hechos» medibles y cuantificables.

Poner en suspenso la contraposición *moderna* de mito y *lógos* no obliga, como es evidente, ni a equiparar ambos términos ni a negar o restringir «la primacía del pensamiento racional frente a la verdad mítico-poética»<sup>1</sup>. «Naturalmente –señala el discípulo de Heidegger– narrar no es “probar”; la narración sólo se propone convencer y ser creíble»<sup>2</sup>. Para perfilar la situación del mito dentro del contexto griego habría que vincularlo a aquellos «lugares de verdad» a los que el mito pertenece aquí: en primer lugar, la tradición religiosa; en segundo lugar, el ámbito retórico de la persuasión<sup>3</sup>. De este modo, la conjunción de «relato» y «argumentación» que encontramos en los diálogos platónicos remitiría, por un lado, a la correlación entre «comprensión poética» y «comprensión filosófica» de lo divino; por otro, a la correlación entre retórica y dialéctica. Planteados así los términos, el «nuevo horizonte interrogativo» que Platón representa «mitad en el *lógos*, mitad en el mito»<sup>4</sup> constituiría el lugar privilegiado para observar la coexistencia, no necesariamente antitética, de tradición filosófica y tradición mítica:

En el pensamiento griego encontramos, pues, la relación entre mito y *lógos* no sólo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y de una correspondencia, la que existe entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión. En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica de la religión popular. Aunque Platón rechazara la pretensión de verdad de los poetas, sin embargo al mismo tiempo admitió sobre el suelo de su inteligencia racional y conceptual la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. La argumentación racional se extendió, por decirlo así, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito al que sólo son capaces de llegar las narraciones. Así, en los diálogos platónicos, el mito se coloca junto al *lógos* y muchas veces es su culminación. Los mitos de Platón son narraciones que, a pesar de no aspirar a la verdad completa, representan una especie de regateo con la verdad y amplían los pensamientos que buscan la verdad hasta el más allá. Puede ser sorprendente para el lector de hoy cómo se entremezcla aquí la tradición arcaica con la refinada agudeza de la reflexión conceptual y cómo se organiza ante nosotros una configuración hecha de humor y seriedad que se extiende, no sólo sin ruptura sino incluso con una especie de pretensión religiosa, sobre la totalidad del pensamiento que busca la verdad<sup>5</sup>.

Según esto, habría que evitar la tendencia a «representar la relación entre la nueva ilustración del mundo y la tradición mítica como un puro antagonismo»<sup>6</sup>. Es cierto –continúa Gadamer– que Platón sostuvo activamente la «antiquísima discordia entre los poetas y los filósofos», que se remonta hasta la brecha abierta por el modo de explicación racional de los filósofos milesios<sup>7</sup>. Y tal tensión entre la «Ilustración científica» y la tradición religiosa constituiría justamente el marco en el que se desenvuelve en los diálogos la herencia socrática. Sin embargo, si poesía y filosofía luchan entre sí, sería porque ambos lenguajes «obedecen a lo mismo»: «uno y otro son interpretaciones de lo divino» (algo difícilmente apreciable bajo

<sup>1</sup> «Mythos und Logos» (1981), *GW* 8, p. 172 (traducción española citada: p. 27).

<sup>2</sup> *Id. loc.* (traducción española: p. 26).

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> «Die sokratische Frage und Aristoteles», *GW* 7, pp. 373-374.

<sup>5</sup> «Mythos und Logos» (1981), *GW* 8, pp. 172-173 (traducción española, ligeramente modificada en nuestra cita: «Mito y *lógos*», en *Mito y razón*, *op. cit.*, pp. 26-27).

<sup>6</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 97.

<sup>7</sup> *Id. loc.*

del esquema «del mito al *lógos*»<sup>1</sup>. Así, el filósofo de Marburgo ensalza de la expresión platónica su capacidad para «enlazar el lenguaje de la investigación conceptual con el lenguaje de la tradición mítica de su pueblo», para «hablar de los dioses de la misma manera como lo hacía la memoria colectiva en los cultos y las leyendas conservadas»<sup>2</sup>. Sería entonces erróneo aplicar a los diálogos platónicos una suerte de fórmula «del mito al *lógos*» invertida: «no es que haya primero un *lógos* que después encuentra en un mito su coronación, sino que en cada uno de los pasos hallamos ambos elementos: pensamiento e historia, *lógos* y mito»<sup>3</sup>. Siguiendo las pautas de K. Reinhardt, Gadamer propugna una lectura que observe el «crecimiento interno del mito dentro del *lógos*», única manera de atender al «inseparable entrelazamiento» que Platón ha urdido entre «el juego del mito y la seriedad del *lógos*»<sup>4</sup>.

Tal entrelazamiento obedecería, en primer término, a un pensamiento filosófico que no se desenvuelve en el «terreno de las construcciones conceptuales abstractas», sino que deposita en palabras de la lengua viva un nuevo contenido de pensamiento<sup>5</sup>. De este modo, la expresión platónica resultaría entroncada con el universo discursivo que prevalece en la filosofía presocrática (de forma paradigmática, en el *Poema* de Parménides), donde el pensamiento abstracto se mantiene vinculado a la fuerza *intuitiva* de las imágenes<sup>6</sup>. En este mismo sentido, Gadamer interpreta la inclusión de narraciones fabuladas en medio de las argumentaciones de los diálogos como un reconocimiento expreso, por parte de Platón, de los «límites de toda acción probatoria» o demostrativa<sup>7</sup>, y, al mismo tiempo, como una llamada de atención acerca del «peso» que se ha de conceder a la palabra escrita a la hora de transmitir el pensamiento filosófico. La conjunción platónica de mito y *lógos* se situaría entonces en el mismo tenor que el controvertido excurso de la *Carta VII*: en él se encontraría una advertencia frente a la identificación «dogmática» del pensar con la mera reproducción de enunciados, identificación que ocultaría la necesaria subordinación de tales enunciados a la «pura *nóesis*» o acción de entender. Bajo esta perspectiva, los relatos míticos con los que Platón descarga la «seriedad» de sus razonamientos responderían a la finalidad *protréptica* que preside los diálogos, esto es: al objetivo de obligar al lector a pensar más allá de la literalidad de lo escrito<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 98-99. Q. Racionero explica el significado histórico de la filosofía griega arcaica y clásica bajo la clave de una polémica entre tres modelos racionales: el viejo modelo religioso y aristocrático, depositado en la tradición poética, un modelo «retórico», surgido como reacción frente a aquel y representado paradigmáticamente por el movimiento sofístico, y el modelo articulado por la filosofía, que se opondría al mismo tiempo a los dos anteriores (*vid. La inquietud en el barro. Lecciones de historia de la filosofía antigua y medieval. Vol. I. El espíritu griego*, Dykinson, Madrid, 2010).

<sup>2</sup> «Freundschaft und Selbsterkenntnis», *GW 7*, p. 406. Esta habilidad de Platón para unir el lenguaje mítico y el lenguaje «racional» aparece en el citado pasaje explícitamente contrapuesta a la expresión aristotélica, que, por librarse únicamente en el plano del concepto –se nos dice–, carecería de tal virtud.

<sup>3</sup> «Die sokratische Frage und Aristoteles», *GW 7*, p. 373-374. *Vid.* en relación con ello: «Hermenéutica e historicismo» (1965), *VyMI*, p. 635 («Hermeneutik und Historismus», *GW 2*, p. 420).

<sup>4</sup> «Die neue Platoforschung», *GW 5*, p. 220.

<sup>5</sup> «Parmenides oder das Diesseits des Seins», *GW 7*, p. 18. En el pasaje citado Gadamer compara el lenguaje del *Poema* de Parménides, cercano a la tradición de la poesía épica, con la correspondencia entre mito y *lógos* que se da en Platón: «Aquí [*sc.* en el *Poema* de Parménides] aún no estamos en el terreno de las construcciones conceptuales abstractas, sino en un pensamiento que conserva la fuerza de la intuición, en el que palabras de la lengua viva son cargadas con un nuevo contenido de pensamiento. Se trata de un discurso mítico, no sólo por su forma versificada, sino por su vínculo con la intuición. Es casi lo mismo que lo que conocemos en Platón como el estar uno junto a otro y ser uno para el otro de mito y *lógos*».

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> «Plato als Porträtist», *GW 7*, p. 256 (traducción española: «Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología*, *op. cit.*, p. 302).

<sup>8</sup> «La verdadera experiencia del pensamiento consiste, como lo confirma la *Carta VII*, en que se ilumine de repente la acción de entender. Del inalcanzable esfuerzo por entender brota la intuición, y lo hace repentinamente [...]. Cuando se es tan gran maestro del arte poética como Platón, entonces se recurre además de buena gana a la fantasía mítica para contraponer historias

Determinadas fábulas platónicas señalarían la transmisión de un contenido del que no puede haber exposición «lógica». Tal sería el caso del mito incluido al término del *Fedón* (107b-115a):

Al final del diálogo se encuentra el mito que describe la tierra en que vivimos y que además explica cómo esta tierra debe ser el escenario de una vida honrada. A la pregunta por la naturaleza del mundo basado sobre el principio del bien, no podemos propiamente responder con argumentos satisfactorios. Ocurre más bien que comparecen los mitos, con su especial sugestividad. El propio Platón trata de advertirnos de que no se trata de meras narraciones, sino que en ellas se entrelazan también conceptos y reflexiones. Por ello equivalen a una prolongación de la argumentación dialéctica, en una dirección en la que los conceptos y fundamentaciones lógicas no están disponibles<sup>1</sup>.

Este mismo sentido tendría también la presencia fabulada de Diotima en el *Banquete*, el símil del sol y la alegoría de la caverna que aparecen en el corazón de la *República*, y, en suma, todos aquellos pasajes en los que se acomete directamente la expresión de *lo divino*. «En el plano lingüístico del concepto –afirma el filósofo de Marburgo– me parece que Platón se detiene conscientemente por lo que respecta al pensamiento de lo θεῖον»<sup>2</sup>.

En coherencia con ello, Gadamer sostiene que los mitos platónicos carecen de toda función demostrativa. Así ocurriría, por ejemplo, con el relato sobre la preexistencia de las almas que se expone en el *Menón* (81a-e) a propósito de la noción de *anámnesis*. Dicha noción no se introduce en este contexto «como un argumento propiamente dicho, sino como un conocimiento de tipo religioso», «por referencia a versos de Píndaro y a la doctrina pitagórica de la migración de las almas»<sup>3</sup>. Sin embargo, esto no implicaría que se esté apelando a una justificación religiosa –la inmortalidad del alma– para probar la tesis de que toda búsqueda o aprendizaje es recuerdo. En primer lugar, sería absurdo suponer que Sócrates esté concediendo autoridad a «sacerdotes y sacerdotisas», cuando la religión griega «no es una religión “del Libro” y la doctrina correcta»<sup>4</sup>. Por otra parte, dicha tesis queda demostrada inmediatamente después sin ninguna referencia religiosa (y «en el *Fedón* se vuelve a retomar y explicitar el motivo de la *anámnesis* de un modo completamente ajeno al mito»<sup>5</sup>). Tampoco sería cierta la perspectiva inversa: que la lección que da Sócrates al esclavo de Menón (81e-85b) pretenda asegurar la doctrina religiosa de la preexistencia de las almas. De hecho, incluso el propio texto manifestaría su renuncia a demostrar la *anámnesis*:

[sc. Cuando, después del ejercicio de Sócrates con el esclavo], se hace referencia a una época «prehumana» en la que el alma ya tenía conocimiento, y por tanto a la inmortalidad del alma, esto no tiene el valor de una demostración. Al contrario, se abandona explícitamente la pretensión de demostrar (*Menón* 86b). Sólo se admite «λοῦγος καὶ ἔργον» («de palabra y de obra»: 86c 2) la convicción práctica de que hacemos mejor manteniéndonos en la idea de que podemos buscar [sc. la verdad] y de que no debemos dejarnos confundir en esto por las objeciones sofísticas. El horizonte mítico al que Sócrates, no sin

---

de juguetona irrealidad y significación al aparente carácter definitivo de toda fijación escrita» («Plato als Porträtist», *GW* 7, pp. 255-256 [traducción española citada, pp. 301-302]).

<sup>1</sup> *El inicio de la filosofía occidental*, op. cit., p. 58.

<sup>2</sup> «Freundschaft und Selbsterkenntnis», *GW* 7, p. 406.

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, pp. 157-158.

<sup>4</sup> *Id. loc.* Sobre la forma griega de religiosidad vid. «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens» (1990), *GW* 7, pp. 83-117.

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, *id. loc.* Gadamer aludiría a continuación al pasaje 76d del *Fedón*.

solemnidad irónica, traslada esta convicción, no sirve, en el fondo, más que para ilustrar la autoexplicación de la conciencia que interroga<sup>1</sup>.

En no pocos momentos de su obra, Gadamer pone la función de los mitos platónicos en conexión con el «malentendido» que, a su juicio, constituye la crítica de Aristóteles a la teoría de las Ideas. El punto candente de tal malentendido se localizaría en el emblemático relato mítico del *Timeo*, y una adecuada interpretación del papel del mito en los diálogos tendría la virtud de deshacer el equívoco<sup>2</sup>. En primer lugar, la perspectiva correcta para la comprensión de dicha obra consistiría en «tratar de integrar el relato mítico con la dialéctica platónica»<sup>3</sup>. Según esto, no habría que tomar al pie de la letra las figuras míticas que componen este relato de la creación del mundo, pero tampoco estaríamos eximidos de procurar entender el preciso sentido ontológico que expresan tales figuras:

El *Timeo* no es ciertamente «la física platónica» a la que siguiera y correspondiera la «física» aristotélica. El *Timeo* es un mito, una historia cuya credibilidad y cuya verdad no pretende ser la del *lógos*. Pero, como en todo mito platónico, tampoco es ésta una fabulación ajena al *lógos* y al saber, sino una proyección imaginativa desde lo sabido en el *lógos*. Qué sea el *eídos*, cómo, fuera del ámbito de lo producible, el ser inteligible del *eídos* ha de determinar lo visible, es lo que intenta decir Platón en la ficción del producir<sup>4</sup>.

Bajo estos presupuestos, Gadamer parece recurrir a una dimensión puramente mítica, puramente «imaginaria» para explicar algunos aspectos especialmente controvertidos del relato platónico. Así, afirma que «lo mítico propiamente dicho de esta audaz e inaudita historia» no es tanto que este mundo haya tenido un comienzo, que haya nacido, sino que haya sido fabricado<sup>5</sup>. De hecho, «la propia doctrina expuesta en el *Timeo*, según la cual el orden así estructurado va a ser eterno» ya contradice suficientemente la idea de una *creación*, de modo que «no queda más remedio que recurrir al estatuto mítico» de esta narración<sup>6</sup>. Por otra parte, el carácter meramente figurado del relato platónico estaría apoyado por la circunstancia de que toda cosmogonía obedece, en último término, a una articulación del orden actual (*i. e.*, a la institución de una topología<sup>7</sup>) y, por lo tanto, sería este último plano –y no el de la sucesión narrativa– el que cargaría con el peso de la prueba. A este respecto, el *Timeo* presentaría una sustanciosa ventaja respecto de las cosmogonías presocráticas: el devenir de este mundo ya no se explicaría tanto a partir de elementos que sólo tienen su razón de ser en el origen, sino «a partir de las mismas fuerzas y procesos que constituyen el mundo visiblemente»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>3</sup> «Idee und Wirklichkeit in Platos *Timaios*», *GW* 6, p. 244.

<sup>4</sup> «Platón y la cosmogonía presocrática» (1964), en *El inicio de la sabiduría, op. cit.*, p. 111 («Platon und die Vorsokratiker», *GW* 6, p. 61).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 112 («Platon und die Vorsokratiker», *loc. cit.*)

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> A este respecto, Gadamer cita la siguiente afirmación de U. Hölscher: «Lo que ocupa al poeta no es cómo empezó el mundo, sino cómo está organizado» (*ibid.*, p. 113; «Platon und die Vorsokratiker», p. 63). La interpretación de las cosmogonías arcaicas en cuanto estructuras topológicas ha sido abordada en profundidad por parte de L. Couloubaritsis (*vid.*, por ejemplo, «Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races», en F. Blaise *et al.* [eds.], *Le métier du Mythe: lectures d'Hésiode*, Presses Universitaires du Septentrion, París, 1996, pp. 479-518).

<sup>8</sup> «Platón y la cosmogonía presocrática», en *El inicio de la sabiduría, op. cit.*, p. 113 («Platon und die Vorsokratiker», *GW* 6, p. 63).

A juicio de nuestro intérprete, hay un aspecto del *Timeo* en el que se muestra «cuál es la función esencial que posee el discurso mítico en Platón»<sup>1</sup>. Se trata de aquel elemento que él había destacado como lo más sorprendente de la fábula platónica: que el surgimiento del mundo se plantee en términos de «fabricación». La estrategia de Gadamer consiste en remitir la actividad «técnica» del demiurgo a un significado «artístico». De este modo, podría entenderse el relato platónico de la creación como una solución lograda al problema del *chorismós*. La función del demiurgo sería la de «cerrar la distancia entre las Ideas (y sus relaciones) y lo contingente que sólo sucede una vez», al igual que ocurre con toda «obra maestra», que «al ser el único ejemplar de su clase, pierde la contingencia que le correspondería por su singularidad»<sup>2</sup>.

Ha podido apreciarse hasta qué punto el significado que Gadamer atribuye a los mitos platónicos se muestra solidario con el marco interpretativo formulado por Schleiermacher, y más concretamente, con el desarrollo del mismo debido a Friedländer.

#### § 7.4. *La crítica de la poesía mimética en la República*

A lo largo de los libros II, III, y X de su *República*<sup>3</sup>, Platón lanza una dura invectiva contra la poesía tradicional griega, y en particular, contra la poesía «mimética». Esta poesía debería ser depurada si se quiere hacer de ella un instrumento adecuado para educar a quienes oficiarán como guardianes auxiliares en la «ciudad ideal». En el libro III de dicha obra (392c y ss.), Sócrates clasifica las composiciones poéticas distinguiendo entre una narración simple, una narración mimética o imitativa y un tercer género compuesto por la mezcla de los anteriores. Narración simple es aquella en la que el poeta relata en tercera persona las acciones llevadas a cabo por determinados personajes, de forma tal que no necesita «transformarse en otro» para hacer su exposición; en la narración imitativa, en cambio, el poeta cede directamente la palabra a uno u otro personaje, de modo que los propios protagonistas se muestran actuando sin la mediación de un narrador. El tipo de poesía que resultaría más peligrosa para la formación de los guardianes es la poesía mimética. Por lo que se afirma en el libro III de la *República*, el peligro no radica tanto en la propia imitación como en la posibilidad de que se imiten acciones indecorosas; en tal caso los espectadores tenderán a reproducir el mal ejemplo al pie de la letra, puesto que carecerán del distanciamiento que les hubiera podido brindar un narrador (y es que el narrador, al reproducir en tercera persona el comportamiento poco edificante, podría fijar la correcta interpretación del mismo). En cambio cuando se llega a un punto de la historia en el que se expresa un hombre virtuoso, entonces no habría inconveniente alguno en emplear la imitación directa. Ésta es la perspectiva expresada en el libro III, pero al comienzo del libro X se acaba por excluir sin paliativos toda clase de poesía mimética.

Pues bien, quienes piensan que la escritura mimética constituye la clave de la obra platónica, en cuanto a su forma y en cuanto a su contenido, encuentran en esta circunstancia toda una paradoja. ¿Cómo puede censurar Platón la poesía mimética, cuando él mismo representa personajes que se expresan en primera persona, de acuerdo a un principio imitativo? Y por otra parte, la tradición poética griega constituye el terreno propio de los

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, GW 7, p. 216.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *República* II, 376d-383c; III, 386a-398b; X, 595a-608b.

mitos, de modo que parece extraño que muestre recelos hacia ella un escritor cuyas composiciones están plagadas de toda clase de fábulas. Gadamer ha dedicado un artículo completo («Plato und die Dichter», 1934) a elaborar este problema<sup>1</sup>. Para él la paradoja mencionada presenta dimensiones macroscópicas, comparables a las que poseía para aquellos románticos que veían en Platón un modelo de la poesía y del arte<sup>2</sup>. Pero asume el reto de encontrar una explicación que disuelva la perplejidad en cuestión. Para ello cruza –de una manera un tanto enrevesada, la verdad sea dicha– dos argumentos: uno referido a la necesidad de *justificar* las convicciones éticas y políticas en un momento en el que la moralidad tradicional se encuentra en crisis; y el otro referido a la distinción entre una «auténtica» y una «falsa» imitación. A través del motivo de la auténtica imitación, este artículo desemboca en tópicos y problemáticas características de la concepción *romántica* del arte, hasta el punto de que tal vez habría que ubicarlo en este contexto, tanto o más que en el de una interpretación de Platón. Gadamer acaba haciendo una crítica a las comprensiones «esteticistas» del arte, y en particular a las lecturas de Platón llevadas a cabo bajo esta perspectiva (probablemente tales dardos se dirijan contra los hábitos de P. Friedländer<sup>3</sup>).

A juicio de nuestro intérprete, la medida de la depuración platónica de la poesía no se halla en la antigua disputa entre los poetas y los filósofos (por más que Platón aluda expresamente a ella en este contexto: *Rep.* 607a), sino en la contraposición entre la sofística y el filosofar socrático que sostiene el entramado completo de la *Republica*<sup>4</sup>. Lo que está en juego sería la capacidad, que ambas partes se arrojan, de educar a los futuros gobernantes y, en sentido más amplio, de articular la unidad de una «verdadera» *pólis*. En última instancia, la crítica de los poetas respondería –como culminación de toda la utopía platónica de la «ciudad ideal»<sup>5</sup>– a la pregunta por la justicia y a la exigencia de dar razón de la justicia<sup>6</sup>. En efecto, tanto el Sócrates platónico como los sofistas ofrecen una respuesta *razonada* a la crisis que vive la Atenas del momento; unos y otros comparten su esfuerzo por argumentar aquello que sostienen.

Ahora bien, frente a ellos la poesía queda puesta en evidencia como «un saber que no puede rendir cuentas de sí mismo y de su verdad»<sup>7</sup>. De modo que en esta situación de crisis

<sup>1</sup> Notemos que este trabajo, de trasfondo en cierta medida político, se publicó en pleno ascenso del nazismo. Con estas palabras se referirá Gadamer, cuatro décadas después, a dicha circunstancia: «El escrito delataba de entrada mi posición ante el nacionalsocialismo con el lema preliminar: “El que filosofa no está de acuerdo con las ideas de su tiempo”. Esto iba enmascarado como una cita de Goethe, a la que seguía la caracterización que éste hizo de los escritos platónicos. Pero si uno no tenía vocación de mártir o no deseaba ir voluntario a la emigración, ese lema representaba para el lector inteligente, en aquel periodo de “espíritu de igualación”, un modo de subrayar la propia identidad –como la célebre firma de Karl Reinhardt en el prólogo de su libro sobre Sófocles: “Enero y septiembre de 1933”» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1977], *VyM II*, p. 384; «Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, p. 489). Frente a estas declaraciones de Gadamer, T. Orozco acomete en su polémica obra *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit* (Berlín, 1995, *vid.* especialmente pp. 32-90) el intento de argumentar que «Plato und die Dichter» expresa una clara connivencia con el régimen nazi.

<sup>2</sup> Gadamer comienza por enumerar y acentuar los diversos aspectos de esta paradoja: «Plato und die Dichter» (1934), *GW 5*, p. 187 y ss.

<sup>3</sup> El indicio que tenemos para sospechar esto se encuentra en «Die neue Platoforschung» (1933), *GW 5*, p. 233, donde Gadamer critica el «distanciamiento estético» en el que caería Friedländer al interpretar los diálogos platónicos como «obras de arte».

<sup>4</sup> «Plato und die Dichter», *GW 5*, pp. 192-193.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 201, donde Gadamer afirma que la crítica de la poesía que se incluye en el libro X constituye la «justificación definitoria» de toda la *República* de Platón.

<sup>6</sup> *Cf. ibid.*, p. 196.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 189.

del *êthos*, se le plantea a la poesía una exigencia hasta entonces inédita: debe poder justificarse a sí misma. Se trata de un tópico que despunta en numerosos momentos de la obra platónica: en el *Ión* (534a y *passim*), en la *Apología de Sócrates* (22a y ss.), en el *Protágoras* (347c y ss.) o en la propia *República*. Los poetas componen inspirados por la divinidad, pero son incapaces de explicar y acreditar la verdad expresada en sus composiciones. Y un saber que no puede dar razón de aquello que sostiene –piensa Platón– ni siquiera merece ser llamado saber. En otras palabras: los poetas, al pretender que saben, reprimen toda pregunta; en su lugar, se limitan a representar las convicciones de la mayoría, dando crédito a la mera *apariencia* de las opiniones establecidas<sup>1</sup>. La conclusión de este planteamiento resulta palmaria: en un momento de crisis, en un momento en el que sólo puede ser admitido aquello que ha pasado por el tamiz del razonamiento, la poesía, siendo incapaz de justificar en modo alguno aquello que transmite, no puede servir como vehículo para formar la nueva comunidad política buscada. Con todo, esta conclusión sólo puede ser provisional, pues resulta evidente que Platón concibe la poesía como un poderoso instrumento educativo, ya sea en un sentido «positivo» o «negativo».

De acuerdo a la lectura que estamos reseñando, la intención de Platón no es simplemente echar por tierra la tradición educativa griega, fundada sobre la poesía épica. No se trata, en principio, de cuestionar la eficacia de Homero como educador de generaciones enteras. Tal y como entiende Gadamer, los efectos educativos de una poesía «fundacional» nunca dependen de la imitación *literal* del modelo, sino, antes que nada, del *êthos* que vincula a la comunidad en cuestión, pues es ella quien determina la interpretación de ese modelo textual (u oral)<sup>2</sup>. Así, la representación «directa» de acciones indecorosas no habría de verse como un obstáculo para el valor formativo de un poema, siempre y cuando estuviera fuera de duda para la comunidad que lo recibe cuál es el comportamiento decoroso y cuál el indecoroso. Prueba de ello sería que Grecia haya podido sustentar durante siglos una «moral heroica» sobre epopeyas que no están exentas de ejemplos «anti-heroicos». Ahora bien, el problema consistiría en que la situación que acabamos de describir ya no puede tener vigencia tras la irrupción de las prácticas educativas sofísticas. Por una parte, la vieja ética que había vinculado a la sociedad griega ha perdido su credibilidad incuestionable, algo que queda elocuentemente patente por el tipo de discusiones que pueblan los textos platónicos. Por otra parte, los sofistas se valdrían de una interpretación «literal» de la poesía tradicional para justificar su idea de justicia<sup>3</sup>. «Donde reina una comprensión sofística de lo político –señala Gadamer–, el efecto educativo de la poesía se transforma en su contrario: las andanzas de los dioses y héroes se presentarán como modélicas»<sup>4</sup>. Las figuras de la antigua moralidad no tendrían ahora ningún poder de resistencia frente a la arbitrariedad del espíritu sofístico<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 194 y ss. De hecho –añade Gadamer–, el efecto fundamental de cualquier educación depende menos de las consignas expresamente formuladas que de las «leyes no escritas»: del *êthos* al que pertenecen tanto «educadores» como «educandos».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 195. El paradigma de tal utilización sofística de la poesía estaría en el argumento de Trasímaco sobre la justicia (nadie es justo voluntariamente, sino sólo porque no es capaz de ser injusto, ya que comportarse injustamente resulta siempre más provechoso que obrar con justicia), que se defiende utilizando como respaldo la autoridad de la tradición mítica (cf. *República* 357a y ss.).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 203-204.



De este modo, Gadamer condensa su análisis en la distinción entre una «falsa» y una «auténtica» mimesis, distinción que le permitirá explicar el estatuto de los mitos platónicos, así como el sentido que posee la propia escritura mimética cifrada en los diálogos. «No se trata sólo –comenta el filósofo de Marburgo a propósito del comienzo del libro X de la *República* (595a y ss.)– de que los poetas carezcan de un verdadero saber sobre los seres humanos y “lo bello”», ya que esto también les ocurre a los artesanos, que no saben fabricar útiles si no es preguntando a sus usuarios, adecuándose a las acciones para las que sirve el útil (596b). Pues «los poetas ni siquiera atienden a esta adecuación, sino que ellos mismos pretenden que saben»<sup>1</sup>. Por eso no representan de acuerdo a lo que es bello o malo, sino según el parecer de la mayoría, que carece de sabiduría; sus composiciones se pliegan al aspecto *aparente* de las costumbres<sup>2</sup>. Sin embargo esta caracterización de la poesía como engaño y falsedad no se refiere tanto –piensa Gadamer– a una devaluación de su estatuto ontológico sobre la medida de un «verdadero ser», como a la denuncia de sus *efectos* en la transmisión y conservación del «verdadero *êthos*»<sup>3</sup>. Dicho con otras palabras: lo más peligroso de la poesía sería que, no habiendo en ella ningún criterio del bien y del mal, posee un ilimitado poder para impresionar al auditorio, incitándole a imitar –inmediata e irreflexivamente– cualquier acción que vea representada en escena.

Aquí Gadamer expone una comprensión de la mimesis muy semejante a la que incluirá, varias décadas después, en la primera parte de *Verdad y método*<sup>4</sup>. Toda auténtica imitación –se

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>2</sup> *Id. loc.* La falsa representación del *êthos* que lleva a cabo la poesía se concretaría –dice Gadamer– en un «fatal conflicto entre virtud y felicidad, provocado por una falsa comprensión de ambos conceptos» (*ibid.*, p. 204).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 204. Recordemos que en el pasaje platónico en cuestión se insiste reiteradamente en estos dos motivos por los que ha de ser rechazada la poesía mimética, quedando ambos situados al mismo nivel (*cf.* 605a): por un lado, el imitador «no entiende nada del ser, sino sólo de lo aparente» (601b), y por eso la mimesis está «a tres puestos de distancia respecto de la verdad» (602c); por otro lado, la mimesis se refiere y se dirige a la parte peor del alma, la más alejada de la razón y contraria a ella, *i. e.*: lo irascible (y ello porque –dice Platón– el elemento irritable es lo más fácil de imitar, mientras que el carácter reflexivo, sereno y temperado no puede imitarse fácilmente, ni ser fácilmente comprendido por el auditorio en el contexto del teatro o cualquier otra ocasión festiva; 604d-e). Creemos, por tanto, que la dimensión «ontológica» y la dimensión «ética» de la crítica platónica resultan inseparables, a diferencia de lo que parece sostener Gadamer.

Se hace inevitable señalar el fuerte contraste que hay entre la mencionada opinión platónica y la posición que Aristóteles adopta a este mismo respecto en su *Poética* (1449b), es decir: a propósito de la virtualidad que pueda presentar la poesía como educación de los afectos. A ojos de Platón, la representación poética de pasiones incontroladas, ya sean alegres o tristes, tiene por efecto la pérdida de la «continencia racional» en el espectador, que actuará de acuerdo a este mal ejemplo. Para Aristóteles, en cambio, la contemplación de las acciones representadas en escena provocaría, por medio de la compasión y el temor, una *purificación* de estos mismos afectos en el espectador, y por tanto tendría un valor «educativo» (*cf.* *Poética* 1449b).

<sup>4</sup> *Vid. VyM I*, pp. 157 y ss.; pp. 182 y ss. (*GW 1*, pp. 118 y ss.; pp. 139 y ss.), donde la distinción entre «falsa» y «auténtica» mimesis se expresa como oposición entre la copia y la imitación. Imitar –explica Gadamer– no es copiar una realidad, sino «ponerla de relieve» («trans-ponerla») en su verdad esencial, de manera que en la imitación se reconocerá algo que no era visible en el modelo. De ahí que la mimesis comporte un «aumento de ser y de conocimiento», contrariamente a la «pérdida de verdad y de ser» que Platón le atribuye. En último término –señala Gadamer–, el modelo y su imitación resultarían inseparables, pues el primero sólo accede a su manifestación plena gracias a este modo de recreación (la imitación opera entonces una «transformación» en el modelo). A partir de aquí (y salvando la distancia temporal que separa ambos tratamientos de la mimesis) puede verse hasta qué punto intenta Gadamer, en su comentario del libro X de la *República*, «invertir» literalmente el argumento platónico.

No sólo esta teoría de la mimesis conecta el artículo «Plato und die Dichter» (1934) con la reflexión sobre la obra de arte ofrecida en la primera parte de *Verdad y método*, pues además Gadamer compara –como veremos a continuación– la crítica platónica de la «falsa» mimesis con una «crítica de la *conciencia estética* en su problemática moral»: «El autoolvido estético garantiza a la sofística de la pasión su entrada en el corazón humano» («Plato und die Dichter», *op. cit.*, p. 206; la «abstracción de la conciencia estética» es abordada temáticamente en *VyM I*, pp. 129 y ss. [*GW 1*, pp. 94 y ss.]).

La idea de mimesis constituye, como es sabido, un tema recurrente en los escritos de Gadamer sobre estética; *vid.* a este respecto, además de los pasajes señalados de *Verdad y método*, los artículos «Dichtung und Mimesis» (1972), «Kunst und

dice en «Plato und die Dichter»— es una forma de *reconocimiento*, de apropiación de aquello que se imita; como tal, no sólo afecta a lo imitado, sino también a quien lo imita, de manera que, a la postre, la imitación implicaría una dimensión de autorreconocimiento<sup>1</sup>. Sin embargo la imitación que realizan los poetas es recibida, en el marco de la cultura sofística, como una «copia de la pura forma». Tal imitación de la mera apariencia externa no supone ya autorreconocimiento alguno, sino, justamente al contrario, constituye un modo de olvido de sí mismo, de «autodesdoblamiento» o «autoextrañamiento»<sup>2</sup>. Así ocurriría cuando el espectador se entrega, inconscientemente, a lo imitado, a la eclosión de pasiones humanas en sus trazos más superficiales. Bajo estas premisas es como la sofística haría valer sus seductores poderes «educativos»<sup>3</sup>.

¿Cabe alguna forma de poesía mimética que pueda escapar a este peligro? Justamente — recuerda Gadamer— aquella que Platón admite como la única poesía con virtudes «educativas»: los himnos a los dioses y los encomios a los «buenos»<sup>4</sup>. No hay en tales manifestaciones poéticas peligro de autoextrañamiento, pues «en el encomio ni el que elogia ni el elogiado resultan olvidados, ya que ambos están en todo momento presentes y apelados en su propia existencia»<sup>5</sup>. De hecho —añade Gadamer—, el elogio no consiste simplemente en representar lo elogiado, sino en «dejar ser eficaz al modelo en su representación», reconociendo así el vínculo que liga al «cantor» y lo «cantado»<sup>6</sup>. Con todo, habría que tener en cuenta que esta poesía hímica tampoco *produciría*, por sí sola, el «verdadero» *êthos*: solamente sería su forma de representación y celebración en una *pólis* que ya hubiera alcanzado su auténtica dimensión comunitaria. Entonces, ¿cómo puede componerse el elogio de la justicia en una comunidad que aún no ha logrado tal supremo fin? ¿Cuál sería esa poesía capaz de educar al ciudadano a la que apunta, cada vez con más nitidez, la argumentación platónica? Respuesta de Gadamer: dicha «poesía educativa» no es otra cosa que el propio diálogo filosófico:

---

Nachahmung» (1967) y «Das Spiel der Kunst» (1977), los tres recogidos en *GW 8* e incluidos en la antología española *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Un estudio temático de la noción de *mimesis* en el conjunto de la producción filosófica de Gadamer puede encontrarse en el artículo de R. Dostal «*La redécouverte gadamérienne de la Mimesis et de l'Anamnèsis*», en J.-C. Gens et al. (eds.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, pp. 31-52.

<sup>1</sup> «Plato und die Dichter», *GW 5*, p. 205 y ss.

<sup>2</sup> *Id. loc.* «Donde imitar es otra cosa que el juego de modelación (*spielende Vor-Bildung*) de la propia esencia, entonces es ya siempre aflojamiento de la armonía, tensada con dificultad, del alma humana, expansión en el medio sin resistencia del aparecer, en el que el alma se aliena» (*ibid.*, p. 200-201).

<sup>3</sup> El sentido de la *mimesis* que Gadamer atribuye aquí a Platón no parece casar demasiado bien, a nuestro juicio, con el texto del libro X de la *República*. Más bien parece, si seguimos en la tesitura propuesta por nuestro comentarista, que Platón ha sucumbido él mismo a la «falsa *mimesis*» de la que se valdrían los sofistas. En efecto, si el filósofo ateniense rechaza la imitación de actos indecorosos, es porque ésta produce inevitablemente en los espectadores una *reproducción literal* del modelo (*cf.* 603b y ss.); la censura platónica de la poesía como instancia educadora de la comunidad política parece obedecer netamente, por tanto, a la idea de *mimesis* que Gadamer ha tachado de «falsa». De lo contrario, no habría por qué excluir la puesta en escena de «acciones inmorales», pues el público sabría tomar la distancia oportuna frente a ellas, comprendiéndolas de acuerdo a su condición de «auténticas» imitaciones. Por otra parte, la justificación que Gadamer aduce —según la cual Platón trataría de proteger a los ciudadanos frente a la generalización e utilización sofística de esta «*mimesis* de la pura forma»— tampoco nos resulta del todo convincente, aun sin salir de la comprensión moralista que el filósofo ateniense tiene de la poesía. Pues, por más que se elimine lo «feo» y lo «malo» en la poesía, con ello no podrá eliminarse completamente la experiencia del mal (aunque sí se nos privará de las insustituibles vías de comprensión, transfiguración y distanciamiento que la poesía pueda obrar a este respecto). En definitiva: ¿no sería más coherente con la interpretación de Gadamer que Platón hubiera tratado de recuperar el sentido «auténtico» de la *mimesis*, en lugar de propugnar una eliminación de las «imágenes perversas» sin salir de una comprensión «falsa» de la *mimesis*?

<sup>4</sup> «Plato und die Dichter», *GW 5*, p. 206.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 206-207.

Pero donde la justicia es sólo una certeza interior del alma, que no se descubre inequívocamente en realidad alguna y exige la justificación de su propio saber frente a la conciencia ilustrada, allí el único auténtico elogio y la única representación posible de la justicia es el *diálogo filosófico* acerca del verdadero Estado<sup>1</sup>. El diálogo platónico es el canto de ese encomio, que proclama la seriedad comunitaria y, más allá del juego de un Estado educativo, no deja que se olvide la seriedad de la verdadera formación del ciudadano y de su justicia. A garantizar esta exigencia se dedica la crítica de los poetas, que culmina en una crítica de la conciencia estética. Frente al auto-olvido estético y la antigua magia de la poesía, no se ofrece un nuevo canto mágico, sino la contra-magia de la interrogación filosófica<sup>2</sup>.

En efecto, la poesía dialógica (*Dialogdichtung*)<sup>3</sup> platónica no es el modelo de la poesía que sería admitida en el Estado ideal. Sin embargo constituye la verdadera poesía, la que sabe decir la palabra educadora a la verdadera vida política. Y así como toda poesía en el Estado ideal se defiende de la interpretación «estética» de su mimesis, igualmente la poesía dialógica de Platón se opone a una interpretación estética. De ahí que se dé una continua correspondencia entre las normas que Platón impone a la poesía y la hechura de sus propios diálogos [...] <sup>4</sup>.

Pues bien, dicha correspondencia se encontraría presente –dice Gadamer– incluso en el elemento de la obra platónica que más cerca está de la poesía: el *mito*<sup>5</sup>. Los mitos platónicos habrían de conjurar, según esto, el peligro de una fascinación «puramente estética», en la que el lector quedara entregado a las imágenes de una «realidad elevada». En lugar de desplazar la verdad a una esfera superior en la que el alma se olvidara a sí misma, las fabulaciones platónicas se mantendrían asidas a las certezas del alma, que de este modo experimentaría su autorreconocimiento. A ello contribuiría la manera como Platón presenta sus mitos: a través de narraciones deliberadamente descuidadas y no cerradas en sí mismas, frecuentemente interrumpidas por incisos de los interlocutores, e incluso muchas veces dependientes de una lejana y dudosa noticia que alguno de los personajes reproduce... Todas estas distorsiones que acompañan a los mitos responderían a un fin preciso: obligar al lector a recorrer por sí mismo las cuestiones filosóficas que esas narraciones señalan, rompiendo por tanto la distancia de una comprensión cautivada por el «brillo» de las imágenes. El tema reviste la suficiente importancia como para que merezca la pena aportar una extensa cita del artículo que nos ocupa:

---

<sup>1</sup> A lo largo de este artículo de 1934 que estamos reseñando, Gadamer alude a la comunidad política esbozada por Platón en su *República* con el nombre de «Estado» (*Staat*), al igual que ocurre en otras referencias suyas de la misma época, y de manera llamativa en su trabajo de 1942 titulado «Platos Staat der Erziehung» («El Estado educativo platónico»); sin embargo en sus escritos tardíos acostumbrará a mencionar la construcción platónica con términos como «*pólis*» o «*Stadt*» («ciudad») (así, por ejemplo, en el artículo de 1983 «Platos Denken in Utopien»; no faltan, con todo, aplicaciones puntuales del término «*Staat*» a la «república» platónica en trabajos de esta última etapa, así en la obra de 1978 *Die Idee des Guten...*, vid. *GW* 7, p. 180). Pese al fuerte anacronismo que supone aplicar el concepto genuinamente *moderno* de «Estado» a una formación política griega, hemos optado por reflejar esta situación en las traducciones que ofrecemos. No obstante, hemos anulado la referencia al «Estado» en nuestra versión del adjetivo «*staatlich*», cuyo correlato español, «estatal», podría dar lugar a connotaciones equívocas (así, traducimos «*staatlicher Mensch*» por «ciudadano», o «*staatliches Leben*» por «vida política»). Por otra parte, en nuestros comentarios de los trabajos de Gadamer –siempre que no se trate de una cita literal– nos referiremos a la *República* platónica en términos de «*pólis*» o de «ciudad», aun cuando en el documento correspondiente se estuviera hablando de «Estado».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>3</sup> Notemos el juego que Gadamer establece reiteradamente entre *Dichtung* (poesía), *Dialogdichtung* («poetización» dialógica) y *dichten* («poetizar»), con el fin de acentuar la comparación que está haciendo del diálogo platónico con un tipo de «poesía» no censurable por parte de Platón.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 207-208.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 208.

[sc. Los mitos platónicos] ya no se sumergen [sc. como lo hacían los mitos tradicionales] en el solemne crepúsculo de una lejanía inmemorial, ni giran en torno a un mundo cerrado en sí mismo, cuyo conocimiento, como una verdad superior y extraña, subyuga al alma, sino que se forjan en el centro mismo de la verdad socrática, como juegos en los que el alma se reconoce a sí misma, y su certeza más profunda –que la justicia es la única felicidad del alma– retorna a ella, llena de sentido, desde todas aquellas lejanías en las que se dispersa. Todos los contenidos míticos que Platón atrae hacia sí, la creencia en el más allá y la transmigración de las almas, el reinado ultraterrestre de *Eros*, la conexión cósmica de almas y astros, de mundo del Estado y mundo de los astros: todas estas fuerzas míticas no son reclamadas por el poder de fascinación que les es propio, sino que aparecen unidas a la verdad del alma en su actividad filosófica, de modo que, más que dotar al alma de una nueva certeza, son ellas mismas las que se nutren de esta certeza interior del alma. Por tanto, los mitos platónicos no son mito ni son poesía, si por mito se entiende la certeza indescifrable propia de la antigua creencia y por poesía, la autorrepresentación del alma en el espejo de una realidad elevada. No hay ninguna interpretación del mundo mítico de Platón, porque el mundo figurado en el mito no es en absoluto un mundo, sino el lineamiento, extendido en el cosmos, de la propia alma que se interpreta a sí misma en el *lógos*. No se experimenta el mito platónico en la elevación y el éxtasis de otro mundo, sino que es en el retorno reflexivo a la propia experiencia del ser humano donde las viejas fábulas de estos mitos ganan su sentido: a partir de las exaltaciones, inversiones, visiones lejanas y contra-imágenes irónicas del mundo verdadero. Así que, de hecho, no se trata de representaciones ni de espectáculos teatrales cuyo único estímulo consistiera en encantar y satisfacer por la mera contemplación.

También la forma de narrar está condicionada por esto. El alma no debe olvidarse a sí misma en la ilusión de estos viajes fantásticos. Se narra «mal», con descuido, frente a las exigencias de una narración que pretendiera sumergir a narrador y oyente en la fascinación de figuras sobrecargadas. Curiosamente, hay muchos discursos indirectos en esos mitos. Así, el mito final de la *República* está narrado por completo en discurso indirecto. Esto da sentido, a la postre, a lo que en la crítica de los poetas había aparecido como un malicioso absurdo en el caso de Homero. Todo está calculado para que la fábula mítica no permanezca distanciada, como un bello relato, en la lejanía de los cuentos de hadas. En medio del clímax del éxtasis poético, de pronto reconocemos –a veces sólo por una única palabra auténticamente socrática– que es aire socrático lo que nos rodea, que la antigua leyenda supuestamente rescatada del pasado no es un viejo mito otra vez resucitado, sino que, bajo la irresistible apariencia de la fábula, surge ante nosotros la verdad socrática, como un mundo vuelto real en carne y hueso. El mito platónico es la solemne salvaguarda de la crítica socrática a la apariencia, confirmación de su paradójica inversión del mundo real en el aspecto de un mundo verdadero –inversión que, sin embargo, se tiñe de ironía, advirtiéndonos así para que nunca olvidemos que ninguna afortunada casualidad nos recompensa con una respetable verdad y nos libera de la seriedad de la crítica socrática–<sup>1</sup>.

Por otra parte, la distancia que separa la escritura platónica respecto de la poesía «falsamente» mimética se manifestaría en la composición de los diálogos, más claramente aún que en los mitos. En ellos se apreciaría hasta qué punto la imitación que Platón lleva a cabo de personajes y argumentos filosóficos está subordinada a la provocación de un ejercicio de pensamiento en el lector. Como en lo que habíamos llamado «mímesis auténtica», la recepción de los diálogos platónicos habría de cumplirse en una suerte de «autorreconocimiento», y no en la mera contemplación de personajes y tesis que, cual si en la distancia de un bello cuadro, circularan ante nosotros. Por tanto el diálogo platónico intentaría, de manera consciente, conjurar el peligro de una seducción puramente «estética», esto es: una identificación con la literalidad de los enunciados como la que acontece en toda imitación superficial o «inauténtica». De este modo Gadamer termina por sugerir que la «expulsión de los poetas» sería una forma de caracterizar la propia escritura platónica, midiéndola con el «negativo» de aquella falsa mímesis que la poesía constituye<sup>2</sup>. El siguiente pasaje de «Plato und die Dichter»

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 208-209.

<sup>2</sup> Gadamer aduce un pasaje de las *Leyes* como prueba de que Platón entiende sus propios diálogos como la «verdadera poesía política», capaz de formar ciudadanos y articular la vida de la *pólis*: «Éste es el motivo que resuena continuamente en la

resume perfectamente la interpretación del mito, la ironía, la escritura mimética y la combinación platónica de «juego y seriedad» que venimos reseñando:

Sin duda los diálogos son «representaciones» de hombres reales, de Sócrates y sus interlocutores. Pero la esencia de estas imágenes no radica en la fuerza expresiva con que se representan sus figuras, ni en la invención de discursos que concuerden con tales figuras y muestren las razones de cada personaje. En último término, los diálogos no son simples «dramas filosóficos», y Sócrates no es el héroe de esta poesía. La representación de su figura es más bien un impulso a filosofar. El propósito y el cumplimiento de estos diálogos obedece en tan pequeña medida a la simple reproducción de discurso y respuesta como a la representación de hombres. No por casualidad le gusta a Platón presentar sus diálogos únicamente en un relato que los repite indirectamente, y no le arredra dejar que Sócrates vuelva a relatar al día siguiente incluso el diálogo de diez libros que constituye la *República*. No es la fuerza de una reproducción expresiva del diálogo lo que le importa, sino lo que hace que valga la pena tal repetición: la fuerza *mayéutica* de estos diálogos, el movimiento del filosofar, que brota de nuevo con cada nueva repetición. Desde la seriedad de este propósito recibe la mimesis platónica la ligereza del simple juego y la broma. Puesto que sus diálogos ponen en escena el filosofar con el fin de obligar a filosofar, continuamente se ocultan a sí mismos en cada una de sus declaraciones, en el inasible claroscuro de la ironía. Así logra Platón eludir la situación embarazosa de toda obra literaria por no poder ayudarse a sí misma, y crear incluso en tal medio una poesía verdaderamente filosófica, que señale más allá de sí misma hacia las cuestiones serias. Sus diálogos no son más que ligeras alusiones, que sólo le dicen algo a quien recibe de ellas más que los enunciados literales y deja que surtan su efecto en él<sup>1</sup>.

### § 7.5. *El papel de la utopía*

Examinemos ahora qué papel desempeña en la obra platónica el «género literario de la utopía», un punto que, en opinión de Gadamer, se encuentra estrechamente relacionado con el significado de los mitos y, en última instancia, con la escritura mimética que tenemos entre manos<sup>2</sup>. De su correcta comprensión dependería el que se pueda acceder al sentido global de la *República* platónica, y a tal efecto ha dedicado nuestro intérprete numerosas aclaraciones a lo largo de su obra<sup>3</sup>, además de un artículo consagrado por entero a este tema: «Platos Denken in Utopien» (1983)<sup>4</sup>. Enlazando con nuestro punto anterior: la crítica platónica de la poesía tradicional estaría lejos de constituir una propuesta para la reconversión del plan de enseñanza

---

crítica platónica de los poetas: que éstos se toman en serio algo que no es digno de toda la seriedad. El propio Platón indica ocasionalmente que sus creaciones, justamente porque son sólo bromas y quieren ser bromas, constituyen la verdadera poesía. En las *Leyes*, Platón hace declarar al ateniense –en el cual se esconde más claramente que nunca él mismo– que no se encuentra en apuros respecto del modelo de la recta poesía, apropiada para la educación de la juventud. “Pues si considero ahora los discursos que hemos hecho desde hoy por la mañana hasta ahora –y, a mi modo de ver, no sin la inspiración favorable de los dioses–, estos discursos me parecen haberse pronunciado de un modo del todo semejante a un poema. En efecto, comparados con la mayoría de los discursos poéticos o en prosa que he leído o escuchado, éstos me parecen los más apropiados y dignos de ser escuchados por los jóvenes. No sabría darle un modelo mejor que éste al guardián de las leyes y de la educación [...]” (*ibid.*, p. 210; *cf. Leyes* 817b y ss.).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 209-210.

<sup>2</sup> *Cf.* «Platos Denken in Utopien» (1983), *GW* 7, p. 277, donde se engloba la utopía dentro de las «formas míticas de presentación del pensamiento en Platón».

<sup>3</sup> *Vid.* *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, p. 6; «Plato und die Dichter» (1934), *GW* 5, pp. 193 y ss.; «Platos Staat der Erziehung» (1942), *GW* 5, pp. 260 y ss.; «Logos und Ergon im platonischen Lysis» (1972), *GW* 6, p. 173; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *GW* 7, pp. 140 y ss., 162, 165 y ss., 168, 219, etc.

<sup>4</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, pp. 270-289. El artículo lleva como subtítulo: «Ein Vortrag vor Philologen» («Una conferencia ante filólogos»), en alusión al público –la Sociedad Alemana de Filología Antigua– para quien fue compuesta (y probablemente también en referencia polémica a las lecturas «literales» –atentas a la corrección filológica más que al sentido de la letra– que este trabajo va a poner en cuestión). Gadamer muestra aquí su rotundo desacuerdo con la célebre crítica de la *República* platónica llevada a cabo por K. R. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), argumentando que esta interpretación obedece a una forma errónea de leer a Platón (y especialmente a una incompreensión del «género utópico» al que responde la *República*). No vamos a referirnos en nuestras citas siguientes a esta controversia, sino sólo a la posición que Gadamer afirma a través de su crítica.

vigente. Se tergiversa el sentido de la *República* –dice el filósofo de Marburgo– cuando se toma literalmente el boceto de educación y de orden político que Sócrates va perfilando, pues «esta ciudad es una ciudad en el pensar, y no una ciudad sobre la tierra»<sup>1</sup>. El objetivo de la utopía platónica no sería representar el mejor orden posible de una comunidad ciudadana, sino plantear, a través de dicha representación, las preguntas que atañen a la «esencia política» del ser humano, cuya problemática remitiría, en última instancia, a la constitución del alma de cada ciudadano:

Si ahora, en el Estado ideal esbozado por Sócrates, la poesía es «depurada» hasta la completa aniquilación de toda la herencia transmitida, a fin de privar a la perversión sofística de cualquier testimonio a su favor, la desmesura de esta «depuración» –que supera con creces los más audaces sueños de poder que hayan podido tener los pedagogos moralistas de todos los tiempos– debe enseñarnos qué significa para Platón este nuevo orden de la educación. Pues tal ordenamiento no pretende mostrar cómo debería presentarse la poesía en el Estado real, sino que ha de sacar a la luz y despertar *las propias fuerzas constructoras del Estado*, en las que se basa toda realidad política. Por eso erige Sócrates un Estado con palabras, cuya posibilidad descansa únicamente en la *filosofía*. Lo que se presenta como un Estado fundado enteramente sobre la fuerza de una organización educativa, como un nuevo comienzo sin historia, a partir de la nada, mediante el poder de acuñar nuevas costumbres, todo esto es en realidad una imagen, en cuya magna escritura el alma debe reconocer la justicia. Pero en su camino de conocimiento, el alma no sólo debe alejar de sí la poesía tradicional y el mundo tradicional de las costumbres, debe dejar tras de sí *también este Estado de la nueva acuñación de costumbres*, debe ir a través de las matemáticas para aprender a distinguir la apariencia de la verdad; y el regreso a la realidad de la acción política tan sólo es concedido e impuesto a quien, filosofando, ha sobrepasado el mundo de sombras de la realidad<sup>2</sup>.

Se trata de una «imagen prototípica en el cielo» *para aquel que quiere ordenarse a sí mismo y su constitución interna*. Quien se reconoce en tal prototipo, en cualquier caso no se reconoce a sí mismo como un ser aislado y sin Estado: reconoce en sí mismo el principio sobre el que se construye la realidad del Estado, cómo se encuentra siempre el verdadero Estado y también en qué degeneración puede siempre caer. La imagen de la educación que aquí se esboza y el orden vigente de la educación que se echa por tierra obedecen sólo al cometido de dirigir la pregunta por la esencia política del hombre y por la verdadera esencia de la «justicia» –por encima de toda forma de representación del orden vital– hacia su fundamento en el alma, único elemento del que depende qué sea aún Estado y qué pueda llegar a ser Estado<sup>3</sup>.

De este modo, Gadamer defiende que el «pensar en utopías» constituye la clave de todos los escritos de Platón referidos directamente a la *pólis*, como se mostraría en las «figuras utópicas» diseñadas no sólo en la *República*, sino también en las *Leyes*<sup>4</sup>. Con tal lectura se excluye expresamente la remisión de ambas obras a un círculo cerrado de recepción; al contrario, «las dos utopías platónicas, la *República* y las *Leyes*, pertenecen en el mayor grado a los escritos exotéricos de Platón»<sup>5</sup>. Lo que expresan, a fin de cuentas, estas construcciones

<sup>1</sup> «Plato und Die Dichter», *GW* 5, p. 194. En su «Autopresentación» de 1977, Gadamer reafirma la validez del planteamiento ofrecido en este artículo de juventud, caracterizando el estatuto de la *República* platónica con una expresiva comparación: «el Estado ideal de Platón representa una utopía expresa que tiene que ver más con Swift que con la ciencia política» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer, *VyM* II, p. 384 [«Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW* 2, p. 489]).

<sup>2</sup> «Plato und die Dichter», *GW* 5, p. 196.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 194. La misma remisión de la *pólis* al alma de cada individuo es subrayada por Gadamer en muchas otras ocasiones: *vid.*, por ejemplo, «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 283.

<sup>4</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 288.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 281. Que la *República* y las *Leyes* estén dirigidos, en general, a todo aquel que aspire a llegar a ser un buen ciudadano no excluiría, si seguimos a Gadamer, que el «Estado de la educación» esbozado en dichas obras se inspire directamente en «la viva realidad de la comunidad pedagógica que la Academia platónica estaba llevando a cabo» («Platos Staat der Erziehung», *GW* 5, p. 251). La misma idea se expresa en «Plato und die Dichter», *GW* 5, p. 197: «En el fondo de

literarias no es sino la convicción platónica de que sólo desde la filosofía podría acometerse con éxito la fundación de un nuevo orden político, opinión que la *Carta VII* corrobora de manera elocuente<sup>1</sup>. Así, estas dos figuraciones ideales remitirían a un sistema político cimentado en la educación de la ciudadanía<sup>2</sup>.

Por otra parte, el género literario de la utopía se encontraría perfectamente documentado en la Antigüedad. Resultaría entonces incomprensible que las interpretaciones modernas estén presididas por el empeño de descifrar el trasunto histórico o biográfico de estas representaciones platónicas, como si lo que allí se expresa fuera a cobrar su sentido mediante la comparación con una realidad exterior al propio texto<sup>3</sup>. A este respecto, Gadamer opina que la crítica de Aristóteles a las utopías platónicas de la *pólis* obedece a la misma tergiversación que su crítica a la teoría de las Ideas, pues también en este caso el Estagirita habría tomado dichas utopías al pie de la letra, interpretándolas como un programa «real» de reforma<sup>4</sup>. Pero lo cierto es que en la Grecia clásica estas *Politeíai* literarias se discutían habitualmente –dice el autor de «Platos Denken in Utopien»– sin tomar en consideración su viabilidad, su posibilidad de realización<sup>5</sup>. Por si todavía cupiera alguna duda, el propio Platón habría dejado claro en *República* 472d y ss. que su ciudad ideal es una utopía, rechazando explícitamente que la pregunta acerca de su viabilidad encierre punto definitorio alguno<sup>6</sup>.

No se trataría, por tanto, de aceptar o refutar lo que dice Platón, sino de aprender a pensar en tal juego de razón<sup>7</sup>. Un pasaje de *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978) expone con más exactitud la forma como se deberían interpretar, a juicio de su autor, las utopías platónicas:

Hay que leer el libro entero de la *República* como un único gran mito dialéctico. Y hay que leer como metáforas dialécticas todas las ordenaciones y disposiciones que se llevan a cabo en esta ciudad modélica. Pero leer dialécticamente no significa simplemente suponer que lo contrario de lo que allí se dice es lo verdadero. Leer dialécticamente quiere decir aquí que hay que referir estas exigencias dialécticas, caso por caso, a sus contrarias, para encontrar entre unas y otras lo que realmente se pretende decir, esto es, para reconocer lo que es y cómo podría ser mejor. Las instituciones de esta ciudad ideal no pretenden aludir ellas mismas a proyectos de reformas, sino hacer visibles a través de lo contrario los verdaderos inconvenientes y peligros de la existencia de una «ciudad»: así, por ejemplo, la desaparición total de la familia [*sc.* en la utopía de la *República*] mostraría el papel funesto de la política «de

---

este escrito sobre el “Estado” hay un Estado real de la educación, la comunidad de la Academia platónica, cuyo sentido aparece aquí expresado: esta comunidad del riguroso trabajo en la matemática y la dialéctica no es una comunidad de investigación ajena a la vida política, sino que, por el contrario, tal trabajo debía conducir hasta donde la *paideía* sofística habitual, con su instrucción enciclopédica y su arbitraria moralización de las imágenes de la antigua poesía, no llegaba: al nuevo hallazgo de lo justo en la propia alma, y con ello a la educación del ciudadano».

<sup>1</sup> «Plato und die Dichter», *GW* 5, p. 194.

<sup>2</sup> Afirma Gadamer: «La fundación de un Estado en palabras no es más que la construcción pedagógica de aquello que en cada uno de los Estados hace posible el Estado mismo: el recto sentido del Estado cultivado por sus ciudadanos» («Platos Staat der Erziehung», *GW* 5, p. 262). *Vid.* también, a este mismo respecto, «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, pp. 288-299.

<sup>3</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 275. *Vid.* asimismo «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 255 («Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 301).

<sup>4</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 276. Dicha crítica de Aristóteles a la «ciudad ideal» platónica no excluiría, a ojos de Gadamer, que ciertas alusiones de su propia *Política* constituyan el testimonio más elocuente de la extensión y vigencia en Grecia del género literario de la utopía, ni que, en fin, el Estagirita haya prestado su reconocimiento a tal canon literario.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 276-277. *Vid.* también «Platos Staat der Erziehung», *GW* 5, p. 251.

<sup>6</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, p. 283.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 289.

familias», del nepotismo y de las luchas de poder dinástico en la llamada democracia de la Atenas antigua (y no sólo entonces)<sup>1</sup>.

Siguiendo este planteamiento, la *República* estaría llena de evidentes «contrautopías», figuraciones monstruosas o extravagantes que lograrían, por su choque brutal con lo verosímil, atraer la atención del lector y señalar un nudo de reflexión. Así, entre otros muchos ejemplos, Gadamer entiende que el propio «supra-*êthos*» que exhibe la ciudad ideal constituye una contrautopía referida a «la terrible abstracción del saber de la virtud, que parece separarse de la base del *êthos* y de sus condicionantes emocionales», marcando con ello el problema que supone concebir la *areté* como una *epistémé*<sup>2</sup>.

Pero el significado de la utopía expuesta en la *República* presentaría además una dimensión más profunda. La construcción literaria platónica no expresaría ni más ni menos que la remisión al «ámbito *eidético*» que habría de operar necesariamente en cualquier correcta comprensión y realización de la justicia política. Dicho de otro modo: no es solamente que Platón nos ofrezca un «modelo ideal» para pensar lo político, es que a su vez nos estaría indicando que pensar lo político equivale siempre a pensar, por así decirlo, en términos «ideales». En este sentido, «utopía» e «hipótesis del *eídos*» actuarían como principios equivalentes. Pues la respuesta platónica al problema de la *pólis* –dice Gadamer– consiste esencialmente en «distinguir la realidad vigente para la opinión general de la “Idea” que subyace a aquella»<sup>3</sup>. En dicha distinción reposaría la «única condición de posibilidad de todo arte de gobernar real, es decir, capaz de conformar la realidad y no sólo de plegarse aquí y allá a determinados aspectos de una situación dada»<sup>4</sup>. Bastaría con esta sola consigna para comprender la famosa identificación platónica de la «capacidad política» con la «filosofía»: «quien, distinguiendo de este modo, sabe mirar, a través de la realidad vigente, hacia la Idea, es ya filósofo, y sólo quien sabe mirar de este modo a lo que permanece puede llevar a cabo una gran política, puede impulsar la estabilidad de la realidad estatal»<sup>5</sup>.

De modo que, de acuerdo a esta conjunción de «filosofía» y «poder político» (*República* 473d), procurar el saneamiento de un régimen político corrupto (como sin duda lo era el de la Atenas que conoció Platón, la Atenas que había condenado a muerte a Sócrates) y fundar con palabras un Estado ideal serían una y la misma cosa<sup>6</sup>. Pero entonces la cuestión de la viabilidad de la república ideal vuelve a acuciarnos con nueva insistencia. De hecho –piensa el filósofo de Marburgo–, finalmente resulta que «el verdadero problema no es cómo se presenta la justicia en cuanto salud ideal del Estado y del alma, sino cómo esta justicia pueda producirse y conservarse»<sup>7</sup>. Por eso, «aunque la imagen del verdadero Estado y de la verdadera justicia pueda ser un simple modelo y, por tanto, al igual que ocurre con la imagen ideal creada por un pintor (*República* 472c-d), no se plantea el problema de su realidad, sin

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, p. 167.

<sup>2</sup> «Platos Denken in Utopien», GW 7, p. 284.

<sup>3</sup> «Platos Staat der Erziehung», GW 5, p. 256.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 260. En «Platos Denken in Utopien», Gadamer aborda el problema de la relación entre las actividades políticas a las que Platón se refiere en la *Carta VII* y la figuración literaria vertida en la *República*. Más allá de toda vicisitud biográfica, esta relación remite para el filósofo de Marburgo a un «problema esencial» de corte filosófico: «hasta dónde puede hacerse concordar de modo completo y satisfactorio el pensar en generalidades y la concreción en lo particular en vista de nuestra realidad cambiante, inexacta y fluctuante» (GW 7, p. 279-280).



embargo no es casual que el diálogo platónico sea puesto en marcha justamente por esta pregunta»<sup>1</sup>. En definitiva: por un lado, sería absurdo preguntar por la viabilidad de la *pólis* que Platón ha edificado con palabras, pues ésta no pretendería ser el modelo de la mejor ciudad posible, sino sólo plantear las cuestiones –supuestamente eternas– que debería afrontar en cada caso una comunidad política concreta. Pero, puesto que acceder a esas cuestiones exigiría situarse en una dimensión «ideal», «utópica» o «universal», resulta que el problema de la adecuación entre el modelo y la coyuntura singular vuelve a situarse en el punto definitorio de mira.

### § 8. *La filosofía (platónica) como camino entre la palabra y el concepto*

En numerosos momentos de su obra, Gadamer caracteriza el diálogo platónico como un camino de ida y vuelta entre la palabra y el concepto<sup>2</sup> y, en virtud de ello, lo considera el «modelo imperecedero» de la actividad filosófica como tal<sup>3</sup>. El tema reviste cierta importancia, pues probablemente se trate de la definición más precisa que el discípulo de Heidegger elaboró acerca del significado y el estatuto de la filosofía. Además, este planteamiento no sólo preside su interpretación de Platón, sino que también subyace en importante medida a su concepción de la hermenéutica filosófica (y en particular, a la concepción del lenguaje vertida en *Verdad y método*).

Veamos primero qué quiere decir esto en los diálogos que inician la obra platónica, en los cuales sitúa Gadamer el modelo en cuestión. Sócrates les pide a sus interlocutores que definan una *areté*, que expongan a la discusión común las convicciones en las que habitaban confortablemente sin que les fueran visibles. El primer efecto de esta exigencia insolente es la «destrucción» de tales convicciones, de tales «conceptos normativos que se mueven en el ámbito de lo obvio», en la medida en que no resisten a la prueba argumentativa que se había planteado en torno a ellos<sup>4</sup>. De este modo Sócrates estaría propiciando una «actualización» de dichos conceptos encostrados, una devolución de los mismos al campo creativo de la palabra viva<sup>5</sup>. Ahora bien, con semejante operación se trata de dirigir la respuesta buscada hacia el terreno de un «concepto» en otro sentido: la esencia, el *eídos*, la definición necesaria y eterna

<sup>1</sup> «Platos Staat der Erziehung», *GW* 5, p. 260. Gadamer se refiere aquí a *República* 471c y ss. Como señalan J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano en su edición de este diálogo platónico, la cuestión de la viabilidad del Estado ideal ya había sido planteada y aplazada anteriormente en dos ocasiones, exactamente en 458b y 466d (véase la edición de la *República* preparada por los autores mencionados para el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, pp. CIV y ss. y p. 155, nota a pie de página).

<sup>2</sup> Ofrecemos un elenco de los principales lugares que resultan relevantes a este respecto: *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, pp. 6-9; «Lenguaje y formación de conceptos», *VyM I* (1960), pp. 513-525 («Sprache und Begriffsbildung», *GW* 1, pp. 432-442); «Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie» (1972), en *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2000, pp. 99-102 («El significado actual de la filosofía griega», en *Anotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002 pp. 128-131); «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache» (1992), *GW* 8, pp. 403 y ss., y 426 y ss., sección titulada «Aus dem Wege zum Begriff» («Acerca de la fenomenología del ritual y del lenguaje», en *Mito y razón, op. cit.*, pp. 72 y ss., y 110 y ss., sección titulada «De camino al concepto»); «Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie» (1995), en J. Grondin (ed.), *Gadamer-Lesebuch*, Mohr Siebeck, 1997, pp. 100-110 («De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía», en J. Grondin [ed.], *H.-G. Gadamer: Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 135-147); «“Die Griechen, unsere Lehrer”, ein Gespräch mit G. W. Most», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994, Heft 1, pp. 140-141; así como los artículos dedicados al tema de la historia conceptual: «Begriffsgeschichte als Philosophie» (1970), *GW* 2, pp. 77-91 («La historia del concepto como filosofía», *VyM II*, pp. 81-93); y «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» (1971), *GW* 4, pp. 78-94.

<sup>3</sup> «La historia del concepto como filosofía» (1970), *VyM II*, p. 93 («Begriffsgeschichte als Philosophie», *GW* 2, p. 90).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Id. loc.*

de cada una de las *aretaí* sobre las que recae la investigación. Como ya hemos indicado de mil maneras, Gadamer sostiene que este concepto absolutamente unívoco y definitivo no puede ser hallado jamás por parte de los seres humanos finitos. Por ello la filosofía platónica se mantendría siempre «de camino al concepto»<sup>1</sup>. Aunque por momentos pueda encontrarse en ella algo semejante a una acuñación terminológica, de todos modos esto no pasaría de ser una detención provisional del movimiento dialéctico. Cualquier fijación de conceptos tendría un carácter meramente coyuntural: el término que en determinada discusión queda establecido como la referencia común del asunto debatido constituiría simplemente el punto de partida de las siguientes discusiones, las cuales tendrían que volver a infundirle vida, destruyéndolo y reconstruyéndolo de nuevo (obviamente, con ello se da por hecho que la *pregunta* en juego se mantiene siempre idéntica a sí misma). Y el vehículo de esta tarea interminable de deshacer y rehacer conceptos con palabras sería el diálogo, es decir: el esfuerzo inacabable de elaborar las múltiples determinaciones en dirección a la «unidad del *eîdos*»<sup>2</sup>.

A partir de este planteamiento, el filósofo de Marburgo acuña lo que cabe llamar un «significado antropológico» de la filosofía. En su insuperable situación «de camino al concepto», el pensamiento platónico implica –nos dice– concebir al ser humano como un «de camino» y un «entre»<sup>3</sup>, por cuanto el saber que le concierne no es el de un conjunto de contenidos que puedan poseerse definitivamente, sino el de una deconstrucción del saber que, en cada caso, creemos poseer, ganada justamente en el esfuerzo por asegurar –por explicitar– esa posesión. De ahí que el ser humano quede definido por su condición intermedia entre la ignorancia y el saber, condición que estaría magistralmente representada por la «docta ignorancia» socrática. Frente a la sabiduría divina –dice el autor de *Verdad y método*–, «la más alta posibilidad humana sigue siendo siempre φιλοσοφία, y no σοφία»<sup>4</sup>. En otras palabras: «Ser hombre comporta, en este sentido, un no disponer de sí mismo, y la filosofía, como posibilidad humana más alta, se cumple en esta interrogatividad dialéctica en la que se reconoce humana»<sup>5</sup>.

Por otra parte, Gadamer se sirve de este mismo argumento para explicar el caso de la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas (como sabemos, un tema muy debatido entre los platonistas de la Escuela de Marburgo). A su juicio, no es tanto que el Estagirita haya «malentendido» a Platón cuanto que, al proyectar los planteamientos de su maestro sobre un terreno «conceptual», habría echado a perder su «realidad vital» y su «estimulante ambigüedad». De ello extrae Gadamer una reflexión de carácter general, tocante al problema de la sistematicidad de la filosofía:

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, p. 6.

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*» (1990), *GW* 7, p. 345.

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 6.

<sup>4</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), *GW* 6, p. 153. Gadamer alude a esta condición «intermedia» del ser humano de forma recurrente: *vid.*, por ejemplo: «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 256 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 302); «Unterwegs zur Schrift?», *GW* 7, p. 265. Para ello remite en ocasiones a las siguientes palabras de Diotima en el *Banquete* (204a): «Ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea llegar a ser sabio, porque ya lo es (θεω | ν ου) δει (φ φιλοσοφει | ου) δ ε)πιθυμει | σοφο : φ γενη/σθαι → ε ρ σ τι γ α / ρ →), al igual que le ocurre a cualquier otro que sea sabio». Tampoco de la absoluta ignorancia –continúa diciendo la sacerdotisa de Mantinea– nacerá jamás el deseo de saber, de suerte que la filosofía pertenece exclusivamente a quienes se hallan *entre* la ignorancia y el saber. Encontramos esta misma restricción en muchos otros pasajes platónicos, por ejemplo en *Fedro* 278d: sólo al dios le corresponde el nombre de «σοφο/φ», mientras que el ser humano admite ser llamado únicamente «φιλο/σοφοφ».

<sup>5</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 7.

Aristóteles ha proyectado a Platón sobre el plano de una explicación conceptual. El objeto de su crítica es el Platón que resulta de dicha proyección. Pero el hecho de que semejante proyección no pueda recoger la tensión interna ni la energía del filosofar platónico, que nos habla a través de sus diálogos de un modo tan incomparablemente persuasivo, esto es lo que la hace problemática. Se trata de algo singularmente significativo, porque no representa el enigma histórico de un malentendido radical en una situación irreplicable de la historia de la filosofía, sino que expresa el propio problema sistemático de la filosofía: aquello que desde la realidad de la vida logra penetrar en el concepto sufre siempre un aplanamiento, como toda proyección de una corporalidad viva sobre un plano. Lo que se gana en comprensibilidad unívoca y certeza repetible se pierde en estimulante ambigüedad<sup>1</sup>.

Con estas cartas podemos explicar con más precisión aquel rechazo de Gadamer hacia toda clase de filosofía sistemática al que nos referíamos en la Introducción del presente trabajo. Una clave fundamental para comprender esta caracterización de la filosofía como oscilación entre la palabra y el concepto es la que se obtiene al enfocar sus raíces. A nuestro juicio, resultan combinadas aquí dos fuentes principales: por un lado, la consigna fenomenológica del retorno «a las cosas mismas» y, en conexión con ella, la noción heideggeriana de «destrucción» (*vid.*, por ejemplo, *Ser y tiempo*, § 6); por otro lado, la dialéctica de Hegel, concretamente la potencia especulativa que éste había descubierto en las palabras del lenguaje común, por cuanto prefigurarían las relaciones lógicas del concepto (*supra*, § 6.2). Lo que subyace a este planteamiento que Gadamer extrae de Platón parece ser, pues, una curiosa hibridación entre estos dos factores (hibridación que desde algún punto de vista puede parecer todo un «engendro»). A partir de ella se entiende mejor el uso que el fundador de la hermenéutica contemporánea hace del término «metafísica» (*vid. supra*, § 3.1): partiendo del principio heideggeriano de socavar los conceptos anquilosados de la metafísica occidental para devolver la investigación a los fenómenos mismos, él interpreta esta consigna en clave platónica y hegeliana, *i. e.*, desde la óptica de una filosofía del *éidos* o del concepto, y de este modo otorga al proyecto de «destruir la metafísica» un significado que resulta incompatible con el acuñado por Heidegger.

¿Qué quiere decir Gadamer cuando afirma que la tarea de la filosofía consiste en «desandar el camino desde la palabra conceptual a la palabra del lenguaje y rehacer el camino desde la palabra del lenguaje a la palabra conceptual»<sup>2</sup>? Ésta es la respuesta que cabe recomponer juntando las diversas alusiones que nuestro interpelado ha dejado caer al respecto. A su juicio, la actividad filosófica consiste en elaborar la «totalidad de la experiencia del mundo» que se encontraría depositada en el «lenguaje natural» y que constituiría el sustrato último de la vida humana. Se trataría de tematizar y desarrollar conscientemente esa comprensión del mundo y de nosotros mismos que estaría ya siempre implícita en cualquiera de nuestras actividades. Dicha «totalidad» correspondería, en cada caso, a un determinado y singular mundo histórico, pero podría ser matizada y ampliada hasta llegar a fundirse con cualquier otra acepción histórica del mundo, puesto que todas estas acepciones –piensa

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 9. Esta imagen peyorativa de Aristóteles como exponente de una filosofía fuertemente sistemática y conceptual se reafirma en numerosos momentos de la producción gadameriana posterior. Esto no obsta para que Gadamer haya valorado positivamente la observación y elaboración del lenguaje común que el Estagirita lleva a cabo en su obra filosófica. Así, afirma: «Las palabras que nos ofrece el lenguaje tienen frecuentemente en el uso lingüístico vivo muchos significados y sólo adquieren su valor conceptual mediante el discernimiento que se acredita en la conversación pensante. Esto sucede ejemplarmente en el esfuerzo infatigable del preguntar socrático y en los diálogos platónicos. Se encuentra también en el lenguaje conceptual aristotélico, que indaga la multiplicidad de significaciones. Siempre es el uso lingüístico el que, a la postre, origina el valor conceptual» («Acerca de la fenomenología...», en *Mito y razón, op. cit.*, p. 118 [«Zur Phänomenologie...», *GW* 8, pp. 430-431]).

<sup>2</sup> «La historia del concepto como filosofía» (1970), *VyM II*, p. 93 («Begriffsgeschichte als Philosophie», *GW* 2, p. 90).

Gadamer— remiten potencialmente a un mismo mundo<sup>1</sup>. Al reflexionar sobre esa sabiduría «originaria» vertida en el lenguaje común, la filosofía describiría un camino desde las múltiples y concretas experiencias históricas hacia la unidad que subyacería a ellas, desde las palabras del lenguaje común, siempre ambiguo y usado inconscientemente, hacia la unidad y la claridad del concepto, un camino semejante al que recorren los diálogos platónicos cuando dirigen los múltiples aspectos de algo hacia la unidad *eidética* que constituiría su común denominador.

Ahora bien, esta totalidad vital-mundana nunca podría ser traducida a un lenguaje conceptual perfecto y definitivo (entre otras cosas, porque esto significaría haber clausurado la diversidad de las formas históricas que pueda llegar a adoptar). Tal movimiento entre la palabra y el concepto trazaría siempre un camino «de ida y vuelta»: los conceptos acuñados por las teorías filosóficas anteriores habrían de ser retrotraídos una y otra vez al «mundo de la vida», al suelo de la experiencia vital propia de cada comunidad histórica. En efecto, Gadamer piensa que entre el uso irreflexivo de las palabras en el lenguaje cotidiano y el intento de fijar unívocamente su significado hasta convertirlas en conceptos hay una tensión que nunca puede superarse en una u otra dirección. Así, cualquier concepto está en todo caso sólo «de camino al concepto»<sup>2</sup>, pero al mismo tiempo «aquello a partir de lo cual se lleva a cabo la abstracción del concepto está siempre ya dado en la previa potencia del lenguaje»<sup>3</sup>. Dicho de otro modo: «todo uso de conceptos sigue siendo uso de palabras», mientras que, a la inversa, «todo uso de palabras se mantiene accesible al análisis lógico de las relaciones conceptuales implícitas en él»<sup>4</sup>. Con estas premisas, se entenderá que para el filósofo de Marburgo la «historia conceptual» no represente una simple herramienta auxiliar de la filosofía, sino el núcleo mismo de su trabajo, el cual giraría en torno a la recepción de los documentos legados por la tradición<sup>5</sup>.

Uno de los momentos donde con más claridad se expresa este planteamiento es el siguiente pasaje del «Epílogo» a *Verdad y método*, al que nos hemos referido parcialmente en la Introducción del presente trabajo:

[Sc. El objetivo de la filosofía] tiene que ver con el conjunto de nuestra experiencia del mundo y de la vida, de un modo como no lo hace ninguna otra ciencia pero sí nuestra propia experiencia de la vida y el mundo tal como se articula en el lenguaje. Estoy muy lejos de querer afirmar que el saber sobre esa totalidad represente un conocimiento realmente confirmado y que no tenga más bien que emprenderse cada vez en una crítica siempre renovada del pensamiento. Lo que no se puede es ignorar ese «saber», sea cual sea la forma en la que se exprese, en religión o en refranes, en obras de arte o en pensamientos filosóficos. Incluso la dialéctica de Hegel —no me refiero a su esquematización como método de la demostración filosófica, sino a la experiencia subyacente a la «inversión» de los conceptos que intentan abarcar el todo en su contrario— pertenece a estas formas de autoilustración interior y de representación intersubjetiva de nuestra experiencia humana. De este vago modelo de Hegel yo también he hecho en mi libro [sc. *Verdad y método*] un uso bastante vago [...].

No pocas veces se ha reprochado a mis trabajos que su lenguaje resulta excesivamente impreciso. Pues bien, no veo que esto sea siempre y necesariamente revelación de una deficiencia, por más que haya podido serlo en más de una ocasión. De hecho considero que se aviene mejor con la tarea de la lengua conceptual filosófica mantener en vigor

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 536 y ss. (*GW 1*, p. 451 y ss.); e *infra*, § 54.

<sup>2</sup> «Zur Phänomenologie...», *GW 8*, pp. 426 y ss. («Acerca de la fenomenología...», *op. cit.*, pp. 110 y ss).

<sup>3</sup> «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie», *GW 4*, p. 94

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>5</sup> Cf. «La historia del concepto como filosofía» (1970), *VyM II*, pp. 81-82 («Begriffsgeschichte als Philosophie», *GW 2*, pp. 77-78).

la imbricación de sus conceptos en el conjunto del saber lingüístico sobre el mundo y mantener así viva su relación con el todo, aunque haya de ser a costa de su delimitación estricta. Esta es la implicación positiva de la «penuria lingüística» que es inherente a la filosofía desde sus comienzos. [...] Las palabras que se emplean en el lenguaje filosófico, y que éste aguza hasta la precisión conceptual, están implicando siempre momentos semánticos «propios del lenguaje primario» y contienen por lo tanto una cierta inadecuación. Pero el nexo de significado que resuena en cada palabra del lenguaje vivo entra al mismo tiempo en el potencial semántico de la palabra que expresa el concepto. Y esto no puede desconectarse en ninguna aplicación de expresiones del lenguaje común con fines conceptuales. Sin embargo, para la formación de los conceptos en las ciencias naturales esto no tiene mayor importancia, porque en ellas la referencia a la experiencia controla todo uso conceptual obligándolo al ideal de univocidad y preparando en forma pura el contenido lógico de las proposiciones.

En cambio, la cuestión se plantea de forma distinta en el ámbito de la filosofía, y en general cada vez que las premisas del conocimiento lingüístico precientífico se introducen en el conocimiento<sup>1</sup>.

En este mismo orden de cosas se sitúa el privilegio que Gadamer –suscribiendo una de las ideas que Heidegger asoció al principio de la «destrucción»– concede a la filosofía griega<sup>2</sup>. Ésta se habría mantenido siempre fiel a la insuperable tensión entre la palabra y el concepto, y por ello nos ofrecería una suerte de antídoto frente al «conceptualismo» en el que se habría instalado la tradición posterior. «Lo que distingue a la filosofía griega –afirma– es que en ella las palabras mantienen todavía un camino abierto y no constreñido entre la lengua viva y su uso filosófico»<sup>3</sup>. Su ventaja consistiría en que no remite a un sistema de conceptos, sino que se mantiene anclada al «conjunto de la lengua natural hablada», la cual dejaría traslucir el «todo de orientación» propio del «mundo de la vida»<sup>4</sup>.

A nuestro juicio, esta concepción del filosofar se muestra deudora, en primer y último término, de una filosofía del *eídos* en su versión dialéctica, *i. e.*, platónica y hegeliana. Sin querer por ahora agotar el problema, vamos a plantear una objeción posible al respecto. Bajo este planteamiento, no se entiende muy bien cuál pueda ser la diferencia entre el saber o la experiencia ordinaria y la peculiar situación de la filosofía (la cual, a nuestro modo de ver, se inaugura con una *epoché*, con una suspensión de dicho saber ordinario, para indagar las condiciones que lo hacen posible). Tal y como plantea Gadamer las cosas, la filosofía estaría próxima a una especie de «saber total»: ciertamente, un saber carente de contenidos estables, puramente interrogativo, problematizador, pero que de todos modos tendría como misión orientar el saber depositado en la experiencia vital-mundana, y constituiría nada menos que su

<sup>1</sup> «Epílogo» (1972) a *Verdad y método*, *VyM I*, pp. 654-655 (*GW 2*, pp. 460-462).

<sup>2</sup> En «Acerca de la fenomenología del ritual y del lenguaje» (*op. cit.*, pp. 113-114, «Zur Phänomenologie...», *GW 8*, p. 428), Gadamer define así la *Destruction* preconizada por Heidegger: «Destrucción quiere decir [...] el descubrimiento de los encubrimientos que han padecido los conceptos en su transformación latina y en la continuación de su formación en la época moderna. De suerte que Heidegger nos invita a que nos familiaricemos con la experiencia originaria del mundo que está incorporada en el lenguaje y en la formación conceptual de los griegos». *Vid.* también «Destrucción y deconstrucción» (1986), *VyM II*, pp. 349-359 («Destruction und Dekonstruktion», *GW 2*, pp. 361-372).

<sup>3</sup> «El significado actual de la filosofía griega», en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 129 y ss. («Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie» (1972), en *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 100 y ss.). Afirma el discípulo de Heidegger: «Los griegos nos enseñaban que el pensamiento de la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación última en un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad, sino que lleva siempre una dirección: recapacitando sobre la experiencia originaria del mundo, pensar hasta el fin la virtualidad conceptual e intuitiva del lenguaje dentro del cual vivimos. Me pareció que el secreto del diálogo platónico consistía en esa enseñanza» («Autopresentación...» [1977], *VyM II*, p. 380 [«Selbstdarstellung...», *GW 2*, pp. 484-485]).

<sup>4</sup> «El significado actual...», *op. cit.*, *id. loc.* «[...] Hay, pues, una diferencia que no se puede ignorar entre el intento de interpretar una frase de Platón o Aristóteles y el de hacerlo con una de Kant o Leibniz. En el caso de estos últimos no tengo más remedio que remitirme a todo un sistema conceptual e introducirlo en la interpretación. Pues ahí cada frase con sus conceptos está entretejida en un todo que no tenemos como tal ante nuestros ojos. En griego en cambio el todo está presente en todo momento gracias al idioma. El significado de cada palabra se determina en cada momento por el conjunto de la lengua natural hablada, y ésta, como todas, nos permite ver el todo» (*ibid.*, p. 130).

instancia crítica. De hecho, él parece entender que allí donde está implicada esa «totalidad de mundo» –en la religión, en el arte o incluso en los refranes– ya hay filosofía.

## CAPÍTULO II

### FENOMENOLOGÍA DEL DIÁLOGO: ACUERDO, JUSTIFICACIÓN E INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD

§ 9. *La tesis de Platos dialektische Ethik sobre el origen dialógico de la «ciencia» griega*

§ 9.1. *Características particulares de esta obra de juventud y relevancia de su planteamiento*

En *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931), Gadamer afronta por primera vez la tarea de «aclarar la función de la dialéctica platónica desde la fenomenología del diálogo»<sup>1</sup>. Esta obra ocupa un lugar particular en el conjunto de la recepción gadameriana de Platón, y ello nos obliga a hacer algunas observaciones acerca del modo como conviene traerla a colación. Se trata de un texto centralmente deudor del Heidegger de los años veinte, en el que, no obstante, brillan importantes aportaciones que lo distinguen de su fuente de inspiración<sup>2</sup>. Justamente son esas aportaciones originales las que, andando el tiempo, germinarán en puntos nucleares de *Verdad y método*. Pero, por otra parte, encontramos en esta obra de juventud determinados supuestos filosóficos que el Gadamer maduro ni continuará ni se ocupará de desmentir temáticamente (aunque ciertos motivos de su obra posterior podrían considerarse una clara «palinodia» a este respecto). Una escueta alusión de nuestro autor, incluida en el prefacio de 1982 a la reimpresión de su trabajo de 1931, nos indica de qué supuestos hablamos:

En qué consiste el «dar razón de» socrático-platónico, hasta qué punto podemos acercarnos a él a partir del pensamiento moderno sin caer en la parcialidad de los modernos, es decir, sin malentender la autoconciencia como autoafirmación y sin reducir la comprensión a calcular y hacer disponible, esto yo no lo veía aún suficientemente claro [sc. en *Platos dialektische Ethik*]<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Aunque la obra fue publicada en 1931, se encontraba ya concluida a comienzos de 1928 (cf. «Aus dem Vorwort zur ersten Auflage [sc. des Buches *Platos dialektische Ethik*], GW 5, p. 158). Cuatro décadas después de su redacción, Gadamer explicaba así el cometido de *Platos dialektische Ethik*: «Tenía dos objetivos, ambos bajo el mismo signo metodológico: aclarar la función de la dialéctica platónica desde la fenomenología del diálogo, y la doctrina del placer y sus formas mediante un análisis fenomenológico de los datos de la vida real» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1973], en *VyM II*, p. 383 [«Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», GW 2, p. 488]). Las primeras páginas de *Platos dialektische Ethik* subrayan, por su parte, el objetivo de «hacer fructífera la conjunción de diálogo y dialéctica incluso para el entendimiento de la forma tardía de la dialéctica platónica» (GW 5, p. 17). También en el «Prefacio» a la edición italiana de *Platos dialektische Ethik*, escrito en 1982, su autor señala que el objetivo de todo el primer capítulo de esta obra era «explicar la conexión del diálogo socrático con la dialéctica platónica» (*Studi platonici I*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. XVII).

<sup>2</sup> Recuérdese que fue precisamente Heidegger quien dirigió *Platos dialektische Ethik*, tesis con la que Gadamer obtuvo en 1929 su habilitación en filosofía. En este escrito de juventud puede verse el germen de lo que en el futuro serán dos de las principales diferencias que separan la hermenéutica filosófica debida a Gadamer del marco de la «hermenéutica de la facticidad» delineado por el «primer» Heidegger: la tematización de la noción de «diálogo» y la centralización y ampliación del papel de la «lingüística» en la experiencia del comprender (centralización que lleva a acuñar, en *Verdad y método*, una idea de «lingüística» [*Sprachlichkeit*] en muchos puntos alejada de la idea de «habla» [*Rede*] a la que Heidegger se había referido en *Ser y tiempo*).

<sup>3</sup> «Aus dem Vorwort zum Neudruck der ersten Auflage [sc. des Buches *Platos dialektische Ethik*], GW 5, p. 163. Por otra parte, Gadamer ha hecho notar las deficiencias de esta obra en cuanto a la apreciación de la doctrina del Uno y la Díada indefinida que pueda atestigüarse en el *Filebo*: «Yo no estaba aún capacitado para apreciar la significación universal del *Filebo* para la teoría platónica de los números y, en general, para el problema de las relaciones entre Idea y “realidad”» («Autopresentación...», en *VyM II*, p. 383 [«Selbstdarstellung...», GW 2, p. 488]).

En efecto, la noción de diálogo acuñada en *Platos dialektische Ethik* se levanta sobre una idea general de saber que, al menos en principio, no parece casar con la filosofía del Gadamer más divulgado. Saber equivale aquí a *técnica*, y a una determinada acepción de «técnica»: a una acepción, por decirlo rápidamente, humanista o instrumental<sup>1</sup>. Sin embargo *Platos dialektische Ethik* también es, a nuestro juicio, la más rigurosa y detallada exposición que Gadamer nos ha dejado de la filosofía platónica, además de, como señalábamos, un precioso anticipo de su hermenéutica filosófica. El propio filósofo declaraba, en una observación retrospectiva hecha en 1982, que este escrito de juventud delinea el marco donde ha de inscribirse la totalidad de sus investigaciones posteriores acerca de Platón<sup>2</sup>. De modo que, lejos de poder prescindir de este documento, se nos impone el trabajo de discernir qué elementos de él disfrutará, como su autor, de larga vida, y cuáles desaparecerán, o se transformarán, y de qué manera.

Por lo pronto, la primera sección de *Platos dialektische Ethik* (titulada «El diálogo y el modo de realización del acuerdo [*Verständigung*]<sup>3</sup>») puede considerarse como el suelo nutricional de los *estudios platónicos* de Gadamer en su conjunto, puesto que de él brota el hilo conductor fundamental de los mismos: el principio de la continuidad esencial entre el diálogo socrático y la dialéctica platónica. Dicho principio se presenta aquí enmarcado en una tesis de extraordinaria relevancia: el concepto griego de *ciencia*, cuyos rasgos fueron definidos y elaborados por Aristóteles, tendría su origen en la específica concepción del diálogo que se expresa en la figura del Sócrates platónico<sup>4</sup>. Así, el diálogo socrático, la dialéctica platónica y la ciencia *apodíctica* aristotélica constituirían sendos pasos progresivos de un único desarrollo histórico. En otras palabras: la propia idea griega del saber más riguroso<sup>5</sup> remitiría inicialmente al «ponerse de acuerdo» obrado a través de la discusión, aunque la *epistème* aristotélica llegue a superar este componente dialógico, al apelar a una necesidad racional que ya no depende del consenso entre los interlocutores<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cabe remitir el diagnóstico de dicha interpretación «humanista» de la técnica a M. Heidegger, «La pregunta por la técnica» (1954), en *idem, Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

<sup>2</sup> «Prefacio» a la edición italiana *Studi platonici I*, *op. cit.*, p. XVII.

<sup>3</sup> El término «*Verständigung*» significa «acuerdo», así como también, en un sentido más amplio, «entendimiento mutuo» y «comunicación». El primero de los significados mencionados es el que prevalece en el contexto de *Platos dialektische Ethik*, donde se sostiene que la verdad de una investigación dialógica queda asegurada cuando los interlocutores alcanzan un consenso acerca del asunto en juego, y no cuando cada hablante comprende la posición del otro sin llegar a compartirla, *i. e.*, en tanto perspectiva particular suya. Por este motivo, casi siempre vertteremos «*Verständigung*» por «acuerdo» (salvo en algún caso aislado en el que esta palabra será traducida como «entendimiento mutuo»).

<sup>4</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 15-17.

<sup>5</sup> Nótese que el término alemán «*Wissenschaft*», al que Gadamer se refiere en esta obra (la primera sección de la misma lleva por título «*Die Idee der Wissenschaft*»), no equivale netamente a lo que en español entendemos por «ciencia». «*Wissenschaft*» no comporta una referencia prioritaria ni exclusiva a las «ciencias matemático-empíricas de la naturaleza», a diferencia de lo que impera en el uso de la voz castellana correspondiente (de hecho, el apelativo «ciencias del espíritu» sólo se ha implantado en nuestro idioma como traducción del alemán «*Geisteswissenschaften*»). De acuerdo a la propia noción alemana de «*Wissenschaft*», hay que entender que lo que Gadamer analiza aquí es «la idea de *saber* en cuanto tal», «en su máxima posibilidad de cumplimiento», sin circunscribirla a un determinado *ámbito* de conocimiento. Esto no excluye, sin embargo, que dicho análisis reciba el sesgo propio del punto de llegada elegido: la *epistème* aristotélica.

<sup>6</sup> «Podría parecer extraño —señala Gadamer— que aquí el problema de la dialéctica platónica se deje guiar por el riguroso concepto aristotélico de *epistème*, que es *apódeixis*. Más evidente resulta lo contrario: dirigimos al concepto aristotélico de dialéctica, que innegablemente —y aunque sea mediante una radical transformación y devaluación— remite a la dialéctica platónica y al ejercicio práctico de la Academia. Que la línea del desarrollo histórico conduce desde la dialéctica platónica hasta la apodíctica aristotélica es, sin embargo, un hecho hoy sobradamente reconocido. Pero es menos comprensible *por qué* la dialéctica platónica —con su indudable origen en el diálogo platónico— constituye el punto histórico intermedio de un desarrollo que lleva a la *epistème* aristotélica, donde la dialéctica y la dialógica quedan superadas. Pues la ciencia aristotélica se caracteriza por la falta de necesidad de todo asentimiento expreso por parte del interlocutor; ésta es un mostrar a partir de una necesidad, que no se ocupa del fáctico asentimiento del otro. Por el contrario, la dialéctica vive de la fuerza del mutuo



El joven filósofo desarrolla este argumento poniendo en juego dos perspectivas paralelas: por un lado, distingue varias modalidades de saber y muestra que todas ellas, incluso el extremo que representa el saber científico, se encuentran arraigadas en la *facticidad*<sup>1</sup> de la vida humana; y por otro lado, analiza las realizaciones lingüísticas características de tres formas de comportamiento humano, para destacar así los rasgos propios del habla científica. En el cruce entre estas dos perspectivas quedará aclarado el significado del mencionado vínculo entre «ciencia» y «diálogo». Conviene advertir que este planteamiento se apoya principalmente en la «hermenéutica de la facticidad» que Gadamer había aprendido de Heidegger, mientras que las referencias a Platón y a Aristóteles se mantienen en un segundo plano. Ello no obsta para que resulte oportuno reseñar estas páginas, pues la fenomenología del diálogo ofrecida al comienzo de *Platos dialektische Ethik* se aplica después, y de la manera más inmediata y coherente, al estudio directo de Platón que compone el resto de la obra<sup>2</sup>.

### § 9.2. Formas de saber y su principio fáctico

Nos detendremos primero en la parte del argumento que se refiere a la «génesis de la idea de ciencia» y a su «enraizamiento en un motivo originario del *Dasein*»<sup>3</sup>. Para ello Gadamer, al igual que había hecho Heidegger en el *Informe Natorp*<sup>4</sup>, elige como hilo conductor el análisis

---

entendimiento dialógico –del acompañamiento por parte del otro que también comprende– y es conducida en cada paso de su camino por la necesidad de cerciorarse del asentimiento del interlocutor» (*Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 15).

<sup>1</sup> Gadamer emplea en esta obra el término *Faktizität* (y el adjetivo correspondiente *faktisch*) en un sentido semejante al acuñado al respecto por el Heidegger de los años veinte, esto es, para aludir a la dimensión pre-teórica, a la experiencia originaria de la vida, de la que debe arrancar toda investigación filosófica. Así presenta Gadamer la imbricación en la facticidad de la vida humana de *Platos dialektische Ethik*: «La siguiente interpretación se caracteriza como “fenomenológica” precisamente por este retorno a motivos originarios del *Dasein* humano. En su posibilidad fundamental, se basa en el presupuesto de que el fáctico *Dasein* humano ha de ser origen de todo sentido y, por tanto, punto de partida de toda reflexión filosófica, un presupuesto que el trabajo de Heidegger ha puesto de manifiesto tanto en su significado ontológico-fundamental como en su significado histórico-hermenéutico» (*Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 18). Sin embargo en el texto de Gadamer no se señala expresamente la insuficiencia de la «cotidaneidad» como radicación *originaria* de la facticidad del *Dasein*, a diferencia de lo que ocurre en *Ser y tiempo* (vid. al respecto: F. Martínez Marzoa, *El sentido y lo no-pensado. Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»*, Universidad de Murcia, Murcia, 1985, pp. 56-57). Un estudio en profundidad del significado y la genealogía de la noción de *Faktizität* en Heidegger, así como del contexto heideggeriano en el que se implanta una comprensión de la fenomenología como «hermenéutica de la facticidad», puede leerse en el libro de C. Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 19 y ss. (especialmente p. 20, n. 10) y *passim*.

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik* se compone de dos capítulos, titulados respectivamente «Sobre la dialéctica platónica» e «Interpretación del *Filebo*». El primero de ellos se divide a su vez en dos secciones: «El diálogo y el modo de realización del acuerdo» y «La dialéctica platónica y el motivo del acuerdo». Es la primera sección del primer capítulo lo que va a ocupar nuestra atención inmediatamente, sección que –como hemos dicho– delinea el suelo «hermenéutico-fáctico» sobre el que después se levantará la interpretación de la dialéctica platónica. No obstante, Gadamer entiende que el verdadero núcleo de la obra es la «interpretación fenomenológica del *Filebo*» que compone su segundo capítulo, hasta el punto de que el primer capítulo fue originariamente concebido como un comentario de la teoría de la dialéctica presente en *Filebo* 14c-19b (*ibid.*, p. 14). Aunque la intención primera del autor fuera circunscribirse al *Filebo* –obra que, en su opinión, representa de manera excepcional la «unidad de diálogo y dialéctica» en la que se desenvuelve toda la obra platónica (*id. loc.*)–, lo cierto es que el resultado final ha excedido con creces ese propósito: *Platos dialektische Ethik* ofrece una descripción «completa» de la dialéctica platónica, apoyada no sólo en el *Filebo*, sino también en el *Fedón*, la *República*, el *Fedro*, el *Sofista* y el *Parménides*, y acompañada por un análisis detallado del «diálogo socrático». Se trata de motivos a los que nos iremos refiriendo a lo largo de esta Primera Parte, poniéndolos en conexión con la elaboración que han recibido en la obra posterior de Gadamer.

Una exposición muy detallada de los §§ 1, 2, 3 y 4 de *Platos dialektische Ethik* (que además se ocupa de señalar las conexiones del escrito de Gadamer con *Ser y tiempo*) puede leerse en el libro de J. F. Zúñiga *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, 1995, pp. 35-59.

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 18. Nos centraremos a continuación el § 1, «La idea de la ciencia» (*ibid.*, pp. 15-23).

<sup>4</sup> Vid. C. Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana*, *op. cit.*, pp. 113 y ss.

de las formas de conocimiento que Aristóteles traza en el libro primero de la *Metafísica* (980a y ss.), entendiendo que dicho análisis se mantiene fiel a una observación *fenomenológica* de lo que la vida y el lenguaje en su aspecto originario presentan. Sea cual fuere la intención del Estagirita al proponer esta articulación del saber, Gadamer considera que el horizonte de la misma es la precomprensión de sí mismo y de su mundo a la que el *Dasein* –en su determinación primera en tanto «ser en un mundo» y «tener un mundo»– se encuentra ya siempre referido<sup>1</sup>. De acuerdo a este planteamiento, «instalarse en su mundo constituye el cuidado [*Sorge*] más originario del *Dasein*»<sup>2</sup>; y en cierto modo –cabría añadir– también el único, puesto que toda forma de saber habrá de mantener alguna relación con ese primigenio habitar en el mundo. De las cinco categorías que distingue Aristóteles –sensación (αι)/σθησις), experiencia (ε)μπειρία), arte o técnica (τε/ξνη), ciencia (ε)πιστήμη) y sabiduría (σοφία)–, se selecciona aquí la diferencia entre las nociones de experiencia, *téchne* y ciencia (o teoría, pues estas dos últimas son tratadas indistintamente).

El filósofo de Marburgo se deja guiar por una iniciativa muy marcada en el Heidegger de esta época: la de romper el acostumbrado hiato entre el conocimiento práctico y el conocimiento teórico, mostrando que también el segundo de ellos se encuentra ligado a la manera de vivir del *Dasein*. Así, su primera observación incide sobre la co-originariedad del «ver práctico» [*Umsicht*] y del «ver teórico» [*Hinsicht*]<sup>3</sup>. Leemos en *Platos dialektische Ethik*:

El cumplimiento del cuidado [*Sorge*] del *Dasein* en su instalarse en el mundo no tiene sólo el carácter de una ejecución práctica, y del cuidado propio de la *circumspección* [*Umsicht*] implícita en ella, sino que igual de originariamente ha puesto el *Dasein* en su cuidado el ver puro de lo que es<sup>4</sup>.

Este ver puro, aunque no sirva para ninguna tarea práctica, seguiría obedeciendo al interés del *Dasein* por hacer familiar el mundo en el que habita, por precaverse de antemano de toda posible extrañeza<sup>5</sup>. En la medida en que el *Dasein* está en el mundo «como en su casa», su obrar se inscribe siempre en un «ver» que sobrepasa la coyuntura concreta (y a esto apuntaría la primacía que Aristóteles reconoce al sentido de la vista, al ser el que muestra «más diferencias»<sup>6</sup>). La tendencia originaria del saber remitiría, por tanto, a la superación de toda extrañeza y desconfianza provocadas por el entorno en el que se vive<sup>7</sup>.

Ahora bien, entre la apropiación del mundo lograda en la *experiencia* y la constituida por el conocimiento *técnico* hay una diferencia cualitativa, en la que se cifra la idea de saber propiamente dicha<sup>8</sup>. «La determinación esencial de la experiencia –leemos en este comentario del comienzo de la *Metafísica*– es que, a partir del haber hecho ya muchas veces una cosa y

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 18.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> El análisis de Gadamer cuenta con la distinción heideggeriana entre *Umsicht*, comprensión propia del «habérselas con» –del «saber hacer»– práctico, y *Hinsicht*, «actitud teórica que considera el mundo como objeto» (cf. C. Segura Peraita, *op. cit.*, p. 17; M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 15 y ss.).

<sup>4</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 18.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 19 y ss.

<sup>6</sup> Cf. *Metafísica* A, 980a 26. Recordemos que, en *Verdad y método I*, Gadamer señala que «al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír [*sc.* sobre el ver]», remitiendo aquí a los pasajes aristotélicos *De sensu* 473a 3 y *Metafísica* A, 980b 23-5: «La primacía del oír sobre el ver se debe a la universalidad del *lógos*, que no contradice la primacía específica de la vista sobre todos los demás sentidos que con frecuencia destaca Aristóteles (*Met.* A 1, *passim*)» (*VyM I*, p. 553 y p. 554, n. 28 [*GW I*, p. 466 y n. 103]).

<sup>7</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 18.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 19.

mediante la conservación de lo que era igual en todos los casos, construye una más amplia *circumspección* [*Umsicht*]<sup>1</sup>. Respecto de la concreta ejecución práctica, este «poder hacer» brindado por la experiencia no resultaría inferior al «saber» que aporta la *téchne*<sup>2</sup>; sin embargo esta última implicaría una *comprensión* de la tarea a realizar completamente diferente, ya que permitiría «disponer de lo producible» de un modo seguro, general y previo a toda coyuntura práctica<sup>3</sup>. Importa destacar, siguiendo la intención de Gadamer, que lo que la *téchne* introduce en primer lugar es una nueva dimensión de la *generalidad*. Pues, aunque también la experiencia constituya una reunión de muchos recuerdos<sup>4</sup>, sólo la unidad de lo múltiple descubierta por la *téchne* se encontraría garantizada al margen de cualquier caso concreto, y por tanto sería *universal* «en un sentido más estricto»:

Este saber [*sc.* la *téchne*] no consiste en la capacidad, propia de la experiencia, de elegir, frente a la tarea de una concreta producción, los medios adecuados y el momento oportuno de su realización, sino en el disponer de esa realización previamente, con previa seguridad y para todos los casos posibles de la misma. Pero esto quiere decir: este haber descubierto y este disponer han descubierto y hecho disponible algo *general* en un sentido más estricto de aquel en el que la experiencia es también un poder general, esto es, un uno que llegó a ser un poder a partir de los muchos conservados. Pues la generalidad de este poder de la experiencia se identifica, en cada caso, primeramente en la concreta producción. [...] En la *téchne*, por el contrario, se ha logrado un previo disponer del producir en tanto disponer *universal*, que precede a toda ejecución concreta y está dispensado de ser probado en la ejecución concreta<sup>5</sup>.

En la posterior descripción de la dialéctica platónica ofrecida en *Platos dialektische Ethik*<sup>6</sup>, Gadamer se valdrá exclusivamente del sentido de «generalidad» y de «conjunción de lo uno y lo múltiple» acuñado a partir de esta noción de *téchne*. El propio autor declara que espera hacer valer «los conceptos de ciencia y de *téchne* explicitados por Aristóteles para la aclaración de la doctrina platónica del *lógos*»<sup>7</sup>.

Volviendo a la argumentación que tenemos entre manos: si la *téchne* puede disponer de lo producible de un modo previo y general, ello se debe –recoge Gadamer de Aristóteles<sup>8</sup>– a que posee no sólo el «qué» (algo que también conoce el experto), sino además el «porqué» de esa producción. Es la explicación causal lo que aseguraría el carácter *universal* y *necesario* de este saber, y por tanto su estar de antemano «a libre disposición» para cualquier posible aplicación del mismo<sup>9</sup>. Así, la *téchne* constituiría una «disposición previa de las causas de la producción», en los cuatro sentidos destacados por el Estagirita: el «para qué» de esa producción, «el *eídos* (el aspecto de lo que ha de ser producido)», «el “de-qué” (el material)» y «el principio del producir (el “desde dónde” ha de iniciarse la producción)»<sup>10</sup>. Esta modalidad del cuidado propio del *Dasein* consistiría en su raíz fáctica en un «velar [*Sorge*] por la seguridad de disponer del mundo»<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> Cf. *Metafísica* A, 981a 12.

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 19-20.

<sup>4</sup> Cf. *Metafísica* A, 980b 29.

<sup>5</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 19-20.

<sup>6</sup> Nos referimos a la segunda sección del primer capítulo, «La dialéctica platónica y el motivo del mutuo entendimiento» (*ibid.*, pp. 48-73), y, dentro del segundo capítulo, al comentario que Gadamer dedica al «excursus sobre la dialéctica» incluido en el *Filebo* (*ibid.*, pp. 81-90).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>8</sup> *Metafísica* A, 981a 28.

<sup>9</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 20-21.

<sup>10</sup> *Id. loc.* (cf. *Metafísica* A, 983a 24 y ss.).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 21.

El joven Gadamer ve en la *téchne* el significado esencial de toda forma de saber: «todo saber humano –afirma– recibe su sentido de este modo de saber que es la *téchne* y que es un “disponer de” en sentido general a partir del conocimiento de las causas»<sup>1</sup>. A esta idea de *téchne* se debería no sólo la acuñación de la noción platónico-aristotélica de ciencia, sino también la propia definición de la ontología griega. Y es que conocer algo a partir de las causas que lo fundamentan de modo necesario y universal no sería otra cosa que descubrirlo *en su ser*:

En este mismo disponer de sus causas [*Gründe*], lo producido se hace también disponible en su ser. De modo que reside en la tendencia de este cuidado [*Sorge*] el hacer disponible en su ser todo aquello que es del mismo modo, esto es: habiendo descubierto y conocido sus causas, comprender el ente a partir de dichas causas como aquello que es siempre y necesariamente. Así, el verdadero concepto científico de ser surge en el horizonte primario del producir a través de la *téchne*. En la comprensión del «de qué» y el «como qué» de su ser producido a disposición del *Dasein*, el ser de lo producido es independiente de su particular presencia fáctica en una percepción sensible. En la misma tendencia del *Dasein* a disponer con seguridad del mundo en el que vive surge la idea de la *theoría*, del saber del mundo a partir de las causas de su ser<sup>2</sup>.

En el pasaje citado se esbozan dos de los principios que guiarán el rostro de Platón dibujado en *Platos dialektische Ethik*: por un lado, la cuestión del *eídos* como pregunta por el verdadero ser del ente (cuya investigación se atenderá a la idea de saber que estamos exponiendo); y por otro, la *separación* del conocimiento en su sentido propio respecto de cualquier percepción sensible.

Un paso más en el análisis de Gadamer: la *téchne* y la ciencia (o la teoría) no se caracterizan tanto por lo que las distingue entre sí como por lo que las une<sup>3</sup>. Si en el primer caso se trata de un saber que se aplica a la praxis, y en el segundo se trata de un saber querido sólo por mor de sí mismo, ambos consisten igualmente en un «dar cuenta de» (*Rechenschaftsgabe*) obrado en el *lógos*<sup>4</sup>. De este modo queda subrayada la condición intrínsecamente lingüística del saber tecno-científico, al tiempo que se caracteriza la noción filosófica de *lógos* como «exposición de las causas» en el tenor que venimos describiendo. «El sentido primario del *lógos* –afirma Gadamer– es el “dar cuenta”, la “rendición de cuentas” como indicación de la causa [*Grund*]»<sup>5</sup>. Así se expresa el semblante del saber científico (o teórico):

[...] Allí donde el cuidado del *Dasein* se dedica a un «hacer visible» y a un «disponer» de un ente que no hay que producir, sino que existe por sí mismo, se trata también de mostrar las causas a partir de las cuales un ente de este tipo es siempre y necesariamente tal como es; se trata, por tanto, de una

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 22: «*Der primäre Sinn des Logos also ist das Redestehen, die Rechenschaftsgabe als Angabe des Grundes*». La traducción que ofrecemos es, en este caso, de J. F. Zúñiga (*El diálogo como juego*, op. cit., p. 39). También puede resultar esclarecedor el comentario que el autor granadino hace de este pasaje: «Gadamer utiliza dos sustantivaciones (*Redestehen*, *Rechenschaftsgabe*) de expresiones verbales (*Rede stehen*, *Rechenschaft geben*) para describir el sentido primario del *lógos*. Ambas tienen en alemán el mismo significado: “dar cuenta a alguien de algo”. El texto subraya la primera (*Redestehen*) sin duda porque en ella queda recogida la referencia al discurso, al habla (*Rede*). En este sentido, todo saber, técnico o teórico, es un hablar que indica la razón (el fundamento). Así pues, tanto el “saber técnico” como el “saber teórico” son discursos (*Reden*) que dan razón del ente. En este sentido, ambos son *lógos*» (*ibid.*, pp. 39-40).

comprensión capaz de interpretar lingüísticamente, en la cual el ente se hace disponible. Con el descubrimiento y la apropiación de la causa en la indicación de la misma, el ente queda expresado en su necesario ser-así<sup>1</sup>.

También en este caso insiste Gadamer en que la *theoría*, por más que presuponga la satisfacción de las necesidades prácticas del ser humano y el disfrute de un tiempo de ocio, sigue estando imbricada en la facticidad de la vida humana. Se trata ahora de un «ocuparse de escapar a la ignorancia»<sup>2</sup>, de un originario «ocuparse de saber» que consistiría primordialmente en «ocuparse de justificar [Begründung]»<sup>3</sup>. Tanto el saber técnico como el científico presuponen «el primario “ser comprendido del ente como algo” que está implícito en la comprensión del mundo inherente a la propia comprensión del *Dasein*», de suerte que la fundamentación técnica o científica de dicha comprensión previa constituye una nueva apropiación de la misma<sup>4</sup>. ¿Qué aporta esta re-apropiación de la experiencia? En primer lugar, una comprensión del entorno mundano de acuerdo ahora a su *necesidad*, en virtud de la cual podrá disponerse de lo comprendido, como hemos expuesto, de un modo general y previo a toda coyuntura concreta.

Pero no sólo, pues además tanto la *téchne* como la ciencia o la teoría inauguran una dimensión señalada de la *comunicabilidad*<sup>5</sup>. Como señala el texto aristotélico, establecer un nexo causal, dar razón de algo, significa primeramente hacerlo transmisible, enseñable (*cf. Metafísica A*, 981b 7). Y esto resultaría posible en virtud de un tipo señalado de realización lingüística: el «enunciado científicamente fundamentador» [*die wissenschaftlich begründende Aussage*]<sup>6</sup>. En efecto, de acuerdo con esta interpretación de la ciencia griega, las causas que fundamentan la constitución universal y necesaria de cada realidad resultan descubiertas y puestas a disposición en dicha específica forma de discurso<sup>7</sup>. A partir de este punto, Gadamer se dedica a analizar las modalidades de habla propias de cada una de las ocupaciones del *Dasein*, con el objeto de diferenciar las declaraciones científicas de las declaraciones precientíficas<sup>8</sup>. Con ello se mostrará también qué función desempeña la comunicación con los otros en uno y otro caso<sup>9</sup>.

### § 9.3. Formas de comportamiento y modalidades de habla

Hablar es siempre –leemos en *Platos dialektische Ethik*– «hablar con alguien»<sup>10</sup> y «tener que ver con algo»<sup>11</sup>. Cualquier realización lingüística estará ligada, por tanto, a una

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>3</sup> «El ocuparse de saber es, por tanto, un ocuparse de fundamentar» («*Die Sorge des Wissens also ist Sorge der Begründung*»), *ibid.*, p. 22.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 22. Afirma Gadamer: «El hablar, en tanto forma de realización del saber, tiene aquí el carácter del poner el ente a disposición mediante su presentación a los otros, y precisamente de tal modo que lo así presentado sea mantenido en su estado de descubierto (*Entdecktheit*)» (*id. loc.*).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>9</sup> Nos centraremos a continuación en los §§ 2 y 3, titulados «El diálogo y el *lógos*» y «Los motivos de la objetividad derivados del mundo-con-otros (*lógos* y dialéctica)» («*Die mitweltlichen Motive der Sachlichkeit [Lógos und Dialektik]*»), respectivamente (*ibid.*, pp. 23-33).

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 27 y ss.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 23 y ss.

determinada obra o actividad y a una determinada forma de tratar con los demás en el seno de esa actividad<sup>1</sup>. Por un lado, toda enunciación resulta significativa en virtud del concreto «asunto» que se tenga entre manos, el cual corresponderá a un preciso modo de saber y a un preciso comportamiento comprensivo. Y al mismo tiempo, toda enunciación implica un «dirigirse a alguien» y un «poder ser respondido por alguien»; incluso cuando de hecho no hay ningún interlocutor presente, en el pensar, el lenguaje conserva su constitutivo «ser comprensible para otros»<sup>2</sup>. En este sentido, el joven Gadamer sostiene que cualquier declaración lingüística presenta un componente dialógico, anticipando así una de las tesis centrales de *Verdad y método*. Tomando como punto de mira estos dos factores –la relación con el asunto en juego y la relación con los demás hablantes–, se trata de examinar los modos de enunciación (*Aussage*) propios de estas tres situaciones: el trato práctico con las cosas, las actividades «contemplativas» con las que descansamos de nuestros quehaceres ordinarios, y el comportamiento científico. De nuevo el análisis sigue en sus líneas principales el patrón de *Ser y tiempo*.

Las declaraciones propias de la ocupación práctica –advierte Gadamer– manifiestan «algo en tanto que algo», pero no obedecen al cometido de descubrir y hacer visible lo dicho como tal<sup>3</sup>. Lo que en estos enunciados se hace patente no es un contenido puramente cognoscitivo; por el contrario, la articulación de «algo como algo» se refiere aquí a una conformidad (*Bewandtnis*) con la obra que se tiene entre manos, conformidad que, ella misma, no aparece enunciada expresamente<sup>4</sup>. El «como-qué» remite en esta situación al «para qué» de la tarea que ocupa al *Dasein*. Así, lo que expresa este habla propia de la praxis no es estructuralmente diferente de la comprensión de algo como algo que tiene lugar en el trato silencioso con las cosas<sup>5</sup>. Tampoco el interlocutor resulta apelado en este tipo de comunicación por lo que tiene de interlocutor singular, ya que su comparecencia se ordenará exclusivamente a la resolución del caso práctico en cuestión<sup>6</sup>. Estas declaraciones tienen el carácter de «instrucciones prácticas»: su comprensión reposa en la ejecución de la obra en juego, sin pasar por una comprensión específica ni de lo dicho ni del otro como tales<sup>7</sup>. De este modo, el diálogo entregado a la praxis comporta una relación con las cosas y con los interlocutores en la que que no se repara temáticamente ni en unas ni en otros.

<sup>1</sup> Se trata de los «existenciaros» del *Dasein* que Gadamer, siguiendo hábitos heideggerianos, nombra en esta obra con las expresiones respectivas «*Sein zur Sache*» («ser para el asunto en cuestión») y «*Sein zu anderen*» («ser para los otros»).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>4</sup> *Id. loc.* Gadamer juega en este contexto con la distinción establecida por Heidegger entre «*Zuhandenheit*» –condición de lo «a la mano»– y «*Vorhandenheit*» –condición de lo «ante los ojos»– (cf. *Ser y tiempo*, § 15). Así explica J. F. Zúñiga la idea heideggeriana que el joven discípulo incorpora: «El enunciado, tanto en el trato práctico con las cosas como en la instrucción práctica, no hace patente al interlocutor [...] el ente en su *Vorhandenheit*, sino en el sentido de que el interlocutor se ve impelido a hacer algo con él. Los enunciados prácticos, aun teniendo la misma estructura que los científicos, son, en realidad, instrucciones de uso para que otro haga algo. En tanto que “modo del *ver en torno (Modus der Umsicht)*”, el enunciado descubre el ente en el “modo de ser” de “lo a la mano” (*Zuhandenheit*); no descubre las cosas en una relación distinta, por ejemplo, como *Vorhandenheit*» (*El diálogo como juego*, op. cit., p. 46).

<sup>5</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 23-24. La frase «el martillo es pesado» –señala Gadamer–, pronunciada en el contexto de una determinada labor de carpintería, no enuncia una característica general de ese útil, sino que constituye más bien una llamada para que el martillo sea sustituido por otro más adecuado a la ejecución de la obra (cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, §15).

<sup>6</sup> Que tampoco es el interlocutor lo comprendido como tema del habla cotidiana, se pone de manifiesto –explica Gadamer– en el hecho de que, en el ocuparse de la obra, todo interlocutor que no pueda participar del conjunto de referencias que están en juego en esa obra es inmediatamente sustituido por otro que sí participe del significado de la obra (*ibid.*, pp. 23-24).

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 24.

El discurso propio del «demorarse en la contemplación de las cosas» representaría un punto intermedio entre la ocupación práctica y la ocupación científica: de una parte, este recrearse en la contemplación obedece a una liberación respecto de los quehaceres mundanos; pero, de la otra, no comporta una preocupación expresa por lo descubierto en tanto que descubierto, tal y como ocurriría en la dedicación científica<sup>1</sup>. Gadamer incluye dentro de este tipo de comportamiento la actividad del juego, así como la de aquellos diálogos que tienen como única meta la comunicación de los hablantes entre sí. La finalidad del juego –explica– ya no está puesta en la concreta tarea en la que éste consiste; es más bien el propio jugar lo que constituye el «para qué» de esta actividad<sup>2</sup>. Sin embargo esto no significa que el comportamiento lúdico consista en descubrir y contemplar los objetos con los que trata en cuanto tales; en cambio los jugadores se hallan en todo momento absorbidos por la tarea que les ocupa, la cual debe ser tomada en serio para que el juego funcione<sup>3</sup>. Por otra parte, en el diálogo que constituye un fin en sí mismo no importa tanto el objeto de comunicación como la comunicación misma, y con ella la expresión de los propios interlocutores. Retengamos el semblante gadameriano de la conversación «ociosa», porque después intervendrá en la caracterización del diálogo científico:

En el comunicarse no se trata tanto de comunicar el «ser en relación con el asunto en cuestión» (*Sein zur Sache*) cuanto la comunidad en este ser en relación con él. El hablar es aquí, por tanto, esencialmente expresarse, esto es, comunicar el propio «encontrarse»<sup>4</sup>.

Finalmente afronta Gadamer el modo de realización lingüística propia del saber científico. Recordemos que el cuidado del *Dasein* obedece en esta ocasión a la «seguridad del disponer de», que se realiza mediante la «investigación de las causas o fundamentos del ente»<sup>5</sup>. Se trata, trata, ahora sí, del «descubrimiento del mundo por mor de ese mismo descubrimiento»<sup>6</sup>. También habíamos dicho ya que esta exposición de las causas logra, de acuerdo a la presente lectura, una nueva *apropiación* de lo ya expresado previamente en el lenguaje ordinario<sup>7</sup>. ¿Qué tipo de discurso lleva a cabo dicha re-apropiación? Justamente aquel que permite «no sólo hacer visible un ente como algo, sino mostrarlo como algo que es necesariamente así a partir de aquello que hace que sea tal como es»<sup>8</sup>. Esta señalada dimensión de la manifestación lingüística reside en lo que Gadamer denomina aquí «enunciado definidor», «determinante» [*die bestimmende Aussage*], esto es, aquel que descubre y fundamenta lo que algo es *siempre y por necesidad*<sup>9</sup>. El enunciado definidor o «fundamentador» constituye así el modo de habla donde se cumple el comportamiento teórico<sup>10</sup>. Repárese en que el joven discípulo de

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25. El análisis del juego que se presenta aquí puede leerse como un anticipo del desarrollo del mismo tema ofrecido en la primera parte de *Verdad y método*, a propósito del significado ontológico de la obra de arte (cf. *VyMI*, pp. 143 y ss.; *GW* 1, pp. 107 y ss.).

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 25. Gadamer se apoya aquí en *Ética a Nicómaco* X 6, 1176b 35.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 26. Reproducimos en este caso la traducción que ofrece J. F. Zúñiga García, *El diálogo como juego*, op. cit., p. 48.

<sup>5</sup> Afirma Gadamer: «El cumplimiento de este cuidado por la seguridad del disponer es la investigación de las causas [*Gründen*] ( $\alpha\pi\epsilon\chi\alpha\upsilon$  o  $\alpha\iota\tau\upsilon\alpha\iota$ ) del ente. Investigación es por tanto búsqueda de las causas» (*Platos dialektische Ethik*, p. 26).

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> El hecho de que la ciencia sea siempre una elaboración de lo comprendido previamente en el lenguaje «vital-mundano» constituye para Gadamer una confirmación del «giro socrático a los *lógoi*»: «Esta buscada comprensión del mundo y de sí mismo la encuentra el *Dasein* al mismo tiempo previamente interpretada de suyo en el lenguaje. De ahí –apunta el autor en nota a pie de página– el giro socrático a los *lógoi*» (*id. loc.*).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>10</sup> «En esta idea del *determinar* fundamentador –señala el joven Gadamer– se cumple realmente el enunciado en tanto forma de realización del comportamiento teórico» (*ibid.*, p. 26).

Heidegger ve en este enunciado fundamentador el centro mismo de las concepciones griegas del *lógos*, de la ciencia y de la ontología:

El juicio predicativo toma el hablar en la señalada función del «determinar» [*Bestimmen*], esto es, del hacer disponible lo dicho *sólo* mediante el papel mostrativo del discurso. Esta idea del «*lógos* que custodia determinando» remite a los auténticos motivos existenciales [*Daseinsmotive*] de la ontología griega, que concibe el ser como lo actualmente «ante los ojos» [*als gegenwärtig Vorhandenes*]. Su elaboración en la lógica domina hasta hoy la idea del enunciado científico. Ciertamente, los auténticos motivos de la lógica no se cumplen en el juicio, sino en el *silogismo*. Sólo el conocimiento de las ciencias «individualizantes» en su peculiaridad metódica, así como la presentación de la idea de una ontología del *Dasein* hacen cuestionable para la declaración científica la pretensión universal de la estructura de la predicación. La ontología griega de lo «ante los ojos» [*des Vorhandenen*] está, en todo caso, muy estrechamente ligada a la idea griega de ciencia, y determina a partir de aquí la teoría del *lógos*. No es casual que el término griego «*lógos*» signifique tanto «lo dicho» como la causa [*Grund*]; pues lo que se busca es un *lógos* que ponga a disposición aquello que fundamenta al ente en su ser. De este modo, el contenido objetivo [*Sachinhalt*] de este *lógos* buscado es el fundamento del objeto [*Sachgrund*] (αιτιν/αφ λογισμο/φ: *Menón* 98a)<sup>1</sup>.

#### § 9.4. *El diálogo científico*

Resta por explicar en qué sentido el saber científico, que se realiza en el «enunciado definidor», presenta un esencial componente dialógico. Una vez más la respuesta jugará con la comparación entre el diálogo propio de las ocupaciones prácticas y este otro diálogo dedicado a descubrir algo en su consistencia necesaria y universal. Todo hablar –nos recuerda Gadamer– es siempre un hablar-con-alguien, y por ello presupone la comprensibilidad de lo dicho en tanto algo que el propio hablar hace visible<sup>2</sup>. En el discurso científico se da una específica pretensión de comprensibilidad y de correspondencia entre los hablantes, en la que radica la característica *objetividad* [*Sachlichkeit*] del mismo<sup>3</sup>. En efecto, este *lógos* debe asegurar, además de su inteligibilidad, también su *necesidad*: la afirmación científica presenta el carácter de una justificación, pues no se limita a afirmar un estado de cosas, sino que lo presenta como necesario a partir de sus causas. Quien pretende haber mostrado algo a partir de su interna necesidad, al mismo tiempo pretende que esa explicación causal es comprensible y razonable. Y ambas pretensiones apelan, en fin, al asentimiento por parte del otro, asentimiento que habrá de depender exclusivamente del acuerdo con la explicación fundamentadora de la cosa en cuestión [*Sache*], tal y como ésta ha sido descubierta por el discurso<sup>4</sup>.

Sin embargo, lo que se gana en primer término con esta justificación es la posibilidad de que el interlocutor retorne a ella libremente, es decir, no sólo para confirmarla, sino también para hacerla objeto de una posible discrepancia<sup>5</sup>. Esta refutación –piensa Gadamer– no habrá de dirigirse contra el propio «estado de cosas» que se trata de explicar, sino contra la explicación aducida por el oponente<sup>6</sup>. Así pues, la tarea científica de investigar lo que algo es

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 27. De entre los lugares donde el Gadamer maduro ha tratado el tema del «lenguaje judicativo» como lenguaje propio de la ciencia, así como el de los modos de verdad que no pueden reducirse a la «verdad del juicio», hay que destacar el artículo «¿Qué es la verdad?», publicado en 1957 (*VyM II*, pp. 51-62 [«Was ist Wahrheit?», *GW 2*, pp. 44-56]).

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW 5*, p. 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Id. Loc.*



necesariamente y siempre se encuentra estrechamente ligada al ejercicio del asentimiento y la disensión, siempre y cuando ambas actividades comunicativas se circunscriban a la dimensión «objetiva» (*sachlich*) del asunto en juego.

Dicha objetividad implica una «característica limitación de la propia función del hablar», en la que radica la principal distinción del diálogo científico frente a las conversaciones desarrolladas en la vida ordinaria<sup>1</sup>. En el hablar vital-mundano, el asunto en cuestión no se revela únicamente en lo mentado, sino también —e inseparablemente— a través de un complejo entramado de expresiones no-verbales (gestos, tono de voz, silencios...) con las que el hablante, queriendo o sin querer, expresa su propia situación afectiva en relación con ese asunto. Paralelamente, la respuesta del otro no se dirigirá a lo dicho como tal, sino a la completa comparecencia del hablante, y desde una semejante autoexposición en torno a la cuestión tratada<sup>2</sup>. La exigencia científica de una pura comunicación en cuanto al asunto en cuestión debe estar garantizada, en cambio, por una retirada de toda manifestación particular de los hablantes<sup>3</sup>. Hay que atenerse ahora sólo a la intención objetiva de lo dicho, a las *razones* expresamente pronunciadas, y suspender por tanto los motivos personales que en esa declaración puedan traslucirse<sup>4</sup>.

Sin embargo —puntualiza inmediatamente Gadamer— hay una dimensión de la situación (*Befindlichkeit*) del *Dasein* de la que el discurso científico *no necesita* prescindir; es más, ni siquiera *puede* prescindir de ella:

El comportamiento propio de este tipo de diálogo [*sc.* el diálogo científico] no se caracteriza adecuadamente por el simple rasgo negativo de renunciar a todo aquello que se expresa implícitamente en la atención al asunto pronunciado. Pues en tal diálogo dedicado al descubrimiento de la cosa en cuestión, junto a aquello de lo que se prescinde de acuerdo a la idea de objetividad, encuentra su expresión una constitución propia y positiva del *Dasein*, de la que no sólo no es necesario prescindir, puesto que es compartida por los otros hablantes, sino que tampoco se puede prescindir de ella, pues constituye el fáctico fundamento humano de la objetividad del diálogo: la común disponibilidad a preguntar. Esta expresión del *Dasein* constituye, en tanto auténtica «disposición afectiva compartida» [*Mitbefindlichkeit*], el mutuo entendimiento fundado sobre razones [*auf Gründen bestehende*] y capaz de atender a razones [*auf Gründe hörende*]<sup>5</sup>.

De acuerdo a este planteamiento, el diálogo científico debería su condición de posibilidad a una precisa «disposición afectiva» que tendría que ser compartida por cuantos participan en él. Tal disposición consiste en referir las propias declaraciones y las declaraciones del oponente únicamente al contenido objetivo del asunto en juego, renunciando a la posibilidad de interpretarlas como exponentes de una perspectiva particular o subjetiva. Sólo si los interlocutores aceptan, como principio incancelable, que sus explicaciones apuntan hacia una única y misma realidad, hipotéticamente idéntica en todos los casos, las discrepancias surgidas entre ellos podrán proporcionar el camino para llegar a descubrir esa realidad, y el acuerdo logrado será un indicador del éxito de esta empresa:

---

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29.

Todo entendimiento mutuo [*Verständigung*] acerca de algo presupone que aquello sobre lo que uno ha de entenderse es comprendido por ambas partes como una y la misma cosa. Antes de poder entenderse, y de poder dar cuenta de cómo se deba pensar o tratar sobre algo bajo determinada perspectiva, debe estar asegurado que ello es comprendido como la misma cosa, *i. e.*, en cuanto a lo que dicha cosa, según su propio ser, es siempre. La primera disposición de toda investigación dialógica y dialéctica es por tanto *el ocuparse [Sorge] de la unidad y la identidad de aquello de lo que se habla*<sup>1</sup>.

Cuando en el curso de esta discusión dedicada a esclarecer lo que algo es necesariamente y siempre se llega a la conclusión de que hay una diferencia insalvable de planteamientos, esto significaría que los hablantes han renunciado a la intención objetiva del hablar, *i. e.*, han dejado de cumplir la «disponción afectiva compartida» (*Mitbfindlichkeit*) que se necesitaría para poder sostener una discusión de este tipo<sup>2</sup>. Gadamer caracteriza estas situaciones en las que la comunicación en torno a un asunto común se cierra en posiciones puramente «reflexivas» como formas «decadentes» o «inauténticas» del habla<sup>3</sup>. Nos ocuparemos de reseñar su descripción de tales formas inauténticas de habla en el capítulo siguiente, puesto que nuestro intérprete las identifica con el «falso arte de la discusión» practicado por los sofistas (*infra*, § 13.1)<sup>4</sup>. No es difícil advertir que esta condición afectiva necesaria para desarrollar un diálogo científico equivale a aquel principio ético que Gadamer extraía de la *Carta VII*, concretamente de la referencia platónica a las «disputas bienintencionadas» (ε)ν ε)υ)μενε/σιν ε)λεγεζοιφ: 344b; *vid. supra*, § 6.1).

Observemos con un poco más de detenimiento este argumento de *Platos dialektische Ethik*. El diálogo científico consistiría en la tarea de llegar a un acuerdo entre las explicaciones que cada uno de los interlocutores aporta acerca de la realidad investigada. Puesto que se trata de descubrir la constitución universal y necesaria de dicha realidad (*i. e.*, algo que habría de ser siempre «idéntico a sí mismo»), la coincidencia de las explicaciones examinadas garantizaría el hallazgo de la verdad buscada, mientras que la disensión indicaría que aún no se ha alcanzado el objetivo propuesto. En palabras de Gadamer:

Este entendimiento mutuo [*Verständigung*] se encuentra por completo dirigido hacia el acuerdo [*Übereinstimmung*] que debe ser alcanzado en cuanto al asunto en juego. En el interior de esta pura entrega a la cosa [*Sache*], el hablar con otros adquiere su más propia posibilidad de avanzar en el desvelamiento de la cosa a través del otro. El hablante comparte con el otro la comprensión previa del ente, y avanza la pretensión de justificar esta misma comprensión mediante la explicación del ente ante el otro, que es una indicación de sus causas [*Grunde*]. Hasta qué punto esta pretensión se encuentra legitimada en cada caso, esto es algo que se decide esencialmente en función de si la comprensión de la cosa queda realmente justificada a partir de las causas aducidas, *i. e.*, en función de si la cosa en cuestión

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>3</sup> A juicio de Gadamer, no sólo los diálogos «científicos» están presididos –o deben estar presididos– por esta renuncia a tematizar las posiciones particulares, pues esto mismo se cumple igualmente en toda «auténtica» conversación. También aquel diálogo cuyo objetivo es «comprender al otro» tendría que ceñirse exclusivamente al «contenido objetivo» de las declaraciones de sus interlocutores. Leemos en *Platos dialektische Ethik*:

«Una persona que cree comprender a otra que de algún modo le contradice, pero sin darle la razón, con ello se ha protegido de la oposición del otro; en la comprensión de sí mismo que tiene lugar en tal destacarse siempre del otro, uno se aferra a posibilidades en las que resulta inalcanzable por el otro. Un auténtico «estar juntos» (*Miteinandersein*) difícilmente puede fundarse en tal comprensión que aparta al otro, sino en un «ser con él» que rechaza la propia pretensión de una comprensión tal del otro y de sí mismo» (*ibid.*, p. 29).

<sup>4</sup> *Id. ibid.*, pp. 35-38. En la expresión que emplea aquí Gadamer –«*Verfallsformen des Sprechens*»– se advierte el eco de una acuñación terminológica debida a Heidegger de la década de 1920. Pero, al caracterizar la «decadencia» o «inautenticidad» del habla a partir de su reflexividad, Gadamer toma una dirección opuesta a la que había marcado Heidegger, quien parece ligar la «auténticidad» a un comportamiento autorreferencial del *Dasein* (cf. §§ 35 a 38 de *Ser y tiempo*).

ha sido expuesta a la luz de aquello que la hace siempre y necesariamente tal y como era comprendida previamente. Pero en el diálogo esto se decide en el asentimiento o la discrepancia del otro, y por tanto justamente cuando uno deja libre y expone lo sostenido a la réplica del otro<sup>1</sup>.

De este modo la necesaria unidad e identidad del asunto investigado, el fin del acuerdo entre todas las justificaciones del mismo, funcionarían como un criterio bajo el cual se trataría de someter a examen las diferentes «comprensiones previas» de dicho asunto<sup>2</sup>.

En el seno de este diálogo destinado a exponer las razones que justifican un estado de cosas, la discrepancia posee una virtualidad *heurística* superior a la que exhibe el simple asentimiento: responder a una objeción exige hacer explícita y elaborar una dimensión del problema que, con el simple respaldo del acuerdo, hubiera permanecido implícita. Todo desacuerdo comportaría así una nueva apertura en la comprensión del asunto, y con ello el esbozo de una justificación más acertada del mismo<sup>3</sup>. En consecuencia, esta discusión resulta realmente productiva en su búsqueda de la verdad cuando deja que su dirección le sea indicada por las discrepancias y objeciones<sup>4</sup>. «El no poder entenderse –afirma Gadamer–, visto a la luz de la tendencia más genuina del diálogo, no es nunca un resultado, sino una simple falta de cumplimiento del entendimiento mutuo, y exige por tanto que se retome el diálogo, el cual es por su propia naturaleza repetible y precisamente en su repetición se deja desarrollar en la dirección que conduce al desvelamiento del asunto, y con ello al acuerdo»<sup>5</sup>.

Como anunciábamos antes, el reconocimiento de la inconmensurabilidad de las posiciones convocadas en torno a un tema es calibrado aquí como una «decadencia» del auténtico diálogo científico. Cuando, en una discusión que pretende revelar algo en su consistencia propia, se llega a la conclusión de que los presupuestos de los interlocutores son tan diferentes que resultan mutuamente indiscutibles, se está renunciando –sostiene Gadamer– a examinar esos presupuestos a la luz de la propia «objetividad» del discurso, refiriéndolos, por tanto, no a la cosa discutida, sino a los propios hablantes<sup>6</sup>. Dicho de otro modo: si uno cree cree comprender la opinión del otro sin darle la razón, esto significaría que cree comprender los supuestos del otro en su diferencia, pero a partir de los suyos propios, los cuales considera indiscutibles y no está dispuesto a exponer. La misma desconexión se produciría cuando se plantea una objeción sin querer dar razón de ella, o cuando se asiente de un modo aparente, solamente para deshacerse del discurso lo antes posible<sup>7</sup>. Todo recurso a la insolubilidad de una diferencia de opiniones escondería, en definitiva, una negativa a afrontar la disensión del otro en su respectividad hacia el asunto investigado, con lo que el diálogo habría dejado de ser lo que esencialmente era, «entendimiento mutuo en la cosa», cerrándose reflexivamente en las opiniones de sus participantes<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 29-30.

<sup>2</sup> Afirma Gadamer: «En la medida en que el *Dasein* habita ya desde siempre en una comprensión e interpretación de sí mismo y del mundo, la exigencia de rendir cuentas consiste en primer término en un examen de estas interpretaciones preexistentes sobre la idea de una justificación, en cada caso, del «ser en relación a algo» a partir del «por mor de qué» [*Worumwillen*] del propio ser y del ser del ente» (*ibid.*, p. 48).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 30.

Así pues, si la discrepancia de los interlocutores entre sí posee una productividad heurística, si el diálogo que venimos describiendo proporciona el único método y el único criterio posible para encontrar y justificar una verdad de valor científico, ello ocurriría sólo porque los hablantes se someten a la exigencia incancelable de interpretar las declaraciones de sus compañeros como exponentes de un asunto siempre y necesariamente idéntico. Y esto significa que el interlocutor con el cual se procura llegar a un consenso debería poder ser sustituido, *idealiter*, por cualquier otra persona:

[...] En el diálogo científico, el otro es requerido únicamente en función del entendimiento mutuo en la cosa en cuestión, *i. e.*, por su capacidad y disponibilidad a escuchar razones y a responder con razones. En la medida en que el interlocutor comparte con uno la comprensión previa del asunto y posee esta disponibilidad para el examen objetivo, su asentimiento, lejos de representar el prejuicio de una opinión dominante, es el único criterio suficiente para establecer la conformidad del *lógos* con el asunto dirimido. Esto implica al mismo tiempo que siempre resulta decisiva la aportación del interlocutor, puesto que el logro del acuerdo con él garantiza la «verdad»: que la causa encontrada en común es realmente aquello por lo que la cosa queda mostrada y justificada en su necesario ser y ser así. El otro con el que se aspira a llegar a un acuerdo no es por tanto *en nada diferente de cualquier otro*, o, mejor dicho, sólo se le exige comparecer en cuanto a aquello en lo que no se diferencia de cualquier otro. Por eso su asentimiento es un testimonio de la verdad de aquello a lo que asiente<sup>1</sup>.

Por último, Gadamer advierte que el diálogo científico descrito corresponde punto por punto a la noción de dialéctica:

*Esta función del otro dentro de la tendencia del diálogo a un acuerdo objetivo [sachliche Verständigung] es justamente lo que constituye la esencia de lo dialéctico. Pues la oposición dialéctica no es simplemente una tesis contraria que otro opusiera a la opinión afirmada en calidad de tesis suya. No hay oposición dialéctica allí donde se opone opinión a opinión, sino donde una y la misma razón debe hacer valer opinión y contraopinión. Una oposición en sentido dialéctico no se da cuando alguien habla en contra, sino cuando algo habla en contra, ya sea otro o yo mismo quien lo ha dicho<sup>2</sup>.*

Justamente porque opinión y contraopinión serían exponentes del propio tema que se está explorando, podría afirmarse que la estructura dialógico-dialéctica resulta constitutiva de toda investigación y justificación científica, incluso cuando no se da una efectiva discusión entre diversos interlocutores<sup>3</sup>. De hecho –piensa Gadamer–, no hay una diferencia sustancial entre aquel diálogo que enfrenta a posiciones diferentes y el ejercicio de argumentar y plantearse objeciones a uno mismo que cada cual pueda desarrollar cuando razona individualmente, salvo por la circunstancia de que resulta más fácil distanciarse de las propias convicciones cuando resultan cuestionadas por parte de otros<sup>4</sup>. En definitiva: todo saber capaz de aportar razones comporta así un fundamental componente dialógico, dialéctico (en el sentido esbozado de dialéctica)<sup>5</sup>.

### § 9.5. *El diálogo socrático*

Pero ¿qué tiene que ver todo este aparente excurso con el diálogo socrático y la dialéctica platónica? Tal y como sostiene el Gadamer de *Platos dialektische Ethik*, fijando con ello la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 17.

piedra angular del conjunto de sus *estudios platónicos*, la estructura del diálogo científico que acaba de ser presentada constituye el marco donde ha de inscribirse el diálogo socrático, y a partir de éste, la dialéctica platónica<sup>1</sup>. Las discusiones representadas por el filósofo ateniense en su obra literaria –afirma nuestro intérprete– obedecen justamente al objetivo de justificar un determinado asunto ciñéndose a lo que éste revele de suyo, y por tanto asumen la misma tarea que una *epísteme*; en ellas «se pone en obra por primera vez aquello que caracteriza fundamentalmente al *lógos* de la ciencia: el discurso capaz de presentar una cosa en su coherencia interna»<sup>2</sup>. No se trata de «disputas sin reglas, donde que cada uno va diciendo lo que se le ocurre», sino de «diálogos estilizados», presididos por la retracción de toda ocurrencia particular y por la atención exclusiva a la manifestación de las cosas mismas<sup>3</sup>.

De acuerdo a esta tesis, Gadamer se propone mostrar que la dialéctica ideada por Platón, en sus diversos motivos y aspectos, se mantiene ligada a este vínculo esencial entre la búsqueda del acuerdo y la investigación de la verdad<sup>4</sup>. Se trata de mostrar que «el motivo del entendimiento mutuo en la cosa constituye el hilo conductor de las diferentes formulaciones del problema de la dialéctica», para lo cual debe argumentarse hasta qué punto la dialéctica platónica tiene su origen en la específica forma del diálogo socrático<sup>5</sup>. El carácter *negativo* de las refutaciones socráticas no habría de verse como un obstáculo para el desarrollo positivo de la doctrina platónica; por el contrario, esta última surgiría cuando se lleva a término la positividad implícita en aquel procedimiento refutativo<sup>6</sup>. La pervivencia del diálogo socrático debe ser visible incluso en la última etapa de la obra platónica<sup>7</sup>. Y es que el filósofo ateniense «ha visto en el diálogo socrático el *único medio posible* para alcanzar una posición realmente segura en la confrontación con las cosas»<sup>8</sup>. «La forma del diálogo –afirma Gadamer– sirve para asegurar constantemente el seguimiento del otro en el descubrimiento del asunto en cuestión, y con ello protege el propio discurso de la caída en un discurso vacío, que lleva a perder de vista la cosa contemplada, peligro que en la época de la retórica amenaza a todo discurso»<sup>9</sup>.

Vamos a detenernos a continuación en la descripción de la interrogación y del *élenchos* socrático que nos ofrece *Platos dialektische Ethik*<sup>10</sup>, para lo cual tenemos que recordar lo dicho anteriormente (*supra*, § 7.2) a propósito de la *ironía* practicada por el protagonista de la obra platónica. Salta a la vista que la actuación socrática, aunque pueda ser inscrita en el diálogo científico, se sitúa en él de un modo peculiar. Sócrates exige a sus conciudadanos que den razón de lo que creen saber, que descubran y expongan a la discusión común, por tanto, la «comprensión previa» que late bajo sus más firmes convicciones. Esta exigencia resulta ser tanto más incisiva y vinculante cuanto que se refiere a la justificación de la *areté*: toda persona

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>3</sup> *Id. loc.* Gadamer cita aquí las siguientes palabras de Hegel: «Platón dibujó “jóvenes y hombres sumamente plásticos, sumamente serenos a la hora de negar las reflexiones y ocurrencias *propias* con las que impacientemente quiere mostrarse el pensamiento referido a uno mismo: *oyentes que seguían solamente el asunto en cuestión*”» (la cita procede de *Logik, Vorrede zur 2. Ausgabe*, p. 20, Lasson). En *Verdad y método I*, p. 556 (*GW 1*, p. 468), se apela a este mismo pasaje hegeliano.

<sup>4</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, *GW 5*, p. 39.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 39 y p. 17.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> *Id. loc.* La cursiva es nuestra.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, pp. 38-48; sólo expondremos ahora una parte del argumento desplegado en estas páginas.

habita ya siempre en una determinada concepción de la excelencia, se comprende a sí misma a partir de ella y por tanto cree estar en condiciones de explicar qué entiende por «areté»<sup>1</sup>. Las preguntas socráticas acerca de *qué es* una determinada virtud –señala Gadamer– «se encuentran guiadas por un concepto previo de *areté* común al que interroga y al interrogado»<sup>2</sup>. Contando con que dicha concepción descansa en el fondo sobre la comprensión del bien, el entendimiento mutuo de estos interlocutores que aspiran a dar razón de la virtud estará guiado y custodiado por la «comunidad de su comprensión previa del bien»<sup>3</sup>. Hasta aquí el diálogo socrático parece converger plenamente con el diálogo científico: se trata de justificar algo en su coherencia interna, y tanto el camino como la medida de dicha justificación van siendo indicados gracias a la discrepancia o al acuerdo de los interlocutores en la explicación ensayada. Esta continua puesta a prueba de cada razonamiento en la comunidad de la investigación es lo que el diálogo socrático, en cuanto forma literaria, expresa de manera palmaria<sup>4</sup>.

Ahora bien, el caso es que la rendición de cuentas requerida por Sócrates nunca es satisfecha por sus interrogados. Las respuestas de éstos quedan sistemáticamente *refutadas*. Pero no es que Sócrates discrepe de las explicaciones aducidas por su compañero y, tras exponer el motivo de su discrepancia, le invite a buscar una justificación mejor, capaz de cumplir ahora la exigencia de comunidad que estaría dada en todo intento de argumentar un mismo asunto. Éste sería el comportamiento de Sócrates si sus inquisiciones no estuvieran puestas bajo el signo de una suspensión *irónica*. Como explica el joven Gadamer (*vid. supra*, § 7.2), las objeciones de Sócrates afirman el presupuesto de que la respuesta objetada, aunque sea insuficiente o cuestionable, constituye una respuesta verdaderamente atendida a la pregunta planteada, verdaderamente perteneciente a la virtualidad del asunto explorado<sup>5</sup>. Es ese presupuesto, sin embargo, lo que al final de la disputa acaba cayendo por tierra: cuando el interlocutor de Sócrates descubre que sus intentos de justificación incurren en contradicciones o están abocados a un camino sin salida (*aporía*), tendrá que reconocer que su pretendida sabiduría –su pretendida capacidad para dar razones atendidas al asunto mismo– no era tal. De este modo, tanto las preguntas como las refutaciones socráticas resultan ser preguntas y refutaciones del todo particulares: no se refieren propiamente al asunto en liza, sino a la pretensión de conocer ese asunto y poder dar cuenta de él que sus conciudadanos exhiben<sup>6</sup>. En otras palabras: no es una concreta justificación lo que aquí se trata de examinar, sino el supuesto de que ésta constituya realmente una justificación.

Así pues, Sócrates pone a prueba la «autenticidad» de la pretensión de saber que exhiben sus interlocutores<sup>7</sup>. El objetivo de esta operación es mostrar que la imagen de la *areté* basada en la moral convencional, en los usos y las costumbres establecidas, no constituye una verdadera comprensión de la misma, la cual podría lograrse sólo a partir del conocimiento de «lo que es bueno en sí mismo»<sup>8</sup> (abordaremos *infra*, capítulo IV de la Primera Parte, este tema de la virtud y del bien). Si los personajes interrogados no son capaces de justificar

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, pp. 38-40.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 38.

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 39 y ss.

coherentemente lo que entienden por «virtud», ello se debería a que poseen una concepción superficial o aparente de la misma; «un verdadero disponer de aquello que es la *areté* –nos dice Gadamer– se tiene únicamente en la medida en que se es capaz de dar razón de aquello que hace bueno cuanto rige como *areté*»<sup>1</sup>. Como es sabido, Sócrates refuta las afirmaciones de sus interlocutores dirigiéndoles una serie de preguntas, cuyas respuestas conducen a una conclusión que contradice la afirmación inicial, o a conclusiones contradictorias entre sí; de este modo el propio interrogado se verá obligado a aceptar que su tesis inicial no se sostiene<sup>2</sup>. En todo caso, las explicaciones puestas sobre la mesa quedan rechazadas por el hecho de que implican aspectos discordantes entre sí, incoherentes, contradictorios: esto constituye el síntoma de que no corresponden a la búsqueda «definición esencial» de determinada virtud, definición que debería reposar en aquello que es necesariamente y siempre bueno<sup>3</sup>. Por ejemplo, en el *Laques* la definición de la valentía aportada por el general protagonista del diálogo –«valiente es quien rechaza a los enemigos sin huir»: 190e– queda invalidada por Sócrates mediante su comparación con la forma de combatir propia de los guerreros escitas, quienes «luchan huyendo más que atacando» (191a).

El único resultado de tales refutaciones es el reconocimiento de la propia ignorancia, reconocimiento compartido ahora por el interrogador y el interrogado. Sin embargo, para Gadamer esta conclusión negativa comporta por sí sola una productividad positiva en la investigación de la verdad. La destrucción socrática de todas aquellas opiniones no suficientemente justificadas resulta ser condición necesaria –nos dice– para despejar el horizonte de la verdad en dos aspectos: por una parte, permite emprender una búsqueda *realmente común*, al excluir toda perspectiva particular o no-razonable; por otra parte, pero gracias a la misma operación, deja libre el campo *realmente propio* de lo buscado, al excluir toda perspectiva que no pertenezca a la cosa en cuestión<sup>4</sup>. Así, el no-saber al que se llega de este modo constituiría el presupuesto necesario para la «comunidad del deber-saber»<sup>5</sup>. Leemos Leemos en *Platos dialektische Ethik*:

Al final del diálogo [socrático] se llega a la perplejidad irónica. Ella es aparentemente el único resultado de este intento de llegar a un acuerdo, y ella constituye, de hecho, la primera *homología*. Pero esta *homología* del no-saber es el primer presupuesto para lograr un saber auténtico. Pues con este presupuesto está dada al mismo tiempo la comunidad del no saber y la comunidad del deber saber, *i e.*, la convicción de que es necesario poder avanzar una pretensión auténtica y fundada de saber. Por ello la refutación socrática tiene un sentido positivo y no es un simple conducir al otro al silencio para mostrarse a uno mismo como sabio, sino que implica la ganancia de una búsqueda común. Pero también en otro sentido es positiva la refutación socrática: a través de ella se deja libre lo buscado en aquel aspecto bajo el cual era buscado, de modo que a partir de esta comprensión surge una conducción metódica del propio buscar y el preguntar, y con ello la estabilidad de una comprensión progresiva, que distingue la conducción socrática del diálogo frente a la técnica erística de la refutación<sup>6</sup>.

Hasta aquí llega la interpretación del *élenchos* socrático elaborada por el pensador de Marburgo en su principal obra de juventud. Antes de intentar precisar en qué sentido cabe inscribir el diálogo socrático en el diálogo científico perfilado antes, echaremos mano de un

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 44.

recurso que el propio Gadamer nos brinda para entender mejor el funcionamiento de este diálogo dedicado a justificar algo en su consistencia interna. *Verdad y método* ofrece un interesante análisis de la estructura del preguntar, que se encuentra ligado a varios de los temas que tenemos entre manos, y que además se declara articulado sobre el modelo de la dialéctica platónica.

#### § 10. *El análisis del preguntar ofrecido en Verdad y método*

Acerquémonos, pues, al epígrafe del capítulo undécimo de *Verdad y método* que lleva por título «El modelo de la dialéctica platónica», prescindiendo por ahora del papel que desempeñan dichas páginas en la trama argumentativa de esta obra<sup>1</sup>. Frente al contexto de *Platos dialektische Ethik*, estas reflexiones –igualmente inspiradas en el ejemplo de la dialéctica platónica– introducen una relevante novedad: ahora se tematiza el significado de la *interrogación* en conexión con el del diálogo y el de la justificación, un aspecto que en aquel escrito de juventud no aparecía destacado expresamente. Además de la caracterización genérica del preguntar que allí se ofrece [1], nos interesan tres factores que remiten nítidamente o bien a las refutaciones llevadas a cabo por el Sócrates platónico, o bien a la imagen reseñada del «diálogo científico». Por un lado [2], Gadamer sostiene que el *élenchos* socrático «crea los presupuestos que necesita el preguntar», ya que obliga a poner entre paréntesis las opiniones establecidas y esta puesta entre paréntesis es imprescindible para poder plantear una cuestión<sup>2</sup>. Por otra parte [3], la interrogación queda vinculada al saber en la medida en que éste implica poder justificar aquello que se sabe, con lo que parece que estamos próximos a aquella definición del «saber científico» que el joven Gadamer extraía de Platón y de Aristóteles. Y por último [4], el intercambio de preguntas y respuestas es presentado como el elemento esencial de aquel diálogo dedicado a esclarecer un asunto en su consistencia interna y presidido por la retracción de toda perspectiva «subjetiva», o sea, un «diálogo científico». Veamos cómo se desenvuelven estos argumentos de singular importancia.

[1] Preguntar –afirma Gadamer– es «introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado»<sup>3</sup>, «dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta»<sup>4</sup>, «conducir a una situación abierta de suspensión»<sup>5</sup>, en la que «se equilibran el pro y el contra»<sup>6</sup> y por tanto tanto «es posible tomar una decisión»<sup>7</sup>. Ahora bien, este «poner en suspenso la verdad o falsedad de algo» sólo puede darse dentro de una precisa orientación de *sentido*, dentro de un concreto horizonte que, como tal, viene *afirmado* por la propia interrogación<sup>8</sup>. Pues toda pregunta incluye la dirección en la que ha de buscarse lo que pueda constituir una respuesta<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Vid. «El modelo de la dialéctica platónica», incluido en el aparatado «La primacía hermenéutica de la pregunta», *VyM I*, pp. 439-447 (*GW 1*, pp. 368-375).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 443 (*GW 1*, p. 371).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 439 (*GW 1*, p. 368).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 440 (*GW 1*, p. 369).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 441 (*GW 1*, p. 370).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 440 (*GW 1*, p. 369).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 441 (*GW 1*, p. 370).

<sup>8</sup> *Id. loc.* Afirma aquí nuestro autor: «El planteamiento de una pregunta implica la apertura pero también su limitación. Implica una fijación expresa de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta».

<sup>9</sup> *Cf. ibid.*, p. 439 (*GW 1*, p. 368). Tal y como señala Gadamer, gracias a que la pregunta está siempre delimitada por un concreto horizonte de sentido podemos distinguir entre preguntas «mal planteadas» –cuando lo preguntado no corresponde claramente a lo abierto por el horizonte de la pregunta– y preguntas «sin sentido» –cuando la pregunta pone algo en suspenso pero no afirma suficientemente el horizonte al que pertenece esa suspensión– (*cf. ibid.*, p. 441 [*GW 1*, pp. 369-370]).



El planteamiento de una pregunta implica una apertura, pero también una limitación; «implica una fijación expresa de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta»<sup>1</sup>. Tal y como se advierte en el epígrafe siguiente al que estamos comentando («La lógica de pregunta y respuesta»), esto significa que toda cuestión obedece a una coyuntura precisa y concreta y que no hay, por tanto, problemas eternos, desligados de todo contexto<sup>2</sup>.

Importa reparar en una circunstancia que el texto de *Verdad y método* se ocupa de aquilatar cuidadosamente. Aunque preguntar sea poner en suspenso la verdad de lo preguntado, abriendo un plexo de posibilidades que quedan contempladas en calidad de tales, la propia pregunta nunca tiene un estatuto hipotético; al contrario, la pregunta debe ser planteada, esto es, *afirmada*. En efecto, difícilmente cabe concebir un «poner en suspenso» que él mismo estuviera puesto en suspenso. Señala el filósofo de Marburgo: «frente al preguntar no cabe un comportamiento potencial, de simple prueba, porque preguntar no es poner sino probar posibilidades»<sup>3</sup>. Para que una interrogación lo sea realmente ha de comportar una efectiva apertura, ha de estar formulada desde una auténtica y no fingida ignorancia. De ahí que ni las preguntas pedagógicas ni las retóricas sean preguntas propiamente dichas, puesto que en ellas «no hay nadie que pregunte realmente»<sup>4</sup>.

[2] Por otra parte, Gadamer caracteriza el planteamiento de una pregunta como una *ruptura* con el saber previamente establecido. De hecho, este análisis de la estructura de la interrogación se aduce en *Verdad y método* para explicar en qué consiste una experiencia transformadora, un «acontecimiento» ocurrido en la vida del comprender, es decir: aquella situación en la que se quiebra, al menos parcialmente, el estado de cosas que tenía vigencia anteriormente y surge una constelación de sentido inédita. Es en esta tesitura donde el ejemplo de las refutaciones socráticas adquiere relevancia. Para preguntar –señala Gadamer– es preciso saber que no se sabe<sup>5</sup>. Y esto sólo puede ocurrir cuando uno se distancia del poder de la opinión instituida, la cual, en su natural tendencia expansionista y acrítica, «reprime el preguntar»<sup>6</sup>. En otras palabras: para poder explorar la virtualidad de un estado de cosas, discutir las y dar razón de ellas, antes es necesario socavar el fósil de las explicaciones acostumbradas, es necesario «irrupir en la extensión allanada de la opinión general»<sup>7</sup>. Con todo, no debe confundirse –piensa nuestro intérprete– el arte de preguntar con el de escapar al dogmatismo de las opiniones, puesto que el primero presupone ya una libertad efectiva frente a los dogmas establecidos<sup>8</sup>.

Como anunciábamos, el *élenchos* socrático presentaría la virtud de crear las condiciones que necesita el preguntar, en la medida en que obliga al interlocutor a desligarse de su saber previo y a reconocer su ignorancia<sup>9</sup>. Y lo que parece ser más importante: Sócrates no ayudaría a sus interrogados simplemente a saber que no saben, sino también a saber qué es lo que no

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 441 (GW 1, p. 369).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 454-456 (GW 1, pp. 381-383).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 453 (GW 1, p. 380).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 440 (GW 1, p. 369).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 443 (GW 1, p. 371).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 439 (GW 1, p. 368).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 444 (GW 1, p. 372).

<sup>8</sup> *Id. loc.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 443 (GW 1, p. 371).

saben. Pues «todo preguntar y todo querer saber presupone un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta»<sup>1</sup>. De este modo, las refutaciones llevadas a cabo por Sócrates tendrían un efecto positivo y constructivo en la búsqueda de la verdad, puesto que ofrecerían orientaciones acerca del lugar donde habría de ubicarse lo desconocido<sup>2</sup>. «Toda negatividad dialéctica –leemos en otro punto de *Verdad y método*– contiene un diseño objetivo previo de lo que es verdad»<sup>3</sup>. Así, la virtualidad positiva que Gadamer advierte en este procedimiento destructor propio del diálogo socrático resulta ser muy semejante a la que encontrábamos en *Platos dialektische Ethik*, donde se decía que el reconocimiento compartido de la ausencia de saber era el requisito indispensable para emprender una auténtica y verdadera investigación compartida, atendida ahora a la constitución «objetiva» del asunto en cuestión.

Precisamente porque la interrogación implica una cierta ruptura con el saber previamente vigente, no puede haber ningún *método* que ayude a encontrar la pregunta pertinente; en efecto, todo método es relativo a la concreta acuñación de un saber instituido de antemano<sup>4</sup>. La preguntas –observa el autor de *Verdad y método*– surgen de un modo semejante a como surgen las «ocurrencias»: aun cuando el hallazgo de las mismas no sea algo casual, pues exige una familiaridad con el terreno problemático del que se trate, sin embargo nunca puede ser asegurado por ningún camino metódico<sup>5</sup>. Gadamer aplica este carácter extra-metódico del preguntar expresamente a la dialéctica platónica, insistiendo en que ésta no constituye «un arte en el sentido en que los griegos hablaban de *téchne*», pues «no es un saber que se pueda enseñar y a través del cual uno pueda apoderarse del conocimiento de la verdad»<sup>6</sup>.

[3] Otro aspecto destacado de este análisis es la conexión que en él se afirma entre «saber» y «preguntar». Esta conexión descansa sobre una concepción del saber en tanto capacidad de *justificar* aquello que se sabe, en tanto capacidad de «dar razón» de ello, concepción que se remonta, como es sabido, a un planteamiento platónico y aristotélico. Afirma Gadamer a este respecto:

En la medida en que la pregunta se plantea como abierta comprende siempre lo juzgado tanto en el sí como en el no. En esto estriba la relación esencial entre preguntar y saber. Pues la esencia del saber no consiste sólo en juzgar correctamente sino en excluir lo incorrecto al mismo tiempo y por la misma razón. La decisión de una pregunta es el camino hacia el saber. Y esta decisión se toma porque predominan los argumentos a favor de una posibilidad y en contra de la otra; pero tampoco esto es el conocimiento completo. La cosa misma sólo llega a saberse cuando se resuelven las instancias contrarias y se penetra de lleno en la falsedad de los contraargumentos<sup>7</sup>.

Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario. En esto consiste su superioridad frente al dejarse llevar por la opinión, en que sabe pensar las posibilidades como posibilidades. El saber es fundamentalmente dialéctico. Sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas, pero las preguntas comprenden siempre la oposición del sí y el no, del así y de otro modo<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 556 (GW 1, p. 468).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 443 (GW 1, p. 371): «En la primacía de la pregunta para la esencia del saber es donde se muestra de la manera más originaria el límite que impone al saber la idea de método, y que ha sido el punto de partida de todas nuestras reflexiones».

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 443-444 (GW 1, p. 372).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 444 (GW 1, p. 372).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 442 (GW 1, p. 370).

<sup>8</sup> *Id. loc.*

El que sabe no sólo aporta la razón por la que algo se comporta de determinada manera, sino que también es capaz de excluir –bajo esta misma razón– todas las otras explicaciones que verosíblemente podrían aducirse para ese mismo caso. Esto significa que el poseedor de este saber no se limita a constatar una verdad, sino que conoce el plexo entero de posibilidades que rodean a ese estado de cosas, incluidas aquellas que concibe como erróneas. Y si ha explorado tanto los argumentos a favor como los argumentos en contra de una determinada tesis, es porque ha pasado por una apertura interrogativa del asunto en juego. En este sentido, toda sabiduría capaz de aportar razones presupondría un ejercicio interrogativo y se fundaría en él<sup>1</sup>; en otras palabras: a toda justificación le subyacería un preciso y concreto cuestionamiento. En dicho cuestionamiento, y en la consiguiente capacidad de rendir cuentas sobre algo, se cifraría la diferencia entre el saber y el mero opinar, así como la superioridad del primero sobre el segundo. Este planteamiento es lo que le lleva a Gadamer a sostener que existe una «conexión interna entre la ciencia y la dialéctica, entre la respuesta y pregunta»<sup>2</sup>. A esta misma necesidad de contemplar simultáneamente los argumentos contrarios se referiría el vínculo que tanto Platón como Aristóteles han establecido entre «dialéctica» y «saber» (así como la práctica de la *disputatio* cultivada con insistencia en la Edad Media)<sup>3</sup>.

[4] Por último, el intercambio de preguntas y respuestas constituye, bajo la perspectiva que estamos exponiendo, la estructura propia de la «auténtica conversación»: aquella en la que se trata de investigar un asunto en lo que éste revele de suyo, sin que ninguna «opinión subjetiva» pueda cerrar unilateralmente su campo de manifestación. Únicamente mediante el juego de interrogación y réplica sería posible asegurar que los interlocutores están compartiendo una referencia *común*, algo que no sucedería en una «argumentación en paralelo», donde cada cual expondría sus propias razones sin necesidad de incorporar el punto de vista del otro<sup>4</sup>. El diálogo platónico ejemplifica de forma eminente esta exigencia de asegurar que el interlocutor está siguiendo el curso de la propia argumentación, condición que sería imprescindible para que la conversación mantuviera su vocación genuinamente investigadora. A este propósito responden los frecuentes cortes que Sócrates suele hacer en sus razonamientos, aunque sólo sea para obtener un lacónico asentimiento por parte de su compañero (asentimiento sin el cual la conversación dejaría de ser lo que sustancialmente era)<sup>5</sup>. Y es que, tal y como defiende el discípulo de Heidegger, «la dialéctica, en tanto el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 440 (GW 1, p. 369): «En el intercambio cuasicómico de preguntas y respuestas, de saber y no saber que muestra Platón, se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas *la pregunta va por delante*. Una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esa cosa a través de una pregunta. Ésta es la razón por la que la dialéctica se realiza en preguntas y respuestas, y por la que todo saber pasa por la pregunta. Preguntar quiere decir abrir».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 442 (GW 1, p. 370).

<sup>3</sup> *Id. loc.* En el caso de Platón, Gadamer apela en este punto a la dialéctica atestiguada en el *Parménides*. En cuanto a Aristóteles, la primacía de la pregunta que el discípulo de Heidegger está defendiendo le sirve para explicar el pasaje de *Metafísica* IV, 1078b 25 y ss., donde el Estagirita afirma que «la dialéctica es la capacidad de investigar lo contrario, incluso con independencia del qué, y (de investigar) si para cosas contrarias puede existir una y la misma ciencia» (no aportamos la cita de Aristóteles, sino la paráfrasis de la misma incluida en *Verdad y método, loc. cit.*). Hay que puntualizar, por otra parte, que Gadamer concibe la «teoría aristotélica de la demostración y la conclusión» como una «degradación de la dialéctica a un momento subordinado del conocimiento», aun cuando interpreta esa degradación como una confirmación indirecta de la primacía de la pregunta (*ibid.*, p. 443 [GW 1, p. 371]).

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 444-445 (GW 1, pp. 372-373).

<sup>5</sup> Cf. *id. loc.*

intención (συννοη=ν εἰ)φ ε(ν εἰ)=δοφ), esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente»<sup>1</sup>.

En definitiva, este «arte de ensayar» que se desarrolla a través del intercambio de preguntas y respuestas no sería otra cosa que el «arte de pensar»<sup>2</sup>. Conviene hacer notar que, para Gadamer, dicha capacidad dialéctica de plantear preguntas no equivale sin más a la capacidad de argumentar. Pues no se trataría de fortalecer determinada posición al tiempo que se debilita la posición contraria, sino de mantener a ambas enlazadas hasta donde alcance la dirección abierta por la pregunta que las ha convocado:

El arte de la dialéctica no es el arte de ganar a todo el mundo en la argumentación. Por el contrario, es perfectamente posible que el que es perito en el arte dialéctico, esto es, en el arte de preguntar y buscar la verdad, aparezca a los ojos de sus auditores como el menos ducho en argumentar. La dialéctica como arte del preguntar se manifiesta en que aquel que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. 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<sup>3</sup>.

## § 11. *Recapitulación y consideraciones prospectivas*

### § 11.1. *Elaboración de la noción de diálogo acuñada en Platos dialektische Ethik*

En los capítulos reseñados de *Platos dialektische Ethik*, Gadamer ofrece una interesante e incisiva explicación acerca del planteamiento de la metafísica griega clásica –platónica y aristotélica–, explicación que se remonta a una interpretación ideada por Heidegger. Dicha metafísica tendría su razón de ser en una determinada concepción del saber «riguroso», *i. e.*, la dialéctica, para Platón; la ciencia, para Aristóteles. En este sentido, saber equivaldría a conocer las causas por las que algo es *necesariamente y siempre* lo que es, de modo que a partir de este conocimiento se podría disponer de ello de un modo general y previo a la experiencia concreta de esa realidad (de esa clase de realidades). A través del análisis de las diversas formas de conocimiento distinguidas por Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*, quedaba palmariamente claro que esta definición de la ciencia se funda en una precisa interpretación de la *téchne*. De hecho, ambas modalidades de saber compartirían sus dos rasgos definitorios: la referencia a realidades de vigencia universal, necesaria y eterna; y la capacidad de aducir el *porqué*, la razón, la causa o el fundamento que asegurarían la identidad y el comportamiento estable de tales realidades. Al mismo tiempo, quedaba claro que este tipo de conocimiento dependía por completo de una señalada modalidad de habla: el «enunciado definidor» o «fundamentador». Pues descubrir las causas que fundamentan lo que algo es necesariamente y siempre no sería otra cosa que exponer dichas causas en un juicio predicativo de valor universal. En esta concepción del saber científico, y del «enunciado definidor» en tanto sede de la verdad científica, encontraba Gadamer el punto de partida de la investigación ontológica desarrollada por parte de la filosofía griega clásica. Bajo la pregunta por el «ser» de cada realidad, se buscaría aquí su definición universal, necesaria y eterna, la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 446 (GW 1, p.374).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 445 (GW 1, p. 373). Como tal «arte de ensayar» –Gadamer lo recuerda en este punto– caracteriza Aristóteles la dialéctica en *Metafísica* 1004b 25: «ε)στι δε.: η( διαλεκτικη.: πειραστικη/».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 444 (GW 1, p. 372). Son muchos los lugares donde Gadamer caracteriza el «auténtico pensar» como «diálogo»; *vid.*, por ejemplo: «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”», GW 7, p. 329.

cual habría de comparecer en una forma específica de *lógos*: el discurso que indica la razón, la causa, el principio de dicha necesidad e inmutabilidad.

Si dejamos de lado los aspectos referidos a la analítica existencial del *Dasein* (los cuales difícilmente pueden retrotraerse hasta el universo del pensamiento antiguo), este planteamiento acuñado por Heidegger y retomado por Gadamer parece del todo punto plausible en tanto interpretación del fenómeno histórico de la metafísica griega clásica. Igualmente resulta convincente la tesis afirmada en *Platos dialektische Ethik* acerca del origen del concepto aristotélico de *epistéme* en la específica concepción platónica del diálogo, *i. e.*, en la dialéctica. El filósofo de Marburgo omite en esta obra el tema de la distinción aristotélica entre el ámbito demostrativo de la ciencia y el ámbito argumentativo de la dialéctica, sólo a través de la cual lo que Platón llamaba «dialéctica» pudo encontrar un cierto punto de llegada en lo que el Estagirita llama «*epistéme*». Con esta distinción, y con las transformaciones que la rodean, el discípulo de Platón sorteja algunas de las dificultades provocadas por el planteamiento de su maestro (por ejemplo, las relativas a la exigencia de dar razón de una definición esencial: *vid. infra*, capítulo VI de la Primera Parte), al tiempo que genera nuevas dificultades. Pero, contando con estas relevantes metamorfosis, parece evidente que la idea de saber caracterizada por Platón como «*dialektikè epistéme*» sigue viva en la ciencia aristotélica.

Precisamente esta idea de saber constituye el soporte del «diálogo científico» descrito por Gadamer. En él se trata de llegar a descubrir lo que algo es necesariamente y siempre, mediante la exposición de las razones o causas que asegurarían dicha necesidad. En otras palabras: se trata de encontrar la «definición esencial» de una determinada realidad, *i. e.*, aquellos rasgos que constituirían su ser de modo necesario, universal y eterno, y que por tanto supuestamente agotarían sus posibilidades de manifestación (al menos sus posibilidades «esenciales» de manifestación). Este diálogo aspira, así pues, a una suerte de saber «absoluto», independientemente de si el contenido de ese saber se considera totalmente alcanzable o no. Sólo porque el objeto de esta investigación dialógica es una realidad de vigencia universal y necesaria, siempre idéntica a sí misma, puede afirmarse que el *acuerdo* entre las explicaciones aportadas por los interlocutores al respecto constituirá un exponente del éxito en la búsqueda, mientras que el desacuerdo indicará que la verdad en cuestión aún no ha sido hallada. Al menos resulta obvio lo siguiente: si se pretende descubrir algo que ha de ser necesariamente y siempre de la misma manera, el hecho de que existan posiciones acerca de ello que, siendo todas ellas solventes, resultan incompatibles entre sí sólo puede significar que aún se ignora lo buscado (a nuestro juicio, el mero acuerdo no tiene por qué ser garantía de una «verdad», ni siquiera bajo las condiciones impuestas por la metafísica platónico-aristotélica).

En su análisis del «diálogo científico», Gadamer concede al acuerdo y a la discrepancia el valor de un cierto *criterio* para discernir lo verdadero de lo falso, y el de un cierto *método* para buscar la verdad. La existencia de justificaciones discordantes a propósito del asunto en juego debería interpretarse siempre como una falta de acabamiento en esta investigación compartida, y no como una diferencia positiva, real y definitiva entre los planteamientos exhibidos por cada uno de los disputantes. Si llegamos a la conclusión de que las posiciones confrontadas presentan una diferencia irreductible, esto significará –decía el discípulo de Heidegger– que hemos renunciado a tomar los argumentos de la parte contraria «en su contenido objetivo» para tratarlos como opiniones puramente «subjetivas», con lo que habremos «adulterado» el funcionamiento «genuino» de este diálogo de vocación investigadora. Tal y como se indicaba

en *Platos dialektische Ethik*, las discrepancias entre los interlocutores habrían de proporcionar una suerte de método para llegar a encontrar la verdad: al plantear una objeción a nuestro oponente, le obligaríamos a poner sobre la mesa un nuevo aspecto del asunto en cuestión; y puesto que necesariamente todos los aspectos examinados deberían ser referidos a una única y misma realidad, esta exposición no podría sino contribuir al desciframiento de la misma. Así pues, la incoherencia mutua de las explicaciones aducidas constituye aquí el criterio para saber que, en su conjunto, dichas explicaciones no son verdaderas, mientras que su convergencia mutua las confirmaría como verdaderas. Ahora bien, este valor del entendimiento mutuo en tanto criterio y método de la verdad se encuentra supeditado a una curiosa circunstancia: el propio diálogo en el que actúa –no ya sus contenidos– tendría que ser «verdadero», tendría que ser un «auténtico» diálogo. Si no se acepta que la discusión deba referirse, por necesidad, a una realidad virtualmente idéntica a sí misma, entonces el acuerdo y la discrepancia pierden todos los poderes mencionados.

Importa hacer notar que en este diálogo científico la discrepancia y el acuerdo actúan como un método y un criterio de naturaleza puramente *formal*. Esto es algo que queda expresamente ratificado a través del motivo de la «disposición afectiva compartida» (*Mitbefindlichkeit*). Para que la discusión pudiera resultar reveladora, cada participante tendría que estar dispuesto a sopesar sus razones y las del adversario bajo una única medida –la medida del asunto cuya identidad universal y necesaria se trata de descubrir–; y si uno llega a sostener en algún momento que su planteamiento no admite ser medido con el mismo rasero que el del contrincante, esto sólo significaría que ha renunciado a someter su propia opinión al baremo de la investigación común, que ha perdido la actitud colaboradora exigida por este diálogo. El discípulo de Heidegger presenta este requisito como una condición de tipo ético y «afectivo», pero al mismo tiempo pone en evidencia la tesis ontológica que le subyace: los interlocutores deberían aceptar, como presupuesto absolutamente incancelable, que aquello sobre lo que discuten se mostrará como una realidad única e inmutable, idéntica en cualquier circunstancia, una vez que hayan llegado a descubrirla en su constitución verdadera.

Gadamer no dice que, en la medida en que los disputantes compartan un concreto planteamiento problemático y afronten su resolución desde un mismo repertorio de posibilidades comprensivas, las discrepancias entre ellos podrán ser limadas bajo el fuero de ese preciso marco compartido y de ello se obtendrá un avance en el conocimiento del tema del que se trate. Gadamer dice que, necesariamente y siempre, la discrepancia implica ausencia de verdad y constituye un camino para llegar a la verdad: no es que, *en un concreto planteamiento* acerca de algo, la existencia de contradicciones e incoherencias sea síntoma de imperfección o de error; es que, *entre cualesquiera planteamientos posibles* acerca de ello la discordancia está excluida, puesto que, en realidad, sólo hay un planteamiento verdadero al respecto. De ahí que en *Platos dialektische Ethik* se describa este diálogo científico con términos que recuerdan al formalismo moral kantiano: el otro con el que se aspira a llegar a un acuerdo no habría de ser en nada diferente de «cualquier otro», y precisamente por eso su asentimiento ofrecería un fehaciente aval de la verdad buscada. En efecto, esta concordancia puramente formal (desligada de todo planteamiento concreto acerca del asunto investigado) es lo único que se encuentra a la altura de la universalidad y la necesidad donde se inscribe el diálogo científico que tenemos entre manos. Acerca de lo que una realidad es necesariamente y siempre, todos los hablantes habidos y por haber deberían estar de acuerdo, salvo que aún desconozcan esa verdadera y absoluta identidad.

Por otra parte, la exposición gadameriana dejaba entrever una interesante caracterización de la labor de justificar o «dar razón», apoyándose en un concepto vinculado a la hermenéutica heideggeriana de la facticidad. Justificar sería poner sobre la mesa, explicitar y elaborar algún aspecto de la *comprensión previa* que se tenía del asunto en cuestión. En esta dirección, la actividad de argumentar (obviemos por un momento que este diálogo debería concluir, en clave aristotélica, con una «demostración») parece tener un cierto valor cognoscitivo *per se*, puesto que obliga a sacar a la luz los supuestos que sostenían de modo implícito nuestras posiciones y nuestras comprensiones. Gadamer incidía sobre ello cuando analizaba las exigencias provocadas por el planteamiento de una objeción. Para defendernos frente a los ataques del oponente, tendremos que profundizar en los supuestos que sostenían nuestro planteamiento y hacerlos explícitos; en este sentido –decíamos–, la discrepancia se muestra más productiva y reveladora que el acuerdo. Con vistas a los análisis siguientes de la dialéctica platónica, conviene tomar nota de este factor temporal: cuando justificamos algo, destapamos un aspecto de ello que ya estaba *previamente* implícito, que ya tenía vigencia de antemano.

De todos modos, en el diálogo científico que nos ocupa no se trata simplemente de exponer los presupuestos que sostienen una tesis ante alguien que la pone en duda, o que está en desacuerdo con ella, o que simplemente la desconoce y por ello requiere ulteriores explicaciones. Se trata más bien de examinar y de *poner a prueba* las múltiples comprensiones previas expuestas por los hablantes acerca de cierto asunto, bajo el baremo de un necesario acuerdo entre todas ellas. Gadamer se cuidaba de advertir que la disensión no debía afectar al «qué», sino sólo al «porqué»; puesto que se aspira a justificar lo que algo es necesariamente y siempre, debería darse por hecho que ese algo será único e idéntico a sí mismo (ahora bien: ¿no tenemos la necesidad de discutir y argumentar justamente cuando estamos en desacuerdo en cuanto al «qué»?). En estas condiciones, la identidad del asunto investigado –i. e., el presupuesto imbatible y netamente formal del acuerdo entre todos los aspectos del mismo– se convierte en el criterio para examinar y depurar las comprensiones previas del mismo, los presupuestos exhibidos al respecto por cada uno de los interlocutores.

A nuestro juicio, la noción de diálogo científico propuesta en *Platos dialektische Ethik* refleja con perfecta fidelidad el espíritu de la dialéctica platónica. En ella se expresan los principales componentes de la misma: por un lado, un tipo específico de diálogo, destinado a encontrar la verdad (a conocer las Ideas), así como el método que debería gobernar ese diálogo; por otro lado, una concepción del saber (en tanto conocimiento de los *eíde*); y por último, un planteamiento ontológico (que gira en torno a la teoría del *eídos*). Tal y como explica el joven Gadamer, dicho saber equivale al conocimiento de lo universal, necesario y eterno, mientras que la teoría platónica de las Ideas desarrolla –de una singular manera– los presupuestos ontológicos correspondientes a dicho saber. A ambos puntos obedece la iniciativa platónica de reglar la discusión para hacer de ella un método que conduzca al conocimiento de la verdadera realidad. Más adelante veremos cómo el «diálogo dialéctico» se encuentra gobernado, en términos gadamerianos, por la «hipótesis del *eídos*», la cual no es otra cosa que el supuesto incancelable de la unidad e identidad estable de aquello que se investiga por medio de la discusión. Además, la descripción reseñada del diálogo científico estaba enteramente subordinada a la distinción entre un «diálogo auténtico» y un «diálogo inauténtico», al igual que la imagen platónica del «*διαλεγεσθαι*» depende de su separación frente a un «falso» arte de argumentar: el «*ε)ρ/ζειν*» sofístico. Aquí no nos encontramos

simplemente con una descripción fenomenológica del diálogo (o de alguna modalidad de diálogo), puesto que esa descripción incluye al mismo tiempo una *reglamentación* del mismo, una fijación de sus condiciones de verdad en sentido absoluto, independientemente de los contenidos concretos, el planteamiento y la situación que se den cita en cada caso.

### § 11.2. *Inscripción del diálogo socrático en la noción de diálogo acuñada*

En términos generales, la imagen del diálogo socrático ofrecida en *Platos dialektische Ethik* se inscribe dentro de lo que allí se llamaba «diálogo científico». El objetivo de las interrogaciones y refutaciones socráticas es llegar a descubrir la *definición esencial* de una virtud, la respuesta única, universal y eterna a la pregunta «¿qué es ...?». Y este mismo fin constituía el motor del diálogo científico: dar razón de lo que algo es necesariamente y siempre parece equivaler a justificar su definición esencial. Sin embargo, estos dos diálogos no trataban de un modo exactamente igual las «comprensiones previas» expuestas por sus interlocutores. En el diálogo científico, el desacuerdo entre las explicaciones aducidas daba lugar a una profundización en los presupuestos de las mismas, gracias a la cual los disputantes superarían el motivo de su disensión y encontrarían los términos de un acuerdo, que al mismo tiempo supondría el hallazgo de la verdad buscada. En los diálogos socráticos, sin embargo, las discrepancias dan lugar a una inmediata anulación de los planteamientos correspondientes. Del mero hecho de que la valentía sea definida por Laques como «saber resistir frente al enemigo», y por los guerreros escitas como «saber huir en el momento oportuno» se deduce que ni una ni otra definición enuncian la constitución esencial de esta excelencia. Claro está que los personajes examinados por Sócrates discrepan en cuanto al «qué», y no sólo en cuanto al «porqué».

Esta comparación entre el diálogo científico (el cual, como decíamos, reproduce la intención general de la dialéctica platónica) y el diálogo socrático pone sobre la mesa una dificultad que, en nuestra opinión, es inherente a la dialéctica platónica. Vamos a hacer una pequeña prospección en ella. Admitamos que en el diálogo científico pueden concurrir *definiciones* diferentes e irreductibles entre sí del asunto discutido —como de hecho concurren en los diálogos protagonizados por Sócrates—; ¿podrá tener entonces la discrepancia un valor *heurístico*, podrá ser un medio para llegar a encontrar esa presunta verdad única, inmutable e idéntica a sí misma? Si una psicóloga conductista y una psicóloga gestáltica discuten acerca de «qué es la psicología», por mucho que se circunscriban al «contenido objetivo» del asunto y renuncien a referir las razones de la parte contraria a una perspectiva «subjetiva», lo que fundamentalmente van a descubrir es la disparidad de los presupuestos que constituyen sus definiciones respectivas del campo psicológico. ¿Acaso tendría que llegar a producirse una definición única de la psicología mediante la superación de las diferencias existentes entre estas dos acuñaciones vigentes de dicho saber? ¿No certifica esta confrontación dialógica que las realidades psicológicas admiten ser comprendidas desde diversos e irreductibles planteamientos, que la psicología actual está configurada por plurales definiciones?

Así las cosas, y sin salir de las condiciones impuestas por el «diálogo dialéctico», parece mucho más verosímil la operación socrática: si el conductismo y la *Gestalt* se muestran como posiciones incompatibles entre sí, eso indicaría que aún no hemos encontrado la genuina esencia de la psicología. Y por tanto habría que mostrar la insolvencia de esas meras «opiniones» y obligar a sus mentores a que se desprendieran de ellas, para que al menos



estuvieran en condiciones de buscar la verdad. Ciertamente, en un diálogo cuyo presupuesto incancelable es la consistencia unitaria e idéntica de lo discutido, la comparecencia de posiciones irreductibles entre sí sólo puede traer consigo una *separación* entre dos planos: un plano inferior, espurio, insolvente –el de los planteamientos que se han mostrado «de hecho» diferentes–; y un plano superior –el de la verdad que «por derecho» debe estar más allá de dicha diferencia–. Salta a la vista que la distinción marcada por Gadamer entre el diálogo «auténtico» y el «inauténtico» reproduce esta misma separación, interpretada aquí como un contraste entre «lo subjetivo» y «lo objetivo».

Ahora bien, si el descubrimiento de una contradicción entre las declaraciones de los interlocutores supone la desestimación y el abandono de las mismas, entonces tampoco se entiende muy bien en qué pueda cifrarse el valor *heurístico* de este diálogo. A nuestro modo de ver, la única productividad que cabe atribuir a las refutaciones socráticas es la de separar las opiniones vigentes (las *dóxai*) de la verdad buscada (la *epistéme*), la de invalidar las primeras y mostrar la necesidad de que se investigue la segunda<sup>1</sup>. Gadamer encontraba en dichas refutaciones un aspecto constructivo: gracias a la puesta entre paréntesis de las perspectivas meramente particulares, quedaría libre el campo «realmente» propio de lo buscado y se inauguraría la «auténtica» comunidad de la búsqueda. Sin embargo, no se vislumbra en qué sentido la persona refutada pueda llegar a saber qué es *concretamente* lo que no sabe, cuando lo que se ha hecho es vaciarlo de los conocimientos que poseía al respecto. A lo sumo, Laques sabrá positivamente que la verdadera definición de la valentía debe estar libre de toda incoherencia y contradicción, que debe poseer vigencia universal, necesaria y eterna, nada más que eso. ¿Cómo podría trazarse un camino, un método, a partir de este «campo quemado»? ¿Con la sola ayuda de la pregunta «qué es ...» y la indicación de que la respuesta debe ser válida en condiciones absolutas? Además, si la actividad de justificar, inherente a la discusión, se nutre de las comprensiones previamente vigentes, ¿de qué puede alimentarse este diálogo que va en pos de la verdad, ahora que el saber previo ha sido destruido? Parece del todo punto inviable seguir discutiendo acerca la valentía cuando se es consciente de que se desconoce qué es esta virtud, pues para poder decir «algo de algo» resulta imprescindible saber de algún modo *qué es* ello. Llegados a este punto, o algún interlocutor conocía ya de antemano la verdadera esencia de la valentía y se lo enseña a los demás, o este diálogo investigador y cooperativo habrá llegado a su fin.

Bajo este prisma, puede parecer que el «diálogo científico» descrito por Gadamer se encuentra más próximo a la dialéctica hegeliana que a la dialéctica socrático-platónica. Quizás la dialéctica platónica no pretenda ser un método tan poderoso como para llegar a extraer la definición idealmente única e idéntica a sí misma partiendo de definiciones de hecho contradictorias. Tal vez su única aspiración consista en ayudar a «volver la mirada» hacia el ámbito de las Ideas, las cuales podrían ser captadas –o recordadas– por pura intuición: inmediatamente. Ahora bien, lo cierto es que Platón no se conforma con la valencia negativa o destructiva de la dialéctica socrática, sino que espera extraer de ella un rendimiento positivo y constructivo en la búsqueda de la verdad. Por eso el diálogo perfilado en *Platos dialektische Ethik* puede ser asimilado al espíritu de la letra platónica.

---

<sup>1</sup> Tal y como señala L. Robin, Sócrates enseña a su interlocutor a distinguir entre «lo que cree saber y lo que *en realidad* ignora» (*Platon*, Presses Universitaires de France, París, 2009 [1935], p. 53.).

Hay otro aspecto que diferencia al «diálogo científico» del «diálogo socrático», al menos a primera vista. Sócrates no se comporta como un participante más en esta conversación encaminada a averiguar la definición esencial de una determinada *areté*, sino que, con su actitud irónica, se sitúa en un plano superior y en cierto modo exterior al diálogo que dirige. Si el *Laques* fuera un «diálogo científico», presentaría una discusión entre un militar ateniense y un militar escita en la que, midiendo entre sí sus respectivas concepciones de la valentía, ambos llegarían a consensuar una definición de esta excelencia que estaría supuestamente más cerca de la verdadera «esencia» de la misma. Pero, como argumentaba Gadamer, el cometido último de los diálogos socráticos no se cifra en la investigación compartida de una definición esencial, sino más bien en la preparación de las *condiciones* bajo las cuales podría desarrollarse «correctamente» esa investigación. Para ello Sócrates enseña a sus interlocutores a distinguir entre la inconsistencia del saber vigente –plural, contradictorio y variable– y la absoluta consistencia que debería poseer el auténtico saber, aún desconocido. Nótese que dicho hiato no es algo que pueda instituir el «diálogo científico» *per se*: si en él se llega a la conclusión de que hay planteamientos irreductibles entre sí, esto no significaría que se deba abandonar esa «dimensión» del saber para iniciar la búsqueda en otra dimensión; lo único que cabe hacer es reemprender la misma búsqueda, a partir de las mismas comprensiones previas del asunto en juego, pero confiando ahora en que las diferencias entre ellas puedan ser conmensuradas bajo una sola perspectiva. Un interlocutor puede refutar el planteamiento aducido por el otro, y este segundo puede refutar el planteamiento del primero, pero para poder suspender ambos planteamientos a la vista de su mutua incompatibilidad hay que situarse en un plano *superior* y exterior ellos, en un terreno «neutral»: el terreno de *la* razón presuntamente universal, necesaria y eterna. Ésta es justamente la dimensión que personifica el personaje literario de Sócrates.

A nuestro modo de ver, cabe interpretar este carácter peculiar del *élenchos* socrático (respecto del diálogo científico) de dos maneras diferentes, ambas dotadas de una cierta plausibilidad en tanto medios de exploración de la filosofía platónica. Sócrates podría estar actuando o bien como un simple *pedagogo*, o bien como un *investigador* en un sentido ahora más «radical» del que se cumple en la situación normal del diálogo que tenemos entre manos. Se trata de un ambivalencia que ya tuvimos ocasión de mencionar (*supra*, § 7.1.3), y sobre la que volveremos en las páginas siguientes:

- En una tesitura puramente *pedagógica*, se entiende con toda claridad el valor de las refutaciones socráticas. Para poder introducir a alguien en un saber previamente establecido, puede ser necesario comenzar por cuestionar y refutar algunas de sus convicciones previas. Por ejemplo: un historiador que quiera explicar a sus alumnos en qué consistía la actividad llevada a cabo por los tiranos en las *póleis* griegas del s. VI a. C., se ocupará de poner entre paréntesis el significado peyorativo que el término «tiranía» presenta en su acepción ordinaria actual. Sócrates parece ser este maestro que conoce perfectamente el universo *eidético*, y por tanto sabe qué aspectos de las convicciones previas de sus alumnos deben ser suspendidos para que éstos puedan incorporarse a la nueva sabiduría. Sin embargo, él no enseña dicha sabiduría, sino que se limita a preparar a sus interlocutores para que puedan descubrirla por sí mismos. Y en este punto nos asaltan de nuevo las dudas mencionadas acerca de la virtualidad de las refutaciones socráticas para proporcionar alguna suerte de orientación hacia la verdad buscada.

Cabe pensar que esta instrucción socrática no se refiere a ningún contenido concreto, sino más bien a la manera como debe desarrollarse el «auténtico diálogo», es decir, a las reglas que harían de la discusión un instrumento útil para conducir al conocimiento de la «verdadera» realidad. Tal es la interpretación que proponía el joven Gadamer. Sócrates enseña a sus contertulios a participar en una investigación compartida, inculcándoles el principio imbatible de la misma: las razones que uno da o recibe de sus compañeros deben ser siempre referidas a un asunto hipotéticamente idéntico, *i. e.*, la definición esencial que se trata de descubrir. Pero, como venimos diciendo, resulta oscuro en qué sentido esta regla puramente formal podría asegurar las condiciones para el hallazgo de la verdad buscada. Pues, si ocurre que las razones expuestas por cada interlocutor se muestran irreductibles entre sí, este mecanismo dialógico en cuanto tal no tiene la capacidad de descubrir ni de crear la perspectiva única y neutral que vendría a superar esa discrepancia; sólo tiene la capacidad de *suponer* dicha perspectiva, de hacer «creer» y «confiar» en ella. La única posibilidad de resolver una diferencia tocante a las definiciones de aquello sobre lo que se está discutiendo es que se disponga ya de antemano y positivamente de una definición capaz de suspender y anular las definiciones en liza: una definición superior a ellas, y por tanto situada en un terreno exterior a dicha confrontación dialógica. ¿Y qué son las Ideas platónicas sino aquello que, de ser conocido perfectamente, rechazaría de modo absoluto cualquier discusión al respecto?

- Las refutaciones socráticas también podrían ser exponentes de una *investigación* de carácter radical. Desde este punto de vista, importa especialmente el hecho de que el maestro de Platón se dirija a representantes destacados de cada uno de los saberes vigentes: el saber religioso (*Eutifrón*), el saber práctico (*Cármides*), el arte militar (*Laques*), el saber poético (*Ion*), etc. Exigiendo a estos personajes que den razón de sus conocimientos, que hagan explícitos los presupuestos que los vertebran, y mostrando que dichos presupuestos no se sostienen, refutándolos, Sócrates trataría de poner en evidencia la situación de crisis que padecerían los saberes correspondientes. Por ejemplo: la concepción tradicional de lo «piadoso» exhibida por Eutrifrón en términos de «lo que agrada a los dioses» (*Eutifrón* 6e-7a) podría no tener cabida alguna en un momento en que la veneración hacia los dioses protectores de la *pólis* ha perdido su credibilidad incuestionada<sup>1</sup>. Esta interpretación resulta perfectamente coherente con el momento histórico que vivió Platón y con la posición que adoptó ante él: a su juicio, la Atenas de comienzos del siglo IV sufría, en su conjunto, una decadencia política y cultural «irremediable», imposible de remontar en modo alguno (*cf. Carta VII*, 326a). No es extraño entonces que el Sócrates representado en su obra literaria se dedique a denunciar la insostenibilidad de los principios que articulaban los saberes vigentes hasta el momento; con ello estaría propugnando una acuñación alternativa de los mismos, aun sin llegar a afrontarla por su parte. Si el hijo de la partera Fenareta lleva a cabo una misión de carácter *crítico*, puede entenderse por qué no enseña nada, por qué se limita a destruir las convicciones establecidas, por qué él mismo se considera estéril (*cf. Teeteto* 148e y ss., 157c-d, 161b). En las páginas reseñadas de *Verdad y método* se

<sup>1</sup> Un marco interpretativo para esta observación puede encontrarse en Q. Racionero, *La inquietud en el barro*, Dykinson, Madrid, 2010.

destacaba claramente este aspecto: el significado de las refutaciones socráticas como exponentes de una ruptura entre el saber previo y un planteamiento inédito.

Ahora bien, los diálogos socráticos no exponen la crisis interna que experimentaría cada uno de los saberes del momento, sino más bien el *examen* al que éstos son sometidos desde una perspectiva única, superior y exterior a ellos: la perspectiva de la filosofía, o de la dialéctica, o del «saber del no-saber» abanderado por Sócrates. Obviamente, la circunstancia de que la concepción de la valentía vigente entre los militares atenienses y la vigente entre los militares escitas sean incompatibles entre sí no implica que ninguna de ellas se encuentre en crisis; estas dos definiciones del arte bélico pueden gozar de perfecta salud al mismo tiempo. La insostenibilidad de ambas definiciones –su presunto estado crítico– es algo que sólo se advierte desde la perspectiva de la «definición esencial». El saber total y absoluto cifrado en la dialéctica, sea como conocimiento positivo o como ideal irrealizable, se erige así en criterio para medir la legitimidad de todos los saberes.

### § 11.3. *La noción de diálogo acuñada y el análisis del preguntar ofrecido en Verdad y método*

Comparemos, por último, el «diálogo científico» y el diálogo socrático con algunos aspectos del análisis del preguntar ofrecido en *Verdad y método*, puesto que dicho análisis se dice recortado sobre el modelo de la dialéctica platónica. Este tema de la interrogación constituye un aspecto fundamental a la hora de calibrar el significado y la viabilidad de la «δυναμις του= διαλεγεσθαι»<sup>1</sup>, y tal centralidad se deja sentir en el conjunto de la elaboración gadameriana de la filosofía platónica. Hagamos una primera exploración de este delicado terreno.

Gadamer insistía en que toda pregunta se inscribe en una situación concreta y afirma unos concretos presupuestos, los cuales delimitarán el marco verosímil de la respuesta. Tanto el diálogo científico como el socrático están presididos por una pregunta sumamente especial: «¿qué es ...?». De buenas a primeras, cabe pensar que esta cuestión se plantea en dos tipos de ocasiones. Por un lado, puede ser formulada por alguien que simplemente ignora la identidad de algo, o sea: en el contexto que acabamos de caracterizar como *pedagógico* (por ejemplo: la pregunta «¿qué es la física cuántica?», dirigida a un experto en la materia por parte de alguien ajeno a esta disciplina). Y por otro lado, puede ser suscitada por la circunstancia de que la definición previamente vigente de algo resulta cuestionable, ya no se sostiene, ha entrado en crisis, o sea: en el contexto que acabamos de caracterizar como el de una *investigación* radical (por ejemplo: la pregunta «¿qué es la democracia?», tal y como ha sido recientemente planteada por parte del movimiento «15-M»; o la pregunta «¿qué es el arte?», tal y como se planteó a través de las propuestas iconoclastas de M. Duchamp en este terreno). En los dos casos señalados, aunque en sentidos diferentes, esta interrogación puede implicar una ruptura tan drástica respecto del saber previo que no está asegurado que la respuesta tenga que guardar alguna relación de continuidad con los presupuestos desde los cuales se formuló la pregunta. Y ello indica, a nuestro juicio, que aquí la sola pregunta no puede allanar el camino hacia la respuesta.

<sup>1</sup> En numerosos pasajes platónicos se indica que sabe dialogar o discutir aquel que sabe preguntar y responder (por ej., *Crátilo* 390c, *República* VII, 534d) y aquel que sabe pedir y dar cuenta de lo que sostiene otro o de lo que sostiene él mismo (por ej.: *Protágoras* 336 c, *República* VII, 531d).

De todos modos, la cuestión que dirige tanto el diálogo científico como el socrático resulta ser peculiar entre las peculiares: se refiere a la definición *esencial* de algo, a su constitución presuntamente universal, necesaria y eterna. Semejante cuestión puede ser disparada, en efecto, desde presupuestos concretos (desde cualesquiera presupuestos concretos: todos ellos le son indiferentes), pero debería ser respondida en condiciones absolutas, independientes de toda coyuntura singular.

Por otro lado, Gadamer sostenía que la justificación depende siempre de un cuestionamiento, y en ello basaba el componente interrogativo y dialéctico de toda sabiduría capaz de avalar sus tesis con razones. Resulta evidente cuándo una justificación delata el correspondiente cuestionamiento y es deudora de él: si doy una explicación en un punto del discurso donde para mi interlocutor no había nada que explicar, con ello pondré en evidencia la existencia de un aspecto dudoso, cuestionable y relevante (como dice el refrán: «excusa no pedida, acusación manifiesta»). Gadamer cifraba el carácter dialéctico-interrogativo del saber en que éste, frente a la mera opinión, podía «no sólo juzgar correctamente, sino excluir lo incorrecto al mismo tiempo y por la misma razón»<sup>1</sup>. Ciertamente, éste es el fin deseado de la dialéctica griega antigua: refutar todas las respuestas erróneas a una determinada pregunta y confirmar la respuesta verdadera bajo una sola razón, de modo que el caso quede clausurado. Ahora bien, en tal circunstancia y por mor de esta operación, resulta que la respuesta queda *independizada* de la pregunta. Si cabe refutar que los antibióticos sean una medicina adecuada contra la gripe y confirmar que no lo son en función de una única razón –que los antibióticos tienen poder antibacteriano, y la gripe está causada por un virus–, es porque el caso estaba cerrado de antemano: esta explicación no depende ya de ningún cuestionamiento, porque hay una respuesta que ha desplazado a todas las demás, volviendo ociosa la pregunta (ésta sólo podrá estar motivada ahora por una mera ignorancia, y no por un cuestionamiento real). Sólo una justificación que no agota el caso planteado puede mantenerse ligada a la pregunta correspondiente.

Se entenderá entonces que la respuesta perseguida en el diálogo científico y en el diálogo socrático –i. e., la definición esencial de algo–, así como la justificación capaz de validar esa respuesta, no puedan estar en absoluto conectadas con pregunta alguna<sup>2</sup>. Son lo incontrovertible por excelencia, lo que clausura el caso en condiciones absolutas. En fin, esto corrobora la tesis propuesta por el joven Gadamer, según la cual la *epistème* aristotélica es un hijo de la dialéctica platónica (un hijo, de todos modos, bastardo, pues ha renunciado a la aspiración principal de su padre: la de dar razón de la definición esencial; *vid. infra*, capítulo VI de la Primera Parte).

#### § 11.4. Herramientas e hipótesis del trabajo

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 442 (*GW* 1, p. 370).

<sup>2</sup> Tal y como explica M. Meyer, la dialéctica platónica funciona como un procedimiento para validar respuestas independientes de toda pregunta. La pregunta no es aquí la apertura de un problema, sino más bien un método para evacuar del saber toda problematización (M. Meyer, *De la problématique*, Presses Universitaires de France, 2008 [1988], p. 87).

Partiendo de las reflexiones anteriores, podemos establecer unas pocas distinciones básicas, que nos servirán como herramientas para analizar el «diálogo dialéctico» de cuño platónico, tal y como éste se expresa en los *estudios platónicos* de Gadamer. Contemplaremos dos situaciones dialógicas diferentes [1] y tres tipos de preguntas [2].

[1] En cuanto al diálogo mismo, cabría discriminar entre, por un lado, una discusión sostenida en el interior de un único paradigma, entre interlocutores que comparten la misma «definición» de aquello sobre lo que versa la disputa (*i. e.*, la misma comprensión de «qué es» ello, o comprensiones reductibles entre sí) y, por otro lado, una discusión sostenida entre diferentes paradigmas o desde diferentes definiciones del asunto en cuestión, definiciones ahora irreductibles entre sí. Aun cuando no siempre se sepa a ciencia cierta en cuál de las dos situaciones nos encontramos al emprender un debate, y aun cuando cualquier disputa pueda comenzar con una de tales situaciones y acabar poniendo en evidencia la contraria, ello no obsta para que esta distinción resulte necesaria para analizar el fenómeno que nos ocupa.

A nuestro juicio, el diálogo científico descrito en *Platos dialektische Ethik*, junto con las virtualidades *heurísticas* que allí se otorgaba a la discrepancia y al acuerdo, parece tener una cierta verosimilitud en la primera de las situaciones mencionadas, o al menos en un caso particular de dicha situación: cuando, desde un mismo planteamiento y desde una misma definición de algo, se trata de resolver una *incógnita* en torno a ello (*i. e.*, una pregunta que, bajo tales condiciones, sólo puede tener una respuesta correcta). Por ejemplo: si varios médicos tratan de averiguar si un enfermo padece alzheimer o no, compartiendo la misma definición de esa enfermedad, entonces las discrepancias entre ellos podrían indicar que aún no se ha llegado a resolver el caso, y el análisis de las mismas seguramente aportará pistas para dar con la solución, la cual debería estar sellada por un perfecto consenso. Sin embargo, la idea de que la discrepancia indica ausencia de verdad –idea que presidía el diálogo científico descrito por Gadamer, al igual que preside la dialéctica platónica– carece por completo de sentido cuando la discusión enfrenta a posiciones irreductiblemente diferentes (y, en realidad, siempre que no se trate de resolver un caso que, bajo determinadas condiciones, estaba ya previamente cerrado). Una doctora perteneciente a la medicina científica occidental y otra perteneciente a la tradición médica china comprenderán la dolencia del enfermo del ejemplo anterior bajo definiciones diferentes y, desde sus respectivas definiciones, podrán discutir un punto concreto de ese problema médico; dicha discusión puede resultar muy productiva y reveladora para las dos partes, pero no en virtud de un consenso que ambas tomaran como fin ideal de su confrontación.

Además, nunca puede excluirse que el diálogo que había comenzado como la tarea de despejar una incógnita desde un mismo planteamiento acabe desembocando en la evidencia de que existen diferentes planteamientos al respecto, y por tanto múltiples respuestas plausibles para aquella presunta incógnita. Y esto indica, a nuestro juicio, que la discrepancia y el acuerdo tienen un alcance muy reducido en tanto presuntos métodos y criterios de una investigación compartida. Salvo que se imponga por una ley irrevocable y exterior al propio contenido de la discusión, por una ley puramente formal, que la discrepancia es siempre y necesariamente algo que debe ser superado para llegar a alcanzar la verdad. Tal es la ley que inaugura el «diálogo científico», al igual que la dialéctica platónica. ¿Y qué otra cosa puede esperarse de un diálogo que aspira nada menos que a descubrir la presunta definición esencial del asunto en liza?

[2] En cuanto a la pregunta, cabe distinguir tres modalidades: aquella interrogación que, bajo determinados presupuestos, posee sólo una respuesta verdadera (a esta cuestión la llamaremos «incógnita»); aquella que, en un concreto contexto, posee múltiples y diferentes respuestas, irreductibles entre sí (a esta cuestión la llamaremos «problema»); y aquella que no puede ser respondida desde los presupuestos bajo los cuales fue planteada (a esta situación la llamaremos «aporía»). La primera de dichas preguntas corresponde a lo que antes llamábamos un caso cerrado, clausurado, saturado. A esta categoría pertenece cualquier cuestión que se encuentre ya previamente dirimida, y de modo unívoco, en el asunto al que se refiere, cualquier cuestión que obedezca simplemente a la *ignorancia* de quien la formula (por ejemplo: «¿cuál es la capital de Francia?»). El segundo tipo de interrogaciones remite a un caso controvertido, que admite varias respuestas plausibles (por ejemplo: «¿debe separarse en diferentes grupos a los alumnos de bachillerato, en función de sus capacidades y de su preparación previa?»). Y la tercera modalidad se refiere a un caso que ha quebrado; ahora el saber en el interior del cual se planteaba la pregunta ya no alberga recurso alguno para encontrar una respuesta sostenible (por ejemplo: la pregunta formulada por Aristóteles en *Metafísica* 996a18-b26 acerca de si la filosofía primera es una ciencia particular o una ciencia general; puesto que ninguna de las dos opciones resulta viable, se hace necesario indagar el tipo de unidad que será propio de la filosofía primera en términos diferentes a los de la anterior disyuntiva).

A nadie se le ocultará que esta clasificación obedece a una perspectiva *lógica*. En cierto modo resulta obligado adoptar esta perspectiva si se quiere analizar el significado de la dialéctica platónica y, en general, el de la dialéctica acuñada por la filosofía griega arcaica y clásica, puesto que ambas se fundan en un principio lógico, formal: la tesis –o la hipótesis– de que en la «verdadera» realidad no puede darse contradicción alguna, aun cuando esa contradicción se presente de hecho en nuestros discursos acerca de ella (*vid. infra*, § 25.2). Con ello queda dicho que la clasificación propuesta de la interrogación es aquí sólo un instrumento *ad hoc*.

En coherencia con el planteamiento que estamos afirmando, sólo aquella pregunta que sea una incógnita podrá obtener algún beneficio de las reglas del diálogo científico, o del procedimiento dialéctico-refutativo escenificado por el Sócrates platónico. Pero, si nos fijamos bien, enseguida veremos que dicho diálogo compromete al mismo tiempo a los tres tipos de interrogación señalados. La cuestión planteada en el *Laques* acerca del «verdadero ser» de la valentía parece equivaler, de entrada, a un *problema*, pues hay varias respuestas vigentes y solventes para ella, las cuales resultan irreductibles entre sí (así, la que ofrece Laques y la que ofrecen los guerreros escitas). Sin embargo, la exigencia de que esta pregunta tenga una única respuesta válida, estable e idéntica a sí misma, convierte esta situación en un caso de *aporía*. Tal y como enseña Sócrates, los mentores de estas dos definiciones discordantes de la valentía deberían abandonar su saber previo –el cual se habría revelado como un saber en crisis, como un saber insostenible en su conjunto– para buscar la respuesta correcta en un saber alternativo a aquel. De todos modos, ese auténtico saber hacia el que tendrían que dirigirse ahora los personajes refutados no es sino la respuesta a una pura y simple *incógnita*. La definición esencial de algo, su constitución universal, necesaria y eterna, constituye, en efecto, el exponente más extremo posible de un caso clausurado. Se trata de una respuesta única, pero no ya bajo determinadas condiciones, sino en sentido absoluto.

Con esta extensa recapitulación y elaboración del capítulo II, ha quedado perfilado el terreno que sostendrá nuestro examen del «diálogo dialéctico», de acuerdo a la interpretación del mismo que articula la recepción gadameriana de Platón. Además, de este mismo terreno surgirá, en la Segunda Parte del presente trabajo, la clave principal para llevar a cabo el diagnóstico prometido de *Verdad y método*. Y es que, como tendremos ocasión de comprobar en detalle, la noción de diálogo que Gadamer emplea en su obra principal para describir la comprensión de un texto histórico reproduce en sus líneas maestras el mecanismo del «diálogo científico» descrito en *Platos dialektische Ethik*.



## CAPÍTULO III

### DIALÉCTICA FRENTE A SOFÍSTICA (1): GENUINAS Y ADULTERADAS MANERAS DE ARGUMENTAR Y PERSUADIR

#### § 12. Introducción

En todo momento de su lectura, Gadamer presta la máxima atención a la contraposición platónica entre la dialéctica y la sofística, reconociendo una y otra vez que dicho motivo «atravesada de parte a parte la obra del filósofo ateniense»<sup>1</sup>. La confrontación de Sócrates con los sofistas constituye, en su opinión, el principal mérito y el más importante hallazgo de Platón. Se trataría de un descubrimiento en buena medida «personal» (pues no encontramos una contraposición semejante en otros autores antiguos que nos informan sobre Sócrates, como Jenofonte), al que no le faltarían ciertas dosis de invención<sup>2</sup>. Cabe siempre preguntarse «hasta qué punto la imagen de la sofística que nos ha llegado a través de la obra de Platón es en realidad el resultado de una deformación y desfiguración que subestima a las grandes figuras de este movimiento espiritual y su repercusión»<sup>3</sup>. Una pregunta que inevitablemente choca con el obstáculo de la propia historia efectual que pretende remontar: «el adversario de la sofística, la filosofía platónica y su escuela, incluso más allá de Aristóteles y la tradición peripatética, ha resultado vencedor de manera aplastante»<sup>4</sup>, de suerte que a duras penas podemos encontrar testigos de la parte perdedora en esta liza.

Aun cuando quepa invocar, con todo, a esos invisibles testigos, y aun cuando tal intento haya acuñado una línea visible de nuestra tradición, no es éste el propósito que mueve el interés de Gadamer<sup>5</sup>. Es imposible negar –constata por el contrario el discípulo de Heidegger– «que el camino de la filosofía que ha seguido Occidente implica la superación de la apariencia retórico-sofística, y que para ello la matemática y su sobrepujamiento a través de la dialéctica

---

<sup>1</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW 7*, p. 103.

<sup>2</sup> «Platos Denken in Utopien» (1983), *GW 7*, p. 282: «Platón ha inventado –señala Gadamer– la imagen de un Sócrates enzarzado en discusiones polémicas con los sofistas. En Jenofonte hay un solo caso en el que un conocido sofista, Hippias (Jenofonte, *Memorables* Δ 4, 5 y ss.), aparece como interlocutor de Sócrates, y se trata de un encuentro del todo amigable». La misma observación aparece en *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, pp. 154-155, donde además esta «invención» platónica se remite al empeño de su autor por censurar la injusta condena de Sócrates, condena que habría sido motivada en buena medida por la falsa equiparación de este último con el movimiento sofístico.

<sup>3</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW 7*, p. 270. En otro de sus trabajos al respecto, Gadamer ha despejado esta duda sobre la fidelidad de la imagen que Platón transmite de los sofistas justamente en el sentido contrario. Platón no habría limitado el retrato de este movimiento intelectual a su versión decadente en tanto «nihilismo moral» (versión representada, por ejemplo, por el Calicles del *Gorgias* o el Trasímaco de la *República*), ni tampoco al estereotipo más difundido en las fuentes contemporáneas (así, en *Las Nubes* de Aristófanes), según el cual «el arte y el poder sofístico consisten en hacer fuerte la parte débil y confundir las opiniones naturales de los hombres mediante sus artes retórico-dialécticas». Aunque estas facetas de la sofística estén presentes en los diálogos platónicos, la contraposición entre Sócrates y la sofística que le interesa a Platón obedecería «a una perspectiva filosófica mucho más profunda». Tal perspectiva –afirma Gadamer– es la que brilla en la caracterización platónica de las grandes figuras de la sofística –Protágoras y Gorgias–, que aparecen separadas de la imagen superficial y roma de la sofística y elevadas al nivel de auténticos interlocutores filosóficos («Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW 7*, p. 105).

<sup>4</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW 7*, p. 270.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 270-271. Esta línea empeñada en revalorizar el movimiento sofista frente a la crítica platónica –afirma el filósofo de Marburgo– se extiende desde Hobbes hasta Hegel y Nietzsche; en tal tradición se encuadraría el libro de K. Popper *La sociedad abierta y sus enemigos*, libro que da ocasión al artículo de Gadamer al que nos estamos refiriendo.

platónica representan un paso decisivo»<sup>1</sup>. De modo que, más allá de la concreta situación histórica a la que responde, la oposición que Platón elaboró entre «dialéctica» y «sofística» se habría convertido en una apelación siempre vigente para el pensamiento occidental<sup>2</sup>. Esta sempiterna actualidad obedecería a la propia naturaleza de nuestro pensar, en la medida en que la «perspicacia vacía» representada por el discurso sofístico «acompaña y amenaza nuestro pensamiento como hombres» y en particular constituye la «continua tentación de todo discurso filosófico»<sup>3</sup>. Si la filosofía persevera desde la época de Platón en el esfuerzo de diferenciarse respecto de la sofística, ello se debería a que al «arte de pensar» le acecha siempre e indefectiblemente una suerte de «arte *aparente* del pensamiento»<sup>4</sup>. Por eso distinguirse de ese aparente arte –y conjurarlo en la práctica– forma parte de la propia definición de la dialéctica, tal y como la entiende Platón:

La dialéctica es para Platón en primer término el arte de conducir un diálogo o de transitar un camino de pensamiento sin dejarse confundir por las artes sofísticas de la argumentación<sup>5</sup>.

Al distinguir le corresponde el confundir, al separar correcto le corresponde el falso –es decir, el abandonarse al juego de las opiniones en circulación– y al recorrido dialéctico (δία| πα/ντων ε|λε/γξων!) le corresponde el deslumbrante arte de la respuesta fuerte (κατα| δο/χαν), *i. e.*, el arte de la contradicción (α|ντιλογικη| τε/ξνη). En una palabra: a la dialéctica le corresponde la sofística. Es un peligro que amenaza constantemente, algo que puede ocurrirles siempre a los *lógoi* en nosotros (τω=v λο/γων αυ)τω=v α|θα/νατο/v τι και| α|γη/ρων πα/θοφ ε)ν η(μ=v: *Filebo* 15d 7)<sup>6</sup>.

Aunque el «razonamiento aparente» constituya un límite exterior de la dialéctica, su interna pertenencia a ésta vendría dada por el hecho de que no es posible dejar atrás el peligro representado por la sofística de forma definitiva: la diferenciación que tenemos entre manos resultaría ser, al tiempo que definitiva para la filosofía platónica, de una curiosa y escurridiza fragilidad. Son las razones de tal fragilidad lo que ha llamado sobre todo la atención del fundador de la hermenéutica filosófica.

Si reunimos los numerosos lugares donde Gadamer ha abordado el tópico platónico de la contraposición entre la sofística y la dialéctica, podemos distinguir en su conjunto dos criterios o perspectivas principales a la hora de articular esa contraposición. Por un lado, el filósofo de Marburgo ha hecho notar que la diferenciación platónica afecta a la manera de participar en los diálogos que exhiben los sofistas y los dialécticos en tanto personajes literarios, y a la respectiva comprensión de la relación entre la discusión y la verdad que dicha figuración literaria pretendería traslucir. Nos referimos al contraste marcado por Platón entre el «διαλε/γεσθαι» (un diálogo que tiene por fin la reducción de las posiciones discordantes a una verdad única, necesaria y eterna) y el «ε)ρι/ζειν» (a nuestro juicio, un debate de significado fundamentalmente polémico, en el que se reconoce de entrada el valor positivo y efectivo de la diversidad de planteamientos acerca del asunto debatido y no se presupone que detrás de esa diversidad tenga que esconderse una identidad única). Desde esta óptica, la oposición afecta al

<sup>1</sup> «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”» (1988), *GW* 7, pp. 333-334.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), *GW* 6, p. 115.

<sup>5</sup> *Plato: Texte zur Ideenlehre*, edición, traducciones y comentarios de H.-G. Gadamer, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986, p. 76.

<sup>6</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *GW* 7, pp. 182-183. Las palabras citadas del *Filebo* son referidas por Sócrates a la «identidad de lo uno y lo múltiple» que puebla siempre los discursos: «esta condición de los discursos es, en mi opinión, algo inmortal y una experiencia en nosotros que no envejece».

significado que presenta la supuesta contradicción entre lo uno y lo múltiple en el interior del *lógos*, incidiendo así en el corazón mismo de la «hipótesis del *eídos*». La crítica platónica de la retórica sofística, y su alternativa cifrada en el vínculo indisoluble entre la retórica y la dialéctica, forman parte central de esta primera perspectiva.

Por otro lado, sofistas y dialécticos aparecen enfrentados por su aspiración común a erigirse en *educadores* del ciudadano; lo que está aquí en liza es la concepción que cada uno de ellos posee del saber de la *areté*, del saber de la excelencia política. Pese a sus irreductibles diferencias, ambos contrincantes comparten, por tanto, el «ámbito» del saber que respectivamente exhiben (de modo que, aun cuando la dialéctica consiguiera superar a este acerado contrincante, hay algo que siempre tendrá en común con él: la propia apreciación de su dimensión y alcance en tanto saber). No es casual –advierte Gadamer– que sea justamente el tema de la *areté* el que afila hasta sus más agudos perfiles la disputa. Pues el peligro de la *erística* y la retórica sofísticas «afecta especialmente a la dimensión, abierta por Sócrates, de la pregunta por el bien, dimensión que plantea interrogantes por encima y por detrás de todo saber de lo real»<sup>1</sup>.

Huelga decir que una y otra perspectivas se encuentran fuertemente anudadas entre sí: es evidente que la investigación platónica de las condiciones discursivas capaces de salvaguardar la «correcta» argumentación y persuasión constituye un intento de hacer frente a la *paideía* ciudadana desarrollada por los intelectuales sofistas (aunque dichos intelectuales tuvieron su momento de gloria casi un siglo antes de la época en la que escribe Platón). La división expuesta se reflejará, sin embargo, en la estructura de nuestro análisis. Así, nos detendremos a lo largo de este capítulo en el primero de los criterios señalados: la distinción entre un «verdadero» y un «falso» arte de argumentar y persuadir. El segundo de ellos, la cuestión del saber del bien, constituirá el tema del capítulo siguiente (IV).

### § 13. Frente a un falso arte de la discusión

#### § 13.1. Desvirtuación del diálogo, de acuerdo con la noción de diálogo acuñada

En *Platos dialektische Ethik* (1931), el «falso arte de discutir» practicado por los sofistas se presenta como una consecuencia inmediata del «diálogo científico» allí descrito. Sirviéndose de una terminología acuñada por el Heidegger de los años veinte, el joven Gadamer descubre en la sofística la representación platónica de las diversas «formas de decadencia del habla», bajo las cuales el auténtico diálogo destinado a esclarecer la verdad devendría *inauténtico*<sup>2</sup>. Los cortocircuitos en los que incurrirían las argumentaciones sofísticas resultarán fácilmente visibles con sólo enfocar la «correcta circulación» del diálogo científico que hemos expuesto en el capítulo anterior. Decía Gadamer que el entendimiento mutuo (*i. e.*, la discrepancia y el acuerdo) constituye el ingrediente esencial de la investigación, siempre y cuando prevalezca la observación común del asunto en cuestión, y no la simple confrontación de opiniones particulares. Por el contrario, todas las adulteraciones sofísticas del diálogo se

<sup>1</sup> «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”», *GW* 7, p. 329.

<sup>2</sup> Nos referiremos a continuación al § 4 del primer capítulo de *Platos dialektische Ethik*, titulado «Las formas de decadencia del habla» («*Verfallsformen des Sprechens*», *GW* 5, pp. 33-38). Como es visible, las nociones de «decadencia» e «inautenticidad» que Gadamer maneja aquí son de inspiración heideggeriana, aunque utilizadas en un contexto y con un sentido diferente al que se pone en juego en *Ser y tiempo* (*vid. Ser y tiempo*, Primera Parte, especialmente § 38).

caracterizarían por una clausura del discurso en la expresión de sus interlocutores, que de este modo negarían su retirada imprescindible para que la verdad pudiera manifestarse<sup>1</sup>. El objetivo del diálogo ya no sería descubrir algo en su consistencia «objetiva» (*sachlich*), sino lograr el acuerdo o la refutación del otro: por ello el entendimiento mutuo, en lugar de servir de orientación hacia la verdad buscada, sería tomado ahora exclusivamente en función de la relación entre los hablantes<sup>2</sup>. Así, «la aspiración al conocimiento que el discurso toma a su cargo se presenta aquí siempre como ya cumplida de antemano, y no como lo que se cumple originariamente a través del mutuo entendimiento (*Verständigung*)»<sup>3</sup>. En otras palabras: los disputantes suponen que ya tienen un conocimiento sólido y solvente de aquello que someten a discusión, y no que dicho conocimiento será alcanzado por obra de la confrontación con sus oponentes.

La conjura platónica de este «diálogo inauténtico» puede resumirse –nos dice Gadamer– en la fórmula «exclusión del φθο/νοφ». Se trata, naturalmente, de esa misma «benevolencia» que la *Carta VII* (344b: ε)ν ε)υ)μενε/σιν ε)λεγεξοιφ) pone como condición del acceso al saber:

«φθο/νοφ» significa preocupación por prevalecer o por no quedar atrás respecto al otro. En cuanto tal actúa en el diálogo bajo la forma de un preocupado frenar aquel discurso que pretende descubrir un verdadero estado de cosas. El habla guiada por tal atención a sí misma resulta, por tanto, determinada por una reserva: el discurso sobre la cosa [*Sache*] recae ahora sobre el propio hablante, señalándolo positivamente. Esta reserva priva al discurso de la libre adaptación a los contextos de la cuestión investigada y, al mismo tiempo, de la disponibilidad sin reservas a dar cuenta de ella. Quien, por el contrario, participa en el discurso sin reservas, α)νευ φθο/νου, ε)υ)μενη/φ, α)λυ/πωφ (sin estar frenado por el sufrimiento de un patológico querer tener razón), se muestra dispuesto a dar razón «α)φθο/νοφ»<sup>4</sup>.

Más que incumplir descaradamente las condiciones del auténtico discurso, los sofistas figurados por Platón –leemos en *Platos dialektische Ethik*– tratan de *aparentar* que participan en el diálogo por mor del desvelamiento de la verdad, cuando en realidad lo hacen únicamente para prevalecer sobre el adversario<sup>5</sup>. Se sirven, por tanto, de la supuesta *comunidad* de la investigación para destacarse frente a los demás, y de hecho necesitan mantenerse dentro de esa simulación si quieren cumplir sus propósitos.

Dos son para Gadamer las formas principales que adopta esta adulteración del diálogo. En primer lugar, la que aparece cuando se funda la pretensión de saber en la posibilidad de *disponer siempre del lógos más fuerte*, al tiempo que se cifra esa fuerza en la imposibilidad de toda oposición<sup>6</sup>. La incontrovertibilidad del discurso se toma entonces como garantía de su *adecuación* al asunto investigado, sobre la base del vínculo entre «verdad» y «acuerdo» que regiría en toda auténtica discusión. Sin embargo empeñarse en hacer valer la propia posición a toda costa implicaría haber renunciado a llevar a cabo una investigación común<sup>7</sup>. Si uno cree poder aportar siempre el mejor argumento, es porque cree conocer perfectamente y de

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 34.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>5</sup> *Id. loc.* Poner en cuestión de forma abierta la residencia de la verdad en la comunidad del diálogo hubiera sido –razona Gadamer– algo del todo punto impensable en el contexto griego, donde dominaba rotundamente «la confianza en la fuerza del discurso y en la posibilidad de la *homología*».

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 35-37.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 35.

antemano el asunto discutido, de suerte que el diálogo sólo le interesa para poder mostrar su superioridad sobre el contrincante. Incluso cuando, a pesar de todo, sus potentes razones queden refutadas, este prototipo de sofista no aprovechará el envite para enlazar unas razones con otras y comprender así mejor el tema en cuestión, sino que, en lugar de remontar el argumento derribado hasta encontrar otra posible conexión, lo abandonará y lo sustituirá por una vía completamente nueva<sup>1</sup>. Quien muestre este comportamiento en un diálogo, no sólo no ayudará a *desvelar* el asunto debatido, sino que, justo al contrario, favorecerá su *ocultación*: suponiendo –como suponen Platón y Gadamer– que sólo quepa comunicarse respecto de un referente hipotéticamente idéntico, incluso la intervención que acapare unilateralmente ese referente, prescindiendo de la perspectiva opuesta, será tomada como un exponente del mismo, desvirtuando así la investigación compartida en la que consistiría el auténtico diálogo.

Los mismos presupuestos alimentan la otra forma de diálogo inauténtico señalada por Gadamer, la que se caracteriza por la pretensión de *refutar cualquier tesis*, de *refutar al otro por el simple gusto de refutarlo*<sup>2</sup>. Si en el primer caso se trataba de demostrar la propia superioridad, ahora el objetivo consiste, a la inversa, en demostrar la inferioridad del contrario. También esta actitud sofística «abusa de la tendencia originaria a un desvelamiento objetivo, tendencia consistente en introducir, a través de la réplica, al otro y a uno mismo en una interpretación más verdadera del asunto»<sup>3</sup>. Pues este tipo de refutación ya no aspira a que el otro retome la investigación con mejores razones, sino que busca únicamente derrocarlo, conducirlo al silencio<sup>4</sup>. Para lograr tal fin –señala el filósofo de Marburgo– la sofística se sirve de un rasgo inherente a todo *lógos*: «la posibilidad de confutar cualquier aserción mediante la demostración de su contrario»<sup>5</sup>. Pero tal posibilidad de contraponer argumentos entre sí se apoya ahora exclusivamente sobre la «identidad de la palabra»<sup>6</sup>. Sobre la base de esa contraposición meramente formal, el que refuta puede introducir una perspectiva completamente nueva, al tiempo que la mantiene oculta ante su oponente. En efecto, tal perspectiva resulta intocable, por cuanto queda desligada de todos aquellos planteamientos que han sido ensayados anteriormente. Un entorpecimiento análogo de la investigación dialógica es el que se produce –indica Gadamer– cuando la respuesta del oponente se limita a un «no» o a un «sí»<sup>7</sup>: la confutación pierde entonces su poder productivo, que no radica nunca en la mera negativa a aceptar un argumento, sino en la exposición de las razones a las que se debe la disensión. Por este mismo motivo, un asentimiento otorgado sólo para liberarse lo antes posible de la discusión difícilmente puede resultar esclarecedor.

Una y otra formas de decadencia del discurso corresponden, en opinión de Gadamer, a sendas artes de la palabra cultivadas genuinamente por los sofistas: la primera, la aspiración a disponer siempre del *lógos* más fuerte, tiende naturalmente al discurso largo, a la *macrología*, y con ello prefigura un tipo adulterado de *retórica*<sup>8</sup>; la segunda, la práctica de una refutación

<sup>1</sup> Cf. *id. loc.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 37-38. Esta «tendencia inauténtica del discurso» se encontraría expresamente denunciada en *Cármides* 166c, donde, curiosamente, Critias le echa en cara a Sócrates el haberse concentrado sólo en refutarle, olvidándose de atender a aquello sobre lo que versa el discurso.

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik, GW 5*, p. 37.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>7</sup> *Id. loc.* Gadamer remite en este punto a la representación del *Eutidemo*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

sistemática y vacía de todo contenido, equivale a la *erística*<sup>1</sup>. En ambos casos se produciría, como acabamos de señalar, un ocultamiento del asunto investigado y de los supuestos de la investigación, ocultamiento que sin embargo no impide que se esté afirmando un determinado rostro de la cuestión debatida<sup>2</sup>. «Incluso el discurso ocultador –señala Gadamer– posee un contenido objetivo, puesto que el simple ocultar es un modo de mostrar la cosa, al menos en cuanto a lo que ésta no es»<sup>3</sup>. El sofista pretende disponer previa y unilateralmente del campo común de la disputa, y por ello se negará a exponer los presupuestos de su argumentación aun cuando la diferencia de posiciones lo exija. Así ocurrirá –explica el filósofo de Marburgo– siempre que en una investigación compartida «el persuadir prevalezca sobre el desvelar»<sup>4</sup>.

Sería propia de ambas formas de decadencia del habla, en fin, la pretensión de saberlo todo y de saber de todo<sup>5</sup>. Pero ni una ni otra constituyen –explica el autor de *Platos dialektische Ethik*– más que pseudosaberes o apariencias de saber, dominadas por el objetivo de «aparentar que se es sabio»<sup>6</sup>. Aquí radicaría, para Platón, la más evidente diferencia entre el sofista y el dialéctico. Lo común a los diversos intentos de aquilatar esta diferencia llevados a cabo en el *Sofista* –afirma Gadamer en un artículo de 1990– consiste en que «el sofista es alguien que quiere aparecer siempre como sabio»<sup>7</sup>. Aun cuando «el arte de la contradicción, la la capacidad virtuosa de encontrar discursos contrarios y de confundir y refutar al otro», pueda parecer un rasgo común al sofista y al dialéctico (de hecho el propio Sócrates se sirve a menudo de recursos capciosos o erísticos<sup>8</sup>), habría siempre una diferencia esencial entre uno y otro: frente a la presunción de disponer de argumentos solventes para cualquier coyuntura, «el que posee un saber real, conoce continuamente los límites de su saber»<sup>9</sup>.

### § 13.2. Desvirtuación del diálogo, de acuerdo con la «hipótesis del eîdos»

A juicio del joven Gadamer, los sofistas anulan las virtudes heurísticas del auténtico diálogo porque desvirtúan el supuesto de la «unidad» que los interlocutores concederían siempre a aquello de lo que están hablando. No lo harían *negando* expresamente ese supuesto (en cierto modo, tal vez la única manera de pronunciar esa negación sea callarse), sino *simulándolo*, contando con él para burlarlo al mismo tiempo. Pues bien, la estrategia platónica para hacer frente a tal simulación consistiría en investigar hasta sus últimas consecuencias en qué consiste ese supuesto. Y dicho supuesto se traduce aquí en la referencia del discurso a una trama de deficiones esenciales, las cuales agotarían las posibilidades de manifestación «correcta» de cada una de las realidades, en la medida en que expresarían su constitución universal, necesaria y eterna. De modo que, para que la confrontación de las múltiples

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>7</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*» (1990), *GW* 7, p. 349. En *Sofista* 232b y ss., Platón caracteriza al sofista como «contradictor» (ἀντιλογικός) y como «alguien que pretende ser sabio en todo». El arte de contradecir –señala el extranjero de Elea (232e)– no es otra cosa que la «capacidad para disputar acerca de todas las cosas», y puesto que es imposible que un hombre lo sepa todo (233a), esa capacidad será siempre meramente aparente (233c).

<sup>8</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 42.

<sup>9</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 350. En su comentario del *Sofista* ofrecido en este artículo, Gadamer afirma que tal diferencia (entre «pretender saber de todo» y «conocer los límites del propio saber») constituye un hilo conductor central en la argumentación que el extranjero de Elea despliega para Teeteto.

opiniones proporcionara un camino productivo hacia «la» verdad, sus mentores tendrían que aceptar el *supuesto* de que sus planteamientos pueden ser remitidos a una realidad única e idéntica a sí misma, la cual se descubriría gracias a la depuración de las diferencias que inicialmente existían entre ellos. En sus *estudios platónicos* posteriores a *Platos dialektische Ethik*, Gadamer da a este supuesto el nombre de «hipótesis del *eîdos*», caracterizándolo al mismo tiempo como aquello que por necesidad debería concederse para desarrollar un diálogo realmente cooperativo y como el centro de la investigación ontológica desarrollada por el maestro de Aristóteles.

El filósofo de Marburgo ha defendido con insistencia que la hipótesis del *eîdos* debe entenderse siempre y únicamente en el contexto de la oposición platónica a la sofística<sup>1</sup>. Uno de los avales que aduce al respecto es el pasaje del *Fedón* donde Sócrates le insta a su interlocutor a aceptar que «hay algo que es bello en sí y de por sí, o bueno, o grande, y que igualmente existen las realidades de esta índole», de modo que «cada cosa bella no lo es por ninguna otra causa sino porque participa de lo bello en sí» (100bc). Pues, tal y como se muestra en el curso siguiente de este diálogo, las Ideas se introducen allí con el «propósito expreso de hacer frente a las artes de la contradicción y la confusión»<sup>2</sup>. A juicio de Gadamer, es el terreno de la argumentación discursiva y sus inherentes peligros lo que alimenta en primera instancia el conjunto de la filosofía platónica, y no la problemática de la experiencia o del conocimiento científico que a menudo se le ha asignado artificialmente, en particular por parte de la Escuela de Marburgo. Ni siquiera la ciencia de su época, a la que Platón ha concedido un papel destacado como interlocutora de su filosofía, constituiría en primera instancia un referente crítico de la misma: por el contrario —piensa el autor de *Verdad y método*—, la dialéctica platónica se apoya en el modelo de la matemática para combatir a sus adversarios sofísticos<sup>3</sup>. ¿Y no traerá ya consigo este aliado matemático —cabe replicar a esto inmediatamente— una inevitable y bien determinada apelación al «problema de la experiencia»? (*vid. infra.*, capítulo V de la Primera Parte).

Del conjunto de la obra de Gadamer sobre Platón, y mediante una elaboración del material por nuestra parte, podemos extraer cuatro puntos capitales en los que se cifra esta polémica de la dialéctica con la sofística, por lo que respecta a la contraposición entre una «genuina» y una «adulterada» manera de discutir y argumentar. Se trata de un programa que iremos retomando en determinados momentos de los capítulos siguientes, en algunos casos no en conexión expresa con el tema de la sofística, aunque siempre dentro de la estrecha relación con ella que establece el propio núcleo de la teoría platónica de las Ideas. Los cuatro motivos siguientes señalan sendos pasos graduales de una coyuntura unitaria, de suerte que en cierto modo cada uno de ellos acumula además la problemática de los anteriores.

[1] Los sofistas han cuestionado *teóricamente* la posibilidad de que el *lógos* revele la verdad, y con ello han procurado derribar la noción de verdad acuñada por la filosofía griega<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vid., entre otros lugares, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), pp. 184-185; y «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon* (1973)», *GW* 6, p. 197.

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten zwischen...*, *GW* 7, p. 184. Gadamer parece referirse más concretamente a *Fedón* 101e. Vid. también, a este mismo respecto, «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW* 7, p. 345.

<sup>3</sup> Cf. «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», *GW* 6, pp. 197-198; «Mathematik und Dialektik bei Plato» (1982), *GW* 7, p. 194 y p. 297; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 347.

griega<sup>1</sup>. Han rechazado aquello que, de acuerdo con la interpretación afirmada en *Platos dialektische Ethik* (vid. supra, § 9.3), constituye la piedra angular de la ontología griega clásica: que las proposiciones lingüísticas puedan reflejar una presunta realidad unitaria, universal, necesaria y eterna, *i. e.*, que exista algo semejante a lo que el joven Gadamer llamaba «enunciado definidor» o «juicio predicativo». Las célebres tesis de Antístenes contra la posibilidad de la predicación constituyen, como es sabido, uno de los principales ataques de corte sofístico a los que Platón se enfrenta a este respecto<sup>2</sup>. En tanto enlace de «algo como algo», todo juicio predicativo implicaría una evidente *contradicción* entre «lo mismo y lo otro» (pues para caracterizar una cosa es imprescindible mostrarla como otra cosa diferente), entre «lo uno y lo múltiple» (pues por mor de la predicación cada unidad queda desplegada en múltiples y diversas determinaciones), e incluso entre «el ser y el no ser» (pues en la medida en que el enunciado atribuye a algo otra cosa distinta, dice que ello *es* algo que ello mismo *no es*). Platón reacciona contra este planteamiento intentando mostrar que, a pesar de las contradicciones señaladas, es posible que se dé la verdad en el *lógos*, y para ello se apoya sustancialmente en la hipótesis del *eídos*. Ahora bien, en su respuesta el filósofo ateniense parece ratificar los presupuestos avanzados por la teoría sofística que pretende refutar: en efecto, su alternativa al respecto comienza por constatar la supuesta *contradicción* entre lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, el ser y el no ser, para tratar después de superar esa contradicción en una identidad (vid. infra, capítulo VII de la Primera Parte, especialmente § 31.1).

Con las siguientes palabras aparece planteada esta problemática en *Platos dialektische Ethik*. En la «solución» platónica para la supuesta contradicción aporética entre lo uno y lo múltiple se cifraría —piensa nuestro intérprete— el paso desde una dialéctica *negativa* (representada por la tradición eleática) a una dialéctica *positiva* (debida entonces al fundador de la Academia):

La refutación, por parte de Zenón de Elea, de la multiplicidad y de la unidad correspondiente a ella encuentra su aplicación universal, como es del todo punto notorio, en todos y cada uno de los *lógoi*. Que un ser singular (por ejemplo, el hombre), en tanto que tal y en tanto que cual, pueda ser llamado de diferentes maneras (en cuanto a su color, figura, tamaño, carácter, etc.), esto hace de él una multiplicidad (*Sofista* 251a). Pero con ello no se ha *questionado* la posibilidad de pronunciar determinado ente como algo, sino que, por el contrario, se ha planteado la *tarea* de fundamentar positivamente esta posibilidad del habla. Pues que la multiplicidad de lo uno es una posibilidad del *lógos*, esto lo muestra el propio hecho del mutuo entendimiento a través del *lógos*. Hay un discurso que progresa en la presentación de la cosa, y lo hace enunciando algo continuamente como algo otro, pese a la contradicción de lo uno y lo múltiple en la que con ello incurre. Esto es definitorio. De esta posibilidad positiva recibe la dialéctica en su sentido platónico una amplitud señalada: todo aquello que es determinado mediante el *lógos*, y con ello se sitúa en el ámbito de disponibilidad de un saber, obtiene su propia certeza vinculante de la dialéctica. *Toda ciencia y toda téchne es tal dialéctica positiva*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Hacia la prehistoria de la metafísica* (1950), Alción Editora, Argentina, 1997, p. 47 y ss. («Zur Vorgeschichte der Metaphysik», *GW* 6, p. 22 y ss.).

<sup>2</sup> A propósito de estas reflexiones de Antístenes sobre el *lógos*, vid., entre otros: P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974, p. 99 y ss.

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, pp. 16-17. En nota a pie de página aclara Gadamer: «Para evitar malentendidos, subrayé expresamente que la provisionalidad con la que anteriormente hemos caracterizado los escritos platónicos es perfectamente compatible con este rendimiento [*sc.* positivo de la dialéctica] que señalamos ahora. Pues una cosa es lo que Platón entiende por dialéctica, y otra distinta, la provisionalidad dialéctica en la que mantiene esta y todas sus opiniones».



He aquí otras dos referencias de Gadamer a esta misma cuestión. La primera procede también de *Platos dialektische Ethik*; la segunda data de 1970:

Que la misma cosa, desde el punto de vista de su fundamento, sea una y que sin embargo todo ente que es por sí mismo una unidad sea al mismo tiempo una multiplicidad, les parece a ellos una contradicción que hace imposible todo verdadero *lógos*. El esfuerzo verdaderamente dirigido al desvelamiento de la cosa no debe dejarse confundir, sin embargo, por tal «contradicción»: este esfuerzo, al mostrar lo múltiple como uno, lo ha comprendido tal y como en general es comprensible en el *lógos*<sup>1</sup>.

Cuando se dice de lo mismo lo otro (lo diferente), esto representa una objeción sólo para los sofismas vacíos, y constituye la esencia del dialéctico el distinguir en tales declaraciones las diversas perspectivas de la declaración. El dialéctico se presta a mantener lo idéntico y a pensar lo cambiante en su referencia cambiante. Es, por tanto, la estructura de la relación lo que está aquí en juego. El ser de lo relativo ( $\pi\rho\omicron/\varphi\tau\iota$ ) es tal que consiste en la adopción de una perspectiva. Sólo cuando se reconoce esto, se logra conjurar la intranquilidad que el fenómeno de lo relativo representa para el pensar. En efecto, el aparente discurso sofístico se basa en ver objeciones allí donde, al examinar la estructura del discurso revelador, se reconoce que la mismidad y la diferencia están esencialmente entrelazadas entre sí y se explica la relacionalidad de las declaraciones por la diferencia de las tomas de perspectiva. Pensar significa mantener lo mismo como mismo en perspectivas cambiantes. A ello se debe el que lo mismo en tanto que mismo tenga el carácter de la relación. El entrelazamiento de mismidad y diferencia se debe a que la mismidad no puede ser pensada en absoluto sin la diferencia respecto de sí misma<sup>2</sup>.

[2] Por otra parte y a juicio de Gadamer, los sofistas desvirtúan *en la práctica* el funcionamiento de la discusión. ¿Cómo? «Confundiendo –afirma el discípulo de Heidegger con la vista puesta en *Fedón* 101e– el principio con las consecuencias, *i. e.*, apelando a la unidad del principio cuando se está hablando de la multiplicidad de las consecuencias y viceversa; y esto lo hacen sólo para complacerse a sí mismos en su aparente superioridad»<sup>3</sup>. De acuerdo con ello, el antídoto platónico habría de proporcionar un «principio» que permanezca inamovible, y que por tanto no pueda ser confundido indiscriminada y arbitrariamente con sus consecuencias. En palabras de nuestro intérprete:

Todo el acento de la presentación de la dialéctica en el *Fedón* y en la *República* radica en el hecho de que la posibilidad del *lógos* de apropiarse de la cosa [*Sache*] en su ser depende de la necesidad de preservar la relación entre la unidad del fundamento y la multiplicidad de lo fundado frente a la confusión provocada por la técnica sofística de la refutación. Ya aquí, por tanto, se exige una relación positiva con el problema de lo uno y lo múltiple (no hay que atribuir en primer término esa relación a una posterior elaboración del problema de la dialéctica), si es que el dialéctico ha de ser distinguido positivamente del antilógico (contradictor)<sup>4</sup>.

Evidentemente, ese principio no es otro que la hipótesis del *eídos*. Así, la confusión sofística entre la causa y las consecuencias, entre el «fundamento» y lo «fundado», es descrita por Gadamer como una confusión entre «el contenido objetivo [*Sachgehalt*] del *eídos*» y «aquello que sólo participa de él»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>2</sup> «Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen» (1970), *GW* 6, pp. 164-165.

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 50. Hemos sustituido en nuestra traducción la forma personal de algunos verbos por sendos gerundios, para adaptarla a la sintaxis del contexto.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten zwischen...*, *GW* 7, p. 184.

[3] El uso falaz de la argumentación se concretaría, al mismo tiempo, en una reducción de lo expresado por las palabras al significado «literal» de las mismas, en una fijación del razonamiento en los *nombres* como tales (κατὰ τὸ νόμα διωκεῖν). Desde esta óptica, la posibilidad de burlar los «principios» del auténtico diálogo constituiría un peligro inherente a la propia naturaleza de los *lógoi*, cuya «debilidad» acecharía en toda realización lingüística (cf. *supra*, § 6.1). De nuevo vendría a conjurar esta amenaza la hipótesis platónica del *eîdos*, que Gadamer interpreta como el esfuerzo continuado por «retener como Idea lo que realmente es dicho en el discurso»<sup>1</sup>.

[4] En opinión de Gadamer, el *Sofista* pone en evidencia que en el *lógos* no hay ninguna marca distintiva para diferenciar una verdadera argumentación de una argumentación aparente<sup>2</sup>. Por el contrario, lo único que en el fondo dirige esa diferenciación es la *intención* de quien argumenta en cada caso, las «decisiones vitales y comportamientos vitales», la «elección del modo de vida» –sostiene el filósofo de Marburgo, recordando el tópico aristotélico de *Metafísica* 1004b 24<sup>3</sup>–. De modo que, paradójicamente, la estrategia adoptada por Platón para hacer frente a la sofística (*i. e.*, el análisis de las condiciones que hacen posible el discurso verdadero), terminaría por situar la diferencia entre la sofística y la dialéctica en un punto de mira que se sustrae al discurso como tal.

#### § 14. Frente a un falso arte de la persuasión

Junto a este falso arte de la argumentación, la dialéctica platónica pone sobre la mesa un falso arte de la persuasión, cuya crítica le servirá igualmente para obtener su propia definición. A juicio de Gadamer, «el parentesco estructural del arte erística y del arte retórica [...] resulta corroborado por la circunstancia de que ambas comparten las mismas raíces históricas»: es el movimiento sofístico quien moviliza una y otra forma de «discurso inauténtico»<sup>4</sup>. La lucha entre retórica y filosofía (una lucha destinada a permanecer por mucho tiempo enquistada en el pensamiento occidental<sup>5</sup>) se había iniciado con la irrupción de la sofística en el panorama político y educativo de la Atenas del s. V a. C. Este nuevo arte de hablar, que exhibe su capacidad de convencer a cualquiera sobre cualquier cosa, es quien ha acuñado la teoría platónica de la retórica, justamente en tanto reacción a la omnipotencia del discurso que la sofística esgrime como arma política:

La teoría [*sc.* platónica] de la retórica fue el resultado largamente preparado de una controversia que había sido desencadenada por la irrupción delirante y avasalladora de un nuevo arte de hablar y de una nueva idea de la educación que nosotros designamos con el nombre de sofística. Como un nuevo saber inquietante que enseñaba a trastocar todo, el arte de hablar pasó de Sicilia a una Atenas regida por una constitución, pero animada por una juventud fácil de seducir. Era preciso dar una nueva disciplina a aquel gran déspota (como llama el *Gorgias* a la retórica). Desde Protágoras hasta Isócrates la ambición de los maestros fue hablar no sólo para enseñar, sino también para formar la recta conciencia ciudadana que luego se traduciría en éxito político. Pero sólo Platón sentó los principios que fijaban los límites y el puesto legítimo del nuevo y revolucionario arte del discurso, que Aristófanes nos describe con viveza.

<sup>1</sup> «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”» (1988), *GW* 7, p. 337.

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 365 (y *passim*).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>4</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 38. Sin duda Gadamer se circunscribe, en este contexto, a los personajes que representan la erística y la retórica en los diálogos platónicos, sin que su afirmación pretenda, por tanto, hacerse cargo de las tradiciones retóricas que puedan ser reconstruidas al margen del testimonio de Platón.

<sup>5</sup> Cf. *VyMI*, p. 49 (*GW* 1, p. 25).

Son testigos de ello, sobre todo, la dialéctica filosófica de la Academia platónica y la fundamentación aristotélica de la lógica y la retórica<sup>1</sup>.

Dejando de lado las razones que los sofistas pudieran aducir en esta liza (intento, como decíamos, amenazado por una viciosa circularidad, pues, si Platón acuña su idea de la retórica a partir de la polémica con la sofística, al mismo tiempo nuestra idea de la sofística es centralmente deudora de la interpretación que Platón hizo de ella<sup>2</sup>), nos detendremos en el rostro que la retórica sofística presenta como «negativo» de la dialéctica defendida por el filósofo ateniense. Frente a lo que cabría esperar a la vista del destacado lugar que la retórica ocupa dentro de la hermenéutica filosófica, en la obra de Gadamer sobre Platón este mismo tema no constituye un foco central de atención. Aparte de algunas escuetas alusiones al *Gorgias* –al descrédito que la retórica recibe allí en tanto arte de la adulación<sup>3</sup>–, la interpretación de nuestro autor se circunscribe en este punto al *Fedro*. Y sólo en *Platos dialektische Ethik* encontramos una lectura sistemática y detallada de dicho diálogo; en cuanto al resto de las referencias a la retórica platónica, sorprende el que éstas sean más frecuentes en *Verdad y método* (concretamente en los artículos recogidos en el segundo volumen) que en los estudios consagrados temáticamente al filósofo ateniense.

#### § 14.1. *La reconversión de la retórica sofística llevada a cabo en el Fedro*

##### § 14.1.1. *El entendimiento mutuo como raíz común de la retórica y la dialéctica en Platos dialektische Ethik*

Este esquivo desarrollo del tema de la retórica no obedece, sin embargo, a una correspondiente marginalidad de dicho punto dentro de la lectura de Platón propuesta por el discípulo de Heidegger. Por el contrario, la reconversión platónica de la retórica sofística constituye un momento decisivo para esta lectura empeñada en defender que la dialéctica platónica (en tanto paradigma del «auténtico» diálogo) se funda en el entendimiento mutuo, en la comunicación de los hablantes en torno al «contenido objetivo» del asunto sobre el que se discute. El propio Gadamer se hace cargo de ello en *Platos dialektische Ethik*, cuando afirma que «donde más claramente se subraya el motivo del entendimiento mutuo (*Verständigung*) en tanto raíz de la teoría de la dialéctica, es en la crítica platónica de la retórica sofística llevada a cabo en el *Fedro*», hasta el punto de que dicho diálogo constituiría la descripción más clara de la *dialéctica* que el filósofo ateniense nos ha legado<sup>4</sup>. Recorramos sumariamente esta

<sup>1</sup> «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*» (1967), *VyM II*, p. 228 («Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *GW 2*, p. 235).

<sup>2</sup> No hay que olvidar, sin embargo, que la imagen platónica de la sofística y de la retórica tiene un relevante contrapunto en la posición aristotélica, es decir, en el interior del propio terreno de la filosofía griega clásica. *Vid.* al este respecto, Q. Racionero, «Introducción» a Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990, pp. 7-149; así como T. Oñate, «Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente», en *ibid.*, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, Dykinson, Madrid, 2004, pp. 243-249.

<sup>3</sup> *Vid.* «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW 7*, p. 347 y p. 366; «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 297 («Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW 2*, p. 305); y «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología...», *VyM II*, p. 228 («Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *GW 2*, p. 235).

<sup>4</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW 5*, p. 61. A ello contribuye decisivamente –explica a continuación el autor de esta obra– el hecho de que en el *Fedro* «la estructura y la función de la dialéctica sean desarrolladas mediante ejemplos de discursos concretos». Se trata aquí –piensa Gadamer– de observar la dialéctica «en acción», y no de ilustrar con ejemplos una teoría dialéctica que hubiera sido establecida previamente. En otros momentos, incluso dentro de esta misma obra, Gadamer ha señalado que es el *Filebo* el diálogo platónico donde la teoría y la práctica de la dialéctica aparecen entrelazadas de una manera más estrecha (*cf.* *Platos dialektische Ethik*, *GW 5*, p. 82; y *Die Idee des Guten zwischen...*, *GW 7*, p. 186).

interpretación del *Fedro* guiada por el principio dialógico que ya conocemos: el vínculo entre el entendimiento mutuo y la investigación y justificación de la verdad.

Lo que principalmente diferencia a la retórica de la dialéctica es que la primera prescinde del intercambio de preguntas y respuestas; el orador no puede ahora convalidar directamente con su auditorio el referente del discurso. Pero justo por eso –afirma Gadamer– el discurso retórico posee «un significado ejemplar para la posibilidad de que *el lenguaje en sí mismo constituya un medio suficiente del entendimiento mutuo*»<sup>1</sup>. También el orador, al igual que el dialéctico, ha de arrancar de un planteamiento del tema que sea acorde con los presupuestos del auditorio; sólo a partir de este acuerdo inicial será posible conducir a los oyentes, mediante verdaderos o aparentes nexos argumentales, a la conclusión deseada<sup>2</sup>. De modo que tanto la argumentación dialéctica como la persuasión retórica se sitúan, al menos en tanto lugar de arranque, en determinado ámbito de verosimilitud común que de antemano esboza los trazos probables y los improbables del asunto en cuestión. Y a esa verosimilitud compartida remite la posibilidad del entendimiento mutuo.

Una retórica reducida a un conjunto de reglas de la persuasión, una retórica que, prescindiendo por completo de la verdad, se limita a proporcionar una técnica para convencer al auditorio, ha dejado ya atrás –señala Gadamer– el auténtico entendimiento mutuo, y únicamente se nutre de la *simulación* del mismo<sup>3</sup>. Pero a pesar de ello, este tipo de retórica seguirá reflejando «la estructura de la auténtica comprensión mutua»<sup>4</sup>. Por eso Platón se ocuparía de mostrar que incluso el dominio puramente formal del arte de persuadir, sostenido sobre la mera apariencia de entendimiento mutuo, presupone una inteligencia dialéctica<sup>5</sup>. Para poder engañar –así reza el argumento central del *Fedro*– hay que conocer realmente la verdad, ya que el engaño sólo resulta verosímil cuando sustituye la verdad por algo que se *asemeja* a ella, por más que encadenando sucesivas semejanzas se pueda hacer pasar una cosa por otra muy alejada de ella (cf. *Fedro* 261e y ss.)<sup>6</sup>. Tal es, en efecto, la tesis principal de este diálogo: la retórica legítima sólo puede estar en manos de aquel que conoce la constitución esencial y estable de todas las realidades, es decir, en manos del dialéctico.

Fiel a su planteamiento inicial, el joven Gadamer relaciona esta condición con el presupuesto del entendimiento mutuo. Así, la primera exigencia que debe afrontar el orador sería, en todo caso, «asegurarse de que aquello de lo que trata el discurso necesariamente es comprendido en idénticos términos por parte de la audiencia»<sup>7</sup>. Para que la conducción

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 61. El subrayado es de Gadamer.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Id. loc.* «El que se disponga a engañar a otro –dice Sócrates (*Fedro* 262a)– ha de discernir con exactitud la semejanza y la desemejanza de las cosas». Igualmente «en el caso de los que se forman opiniones en pugna con la realidad de las cosas y se equivocan, está claro que el error se ha insinuado en ellos en virtud de ciertas semejanzas». De modo que «no es posible de ningún modo que posea la técnica de irse apartando gradualmente, por medio de semejanzas, de una realidad hasta llegar a su contrario, o de escapar personalmente de ese engaño, aquel que no está en posesión del conocimiento de lo que es cada una de las realidades» (262b). Un arte de la palabra al margen del conocimiento de la verdad –concluye Sócrates– no puede ser más que algo inoperante y ridículo (262c) (traducción de L. Gil Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 55-56).

<sup>7</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 62. Para apoyar esto, el autor remite aquí a *Fedro* 237 y ss. En efecto, el primer discurso sobre *Eros* que Sócrates pone en boca del amante fabulado se inicia así: «En todo asunto, muchacho, sólo hay un comienzo para los que han de deliberar bien. Es preciso conocer sobre qué va a tratar la deliberación, so pena de errar totalmente. Pero a

persuasiva tuviera éxito, desde un primer momento habría de garantizarse el acuerdo con los receptores del discurso en cuanto al tema del mismo<sup>1</sup>. Pues bien, sólo mediante un procedimiento dialéctico –continúa razonando el filósofo de Marburgo– puede el rétor asegurarse de que el inicio de su argumentación es compartido por el auditorio<sup>2</sup>. ¿Cuál es ese procedimiento dialéctico? Ni más ni menos que la *definición* del objeto del discurso, definición que sólo sería realmente común y realmente vinculante en la medida en que enuncie los rasgos *esenciales* del mismo: su *eídos*. Tal es, para Gadamer, el sentido del ejercicio retórico desarrollado por Sócrates en el *Fedro* a propósito del amor:

Solamente bajo la perspectiva del ser unitario de aquello que en cada caso es experimentado como *Eros*, bajo la perspectiva del *eídos* del amor en sí, es posible decir sobre el «amor» algo que no esté condicionado por experiencias casuales y que por tanto no pueda ser refutado por tal tipo de experiencias, sino que, por el contrario, corresponda necesariamente al «amor» de acuerdo con su esencia. En correspondencia con esto, el descubrimiento y la adquisición de esta perspectiva unitaria en el *lógos* constituye la condición de posibilidad del mutuo entendimiento<sup>3</sup>.

Los dos discursos que Sócrates pone en boca del hipotético enamorado, y concretamente la corrección que el segundo de ellos introduce sobre el primero, tendrían la misión de ejemplificar cómo ha de llevarse a cabo esta definición del objeto unitario del discurso. Para asegurar que el orador y el auditorio se estén refiriendo a lo mismo, no bastaría con reunir (συναγωγή/) las diversas acepciones posibles del asunto en cuestión en un solo *eídos*, sino que además sería preciso dividir (διαίρεσις) esa unidad *eidética* en las clases que ésta abarque de acuerdo a su constitución interna<sup>4</sup>:

Únicamente mediante tal división de la unidad en unidades se logra acceder a la definición adecuada de la cosa [*Sache*], al οἰκειοφ λογοφ de su ser, en el que se expresa sólo la cosa misma que está permanentemente a la vista, y *ninguna otra determinación* que no esté implícita en ella. Esto es el *eídos indivisible* de la cosa, y sólo con él se logra la comprensión unitaria de la cosa que exige el entendimiento mutuo: un *lógos* que define hasta el punto de excluir que, debajo de lo pronunciado, uno esté pensando una cosa y el otro otra<sup>5</sup>.

Si la capacidad de persuadir descansa siempre sobre el acuerdo en el asunto del discurso, y si dicho acuerdo sólo puede ser instituido a partir de una definición *eidética* (*i. e.*, fijando los rasgos pertenecientes al tema en cuestión gracias a un procedimiento sinóptico y *diarético*), entonces resulta evidente –piensa el Gadamer de *Platos dialektische Ethik*– que todo ejercicio retórico presupone un conocimiento dialéctico:

---

los más les pasa inadvertido que no conocen la realidad (οὐσι/α) de cada cosa, y sin ponerse de acuerdo en que conocen su objeto al principio de la deliberación, en el transcurso de ésta reciben el natural castigo: no llegan a un acuerdo ni con ellos mismos ni entre sí» (237b-c; traducción citada, ligeramente modificada, pp. 17-18).

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik, GW 5*, p. 63.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>4</sup> *Id. loc.* Así –afirma Gadamer–, el carácter engañoso del primer discurso de Sócrates sobre *Eros* (*Fedro*, 237b y ss.) se debe a que en él se ha operado con una διαίρεσις incorrecta del *eídos* en cuestión. Tras ser genéricamente englobado bajo la idea de «deseo» (επιθυμία: 237d), el amor queda caracterizado como un «deseo *irracional*, esto es, como una suerte de locura»; con ello se ha supuesto falsamente «que todas las formas de locura son iguales en cuanto a su nocividad (244a)», olvidando así que «*Eros* es un dios». Esto es precisamente lo que quedará rectificado en el segundo intento.

Sobre los dos discursos acerca de *Eros* que Sócrates hace en el *Fedro*, y sobre el significado de la rectificación que el segundo de ellos introduce respecto del primero, *vid.* también *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, pp. 151-152.

<sup>5</sup> *Platos dialektische Ethik, GW 5*, p. 64.

De este modo la dialéctica se muestra como una condición previa para dominar el discurso «con arte». La dialéctica es la capacidad de contemplar conjuntamente la multiplicidad de la experiencia en una misma unidad y, a partir de esta unidad *general* del ο(ροφ, hacer disponible en el *lógos* el ε(ι)=δοφ específico de la cosa referida. Sólo sobre la base de este saber del verdadero ser de la cosa puede la retórica poner en el lugar del verdadero *lógos* uno falso, pero que se asemeje al verdadero hasta el punto de hacerse pasar por él<sup>1</sup>.

Pero también dentro de la tarea específica de la retórica –añade Gadamer reproduciendo un importante argumento del *Fedro* (cf. 266c y ss.)– se encuentra un componente inequívocamente dialéctico<sup>2</sup>. Se trata de un factor que estaría implícito en la estructura de toda *téchne*, por cuanto ésta ha de conocer siempre la naturaleza de aquello a lo que se aplica<sup>3</sup>. El rétor debe conocer la naturaleza del alma humana, sobre la que recae su persuasión; y no sólo debe conocerla en su unidad general, sino también en sus diversas clases, para llegar a saber qué tipos de oyentes son receptivos a determinadas estrategias, y cuáles a qué otras. Con ello llega nuestro intérprete al último de los requisitos exigidos por Platón en el auténtico rétor. De nada sirve la sabiduría que el orador posea en cuanto al tema de su discurso y en cuanto a las posibles condiciones de su auditorio, si no sabe distinguir qué argumentos convienen en cada situación determinada y qué concreto carácter tienen las almas sobre las que debe influir en una singular coyuntura. Lo primordial es acertar con el momento oportuno, reconocer el *kairós* (*Fedro* 268a y ss; 272a). Por lo que se afirma en *Platos dialektische Ethik*, esta habilidad es una «cuestión de percepción (271c y ss.), i. e., de la *praxis* como tal»<sup>4</sup>.

#### §. 14.1.2. Incisiones sobre el *Fedro* en la obra posterior de Gadamer

Como ya quedó dicho, en la obra de Gadamer posterior a *Platos dialektische Ethik* encontramos frecuentes alusiones a la reconversión platónica de la retórica –casi siempre centradas en el *Fedro*–, pero nunca un análisis temático al respecto como el que acaba de ser reseñado. A pesar de su carácter ocasional, dichas alusiones nos servirán para completar el panorama trazado. Por más que ahora importe sólo perfilar el rostro del «Platón de Gadamer», no puede obviarse la ocasión que da pie a tales referencias en el preciso contexto de la hermenéutica filosófica: en líneas generales, el filósofo de Marburgo encuentra en las tradiciones retóricas un contrapunto para la concepción metodologista y logicista del saber que llega a triunfar en la Modernidad, y por ello un referente obligado para la propia teoría hermenéutica. Es en esta perspectiva donde se inscribe la apelación de nuestro intérprete a la retórica de cuño platónico, pero de tal manera que el signo de dicha apelación no queda exento de una sintomática ambigüedad.

Por un lado, Gadamer afirma sin ambages la corrección platónica de la retórica sofística, por cuanto ésta habría dejado claro que el arte de convencer no puede ser reducido a un método de carácter formal, desligado de la verdad que esté en juego en cada caso. Se trata de una perspectiva presente en numerosas páginas de *Verdad y método II*, donde además la retórica platónica suele aparecer ligada a la aristotélica sin solución de continuidad. En el *Fedro* –leemos en «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978)– Platón «eleva la

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 66.

retórica, por encima de una mera técnica, a un verdadero saber»<sup>1</sup>. Si esta «retórica ampliada» ha de «superar la estrechez de una mera técnica reglamentada [...], tiene que disolverse al final en la filosofía, en la globalidad del saber dialéctico»<sup>2</sup>. Por consiguiente, «la retórica es inseparable de la dialéctica; la persuasión, que es un convencer, es inseparable del conocimiento de la verdad»<sup>3</sup>. Con estas palabras se recoge en otro artículo de *Verdad y método II* la tesis central del *Fedro*, según la cual la retórica legítima se funda en el conocimiento del tema del discurso y del carácter del auditorio:

[...] Es tesis del más auténtico Platón (tesis que Aristóteles comentó y trató de fundamentar) el que la esencia de la retórica no se agota en esas artes formulables como reglas técnicas. Lo que hacen los maestros de retórica a los que Platón critica en el *Fedro* es algo «previo» al verdadero arte. Porque el verdadero arte de la retórica es inseparable del conocimiento de la verdad y del conocimiento del «alma». Platón se refiere al estado anímico del oyente, cuyos afectos y pasiones ha de despertar el discurso con fines de persuasión. Tal es la enseñanza del *Fedro*, y toda la retórica sigue así el principio del *argumentum ad hominem* en el trato cotidiano con las personas hasta nuestros días<sup>4</sup>.

Importa advertir que, en el contexto de tales apelaciones a la retórica platónica, nuestro intérprete evita pronunciarse acerca del postulado central que anima la teoría retórica expuesta en el *Fedro*: el hecho de que el conocimiento del objeto del discurso tenga que equivaler al conocimiento de las Ideas<sup>5</sup>.

Pero por otro lado, *Verdad y método I* nos sorprende con referencias a la retórica platónica de signo exactamente contrario. Por ejemplo, en el apartado dedicado al «*sensus communis*», Platón resulta sancionado como un claro denostador de la retórica, hasta el extremo de quedar equiparado a este respecto con el «metodologismo moderno». Haciendo aquí eco de las tesis de J. B. Vico, Gadamer afirma que «el ideal retórico [fue] relegado tanto por el veredicto de Platón como por el metodologismo antirretórico de la Edad moderna»<sup>6</sup>. Se trata de una

<sup>1</sup> «La hermenéutica como tarea teórica y práctica», *VyM II*, p. 297 («Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW 2*, 306). Gadamer alude aquí a la circunstancia paradójica de que Platón califique a esta «auténtica» retórica de «*téchne*».

<sup>2</sup> *Id. loc.* Conviene destacar el paralelismo que Gadamer establece a continuación entre la ampliación de la retórica llevada a cabo en el *Fedro* y la ampliación de la hermenéutica que el propio autor ha acometido: «Esta demostración nos interesa aquí, pues lo que dice el *Fedro* a favor de la elevación de la retórica, por encima de una mera técnica, a un verdadero saber (que Platón llamó por su parte *téchne*) debe poder aplicarse finalmente a la hermenéutica como arte de la comprensión».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 299 (*GW 2*, p. 308).

<sup>4</sup> «Retórica y hermenéutica» (1976), *VyM II*, p. 277 («Rhetorik und Hermeneutik», *GW 2*, p. 287).

<sup>5</sup> El siguiente pasaje, por ejemplo, incide sobre este punto introduciendo un enigmático matiz adversativo que, sin embargo, no resulta aclarado en modo alguno:

«Más allá de la vocación de apariencia que habían reivindicado los retóricos contemporáneos, Platón había descubierto una tarea que sólo el filósofo, el dialéctico, era capaz de resolver: la de dominar el discurso destinado a mostrar algo de manera eficaz y convincente, de tal modo que se dirijan en cada caso los argumentos adecuados a aquellos cuya alma sea específicamente capaz de recibirlos. Se trata de una fijación de tareas teóricamente esclarecedora, *pero* que implica dos presupuestos platónicos: que sólo sabe encontrar con seguridad el *pseudos* «verosímil» del argumento retórico el que conoce la verdad, es decir, las Ideas; y en segundo lugar, que debe conocer también las almas en las que quiere influir. La retórica aristotélica es primariamente una elaboración del segundo tema. Lleva a la práctica la teoría de la adaptación entre el discurso y el alma que Platón postulara en el *Fedro* en forma de una fundamentación antropológica del arte del discurso» («Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología» [1967], *VyM II*, p. 227, traducción ligeramente modificada [«Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», *GW 2*, pp. 234-235]). La cursiva que afecta al matiz adversativo mencionado es nuestra.

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 49 (*GW 1*, p. 25). Como contrapunto a esta posición puede citarse, entre otros muchos lugares de la obra de Gadamer, el siguiente pasaje de «Acerca de la fenomenología del ritual...» (1992):

«La retórica, el gran poder formativo del humanismo, ya había sido rechazada por Platón en lo que se refiere a su manifestación sofística; pero, de esa manera, fue también legitimada y profundizada. Por el contrario, con la fundamentación moderna de las ciencias matemáticas de la naturaleza se implantó un curso evolutivo que ya no dejó ningún lugar para la tarea formativa de la retórica y le achacó un defecto que en realidad supuso que quedara completamente relegada» (*Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 119 [*GW 8*, p. 431]).

perspectiva que, si en los *estudios hermenéuticos* del filósofo resulta menos frecuente que la anterior, en el marco de sus *estudios platónicos* no tiene cabida alguna.

Al margen de la ambigüedad señalada, en su obra de madurez el discípulo de Heidegger acostumbra a subrayar estas dos condiciones principales exigidas por Platón en el ejercicio de la retórica: el conocimiento tanto de la materia del discurso como de los receptores del mismo, y la aplicación a la situación concreta en tanto factor decisivo para el éxito de la persuasión. Valga como ejemplo el siguiente pasaje de *Die Idee des Guten...* (1978), donde, dentro de un esquemático resumen del *Fedro*, se destaca este último problema de la inteligencia del *kairós* que la retórica compartiría con toda *téchne*, con todo saber general destinado a actuar en una coyuntura singular:

Aquí [*Fedro* 268 y ss.], a propósito del saber reglado de la retórica, se apela a la medicina, al arte dramático y a la música, en los que se encuentra también un saber «general». Ciertamente es indiscutible que en todos estos casos es imprescindible la disposición natural (*Fedro* 269d 3). Pero además de eso es necesaria la formación en ese arte. En el caso del arte retórica esto significa, tal y como el *Fedro* muestra de forma irónicamente encubierta, que la verdadera retórica exige el conocimiento dialéctico de las cosas, pero también el conocimiento dialéctico del «alma». Sólo así se puede ser un auténtico rétor. A esto añade aquí Platón expresamente que el orador ha de ser capaz de aplicar todo esto en la praxis correctamente. Evidentemente, esto es propio de todas y cada una de las *téchnai*. En mi opinión, lo mismo ocurre con el verdadero arte de medir lo mesurado, del que se habla en el *Político*<sup>1</sup>.

Por último, vamos a destacar dos importantes aspectos del *Fedro* que en el análisis de *Platos dialektische Ethik* se encontraban ausentes. El primero se refiere al carácter orgánico que debe poseer todo discurso, componiendo así un conjunto unitario, ordenado y fácilmente inteligible. Afirma Gadamer a este respecto:

Aquí está el Platón más auténtico. En lugar de la mera yuxtaposición de palabras y frases, cada discurso debe organizarse como un ser vivo, debe tener su propio cuerpo, de suerte que no le falten ni la cabeza ni los pies, sino que los miembros centrales y las extremidades se relacionen entre sí en buena armonía y remitan a la totalidad. Tal es la doctrina del *Fedro* (264c). También Aristóteles sigue este esquema retórico cuando describe en su poética la construcción de una tragedia: *hosper zoon hen holon* (*Poética* XXIII, 1459a 20). La misma expresión «esto no tiene ni pies ni cabeza» se mueve dentro de la misma tradición<sup>2</sup>.

---

Como ya hemos señalado, el autor de *Verdad y método* subraya el paralelismo que existe entre, por un lado, la acuñación moderna del saber, fundada en la ciencia matemático-empírica y en el consiguiente primado del «método» y, por otro lado, la decadencia de la retórica. Conviene hacer notar (*vid.*, por ejemplo, el último artículo citado, *passim*) que para Gadamer uno de los principales problemas derivados de esta relegación de la retórica es el olvido del vínculo que hay entre saber y lenguaje, entre saber y diálogo, el olvido, pues, de la raíz lingüístico-comunicativa de todo saber. En esta tesitura, cualquier vacilación en la interpretación del tratamiento platónico de la retórica ha de observarse con todo detenimiento, y más cuando la afirmación del «diálogo» que la hermenéutica filosófica propone se declara centralmente inspirada en Platón.

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *GW* 7, p. 172. La misma idea aparece expresada, por ejemplo, en «La hermenéutica como tarea teórica y práctica», *VyM* I, pp. 298-299 («Hermeneutik als theoretische...», *GW* 2, p. 307):

«El saber real, además de todo lo que es saber y de todo lo cognoscible, que abarca la “naturaleza de la totalidad”, debe conocer el *kairós*, esto es, debe saber cuándo y cómo es preciso hablar. Pero esto no se puede conseguir con reglas y con el mero aprendizaje de las mismas. No hay reglas para el uso racional de las reglas, como afirma Kant con razón en su *Crítica del juicio*.

Esto aparece expuesto de modo decisivo en el *Fedro* de Platón (268 y ss.): el que posea todos los conocimientos médicos y las reglas de conducta, pero no sepa dónde y cuándo aplicarlos, no es un médico. El trágico o el músico que sólo ha aprendido las reglas y los procedimientos generales de su arte, pero no crea con ellos una obra, no es un literato o un músico (280b y ss.). Y también el orador debe conocer el dónde y el cuándo de todas las cosas (*hai eukairíai te kai akairíai*: 272a 6).

<sup>2</sup> «Retórica y hermenéutica», *VyM* II, p. 277 («Rhetorik und Hermeneutik», *GW* 2, p. 287).



Dicha condición no parece ser ajena, en la tesitura platónica, al segundo de los puntos anunciados. Si es cierto que sólo quien de verdad conoce el objeto de su discurso será capaz de articularlo como una unidad orgánica, bajo los presupuestos de la teoría platónica de las Ideas este conocimiento parece exigir, en último término, un saber de la «totalidad de los objetos posibles». Así, en cierto momento del *Fedro* (270c), Sócrates afirma que no es posible conocer suficientemente la naturaleza del alma –requisito, como hemos visto, imprescindible en el orador– sin conocer «la naturaleza de la totalidad». Oigamos el comentario que Gadamer, en su artículo de 1950 «Hacia la prehistoria de la metafísica», dedica a esta enigmática frase de Sócrates:

[Sc. En el *Fedro*] Sócrates compara el arte de curar y el arte de hablar. Como el médico necesita el conocimiento del cuerpo sobre el cual quiere influir, así también el orador necesita el conocimiento del alma (*Fedro* 270b). «¿Crees tú ahora ser capaz de reconocer adecuadamente la naturaleza del alma sin conocer la naturaleza de la totalidad?». Remitiendo a Hipócrates, Fedro responde que ello no es posible ni siquiera en cuanto al cuerpo. Y entonces Sócrates desarrolla una imagen del verdadero orador, que procede a partir de un auténtico saber; éste tiene el conocimiento del alma y de los discursos y sabe adaptar lo uno a lo otro. Como ocurre constantemente en el *Fedro*, también aquí permanece lo propio irónicamente velado. Se revela cuando se pregunta en qué medida no puede salir del paso semejante orador sin el conocimiento de la naturaleza de la totalidad. Es claro lo que sería un orador universal, como quien dice hipocrático: aquel que conociera los discursos correctos y lograra que éstos surtieran su efecto. Pero los discursos correctos no son tanto los modos formales del discurso –eso es una apariencia irónica–, sino que están determinados por *lo que* dicen, la verdad de las cosas, las Ideas mismas. No existe ningún arte de hablar con conocimiento que en su contenido (y no sólo según la forma) no sea también dialéctica, es decir, saber de las Ideas. Sólo el filósofo se halla en camino de ser el verdadero orador, que piensa la naturaleza de la totalidad, esto es, el verdadero ser de las esencias<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Hacia la prehistoria de la metafísica* (1950), Alción Editora, Argentina, 1997, pp. 37-38, traducción modificada en algunos puntos («Zur Vorgeschichte der Metaphysik», *GW* 6, pp. 17-18). Otra referencia a esta apelación del *Fedro* a la «naturaleza de la totalidad» se encuentra en «La hermenéutica como tarea teórica...», *VyM* II, p. 298 (*loc. cit. supra*).

En realidad, la mencionada alusión de Sócrates a la «naturaleza de la totalidad» (*Fedro* 270c) no deja de ser, a nuestro juicio, ambigua. Pues no se explica a continuación (270c-272c) cuál sea el vínculo entre el alma y la «realidad toda» (bien que en otros diálogos platónicos no falten indagaciones a este propósito), sino que se expone el método que debe seguir todo orador para conocer con rigor los temas y los destinatarios de su persuasión. La preceptiva «general», según la cual se ha de observar si aquello que se está investigando es simple o compuesto, examinar después la capacidad de obrar o padecer que tiene en su conjunto o en cuanto a cada una de sus partes, etc. (270c-d), es referida por Sócrates siempre a la naturaleza *de cada cosa*, y nunca –salvo en la consabida mención– a una supuesta *totalidad* de la naturaleza. Es únicamente el interés platónico por subrayar que el rétor ha de atenerse a lo que el tema, en cada caso, revele *según su constitución propia* –i. e., según *su naturaleza*– lo que explica que abundan aquí las referencias a la « $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$ ». Tan evidente resulta esa finalidad que la apelación puntual e inexplicada a una « $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$  del todo» ( $\alpha\lambda\prime\upsilon\epsilon\upsilon\ \tau\eta\eta\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ =\ \omicron\lambda\omicron\upsilon\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\phi$ : 270c) se presenta enigmática, incluso inverosímil. Una interpretación al respecto análoga a la nuestra es la que afirma L. Gil Fernández en la «Introducción» a su versión del *Fedro* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. LV y LVI). También el propio Gadamer expresa en otro contexto dudas semejantes a las que acabamos de exponer (cf. «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 110-111, nota 45).

Ahora bien, pese a las dificultades referidas al punto señalado, el *Fedro* confirma esta apelación a la «totalidad» por otra vía. Así, en las páginas finales de la obra se afirma sin ambages el postulado según el cual el «auténtico» rétor ha de poseer una suerte de «saber total». Sócrates manifiesta aquí su rechazo a todo género de conocimiento que no sea capaz de dar cuenta de su propia verdad, expresando así lo que en principio parece ser simplemente una exigencia racional o un prurito «anti-dogmático» (*Fedro* 277e-278b). Ahora bien, en la medida en que sólo cabe dar razón de «lo justo, lo bello y lo bueno», y esto a su vez requiere un conocimiento de la totalidad en términos *filosóficos*, esa exigencia racional se traduce en una restricción de la validez del resto de los saberes establecidos. Tal restricción es lo que brilla en las últimas páginas del *Fedro* (278b-3). No es que la poesía épica, lírica o trágica, la retórica de cualquier clase o los escritos legales carezcan completamente de verdad, es que en la medida en que encierran alguna verdad –afirma Sócrates– son ya filosofía. En otras palabras: si en cuanto a su posibilidad de constituir un auténtico saber, todos los géneros de discurso resultan subsumidos por la filosofía, en cuanto al carácter específico que a cada uno de ellos le sea propio no podrían sino equivaler a una mera palabrería, semejante a la de los escritos retóricos que han sido desacreditados a lo largo de este diálogo.

## § 15. *Recapitulación y consideraciones prospectivas*

A lo largo de este capítulo hemos analizado, bajo el prisma gadameriano, la contraposición que Platón establece entre la dialéctica y la sofística a propósito de la actividad de discutir y argumentar, por un lado, y la de persuadir, por el otro. Con ello nos hemos adentrado en el «*casus belli*» que anima de punta a cabo la obra platónica, y en el que se cifra uno de los universos problemáticos más complejos e interesantes de cuantos nos brinda este legado filosófico. Sin pretender, ni mucho menos, agotar este rico e intrincado universo, procuraremos limar la interpretación de Gadamer –y a través de ella, las propias tesis platónicas– con unas pocas observaciones de sesgo crítico. Aunque la operación de argumentar (a su vez ligada a la discusión) y la de persuadir se encuentren estrechamente relacionadas entre sí<sup>1</sup>, vamos a tratarlas por separado.

### § 15.1. *Dialéctica platónica y erística sofística*

La caracterización del «diálogo inauténtico» propuesta en *Platos dialektische Ethik*, la cual se apoya en la imagen platónica de la erística sofística, ofrece un fino análisis de determinadas situaciones dialógicas, un análisis que hasta cierto punto y en cierto sentido puede resultar plausible. Gadamer da por hecho (y ello parece ser un efecto directo de la dialéctica platónica) que todo diálogo tiene por objeto la *investigación* de algo, el esclarecimiento, puramente «teórico», de un asunto desconocido, dudoso o controvertido. Pero hay discusiones que no aspiran a investigar nada, pues en ellas se trata únicamente de *resolver un conflicto*, de encontrar una solución a la lucha entre varios intereses confrontados. Concedamos por un momento que nos encontramos en una situación del primer tipo, aunque esta concesión no puede hacerse cuando se trata de calibrar la polémica de Platón con la sofística.

En una disputa en la que se ha puesto en evidencia determinada discrepancia, cuando uno de los interlocutores rechaza el argumento del otro con un lacónico «no» y se niega a exponer los motivos de su desacuerdo, es porque considera que no merece la pena continuar el debate, quizás porque entiende que los presupuestos de cada una de las partes han llegado a mostrarse «indiscutibles». En opinión de Gadamer, esta situación sólo puede obedecer a una determinada «actitud» de quien así la percibe. La persona que llega a la conclusión mencionada simplemente querría blindar su propia posición frente a los ataques del adversario, pues supondría que su planteamiento es superior al de sus contrincantes y que la confrontación con ellos no puede aportarle nada. Al considerarse a sí mismo en posesión del «*lógos* más fuerte» (de una posición imbatible e irrefutable para todas las demás), este hablante renuncia automáticamente a colaborar con la investigación compartida. Y desde su atalaya

<sup>1</sup> Como es sabido, Aristóteles afirma que la dialéctica y la retórica, la argumentación y la persuasión, constituyen operaciones «antistróficas» la una de la otra (cf. Aristóteles, *Retórica* 1354a, 1-4; y Q. Racionero, «Introducción» a Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990, pp. 36-37). Además de advertir que dichas actividades discursivas se encuentran estrechamente vinculadas, también convendría reparar en que no son reductibles entre sí. La fuerza persuasiva de un discurso no siempre depende sobre todo de una buena argumentación, sino que a menudo se debe a factores de otra índole, tales como la eficacia comunicativa de los ejemplos traídos a colación, el componente cómico de los recursos retóricos, la autoridad del orador, etc. Y la argumentación no siempre tiene por fin principal la persuasión de los receptores del discurso; muchas veces se argumenta principalmente para explorar un campo de investigación, y no tanto para convencer de las propias tesis a un posible adversario.

Sobre esta irreductibilidad mutua de la argumentación y la persuasión, resulta interesante el planteamiento y los ejemplos que ofrece L. Vega Reñón, *Si de argumentar se trata*, Montesinos, Barcelona, 2003, pp. 16-23.

pretendidamente inexpugnable, podrá dedicarse a «refutar al otro por el simple gusto de refutarlo»<sup>1</sup>. Pero ahora la refutación ya no tendría ningún valor constructivo en esa búsqueda común de la verdad, sino que, por el contrario, sería fuente de toda clase de tergiversaciones y confusiones. Así rezaba el argumento de Gadamer.

Ciertamente, para poder participar en un diálogo en el que se trata de colaborar en alguna indagación, es preciso conceder verosimilitud a la parte contraria, es preciso sentir interés por sus planteamientos, es preciso —en definitiva— estar apelado y preocupado por la disputa en algún sentido y confiar en que los planteamientos convocados admitan ser contrastados entre sí. Y naturalmente, esto no va a ocurrirle a quien crea que posee la única comprensión sostenible acerca del asunto en cuestión. Hasta aquí cabe suscribir la propuesta del joven Gadamer. Ahora bien, lo que difícilmente puede suscribirse es que, si en este diálogo llega a producirse la evidencia (para una de las partes o para todas ellas) de que las posiciones en liza resultan inconmensurables, ello tenga que deberse, necesariamente y siempre, a un vicio de carácter moral en el que incurrieran sus participantes. Del mismo modo que tampoco es cierto que si se dan las condiciones para un intercambio fructífero entre planteamientos diferentes, ello se deba principalmente a las «buenas intenciones» de sus respectivos representantes<sup>2</sup>. Por esto mismo, tampoco parece convincente que la renuncia a continuar ese diálogo «cooperativo» sea calificada como una situación «decadente» o «inauténtica». Si un psicólogo conductista y un psicólogo gestáltico, en su afán por contrastar sus respectivas iniciativas terapéuticas para un determinado caso clínico y con el fin de colaborar en su resolución, llegan a un punto en el que sus posiciones resultan mutuamente indiscutibles, esto no es algo «auténtico» ni «inauténtico»: es simplemente algo *que ocurre*. ¿O acaso la confrontación de cualquier opinión con cualquier otra debe resultar siempre posible (y más aún: productiva), como por decreto de una ley «contrafáctica»? ¿Por qué habríamos de suponer tal cosa, contra toda evidencia?

Todo el problema radica en que tanto para Gadamer como para Platón la disparidad de opiniones es algo que afecta únicamente a los participantes en el diálogo, mientras que el asunto que se investiga a través de esa discusión debería ser, en su punto de llegada, único e idéntico a sí mismo. Las discrepancias delatarían perspectivas sólo parciales y *subjetivas*; en cambio el *objeto* de la búsqueda habría de situarse en un terreno hipotéticamente libre de todo desacuerdo. En lenguaje platónico: las discrepancias indicarían que aún nos hallamos en el ámbito de las *dóxai*; si hubiéramos alcanzado un conocimiento *epistémico* al respecto, deberíamos fundirnos en una perfecta *homología*. Por eso cualquier incompatibilidad descubierta entre las declaraciones de los interlocutores se interpreta aquí como un indicio de que aún no se ha llegado a descubrir la verdad investigada. Por eso se impone como principio ético —y ontológico— la exigencia de que los argumentos de todo participante posible en ese diálogo sean siempre referidos a una realidad idéntica: idéntica «por hipótesis». En esto consiste, como hemos visto, la «hipótesis del *eîdos*». Esta hipótesis ocupa ahora el papel del «lógos más fuerte», *i. e.*, del presupuesto que resultaría absolutamente incancelable e imbatible.

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 37-38.

<sup>2</sup> Se hace obligado citar aquí el texto que J. Derrida dirigió a Gadamer: «Las buenas voluntades de poder», en A. Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, UAM, Madrid, 1998.

Sin embargo, salta a la vista que la discrepancia puede afectar al asunto mismo sobre el que se discute. No es algo que tenga que radicar en la mera perspectiva de los interlocutores, así como tampoco depende de su actitud o de su buena o mala voluntad el que se pueda disolver esa discrepancia. El hecho de que un psicólogo gestáltico y otro de tradición conductista muestren importantes desacuerdos entre sí (incluso una posible imposibilidad de comunicación mutua), da testimonio de que la propia realidad psicológica admite «definiciones» diferentes, irreductibles las unas a las otras. Si los sofistas sostienen que la excelencia política puede ser aprendida mediante la adquisición de habilidades retóricas, y Sócrates piensa que dicha excelencia no se puede alcanzar por esta vía, es porque, de hecho, cada uno de estos contrincantes parte de una definición diferente de la *areté*.

La tesis reseñada de *Platos dialektische Ethik* giraba en torno a la idea de un referente unitario que toda comunicación lingüística presupondría necesariamente. A nuestro modo de ver, está fuera de duda que cualquier discusión, incluso aquella que convoca a paradigmas diferentes, posee alguna suerte de «unidad»: alguna suerte de definición, de límite. Pues cada concreto diálogo tiene su propio marco de verosimilitud, sus propias condiciones: no todo es posible en él. Además, no cualquier planteamiento puede ser contrastado con cualquier otro; el que esto llegue a ocurrir implica una determinación precisa y positiva, una «unidad» (aunque sea sólo la conjunción de las respuestas disyuntivas, excluyentes entre sí, a un determinado problema). Ahora bien, parece sumamente dudoso que dicha unidad admita ser explicada en términos de referencia a una definición esencial, o a una trama de definiciones esenciales (el propio Aristóteles confirma esto: a su juicio, cuando se ha descubierto la definición esencial de algo, ya no tiene sentido discutir y argumentar «dialécticamente» acerca de ello, sino sólo llevar a cabo demostraciones «científicas» a partir de dicho descubrimiento). En realidad, la exigencia platónica de referir el discurso a un mundo de Ideas –la «hipótesis del *eîdos*», en términos gadamerianos– no parece ser la condición de *posibilidad* de la discusión, sino más bien su condición de *validez*. De lo contrario, no se entendería por qué los sofistas pueden burlar esa condición y sin embargo la discusión puede seguir teniendo lugar. Pues una condición ontológica no depende de su aceptación o rechazo voluntario por parte de aquellos o aquello que resulta posibilitado por ella. Esto es justo lo que refleja fidedignamente la distinción gadameriana entre un diálogo «auténtico» y uno «inauténtico».

Evidentemente, la contraposición que Platón establece entre la erística sofística y su propia dialéctica depende enteramente de la «hipótesis del *eîdos*», *i. e.*, de la exigencia de referir el discurso a una trama de definiciones esenciales cuya identidad se aspira a descubrir. Y en consecuencia, tal contraposición presenta un aspecto diferente en función de si se concede o no se concede crédito a dicho principio ontológico. Por lo que se afirma en numeros momentos de los diálogos platónicos, los sofistas –los *ἀντιλογικοί*– discuten sólo con el fin de defender su propia posición y derribar la del adversario, mientras que el dialéctico discute con el exclusivo afán de investigar la verdad (*vid.*, por ejemplo: *Protágoras* 348c-d<sup>1</sup>, *Fedón* 91b, *República* 539e). Resulta claro que la operación de discutir y argumentar se instituye en todo caso en torno a un asunto controvertido, en torno a una cuestión para la que existen múltiples y diferentes respuestas: un «problema», según la distinción entre «incógnita», «problema» y

<sup>1</sup> En *Protágoras* 348c-d, Sócrates transmite estas palabras que él mismo dirigió a Protágoras: «Protágoras –le dije–, no creas que mi deseo de disputar contigo es otro que el examinar las cuestiones sobre las que yo mismo dudo a cada paso. [...] Porque, todos juntos, los humanos estamos, de algún modo, mejor preparados para cualquier acción, razonamiento o pensamiento» (traducción de J. Velarde Lombrana para Clásicos El Basilisco, Oviedo, 1980, p. 193).

«aporía» propuesta *supra*, § 11.4. En esta situación, cada una de las partes confrontadas no sólo defenderá respuestas diferentes para el problema planteado, sino que también esgrimirá *razones* diferentes para sostener su respectiva posición. Puede ocurrir que una de las posiciones logre llevar a la otra hacia su terreno, o que se llegue a una solución de compromiso entre ambas, pero nada asegura que el asunto mismo, siendo de suyo poliédrico, vaya a exhibir una razón capaz de cerrar el caso de forma incontestable, capaz de confirmar una posición y excluir la otra en una sola jugada.

Como venimos diciendo, la dialéctica platónica se funda en el supuesto de que detrás de los planteamientos en liza debe existir una verdad única, que se descubrirá mediante la confrontación de aquellos entre sí. De este modo el «problema» que daba pie a la discusión se concibe ahora como una «incógnita»: todo asunto controvertido sería únicamente el exponente de un asunto *que se ignora* y, en consecuencia, la disputa habría de traducirse en una *investigación* compartida en torno a él. Con ello Platón procura desactivar el carácter puramente polémico que presentan algunos diálogos: por ejemplo, las negociaciones llevadas a cabo en el terreno político con el fin de resolver un conflicto de intereses. Se trata de una perspectiva que desvirtúa el sentido de la erística y la retórica sofísticas, pues éstas tenían su razón de ser precisamente en el ámbito de las discusiones asamblearias que habían articulado la vida política en la Atenas de la «democracia radical»<sup>1</sup>.

Esta interpretación platónica de la discusión implica transformaciones radicales en cuanto al significado del cuestionamiento y la justificación. Cabe decir que, en general, se justifica aquello que está en cuestión o resulta controvertido, y se justifica una posición para defenderla de sus oponentes (o simplemente para hacérsela comprensible a quienes no la comparten). En el interior de la dialéctica ideada por Platón, sin embargo, se justifica aquello que *de hecho* está en cuestión pero que *por derecho* debe ser incontrovertible. El objetivo de la discusión ya no es medir una versión del asunto desde la otra, someter a prueba una posición desde la perspectiva de la otra, y viceversa, sino someter a prueba todas las posiciones desde un punto de vista «neutral»: el punto de vista presuntamente perteneciente al asunto en cuestión, que habría de ser por necesidad único y siempre idéntico a sí mismo. Se trata ahora de reducir las diversas razones aducidas por cada una de las partes en conflicto a una única razón, aquella razón en la que residiría la consistencia universal y necesaria –absolutamente indiscutible, pues– de la realidad «investigada». *A fortiori*, esto significa que debe justificarse, no sólo aquello que resulta controvertido, sino *todo* lo que aspire a ser certificado como auténtico saber (lo cual implica que *todo* lo que no ha sido justificado, en cierto modo está en cuestión)<sup>2</sup>. En otras palabras: la justificación, el «dar razón de» se encuentra aquí idealmente separado de todo concreto cuestionamiento<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Hay que vincular entonces la crítica de Platón hacia la erística y la retórica sofísticas con su imagen peyorativa de la política «agonística» desarrollada en Atenas durante el período de la Pentecontecía. Por ejemplo, en *Gorgias* 515e Sócrates transmite la opinión de que «Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos al haber establecido por primer vez estipendios para los servicios públicos» (traducción de J. Calonge, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2010, p. 179). Un interesante análisis del significado político que encierra la contraposición platónica entre «erística» y «dialéctica» se encuentra en Q. Racionero, *La inquietud en el barro I*, DVD II, Dykinson, Madrid, 2010.

<sup>2</sup> Por eso la poesía resulta censurada en el *Ión* y en la *República*: porque los poetas no saben dar razón de sus composiciones, independientemente de si éstas son objeto de controversia o no.

<sup>3</sup> Esta afirmación no está reñida con el hecho de que Platón reconozca reiteradamente que existe una estrecha conexión entre la actividad de interrogar y la de justificar. Dicha conexión se expresa claramente, por ejemplo, en *Protágoras*, 336c y ss., en un contexto en el que se trata de caracterizar la dialéctica por oposición al discurso retórico. Alcibíades dice que «Sócrates reconoce no poseer el arte de los discursos largos», pero que «en el arte de discutir (*διαλέγεσθαι*) y de saber dar y recibir la

§ 15.2. *La reconversión platónica de la retórica sofística*

En sus reflexiones en torno a la retórica, el joven Gadamer parte de la base de que la actividad de persuadir, al igual que la de discutir y argumentar, se funda en el entendimiento mutuo. De buenas a primeras, esto parece ser una verdad de Perogrullo: si no hay comunicación, entendimiento mutuo, en modo alguno pueden darse estas operaciones. Pero lo que resulta sumamente dudoso son los dos corolarios que nuestro intérprete extrae de aquí: que se pueda *asegurar* la comunicación; y que el modo de hacerlo pueda ser el de referir el discurso a una trama de *definiciones esenciales*.

Es sorprendente que en *Platos dialektische Ethik* se comience por afirmar el papel constitutivo del entendimiento mutuo en el interior de la retórica cuando acto seguido se dinamita esa afirmación con presupuestos platónicos. Gadamer no se limita a caracterizar la posibilidad de persuadir como un rendimiento *comunicativo* del lenguaje, sino que sostiene que la «auténtica» comunicación sólo es posible cuando se asegura la *referencia* del discurso a una realidad idéntica, la misma para el emisor y el receptor del mensaje; por eso, como se indica en el *Fedro*, el orador debería comenzar por definir el objeto de su intervención en términos *eidéticos*, es decir, reuniendo primero los aspectos que pertenecen esencialmente a la Forma del mismo y dividiendo a continuación esa Forma en las clases abarcadas por ella. Ciertamente, al afirmar el carácter posterior y derivado de la retórica respecto de la dialéctica, Platón ha marcado una taxativa prioridad de la dimensión referencial o designativa de la verdad sobre su dimensión comunicativa<sup>1</sup>. A ello remite la tesis central del *Fedro*: sólo podrá cultivar el género oratorio «con arte» quien conozca la identidad estable de todas las realidades (277b-c), pues es imprescindible estar en posesión de esa verdad para poder construir argumentos verosímiles, ya que lo verosímil sólo puede resultar tal si se asemeja a lo verdadero (273d-e). Curiosamente, el análisis de *Platos dialektische Ethik* deja en un segundo plano el tema de la diferencia entre lo verdadero (το·:· α)ληθε/φ) y lo verosímil (το·:· ει)κο/φ), tema en el que se cifra el meollo del diálogo platónico que nos ocupa. La cuestión es si la persuasividad de un discurso depende en algo de la referencia de éste a una presunta realidad universal, necesaria y eterna, como piensa Platón, o si, como piensan los sofistas, tal referencia resulta del todo punto indiferente para el poder de convicción de un argumento, puesto que dicho poder depende sólo de la cercanía del mismo a las opiniones compartidas por el auditorio en cuestión, y no está afectado por la circunstancia de que estas opiniones hayan

---

razón (λο)γον δου=ναι και| δε/χασθαι) es el mejor». Y a continuación Alcibíades explica que dialogar mediante preguntas y respuestas, evitando desarrollar un largo discurso, es la única manera de que los interlocutores se vean obligados a justificar aquello que sostienen. Ahora bien, aunque Platón sostenga que el intercambio de preguntas y respuestas es más propicio para la argumentación que el discurso retórico, esto no obsta para que el objetivo de este ejercicio dialéctico sea el de encontrar un saber absolutamente incuestionable.

<sup>1</sup> Q. Racionero incide sobre este punto en el estudio introductorio que precede a su edición de la *Retórica* de Aristóteles, concretamente en la sección del mismo dedicada al *Grilo* (diálogo escrito por Aristóteles en su juventud, que con toda probabilidad exponía una comprensión de la retórica de cuño claramente platónico). La subordinación de la retórica a la dialéctica justificada por Platón en el *Fedro* –afirma Racionero en el citado contexto– «se sostenía exclusivamente sobre aquella tesis de principio [...] según la cual sólo hay verdad cuando hay denotación de objetos (esenciales), de suerte que sólo son discursos verdaderos los que remiten a antes y nexos objetivos de la realidad. De acuerdo con esta tesis [...] la verdad debía situarse, así pues, íntegramente en el plano de la *referencia*, no en el de la *comunicación*. Y ello pone en claro entonces que la reducción platónica de la retórica a la dialéctica no significaba otra cosa, como tan agudamente ha señalado Apel, que la subordinación de las *competencias comunicativas* del lenguaje a su *función de designación*» (Q. Racionero, «Introducción» a Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, pp. 26-27).

podido ser juzgadas como «verdaderas» o como «falsas» en sentido absoluto, ni por la circunstancia de si el orador pretende engañar o actuar sinceramente.

En cualquier caso, al afirmar que allí donde hay múltiples posiciones en conflicto no se da auténtico conocimiento, y al exigir que la persuasión se refiera a verdades universales y eternas, Platón está transformando radicalmente el propio estatuto de la retórica: si la operación de convencer debía su razón de ser, en el contexto sofístico, a la existencia de un asunto controvertido, sobre el que existían diversas opiniones plausibles, la retórica queda reducida ahora a un procedimiento *pedagógico*, destinado a enseñar una verdad de carácter incontrovertible. La erística y la retórica abanderadas por el movimiento sofístico resultan inseparables de la política agonística que articula el espacio público en las democracias griegas del s. V a. C., mientras que bajo las condiciones impuestas por la «hipótesis del *eîdos*» (y en una situación histórica muy diferente), ambas actividades pierden su significado polémico: la erística, remodelada en forma de dialéctica, se convierte en el método de investigación de una supuesta realidad esencial, y la retórica se convierte en un medio para transmitir el conocimiento así alcanzado.

## CAPÍTULO IV

### DIALÉCTICA FRENTE A SOFÍSTICA (2): *PHRÓNESIS* Y *TÉCHNAI* ANTE EL SABER DEL BIEN

#### § 16. *Introducción*

Vamos a analizar ahora la caracterización del «saber del bien» que, según sostiene Gadamer, ha llevado a cabo Platón a través de la contraposición entre el movimiento sofístico y su propia dialéctica. Se trata de una primera incursión en la cuestión platónica del bien, incursión que girará en torno a la reflexión socrática sobre las *virtudes* o *excelencias del ciudadano* (*aretai*<sup>1</sup>). Reservaremos, en la medida de lo posible, la problemática del bien en tanto principio ontológico supremo que corona la descripción de la dialéctica en la *República*. Esta separación implica un descoyuntamiento un tanto artificial del tema que nos ocupa; tal y como Gadamer ha destacado con insistencia, los dos aspectos mencionados –perspectiva ético-política y perspectiva ontológica del bien– conforman una unidad indisoluble en la obra del filósofo ateniense. Sin embargo no tenemos más remedio que forzar aquí, como dialécticos poco avezados, las divisiones, pues de lo contrario nos veríamos obligados a agotar en una desproporcionada jugada la totalidad de las piezas que conforman esta recepción de Platón. Por de pronto, no cabe acceder a la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ= sin pasar antes por los *eíde*, *i. e.*, por las Ideas propiamente dichas, ni sin analizar al mismo tiempo los principios del Uno y la Díada indefinida. Por ello la continuación del argumento que vamos a exponer a lo largo de las páginas siguientes se encuentra justo en el punto final de nuestro camino platónico (*infra*, capítulo VIII de la Primera Parte).

Nos adentramos de lleno en la segunda de las tesis que articulan la lectura gadameriana de Platón: hasta este momento hemos explorado el estatuto del diálogo que subyace a la dialéctica ideada por Platón; ahora nos toca enfocar el postulado según el cual la dialéctica platónica tendría un sentido esencialmente convergente con el de la *phrónesis* aristotélica. Pero con ello no quedará abandonada la perspectiva anterior. Pues, a la hora de defender la proximidad de la dialéctica platónica al saber práctico definido por el Estagirita, nuestro intérprete destaca el fundamental componente dialógico de aquella, fijándose especialmente en el significado del diálogo que Sócrates sostiene con sus conciudadanos a propósito de la *areté*. Aunque, como fue anunciado en la Introducción del presente trabajo, el tema de la conjunción ensayada por Gadamer entre Platón y Aristóteles no va a ser objeto directo de nuestra incumbencia, sí nos compete, en cambio, observar los efectos que pueda traer dicho intento de conjunción sobre la trama filosófica del propio Platón.

---

<sup>1</sup> El término «ἀρετή» mienta, como es sabido, la «excelencia» de algo o alguien, el cumplimiento pleno de las mejores posibilidades que son propias de ese algo o alguien. No se trata, por tanto, de un apelativo restringido a los seres humanos: cualquier animal, vegetal o cosa tiene sus virtudes características. Ahora bien, en el contexto sofístico y socrático donde este término adquiere relevancia, la «ἀρετή» se referirá principalmente a la «excelencia del ciudadano», a la capacidad de cada cual para resolver sus «asuntos propios», algo que incluye aquí al mismo tiempo el ocuparse de los «asuntos de la pólis». Sobre el significado de la noción griega de «ἀρετή», en particular en el ámbito de la cultura sofística, puede leerse la exposición de T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 70 y ss.



A decir verdad, la tesis gadameriana de la convergencia entre el significado de la dialéctica platónica y el de la *phrónesis* aristotélica no aparece formulada expresamente hasta *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, trabajo presentado oralmente por primera vez en 1974 y publicado por escrito en 1978. No obstante, cabe rastrear un inequívoco germen de dicha tesis en toda la producción anterior del filósofo, incluidas sus obras de juventud, hasta el punto de que no es ilícito considerarla como uno de los hilos conductores del conjunto de sus *estudios platónicos*<sup>1</sup>. Agucemos un poco más la vista: para Gadamer no es sólo que la dialéctica platónica haya de ser concebida como un saber práctico en el sentido aristotélico; es que únicamente entonces –i. e., si se interpreta a la luz de los «esclarecedores análisis» vertidos en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*– podría llegar a desentrañarse su verdadera significación<sup>2</sup>. Los análisis aristotélicos que resultarían significativos a este respecto se refieren principalmente a la célebre diferencia entre «*téchne*» y «*phrónesis*» expresada en dicho punto de la obra aristotélica. Desde esta óptica –sostiene Gadamer–, se descubre una no sorprendente proximidad entre el saber del bien buscado por Sócrates y la *phrónesis* aristotélica: «la virtud del saber práctico, la “*phrónesis*” se presenta como el paradigma esencial de la vida ejemplar que Sócrates vivió»<sup>3</sup>.

El tema que vamos a exponer se inscribe dentro del tópico *contemporáneo* de la distinción entre el saber teórico, el saber productivo y el saber práctico, tópico que se inspira en la clasificación de las virtudes *dianoéticas* ofrecida en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. A este respecto, hay una clave para comprender la propuesta gadameriana que no debe serle hurtada al lector: en la elaboración del tema platónico del saber del bien, Gadamer se mantiene firmemente atado –de manera obvia en su obra de juventud y de manera más difusa, pero igualmente visible, en sus escritos de madurez– al «primer» Heidegger. Así, en muchos momentos de su exposición al respecto, Gadamer interpreta las nociones de «*ποι/ησιφ*», «*θεωρι/α*» y «*πρα=χιφ*» desde el marco desarrollado por su maestro en *Ser y tiempo*, donde dichas nociones encuentran una cierta correspondencia respectiva en los conceptos de «*Zuhandenheit*», «*Vorhandenheit*» y «*Dasein*»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Afirma L. Massaia a propósito del Gadamer de *Platos dialektische Ethik* (1931) y de su interés hacia el Estagirita despertado por el encuentro con Heidegger: «La aproximación a Platón fue para Gadamer más fecunda y productiva cuando se produce sobre la estela de Aristóteles que cuando, todavía en la órbita neokantiana, estudiaba al filósofo griego por sí mismo. En esta dirección [...] le impulsaban tanto el sector filosófico, representado esencialmente por Heidegger, como las discusiones que entonces tenían lugar en el ámbito de los estudios histórico-filológicos. [...] Por así decirlo, Gadamer llega a Platón a través de Aristóteles [...]» (L. Massaia, «A proposito di Gadamer interprete di Platone: prospettiva storica e influenze speculative nella *Platos dialektische Ethik*», *Verifiche*, 16, 1987, pp. 343-362; aquí: p. 352).

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 146.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> Tal y como es hoy ampliamente reconocido, Heidegger lleva a cabo a lo largo de los años veinte del siglo pasado una relevante apropiación de la filosofía práctica aristotélica, apropiación que se trasluce en muchos momentos de *Ser y tiempo*. En el contexto de dicha apropiación, la noción aristotélica de *theoría* resulta asimilada a la idea heideggeriana de *Vorhandenheit*, i. e., al comportamiento del *Dasein* frente a la realidad concebida como mera presencia; la noción de *poiesis* se hace corresponder a la actividad humana propia del trato con los útiles (*Zuhandenheit*); mientras que la *praxis* viene a equivaler a la vida humana en tanto «tener que ser», en tanto *Dasein*.

Debemos a F. Volpi una de las primeras y principales investigaciones sobre la huella de Aristóteles en el Heidegger de esta época. Sus dos principales obras al respecto son: *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padua, 1976; *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padua, 1984. A ellas hay que añadir numerosos artículos, por ejemplo: «Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles», *Philosophischer Literaturanzeiger* 37 (1984), pp. 177-188; «L' esistenza come praxis. Le radici aristoteliche delle terminologie di *Essere e tempo*», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia' 91*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 215-252; «Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?», en T. Ksiel y J. Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195-212; «La question du *lógos* dans l'

Ahora bien, esta proyección de la perspectiva aristotélica sobre Platón va acompañada al mismo tiempo de una fuerte voluntad de distinguir a ambos pensadores en un punto muy concreto. Gadamer subraya la circunstancia de que Aristóteles haya establecido una separación entre el saber teórico y el saber práctico, mientras que en Platón no existe esta separación (*vid. infra*, § 38.2). Esto explicaría que en el uso lingüístico atestiguado en sus diálogos, un uso no homogeneizado por acuñaciones terminológicas, Platón no se haya visto obligado a distinguir entre lo que el Estagirita llama respectivamente «*phrónesis*» y «*sophía*», como tampoco marcaría una clara separación entre «*epistémē*» y «*téchne*»<sup>1</sup>. En virtud de ello, la principal diferenciación que los diálogos platónicos expresarían a este respecto –y ello siempre de un modo indirecto, sin recabar expresamente en el significado de los términos correspondientes– sería la que afecta al contraste entre «*téchne*» y «*phrónesis*». De modo que, a los efectos prácticos que importan a la hora de afrontar el presente capítulo, debemos olvidarnos de la precisa red de oposiciones establecida por Aristóteles entre las cinco virtudes *dianoéticas* o modos de revelación de la verdad, para circunscribirnos a una única oposición: saber especializado (saber técnico o, como lo llama Gadamer en ocasiones, «saber técnico-teórico») frente a saber ético-político o saber práctico. Como puede adivinarse, el asunto dista mucho de ser una simple cuestión de términos.

En definitiva, la crítica platónica de los sofistas en tanto «maestros de *areté*» le va a servir a Gadamer para llevar a cabo dos operaciones de no poca envergadura: por un lado, descubrir en la obra de Platón la misma distinción entre la *téchne* y la *phrónesis* que se expone en la *Ética a Nicómaco*<sup>2</sup>; por otro lado, caracterizar la dialéctica platónica como un saber práctico,

---

articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d' Aristotle», en J.-F. Courtine, *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique à la métaphysique du Dasein*, París, J. Vrin, 1996, pp. 67-90.

A este mismo respecto, resulta sumamente interesante el libro de C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002; allí puede encontrarse un amplio repertorio bibliográfico sobre este tema. Por nuestra parte, seleccionaremos sólo otras tres referencias más: el artículo de J. Adrián Escudero, «El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles», *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2001, 3, pp. 179-221; el libro de A. G. Vigo, *Arqueología y aetheiología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008 (*vid. los estudios* nº 1, 5 y 8); así como la compilación llevada a cabo por la «*Heidegger Gesellschaft*»: A. Denker *et al.* (eds.), *Heidegger und Aristoteles*, Karl Albert Freiburg, Múnich, 2007.

Por lo que afecta al caso concreto que aquí nos interesa, E. Berti, en su artículo «Gadamer interprete di Aristotele» (*Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia dell' Università di Roma Tre*, VII, 2003, pp. 61-80), advierte que el paralelismo concebido por Heidegger entre, por un lado, *theoría* y *Vorhandenheit*, por otro lado, *poiesis* y *Zuhandenheit* y, por último, *praxis* y *Dasein* se mantiene presente en la recepción gadameriana de Aristóteles. Enseguida comprobaremos que dicho paralelismo incide también sobre su lectura de Platón.

<sup>1</sup> El término «*φρο/νησιφ*» –señala Gadamer– expresa en su uso habitual «la *areté* propia del comportamiento humano» (*Die Idee des Guten...* [1978], *GW* 7, p. 148; en «*Praktisches Wissen*» [1930], *GW* 5, p. 240, se nos dice –en esta misma dirección, pero introduciendo una puntualización en relación a lo anterior– que es sólo la palabra «*φρο/νιμοφ*» la que apela en la lengua común a este específico saber de la propia *areté*, mientras que el empleo de «*φρο/νησιφ*» tiende a superar tal campo peculiar del saber). Aristóteles se habría mantenido fiel, en sus tratados sobre ética y en toda su obra, a este uso corriente del término «*φρο/νησιφ*», mientras que Platón habría llevado a cabo una ampliación de esta noción, extendiéndola hasta «el saber más elevado» e incluyendo en ella incluso «el comportamiento teórico del dialéctico». Con ello Platón se habría dirigido, «más allá de la diferencia entre el saber práctico y el teórico, hacia un campo común entre ambos» (*Die Idee des Guten...*, *id. loc.*). Dicha ampliación del campo semántico de «*φρο/νησιφ*» explicaría que en los diálogos platónicos el término se emplee a menudo como sinónimo de «*τε/ξννη*» y de «*επιστη/μη*», lo que en ningún caso querría decir que el filósofo ateniense haya considerado el «saber del bien» como un saber del tipo de la *τε/ξννη* (*Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 147).

Por otra parte, a juicio de Gadamer la palabra «*σοφία*» no implica en la lengua griega de esta época una apelación restringida a la «*teoría*» («*Die sokratische Frage und Aristoteles*» [1990], *GW* 7, p. 378). Por ello el «estrechamiento semántico» que Aristóteles habría hecho del término «*σοφία*» sería una operación artificial o puramente conceptual («*Praktisches Wissen*», *GW* 5, p. 240).

<sup>2</sup> En *Die Idee des Guten...* (*GW* 7, p. 153), Gadamer afirma que esto es lo que está pendiente de ser probado y lo que él mismo aspira a probar.

con la consiguiente dificultad (que afecta a toda esta recepción de Platón en su conjunto) de aclarar qué estatuto pueda presentar el saber en el que culmina la dialéctica, el saber del «bien como tal» (αυ)το.: το.: α)γαθο/v: *República* 508a y ss.).

§ 17. *Definición del saber del bien mediante su confrontación con la acepción ordinaria de saber*

§ 17.1. *Clave de la lectura gadameriana en este punto*

Para el fundador de la hermenéutica filosófica, el santo y seña del saber del bien se encuentra, dentro del contexto platónico, en el no-saber apadrinado por Sócrates. El ε)/λεγξοφ socrático constituiría, por tanto, el punto clave de esta problemática. Y para comprender el meollo del asunto sería preciso atender no sólo a las palabras pronunciadas por los personajes platónicos, sino también a lo que *ocurre* en cada uno de los diálogos, esto es, a la «armonía de *lógos* y *érgon*» que gobernaría tanto la escritura platónica como la filosofía expresada en ella<sup>1</sup>. Como ya tuvimos ocasión de señalar (*supra*, § 7.1.3), el discípulo de Heidegger sostiene que en dicha armonía se esconde el aspecto central de la reflexión platónica en torno al saber del bien.

Partiremos ahora de la —en palabras de nuestro intérprete— paradójica o provocativa<sup>2</sup> formulación que Platón pone en boca de Sócrates: «la virtud es saber». Frente al intelectualismo moral que la tradición romántica, con F. Nietzsche a la cabeza, denuncia en dicha fórmula, Gadamer ve en ella una recusación expresa de la separación entre el ser moral<sup>3</sup> y el *lógos*: así, «lo que significa saber en esta equiparación socrática debe ser determinado a partir del vínculo que este saber requiere con la realidad de la praxis»<sup>4</sup>. Es cierto —señala el filósofo de Marburgo— que el saber de la virtud que Sócrates exige se caracteriza siempre por analogía con el saber de la *téchne* y la *epistéme*, pero no es menos cierto que esa exigencia de saber acaba transformándose en la exigencia de reconocer la propia ignorancia<sup>5</sup>:

[...] De acuerdo con la propia perspectiva platónica, el saber del bien no puede ser comprendido a partir del modelo de la *téchne*, a pesar de que o precisamente porque Sócrates, en su refutación crítica de las perspectivas de sus interlocutores, utiliza continuamente este modelo de la *téchne*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 152.

<sup>2</sup> Se trata de calificativos puestos por el propio Gadamer en «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 231; y en *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 161, respectivamente.

<sup>3</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 231. La expresión que estamos traduciendo es «*das sittliche Sein*». El término se repite insistentemente en este artículo, y resulta ser por sí mismo indicativo del vínculo que guarda este escrito con la «hermenéutica de la facticidad» desarrollada por el primer Heidegger. El uso de dicho término parece comportar un rechazo a la concepción «ilustrada» de la moralidad: para el Heidegger de esta época, «*Sittlichkeit*» expresa la «eticidad concreta contrapuesta a la universalidad abstracta de la *Moralität*» (vid. al respecto: F. Volpi, «Hermenéutica y filosofía práctica», en *Hans-Georg Gadamer: El lógos de la era hermenéutica*, *Éndoxa*, N.º 20, 2005, UNED, p. 291).

<sup>4</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 231.

También en sus trabajos posteriores Gadamer considera injustificada la acusación de «intelectualismo moral» que a menudo se lanza contra Sócrates. Ni este último ni Platón habrían subestimado el papel de la habituación y del *éthos* en su concepción del saber práctico (*Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 161). Así, la paradoja socrática «la virtud es saber» expresaría en el fondo el mismo principio de la «unidad de *lógos* y *éthos*» que Aristóteles defiende en sus tratados sobre ética; y ello aunque el Estagirita esté corrigiendo expresamente a Sócrates cuando afirma que «la *areté* no es *lógos*, pero se da acompañada de *lógos*» (μετα| λo/γou: *Ética a Nicómaco* 1144b), (*id. loc.*).

<sup>5</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, pp. 231-232.

<sup>6</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 146

Lo socrático no es la correspondencia entre el conocimiento ético y la ciencia «objetiva», sino el fracaso de esta correspondencia en la dialéctica<sup>1</sup>.

Tal es la clave interpretativa que Gadamer hace valer desde sus primeros hasta sus últimos *estudios platónicos*. Al medir el saber del bien por el rasero de la acepción ordinaria de saber, el Sócrates platónico pretendería poner de manifiesto la radical inadecuación de dicha comparación, y con ello la peculiaridad del saber del bien respecto de cualquier otra forma de saber. El *quid* de esta estrategia expositiva o «pedagógica» se cifraría, por tanto, en el resultado *negativo* de la comparación ensayada por Sócrates, en el hecho de que todo intento de explicar el saber de la *areté* a partir de la noción más inmediata de saber conduzca al fracaso. Ahora bien, a través de dicha presentación indirecta habría de hacerse visible una definición *positiva* del saber del bien. De hecho, Gadamer no circunscribe la mencionada estrategia a la primera etapa de la obra platónica, *i. e.*, a los diálogos socráticos; por el contrario, sostiene que esta misma caracterización negativa del saber del bien se mantiene vigente en la descripción de la ἰδέα του ἀγαθοῦ= incluida en los libros centrales de la *República*.

En virtud de este planteamiento, lo que soporta el peso de la investigación platónica no es sólo el saber de la *areté*, sino también aquella acepción ordinaria de saber que ha de constituir el referente negativo para caracterizar al primero. Gadamer no concede estatuto problemático alguno a la identidad de esta noción común de saber; a su juicio, «el concepto dominante de saber universalmente reconocido es la *téchne*, y esto vale sin lugar a dudas también para Platón»<sup>2</sup>. Más aún: el pensador de Marburgo parece dar por obvia la idea de *téchne*, como si la concreta interpretación de la misma expresada en la obra platónica no conllevara toma de partido alguna, y como si dicha interpretación no fuera inseparable de las cuestiones que rodean aquí al saber del bien. Por nuestra parte, debemos mantenernos ojo avizor en cuanto a la supuesta obviedad de la noción de *téchne*, y en cuanto al propio procedimiento que pretendiera extraer de ella, en un solo movimiento de fichas, todas las diferencias que están aquí en juego.

A la luz de la lectura gadameriana, más exacto es decir que el filósofo ateniense ejecuta, en efecto, un solo movimiento, pero con dos fichas distintas. El modelo negativo que la *téchne* proporciona para comprender en qué sentido la virtud pueda llamarse «saber», recae en los diálogos platónicos sobre dos tipos de personajes dramáticos, cuyas semejanzas y diferencias entre sí conviene advertir de antemano. Por una parte, se trata de los τεχνίται a quienes Sócrates somete a inquisición, poseedores de un saber *especializado*: un saber que valdría, en general, para todos los casos posibles de aquello que le incumbe; y que dispondría de antemano de las razones de su propio proceder, y por tanto podría ser enseñado. Por otra parte, se trata de la enseñanza de la virtud que los sofistas pretenden ejercer. Si —como ha destacado Gadamer— esta enseñanza profesional se funda en el supuesto de que la *areté* se puede transmitir como se transmite una *téchne*<sup>3</sup>, entonces los sofistas le ofrecerán a Sócrates el mismo contraste que le ofrecían los expertos en uno u otro campo. Sin embargo este paralelismo entre ambos tipos de personajes dramáticos sólo podría funcionar si se creyera que el saber de la virtud constituye también un campo *particular, especializado* del saber, algo que

<sup>1</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 232.

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 141.

<sup>3</sup> Cf. «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 232; *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 149 y ss.

—en opinión de Gadamer— no sólo es falso de acuerdo al «asunto mismo», sino que además ha sido negado expresamente por los propios pedagogos sofistas en el interior de los diálogos platónicos<sup>1</sup>. De este modo, la investigación de la diferencia entre el saber de la *areté* y las *téchnai* parece comportar el problema de explicar la relación que pueda existir entre los saberes de los expertos en determinada materia y un saber que atañe a todo ciudadano en cuanto tal, e incluso en cuanto perito en una actividad particular. Parecería entonces que Platón hubiera heredado, al proponer una alternativa a la práctica educativa sofística, la perspectiva de su adversario: la suposición de un campo general del saber, capaz de decidir, si no sobre la *verdad* de los demás saberes, al menos sí sobre su *bien* o *utilidad para la pólis*. Tal es la problemática que Gadamer alimenta en este punto de su lectura de Platón.

Veamos cómo desenvuelve el discípulo de Heidegger esta compleja investigación platónica protagonizada por tres instancias inseparables entre sí: los saberes especializados, la sofística en tanto enseñanza profesional de la virtud y una dialéctica entendida como «saber práctico-político». En primer lugar (§ 17.2) nos referiremos al modelo negativo de los saberes especializados, apoyándonos sobre todo en el artículo «Praktisches Wissen» (1930)<sup>2</sup>, pero aludiendo también a algunos puntos de la argumentación ofrecida a este respecto en *Platos dialektische Ethik* (1931, redactado en 1927); a continuación nos dirigiremos a las páginas de *Die Idee des Guten...* (1978) para analizar el papel de la sofística en esta misma reflexión sobre la *areté* (§ 17.3) y para observar, por último, en qué sentido Gadamer llega a caracterizar la dialéctica platónica como un saber práctico, semejante a la *phrónesis* en su definición aristotélica (§ 17.4).

Hemos optado por exponer el contenido de «Praktisches Wissen» y el de *Die Idee des Guten...* por separado para que se aprecien las diferencias que pudiera haber entre las elaboraciones de este tema llevadas a cabo, respectivamente, por el joven Gadamer y por el Gadamer maduro. Pero lo que con ello se podrá en evidencia es que, en lo sustancial, ambas elaboraciones se nutren un planteamiento común, aunque en cada una de ellas encontremos subrayados y matizaciones dispares, y aunque el vocabulario filosófico y el talante general de la argumentación obedezca a estilos a primera vista diferentes. No parece que el discípulo de Heidegger haya experimentado un viraje a este respecto con el curso de los años, sino, a lo sumo, un cambio en la manera de presentar su posición inicial, tras el cual dicha posición presenta un aspecto más débil y difuso, alejado de la expresión categórica que recibió en un primer momento.

### § 17.2. *El modelo negativo de los saberes especializados*

<sup>1</sup> Cf. *Die Idee des Guten*, GW 7, p. 150. Gadamer aduce a este respecto la actuación de Protágoras en el diálogo que lleva su nombre, concretamente el momento (318e) en el que este sofista distingue el «saber del bien» que él mismo promete enseñar de toda clase de saber especializado.

<sup>2</sup> El artículo «Praktisches Wissen» fue redactado en 1930, pero no se publicó hasta 1985. Tal y como señala F. Volpi, en él se anticipan la mayor parte de las ideas contenidas en el capítulo de *Verdad y método I* «La actualidad hermenéutica de Aristóteles» (VyM I, pp. 383-396 [GW 1, pp. 317-329]). Al mismo tiempo, en «Praktisches Wissen» «se compendia y se desarrolla —a juicio del investigador italiano— la interpretación de la *Ética a Nicómaco* expuesta por Heidegger en sus lecciones» (F. Volpi, «Hermenéutica y filosofía práctica», en *Hans-Georg Gadamer: El lógos de la era hermenéutica*, op. cit., p. 288). Ambas apreciaciones convienen sobre todo a la última parte de «Praktisches Wissen», centrada en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*; sin embargo es la primera parte del artículo, que incide sobre Sócrates y Platón, la que nos toca comentar aquí.

En el artículo escrito en 1930 «Praktisches Wissen», el joven Gadamer enmarca la concepción socrático-platónica del saber del bien en una reflexión de corte fenomenológico a propósito de la naturaleza de la utilidad y de lo útil, reflexión que se muestra centralmente deudora del entorno heideggeriano de *Ser y tiempo*<sup>1</sup>. Se trata de una iniciativa de lo más inteligente y oportuno, puesto que, en efecto, la caracterización platónica de la *areté* en tanto saber resulta inseparable de una comprensión del bien desde las categorías de la utilidad, la inutilidad o el perjuicio. Dicha comprensión del bien brilla como nunca en los diálogos socráticos. Así reza, por ejemplo, la argumentación desplegada por Sócrates en el *Eutidemo* (279a y ss.): puesto que no hay nada que por sí mismo sea útil, sino que todo depende del buen o mal uso que se sepa hacer de ello, finalmente resultará que sólo la sabiduría constituye algo verdaderamente útil, un auténtico bien, mientras que la ignorancia será la responsable de todos los males; además, si la sabiduría es un bien que depende únicamente de sí mismo y se basta a sí mismo, entonces por sí sola debe garantizar la felicidad. De modo que la finalidad última de esta investigación sobre la relación entre virtud y saber sería el hallazgo de un saber que, por sí solo, fuera capaz de asegurar la utilidad de todos y cada uno de los supuestos bienes, y por tanto la felicidad del poseedor del mismo<sup>2</sup>. Sirva esta breve presentación del terreno de juego socrático-platónico para justificar la importancia de la fenomenología de lo útil esbozada aquí por nuestro intérprete. Hasta tal punto es vinculante la siguiente reflexión sobre el saber de lo útil que cabe ver en ella el más radical y pregnante punto de arranque para toda la elaboración gadameriana del problema platónico del bien, desde sus escritos juveniles hasta los de madurez.

Lo útil –leemos en este ambicioso trabajo de juventud– no es útil en sí mismo, sino respecto de alguien otro para quien resulta útil. Entre lo útil y su utilidad no hay, además, una relación fijada en sí misma, puesto que la utilidad de lo útil es reconocida y medida en cada caso por aquel que se sirve de ella<sup>3</sup>. A partir de este distanciamiento entre lo útil y su utilidad, el joven Gadamer encuentra en el saber de lo útil los principales rasgos distintivos del ser humano: su condición temporal, su capacidad para separarse de lo inmediato y proyectarlo en la lejanía de lo que aún no está presente, su capacidad de deliberar y elegir, su dotación lingüística y racional en tanto capacidad de cálculo e incluso su posibilidad de «expresar el ente desde el fundamento de su ser»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, pp. 232-234.

<sup>2</sup> Conviene hacer notar que, por lo general, Gadamer omite el tercer factor de la ecuación socrática «virtud=saber=felicidad». Así, ni en «Praktisches Wissen» ni en *Die Idee des Guten...* encontramos referencia alguna a la relación entre *areté* y *eudaimonía* (entre virtud y felicidad). La equivalencia en cuestión sí aparece mencionada, aunque sólo de pasada, en «Platos Staat der Erziehung» (1942), *GW* 5, p. 251.

<sup>3</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 232. Para apoyar esta idea Gadamer remite a *Ética a Nicómaco* 1155b 19.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 232-233. Se trata de un planteamiento del todo convergente con el que encontrábamos en *Platos dialektische Ethik*, el escrito principal de esta etapa de Gadamer signada por el contexto filosófico de *Ser y tiempo*. En «Praktisches Wissen» el razonamiento en cuestión discurre así: «Sólo en la visión previa de aquello para lo que el útil es útil, puede el ente presente aparecer como útil. Sólo, por tanto, en la visión previa de lo que, ello mismo, no está presente: la utilidad que el útil tiene para otro. Este saber de lo útil constituye la característica que distingue específicamente al ser humano del animal: el *lógos*. Pues el animal se encuentra sumergido en la actualidad del instinto, actualidad privada de relaciones. [...] Lo útil es perseguido sobre la base de una previa toma de distancia respecto del disfrute inmediato ( $\eta(\delta\upsilon)$ ). Para poder perseguir lo útil, hace falta sentido del tiempo y la capacidad de proyectarse previamente sobre algo lejano. En esto lejano se cifra la causa de la elección de lo próximo que se muestra como útil para aquello. Es esta referencia distanciada a su utilidad lo que hace posible definir y expresar el ente desde el fundamento de su ser. El ente es decible precisamente porque no es en sí mismo lo que a uno le importa. Pues no es referido por sí mismo, sino en función de determinada utilidad. Lo que importa no es el útil sino su utilidad. El útil puede servir también para otra cosa y, a la inversa, otra cosa puede servir también para el mismo fin. Pero el útil es concebido en tanto útil para determinado fin, es comprendido a partir de su utilidad, y por eso hay un “*lógos*” que lo hace manifiesto. “*Lógos*” significa también “cálculo”» (*id. loc.*).

El saber de lo útil se encontraría expuesto, por su propia naturaleza, a una suerte de desdoblamiento. La *téchne* –afirma Gadamer– es «un saber de la producibilidad de lo útil antes de toda utilización», un saber que concibe lo particular únicamente en función de una supuesta utilidad *general*<sup>1</sup>. Por tanto este saber implicaría una separación entre lo útil y el uso que se hace de ello: «uno es el productor, y otro es el usuario»; una cosa es el saber de la producción y otra, el saber del uso<sup>2</sup>. En tanto saber de la producción, la *téchne* sería un saber para el uso general, un «saber para todos»: el técnico «tiene un saber para otros, que ya no dispone del uso de lo disponible»<sup>3</sup>.

Sin embargo –continúa argumentando nuestro intérprete–, lo útil sólo es tal en la medida en que le es útil *a alguien, para un fin determinado y en una determinada situación*. Así, algo de supuesta utilidad general puede resultar en un momento dado perjudicial, inútil o simplemente irrelevante<sup>4</sup>. «Saber de lo útil –afirma Gadamer– quiere decir siempre saber de lo que le es útil a alguien en una perspectiva determinada»<sup>5</sup>. De ahí que ningún saber de lo útil remita a una «utilidad en sí»; incluso cuando algo se presenta como «útil en general», su utilidad depende siempre de una determinada perspectiva: justamente la perspectiva del que *sabe* para qué es útil tal cosa. Pero en último término –piensa el joven discípulo de Heidegger– uno sólo puede saber lo que le es útil a sí mismo. Desde la óptica de este planteamiento habría que entender «la equiparación que Sócrates propone de lo útil con el bien, y de la virtud con el saber»<sup>6</sup>:

De este modo hay que entender la equiparación socrática de lo útil con el bien y de la virtud con el saber: yo mismo conozco lo que me es útil en la medida en que mi propio ser me importa infinitamente. En este saber más propio, en el saber de lo que le es útil a uno mismo, se cierra el abismo del desdoblamiento que separa todo saber útil de su provecho y su uso [...]<sup>7</sup>.

Según esto, el saber del bien equivaldría, *tout court*, al saber de la «utilidad propia»<sup>8</sup>. Por cuanto «lo útil no es algo que *en sí mismo* sea lo correcto sin serlo para mí», por cuanto lo útil es siempre lo que se me presenta en la reflexión dirigida a una acción concreta, este saber –razona nuestro intérprete– es esencialmente *práctico*: no es posible aquí saber y no actuar. Aquí se encontraría el respaldo fenoménico de la posición socrática: si uno no lleva a cabo lo bueno es porque no lo conoce, de modo que nadie se equivoca voluntariamente<sup>9</sup>.

A partir de estas premisas, Gadamer afronta aquí una lectura del *Cármides*. El sentido del diálogo en su conjunto –observa– se oculta tras una irónica distribución de papeles: Critias describe con acierto el saber propio de la  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon/\nu\eta$ , y sin embargo Sócrates rechaza sistemáticamente sus propuestas, midiéndolas siempre con la idea de saber que arrojan los

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Id. loc.* Gadamer apoya esta idea en *Ética a Nicómaco* Z 4.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Id. loc.* Si falta la perspectiva –añade Gadamer–, esto no quiere decir que se trate de algo útil «en sí», sino que se trata de un saber de lo que es útil bajo la perspectiva del que «sabe» en cada caso; si falta la indicación de para quién es útil, esto quiere decir: para aquel que conoce lo útil, y sobre todo lo útil para todos (*ibid.*, pp. 233-234).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> *Id. loc.*

<sup>9</sup> *Id. loc.*

saberes especializados, los saberes dotados de un contenido «general» y «objetivo»<sup>1</sup>. A juicio de Gadamer, las definiciones de la sensatez ensayadas por los personajes del *Cármides* en términos de «ocuparse de lo suyo» (161b), «saber reconocer y llevar a cabo el bien propio», y por tanto «conocerse a sí mismo» (164 y ss.), se encuentran próximas a la verdad, pese a las objeciones a las que van a ser sometidas<sup>2</sup>. En ellas se expresarían dos de los principales rasgos rasgos que distinguen al saber del bien de la acepción común de saber: «de hecho, σοφροσυ/νη es algo así como saber lo propio de cada cual, un saber que no es para todos, sino sólo para uno mismo, y un saber que no lo es de una cosa (que sirviera para todos), sino de sí mismo»<sup>3</sup>.

He aquí una caracterización básica del saber del bien: se trataría, por un lado, de un saber carente de validez *general*, restringido a la situación singular de quien sabe en cada caso; y, por otro lado, de un saber *reflexivo*, carente de obra u objeto alguno fuera de sí mismo. Hagamos una breve observación a propósito de este planteamiento, observación que será retomada al final del presente capítulo (§ 19). En cuanto al primer rasgo mencionado, la oposición «general–singular (concreto, coyuntural)» parece ser asimilada aquí a la diferencia entre un «saber de algo otro» y un «saber de mí mismo», de suerte que el primero tendría validez general y el segundo estaría circunscrito a la situación singular y concreta. En cuanto al segundo rasgo, en él parecen convivir (y esto es visible tanto en el texto del *Cármides* como en la recepción gadameriana) dos oposiciones diferentes: por un lado, «saber de mí mismo» frente a «saber de algo otro»; por otro lado, «saber del saber» frente a «saber de algo otro o saber de determinados fenómenos».

Antes de continuar exponiendo la argumentación de Gadamer, merece la pena consignar los pasos centrales del *Cármides*. Tal y como indicaba nuestro intérprete, es Critias quien propone una definición positiva de la σοφροσυ/νη, mientras que Sócrates se dedica a cuestionar sistemáticamente sus iniciativas. En opinión del primero, la diferencia entre la sensatez y todos los demás saberes radica en esto: «todos los saberes lo son de algo, pero no de sí mismos, mientras que la σοφροσυ/νη es el único que, además de un saber de todos los otros saberes, lo es de sí mismo» (166c)<sup>4</sup>. Por otra parte, los disputantes convienen en que esta peculiar forma de saber exigirá también saber lo que no se sabe: «sólo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe algo, y además qué es lo que cree saber y no sabe» (167a). La sensatez queda así caracterizada como un saber del saber y de la ignorancia (172b), como un saber de sí mismo y de los demás saberes (167b). Con tales condiciones, no hay duda de que nos hallamos ante el saber más provechoso posible «tanto para la administración de la casa como para la de la ciudad» (171e, 172d).

Pero las objeciones de Sócrates oscurecen por todos los lados esta definición de la sensatez. Si se pretende que la σοφροσυ/νη sea realmente un saber, entonces ha de ser saber de algo distinto de sí misma, ha de llevar a cabo una determinada obra (165c). Apreciamos siempre la utilidad de un saber por las obras o por los efectos que produce, de suerte que si está fuera de duda que la sensatez es algo bueno (160e), tendremos que aclarar qué obra

<sup>1</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 235.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> Citamos la traducción del *Cármides* realizada por E. Lledó para Gredos, Madrid, 2003, p. 350.



excelente trae consigo (165e). Además, no llega a hacerse plausible la posibilidad de un saber que se refiera a sí mismo y a los demás saberes, como tampoco puede concebirse una relación semejante en el caso de las visiones, las sensaciones, etc. (167c y ss.). Incluso prescindiendo de esta dificultad, habría que explicar cómo es que saber lo que uno sabe equivale a saber lo que uno no sabe (170a y ss.). Un «saber del saber» sólo podría distinguir si en un caso hay saber y en otro caso no lo hay, pero nunca podría saber *qué* se sabe y *qué* no se sabe en cada caso (170c). Pues el sensato, el poseedor de tal saber, no conocerá ni la música ni la medicina, sino sólo que ambas son saber (170d). En consecuencia, no será capaz de distinguir a aquel que pretende hacerse pasar por médico de quien lo es realmente, ni a ningún otro que tiene conocimiento, de quien no lo tiene (170e, 171c). Más aún: ni siquiera podrá haber comunicación alguna entre los expertos en determinada materia y la persona sensata, pues los primeros entienden de su especialidad respectiva, pero no de «saber», mientras que la segunda entiende de «saber», pero ignora toda disciplina concreta (170e). La aporía llega hasta el paroxismo: si la medicina es un saber, entonces el médico no sabe nada de medicina (*id. loc.*). Lejos del elevado rango que le estaba destinado, este «saber del saber y de los demás saberes *en tanto que saberes*» se revelaría como algo completamente inútil (171c): en relación consigo mismo, porque carece de una obra propia; en relación con los demás saberes, porque desconoce sus respectivas obras propias, y por tanto no puede apreciar su utilidad.

Idéntico atolladero es el que se presenta –nos recuerda Gadamer– en las páginas del *Eutidemo*. Aquí la hipótesis de «un saber que pueda disponer del uso de los demás saberes» recae sobre la política (292c)<sup>1</sup>. Pero tampoco en este caso logra explicarse cómo pueda haber un conocimiento que haga útiles a los demás conocimientos sin confundirse con cada uno de ellos:

Se trata de la misma situación embarazosa. Un saber que no tiene por objeto la totalidad de las cosas que los demás saberes producen o conocen, sino a sí mismo. Pero a sí mismo justamente como otro que sí mismo, como un saber que no hace bueno a quien posee ese saber, sino a los otros saberes. Si el saber ha de dirigirse a otra cosa –aquella de la que es saber–, entonces en el saber del saber desaparece necesariamente el saber de sí mismo<sup>2</sup>.

Para el discípulo de Heidegger, la solución de este problema socrático se cifra en la acuñación de una idea de saber alternativa a la *téchne*. Y esta idea se obtendría mediante la negación de los rasgos que definen la acepción ordinaria de saber. De ahí que, a juicio de nuestro intérprete, la conclusión negativa del *Cármides* comporte inmediatamente una definición positiva de la virtud de la sensatez. Bajo el supuesto irónico de que la *σωφροσύνη* es un «saber para todos» (general) y un «saber de algo otro» (objetivo), se escondería la caracterización inequívoca de un «saber para mí mismo y de mí mismo»:

El fracaso de la definición [*sc.* de la sensatez] como «saber de sí mismo» se produce por la fijación a la idea de saber en tanto «competencia especializada». No es que la sensatez fuera ella misma un saber especializado, pero sí que sería un saber sobre la competencia [*sc.* de los demás saberes], cuya sabiduría consistiría en dejar actuar en cada caso al experto. Evidentemente su fatalidad consiste en que la superioridad que exhibe sobre los saberes especializados sólo puede consistir en someterse a ellos. La virtud política de la «σωφροσύνη» sería entonces un saber de los otros saberes y de sí mismo en tanto que otro, un saber que no sería útil para nadie, o en todo caso, sólo para otro. De este modo, en ella todavía

<sup>1</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 236.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 237.

debería estar presupuesto este saber verdaderamente dirigente de la utilidad. Se hace claro entonces que este saber del bien ha de poseerlo cada cual para poder hacer uso del experto (ya sea otro o él mismo quien desempeñe el papel de experto). Ser capaz de distinguir entre el pretendido y el verdadero experto, no es algo bueno en sí mismo, sino sólo para aquel que sabe cuándo y para qué necesita un experto. Lo que es bueno es más bien saber distinguir la verdadera de la aparente utilidad de la especialidad en cuestión. Pero esto sólo me lo enseña mi saber sobre mi verdadera utilidad, que a su vez no puedo transferir a un experto, sino que debo mantenerlo presente desde mí mismo y frente a él<sup>1</sup>.

A esta misma representación irónica obedecería también la pretensión socrática de reducir el saber de la virtud a una *definición* de cada una de las virtudes. En este caso se pondría de manifiesto la imposibilidad de que el saber de la *areté* fuera un saber «para todos los casos», previo a e independiente de la situación singular a la que se circunscribe su actuación. Dice Gadamer a este respecto:

Y el conjunto de los diálogos socráticos dedicados a establecer una definición, ¿no es expresión de este mismo atolladero? En el hecho de saber qué es una virtud debe consistir su realidad propia. Una definición que satisficiera esta exigencia de saber recogería necesariamente el sentido propio de esa virtud. Pero en tanto saber expresable y comunicable, este saber estaría sustraído del suelo donde ejerce su única fuerza posible. Lo que actuaría entonces ya no sería el saber surgido desde el propio ser, el saber sobre uno mismo y su verdadera utilidad. En tal saber no nos conoceríamos a nosotros mismos más que desde la distancia, en tanto que otros, y se rompería el vínculo entre saber y acción, que es lo único que hace «bueno» el saber<sup>2</sup>.

Dejemos ahora de lado los recursos expositivos que Platón utiliza para caracterizar el saber práctico, y procuremos extraer la imagen del mismo que el joven Gadamer afirma en su apropiación del legado platónico. Dicho saber consistiría en conocer lo que a cada cual les es útil en cada situación singular; se trataría por tanto de un saber reflexivo (frente a los saberes de objetos), y de un saber coyuntural, personal e intransferible (frente a los saberes que valen en general y para todos):

El saber del bien es siempre para cada cual el saber de la utilidad propia. Ya sea la virtud algo comunitario o no, en tanto saber es siempre –independientemente de toda posibilidad de ser compartida y comunicada– el comprenderse del individuo a sí mismo desde su utilidad, un saber que le incumbe a cada uno como su asunto más propio e intransferible. El saber de la utilidad propia es así el fundamento indudable de toda verdadera comprensión de sí mismo. Todo lo que es verdaderamente útil se determina en tal cuidado de lo que me es más propio<sup>3</sup>.

Este cuidado de uno mismo recibe, además, connotaciones «solipsistas», próximas a las que acompañan a la analítica del *Dasein* expresada en la segunda sección de *Ser y tiempo*<sup>4</sup>. Por ello no es de extrañar que el Gadamer de esta época muestre a veces dificultades para conjugar el carácter individual e intransferible del saber del bien *more heideggeriana* con el sentido claramente comunitario y político del planteamiento platónico a este mismo respecto (cabe decir que la inspiración socrática, sin duda de corte más individualista, prima para él en este

<sup>1</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 236.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 237. Por lo que Gadamer afirma aquí –repárese en ello– el tan aclamado vínculo entre *lógos* y *érgon* (cf. *supra*, § 7.1.3), entre acción y discurso, parece ser exclusivo del saber del sujeto sobre sí mismo.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>4</sup> No obstante, es la primera sección de *Ser y tiempo* (y más concretamente, la «fenomenología de los útiles» incluida en ella) lo que más claramente se refleja en trabajos de Gadamer como «Praktisches Wissen» y *Platos dialektische Ethik*.

punto sobre la platónica). Incluso llegará a afirmar que el bien, en tanto «el asunto que me es más propio», resulta ser en último término indecible e incommunicable<sup>1</sup>.

También en *Platos dialektische Ethik* se hace consistir el saber del bien en el conocimiento de uno mismo o, en los términos que allí se emplean, en la «autocomprensión unitaria del *Dasein*»<sup>2</sup>. Pero, frente a lo que ocurría en «Praktisches Wissen», ahora no se establece una diferenciación radical entre el saber propio de las *téchnai* y el saber práctico. De hecho, el perfil de este último queda recortado a partir de una caracterización general del saber en tanto «conocer lo que algo es necesariamente y siempre» para poder «disponer de ello de un modo general y previo a cada coyuntura concreta», caracterización que se basa expresamente en la concepción aristotélica de la *téchne* y de la *epistéme* (vid. *supra*, capítulo II). A través del personaje de Sócrates, Platón mostraría «como qué hay que buscar el bien en todo caso: como el unitario “en vista de qué” (*Woraus*) de la autocomprensión del ser humano»<sup>3</sup>. Mediante esta comprensión de sí mismo, el *Dasein* llegaría a disponer de su propio fin, de su propio bien, y a partir de ello podría adquirir una posición segura frente al mundo que le rodea:

El bien tiene el carácter universal del «en vista de qué» (*Worumwillen*) del ser de algo, y en particular del «en vista de qué» del ser del propio hombre. Por referencia a él se comprende el hombre, en cada singular hacer y ser, en función de lo que debe hacer y ser. En esta autocomprensión, el *Dasein* adquiere una estabilidad, por cuanto, al conocer el bien, todo aquello que hace lo hace en virtud de esta su más propia voluntad-de-poder-ser, y no se deja arrastrar por lo que desde el mundo le sale al encuentro simplemente tal y como se le presenta –como estimulante (agradable) o paralizante (desagradable)–, sino que quiere comprenderlo en su utilidad o en su carácter perjudicial respecto de un «en vista de qué» que en último término remite al «en vista de qué» de sí mismo. De este modo, el saber del «en vista de qué» del propio ser es lo que lleva al *Dasein* desde la confusión en la que lo introducen la contradictoriedad e incalculabilidad de cuanto lo invade desde el mundo, hasta una posición segura frente a ello y, así, hasta la estabilidad del propio poder-ser<sup>4</sup>.

La exigencia de «dar cuenta de» ante la que [*sc.* el *Dasein*] se pone, y ante la que es puesto constantemente por parte de otros, le exige entonces disponer de sí mismo en función del «en vista de qué» de su ser, y al mismo tiempo disponer del ente para el que el *Dasein* sea en cada caso en función del «en vista de qué» del ser de ese ente. Sin embargo, el disponer de algo mediante el saber sólo está dado en el *lógos*, en la apropiación de aquello que subyace al ente en tanto *lo que éste es siempre*. Sólo en el *lógos* tanto el propio *Dasein* como el ente para el que el *Dasein* es en cada caso son comprendidos de tal modo que el *Dasein*, en su ser para el ente, viva en la seguridad del disponer de sí mismo y del ente<sup>5</sup>.

Por otra parte, en *Platos dialektische Ethik* se subraya el hiato establecido por el Sócrates platónico entre la comprensión común y corriente de la virtud y una comprensión de la misma fundada en un «bien en sí», a la que se accedería buceando en el interior de cada cual. Aunque siempre se habite ya en una definición comunitaria y convencional de la *areté* –nos dice Gadamer–, la única instancia capaz de legitimar el sentido de cada una de las acciones virtuosas es la comprensión de uno mismo, guiada por el principio «incondicionado» del

<sup>1</sup> Cf. «Praktisches Wissen», *GW* 5, pp. 238-239. Al destacar aquí el carácter «indecible» (*α)ρρητον*) del bien –al que Platón se refiere, por ejemplo, en la *Carta VII* 341c-344d–, Gadamer parece estar siguiendo la iniciativa de su maestro P. Friedländer (vid. al respecto *supra*, § 6.3).

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, p. 58.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 47.

bien<sup>1</sup>. Así, la Idea platónica del bien se presentaría como la fundamentación de una comprensión *incondicionada* del propio actuar, *i. e.*, no dependiente en absoluto de la moral establecida ni del reconocimiento de los demás<sup>2</sup>.

### § 17.3. *El modelo negativo de la técnica sofística de la educación*

En *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978) se analiza detalladamente la diferenciación que Platón habría establecido entre el saber en su acepción ordinaria y el saber del bien –o entre las *téchnai* y la *phrónesis*, con los términos que acostumbra a aplicar a Platón el Gadamer maduro, ensayando así en este punto una asimilación del filósofo ateniense a su discípulo más eminente–. El foco principal iluminará ahora al personaje dramático de la sofística; y del contraste con ésta surgirá no sólo una definición del saber práctico sino también una caracterización de la dialéctica platónica. No se trata, en lo sustancial, de un cambio de perspectiva respecto del planteamiento que hemos encontrado en «Praktisches Wissen». Para empezar, los sofistas –expertos en «saber»<sup>3</sup>– parecen representar positivamente ese «saber del saber» que los interlocutores del *Cármides* buscaban sin mucha fortuna. Además, tal y como observa Gadamer, la consigna socrática «la virtud es saber» sólo puede entenderse como una respuesta a la problemática planteada por la *paideía* sofística<sup>4</sup>.

En el universo literario de los diálogos platónicos, que se remonta a la situación histórica de la segunda mitad del siglo V a. C., la sofística y la dialéctica se enfrentan a una situación conflictiva común: la crisis de la moral aristocrática que había imperado en la sociedad y en la cultura helénicas de las centurias anteriores. En el nuevo contexto signado por la ampliación del poder político del  $\delta\eta\mu\omicron\phi$ , dicha moral tradicional ha perdido su credibilidad incuestionada<sup>5</sup>. Pues bien, a juicio de Gadamer la elaboración platónica de esta crisis pasa por observar el tipo de respuesta que la sofística ha dado a tal coyuntura. Así se descubriría que, contra toda apariencia, los maestros sofistas no ofrecen una moral alternativa a la antigua, sino sólo una nueva «técnica» –una nueva forma de enseñanza– para transmitir la misma moral convencional de siempre:

[Sc. A través de la contraposición de Sócrates con los sofistas,] Platón muestra cómo el nuevo ideal de *paideía* asegura el carácter convencional de la moralidad, precisamente porque exhibe la falsa pretensión de educar mediante un nuevo «saber». Tal es el nuevo ideal de *paideía*: un aprendizaje consciente. Ésta es la pretensión de los grandes sofistas del momento, de cuyo conjunto Protágoras constituye una figura representativa. Todos ellos prometen educar en la ciudadanía correcta (en el sentido antiguo de la participación activa en los asuntos públicos) enseñando a sus alumnos el nuevo arte de discutir y argumentar. Como muestra el *Protágoras*, la *paideía* sofística no pretende, mediante la «técnica» que enseña, sustituir por nuevas normas las normas morales tradicionales, que recibían su fuerza principal de una educación basada en la imitación de modelos. Con su técnica la sofística quiere transmitir la *areté* ciudadana –la misma de siempre– de un modo nuevo. El «saber acerca de la *areté*» es algo ya siempre sostenido y transmitido por todos. El sofista hace lo que hacen todos, pero con «técnica», y en este

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 41.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 58.

<sup>3</sup> Sobre esta peculiar «sabiduría» de los sofistas puede leerse, por ejemplo: F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I*, Istmo, Madrid, p. 80 y ss.; T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, *op. cit.*, p. 69 y ss.; y G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I: Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona, 1988, p. 75.

<sup>4</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), GW 7, p. 161; «Praktisches Wissen» (1930), GW 5, p. 232.

<sup>5</sup> Vid. «Das Vaterbild im griechischen Denken» (1976), GW 6, pp. 218-231 (especialmente pp. 225-231), donde Gadamer analiza desde una perspectiva principalmente histórica la mencionada crisis de la educación y la moral tradicional, así como el significado de la irrupción del movimiento sofístico en este contexto.

sentido alaba su nueva «técnica» como un perfeccionamiento de la educación. Esto vale en la figuración platónica tanto para Protágoras como para Gorgias, y buena parte de la información que poseemos sobre ambos sofistas –por ejemplo, su elevada consideración social– concuerda con ello<sup>1</sup>.

De este modo –continúa argumentando Gadamer– los sofistas actúan como «mercenarios de la opinión pública», limitándose a reproducir los tópicos y las convenciones que circulan habitualmente<sup>2</sup>. De ahí que la sofística no ofrezca más que una *aparente* respuesta al problema planteado por la crisis de la educación tradicional. Pues cuando legitima mediante un saber técnico el antiguo sistema normativo, en lugar de afrontar realmente la tarea de dicha legitimación, estaría oscureciendo el hecho mismo de que la moral heredada se haya vuelto ambigua y necesite ser justificada<sup>3</sup>:

Así, la función de la paradoja socrática de un saber de la virtud consiste en mostrar que el mundo normativo de la tradición requiere a partir de ahora una justificación, pero él mismo es incapaz de proporcionarla, y que la nueva pretensión de la *paideía* [*sc.* sofística] es, en realidad, una *téchne* del éxito. Se trata de una falsa pretensión de saber y de conciencia de la capacidad de «dar cuenta de», como si aquí se transmitiera un saber que fuera capaz de fundamentar la validez de suyo evidente del orden establecido<sup>4</sup>.

Pero, más allá de las exigencias planteadas por esta precisa crisis de la moral tradicional, Gadamer entiende que la caracterización platónica del saber práctico como un saber ligado al cuestionamiento y a la argumentación posee una vigencia general. Y lo que ante todo le importa es el valor genérico de dicha caracterización. El personaje literario de la sofística constituye, de acuerdo a este planteamiento, el referente negativo utilizado por Platón para distinguir entre una auténtica y una aparente *justificación* de la *areté*. Dicha diferenciación entre un genuino y un adulterado saber del bien político afectaría al corazón mismo de la idea de saber: saber significa siempre y en todas sus acepciones posibles –afirma el discípulo de Heidegger– poder *dar razón* de aquello que se sabe (*cf. supra*, capítulo II). «Conocer las causas» es algo común al médico, al matemático o simplemente al que pretende saber en el sentido de poseer algo más que una mera opinión<sup>5</sup>. Si la tergiversación que Platón detecta en el saber de la virtud exhibido por la sofística se debe a que este saber es concebido como una

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, pp. 153-154.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 154. A propósito de este «convencionalismo moral» que Gadamer denuncia en la *paideía* sofística, merece la pena anotar la observación que nuestro intérprete ha hecho a propósito de la imagen de Protágoras arrojada en el *Teeteto*. En opinión del discípulo de Heidegger, el célebre principio de Protágoras «El hombre es la medida de todas las cosas...» recibe en el *Teeteto* (152 y ss.) un tratamiento que se ajusta más al objetivo perseguido por Platón en dicho diálogo que al espíritu verosímil de la máxima. Pues con ella Protágoras aludiría a un relativismo de las normas y convenciones, anclado en el terreno político y ajeno, por tanto, al «relativismo sensualista» que Platón le atribuye en su investigación sobre la «*epistème*». La sentencia en cuestión –piensa Gadamer– no pretende defender que «las cosas sean como cada uno, en cada momento, las percibe», sino más bien que «la medida de todas las cosas es siempre el resultado de las convenciones instituidas por las comunidades humanas». Es este «relativismo pragmático», y no una suerte de teoría sobre la subjetividad de las sensaciones, lo que sostiene la profesión de Protágoras como rétor y como maestro de *areté* (*cf.* «Mathematik und Dialektik bei Plato» [1982], GW 7, p. 295 y ss; p. 300 y ss.)

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 154.

<sup>4</sup> *Id. loc.* A propósito de la educación sofística en tanto «*técnica* del éxito», *vid.* también «Dialektik ist nicht Sophistik...» (GW 7, pp. 346-347), donde Gadamer afirma:

«En las ciudades-estado griegas el arte del discurso y el arte de la discusión desempeñaban un papel político tan fundamental que se hacía necesario preguntarse: ¿tienen estas artes algo que ver con la verdad? ¿No expresa Protágoras con su relativismo pragmático exactamente lo que estaba en juego en la vida política de entonces, y no acudían los ambiciosos jóvenes a Protágoras justamente porque estas nuevas artes, retórica y dialéctica, les prometían el éxito político? Así, Platón convence incluso a los maestros del arte del discurso de su propia ignorancia y en el *Gorgias* la retórica queda puesta en evidencia como arte de la adulación».

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 147.

*téchne*, esto significa que de nuevo la piedra angular de la argumentación descansará en la distinción entre el saber técnico y el saber práctico o saber del bien. Lo que ahora accede a primer término es el *ámbito* de tal saber del bien: los sofistas se equivocarían al aplicar el paradigma del conocimiento técnico a un ámbito que sería renuente al mismo. De este modo, Gadamer levanta su lectura sobre un presupuesto que para él resulta del todo punto incuestionable: si no se puede acceder al bien desde el modelo de la *téchne* es porque, a la inversa, a los saberes técnicos les es absolutamente ajena la cuestión del bien. «Ni el médico ni el poeta ni el músico –afirma nuestro intérprete– conocen “el bien”»<sup>1</sup>.

¿En qué se distinguen, pues, el saber propio del *τεχνι/τηφ* y el saber del bien que compete a todo ciudadano? La principal diferencia entre la racionalidad «técnico-teórica» (son palabras de Gadamer) y la racionalidad práctica incidiría sobre la manera como cada una de estas formas de saber da razón de lo que se sabe<sup>2</sup>. Para explicar el porqué de su actuación, al *τεχνι/τηφ* le basta con aducir el saber general que ha aprendido, ya que su conocimiento reside justamente en esas razones válidas para la generalidad de los casos particulares que puedan presentársele<sup>3</sup>. En cambio el saber práctico no dispondría de un *μαθημα*, de un contenido *general* y previamente adquirido que fuera capaz de asegurar la excelencia de todas y cada una de las actuaciones concretas<sup>4</sup>. Y no por ello dejaría de ser un saber, no por ello eludiría la exigencia de dar cuenta de aquello que sostiene. Al contrario, la exposición de las razones resultaría aquí más vinculante que nunca, puesto que, si los saberes técnicos remiten sus verdades a razones establecidas de una vez por todas, el saber práctico sólo podría descubrir la verdad de una situación determinada mediante el ejercicio coyuntural de *dar razón* de ella:

[Sc. En el saber práctico] no podemos apoyarnos en un saber general previamente adquirido, y no obstante aspiramos, mediante la ponderación de los pros y los contras, a formarnos un juicio y a tomar en cada caso una decisión razonable. Quien delibera consigo mismo y con otros qué es lo correcto en determinada situación del actuar, éste evidentemente está dispuesto a no hacer valer para su decisión más que buenas razones, y quien se comporta siempre razonablemente a este respecto, posee la virtud de la racionalidad, es decir, de la «buena deliberación» (*εὐβουλία*)<sup>5</sup>.

El saber del bien, tal y como comparecería en los diálogos platónicos, consistiría en deliberar y elegir entre varias opciones plausibles en una determinada situación práctica de la vida humana. Dicha elección comportaría un cuestionamiento, un examen de las posibilidades en juego y una justificación racional de la decisión adoptada. Y puesto que esta tarea no estaría de antemano resuelta por ninguna regla de validez universal, el hallazgo de las razones pertinentes en cada caso concreto resultaría especialmente constitutivo de la misma. El hecho de que este saber comporte un cuestionamiento y una justificación de este tipo es lo que haría de él una actividad intrínsecamente dialógica; en este motivo se apoya el discípulo de

<sup>1</sup> «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 299 («Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW 2*, p. 307).

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 147 y p. 150. En este contexto Gadamer no incide en las semejanzas entre el saber práctico y el saber técnico, por ejemplo, en el hecho de que ambos tengan su razón de ser en la actividad práctica. No es de extrañar que se omita este punto, pues la proximidad entre «*téchne*» y «*phrónesis*» sólo resulta relevante por la comparación de ambas con un saber «teórico» y, como hemos indicado, a juicio del filósofo de Marburgo no hay en Platón una separación entre «saber teórico» y «saber práctico». Esta convergencia entre saber técnico y saber práctico que aquí echamos en falta se analiza con todo detalle en *Verdad y método*, como antesala de la diferenciación entre una y otra forma de saber (*VyM I*, p. 383 y ss. [*GW 1*, p. 317 y ss.]).

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 147.

<sup>4</sup> *Id. loc.* y «Praktisches Wissen», *GW 5*, p. 241.

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 147.

Heidegger para sostener que la dialéctica platónica, concebida a partir de los diálogos socráticos, presenta un significado análogo al de la *phrónesis* aristotélica. Por último, el saber del bien poseería una incidencia general, que lo distinguiría de los saberes restringidos a un ámbito particular: frente a las disciplinas especializadas, sobre las que sólo puede opinar el experto, en el saber de la «vida buena» cualquier persona se encontraría continuamente implicada<sup>1</sup>. Dicho saber estaría siempre en juego, puesto que «cada vez que preferimos una cosa a otra, creemos poder dar razón de ello»<sup>2</sup>. Leemos en *Die Idee des Guten...*:

La dialéctica, en cuanto arte de la recta distinción, no es en verdad un arte secreta que estuviera reservada al filósofo. El que se encuentra frente a una elección, debe decidirse. Pero encontrarse frente a una elección es la inalienable situación fundamental del ser humano. Por ello el ser humano queda fuera del reino del resto de los seres vivos, que, cuando se dejan impulsar por sus instintos animales, siguen algo así como una fuerza natural sin cuestionarse nada [...]. Ser hombre significa estar continuamente puesto frente a la elección. Aristóteles se refiere a esto diciendo que el hombre tiene «*proaíresis*». Tiene que elegir. Pero tener que elegir comporta querer saber, saber de lo mejor y saber del bien, y esto quiere decir: conocer razones y distinguir con razones. Ésta es la experiencia que se realiza en el interlocutor de Sócrates. El interés por la recta vida pasa necesariamente por la rendición de cuentas acerca del bien<sup>3</sup>.

Precisamente porque la dialéctica, en tanto saber práctico, tiene por objeto analizar los pros y los contras de una determinada coyuntura y encontrar las razones capaces de avalar la decisión óptima (por lo cual se desenvuelve enteramente en un medio discursivo), y precisamente porque aborda temas de incidencia general, sobre los que cualquiera puede opinar, su contrincante propio sería el de la sofística. El poder tergiversador de la erística y de la retórica sofísticas resultaría especialmente amenazante en el campo del saber práctico, en el campo de la «pregunta por el bien»<sup>4</sup>. El resto de los saberes –las *téchnai*–, debido al modo como llevarían a cabo sus justificaciones, debido a que no se ocuparían del bien, y debido a que serían saberes especializados, no se encontrarían afectados por este supuesto peligro inherente al discurso. Los *τεχνίται* se protegerán fácilmente de las engañosas estrategias sofísticas del discurso, pues siempre podrán aferrarse al saber que han aprendido y a las razones generales en las que éste reposa:

Completamente otra es la situación siempre que no hay saberes especializados ni especialistas, allí donde cada cual aspira a tener un juicio. Tal es, tanto en la vida personal como en la vida social y política, la pregunta por el bien. Aquí todos hablan con todos, y cada uno intenta convencer al otro de la justicia de su perspectiva, especialmente cuando se trata de decisiones políticas. Hay siempre en curso una constante confrontación acerca del «bien», y hemos visto que aquí cada uno no hace valer sino razones. Ésta es la base de la que surge la pretensión de la nueva *paideía* y especialmente la pretensión de la retórica, que constituye el auténtico nuevo arte<sup>5</sup>.

Esta caracterización del saber práctico por oposición a los saberes «técnicos» constituye, en opinión de Gadamer, el trasunto último de la discusión platónica con la sofística, y se expresa en los escritos del filósofo ateniense de múltiples maneras. Sin ir más lejos, en el motivo ya referido del fracaso de Sócrates en su intento de definir las virtudes, fracaso que pondría indirectamente en evidencia que el saber de la virtud no es un saber general ni abstracto. Pero lo que soportaría el peso principal de la argumentación sería, ante todo, el

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 159.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, GW 7, p. 189.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 149-150.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 150. Vid. esta misma idea en *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 39-40.

problema de la posibilidad de enseñar la virtud<sup>1</sup>. El *Protágoras* constituye a este respecto un referente crucial. A juicio del filósofo de Marburgo, el paradójico desenlace de este diálogo – Sócrates obliga a su contrincante a reconocer que la *areté* es un saber, pero inmediatamente niega que tal saber pueda enseñarse– constituye una de las caracterizaciones platónicas más claras del saber práctico, sellada por la refutación del concepto «técnico» de la *paidéia* sofística<sup>2</sup>. En efecto –añade Gadamer–, ya la sola circunstancia de que el saber de la virtud se transmita mediante el ejemplo y la imitación indica que aquí no cabe una enseñanza como la que se da en el caso de la *téchne*<sup>3</sup>. Con todo, este saber no descansaría en ninguna suerte de imitación de modelos establecidos, sino en la *justificación* de lo que en cada situación pueda presentarse como bueno y deseable.

También el *Menón* pone en escena este problema de la enseñanza de la virtud. En tal diálogo se encuentra –señala el filósofo de Marburgo– una de las «cruces» de la investigación tradicional de Platón: ¿cómo hay que interpretar la afirmación socrática según la cual la virtud se obtiene gracias a una suerte de « $\theta\epsilon\iota/\alpha\ \mu\omicron\iota=\rho\alpha$ », de «reparto divino» (99e y ss.)<sup>4</sup>? ¿Se trata de una sacralización del carismático personaje de Sócrates, el único que estaría en condiciones de enseñar la virtud? Ciertamente, la conversación del *Menón* se resuelve atribuyendo en exclusiva a Sócrates esta insólita capacidad<sup>5</sup>. Pero por detrás de semejante halo de sabiduría misteriosa, Platón estaría expresando una vez más su decidido rechazo a la comprensión sofística de la educación: «se trata de sobrepasar el falso concepto de saber y de aprender que domina tanto al joven Menón como a su “maestro” Gorgias»<sup>6</sup>. Así, el desenlace aporético al que conduce este intento de definir la virtud señalaría la condición primera del saber de la virtud, que no sería otra que el principio de la enseñanza socrática: «llevar al interlocutor a reconocer su falta de saber y provocar en él la necesidad urgente de “dar cuenta de” y de saber»<sup>7</sup>. Sólo en este sentido cabría entender que Sócrates sea el auténtico maestro de la virtud:

[...] La aporía en la que terminan las tentativas de Menón en su propósito de definir la esencia de la *areté* representa precisamente la condición que hace posible *preguntar* por ella. Pero preguntar significa aquí: preguntarse a uno mismo. [...]

El diálogo con Menón muestra esto con toda claridad a partir de lo contrario. Menón entra en escena como alguien que quiere adquirir la última novedad de la sabiduría de la manera más económica posible, y queda contrariado cuando se le obliga a ponerse a sí mismo en cuestión. Personifica así la imagen de la resistencia a una comprensión de lo que es propiamente «saber» y conocer<sup>8</sup>.

Así pues, frente a la pretensión sofística de proporcionar a los jóvenes una sabiduría ético-política, Sócrates mostraría que este saber no consiste en un conjunto de contenidos ni de destrezas que pudieran aprenderse, sino en el ejercicio constante y coyuntural de preguntar por la bondad de cada comportamiento y de pedir y dar cuentas acerca de ella<sup>9</sup>. Veamos cuál es el

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 153.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 155. En esta misma dirección hablaría, a ojos de Gadamer, la caricatura que en el *Protágoras* se hace del «arte de vivir» propuesto por el sofista que da nombre al diálogo, arte que es descrito como un cálculo ( $\mu\epsilon\tau\eta\tau\iota\kappa\eta\ \tau\epsilon/\xi\upsilon\eta$ ) del mayor placer posible (*ibid.*, p. 154).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Id. loc.* Vid. sobre esta misma idea *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 40 y ss.

<sup>8</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 157.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 150.



*quid* de esta actividad dialógica de cuestionamiento y justificación, de acuerdo con la interpretación que Gadamer propone. El siguiente pasaje de *Die Idee des Guten...* recoge los tres componentes del saber del bien que nos ocuparán a continuación:

Siempre que se trata de un saber que no puede ser adquirido mediante aprendizaje alguno, sino sólo mediante el examen de uno mismo y del saber que uno cree poseer, nos encontramos en el campo de la dialéctica. Sólo en el diálogo –consigo mismo o con otros– es posible ir más allá de las simples opiniones preconcebidas propias de las convenciones dominantes, y sólo el que realmente es conducido por tal saber previo del «bien», podrá mantenerse imperturbablemente fijado a él. Platón tiene para esto diversas expresiones metafóricas, por ejemplo: porque ello [*sc.* el bien] tiene en él «su residencia» o «está emparentado (*συγγενη/φ*) con él». De ahí que el verdadero dialéctico no permita que artificialmente se le obligue a rozar la verdad y pasar de largo, tal y como hacen las desafortunadas víctimas del arte socrático de la refutación, que no se conocen a sí mismas<sup>1</sup>.

En primer lugar, el saber práctico consistiría en interrogarse y en examinarse a uno mismo, y tendría por lo tanto un carácter fundamentalmente *reflexivo*. De ahí que pueda ser llamado un «saber para sí», un «saberse», con los calificativos que le atribuye Aristóteles en sus tratados de ética<sup>2</sup>. Por eso Sócrates, para crear en su interlocutor las condiciones que necesitaría la pregunta por el bien, se ocuparía de hacerle ver a éste su carencia de «autocomprensión»<sup>3</sup>.

En segundo lugar, este examen de uno mismo llevaría a un distanciamiento respecto de las «opiniones preconcebidas propias de las convenciones dominantes». De modo que la esencia reflexiva del saber del bien se encontraría ligada a una crítica –o al menos a una puesta entre paréntesis– de la moralidad vigente y vinculante para la comunidad de la que se trate. Tal reflexividad del saber práctico constituye, a juicio de Gadamer, el trasunto del problema de la unidad de las virtudes planteado en el *Menón* y en el *Protágoras*, y retomado en el Libro IV de la *República*. Si a los personajes del *Menón* (*cf.* 74b) se les hace tan difícil explicar qué tienen en común todas las virtudes, ello se debería a que las conciben desde la óptica de su «multiplicidad convencional», como valores desprovistos de toda reflexividad, y por ello desconectados entre sí<sup>4</sup>. En este mismo sentido hablaría la alternativa formulada por Sócrates en el *Protágoras* (329d) a propósito de si las virtudes estarán unidas entre sí como las partes de un lingote de oro o más bien como las partes de un rostro:

[...] Ambas posibilidades son igualmente falsas, porque sugieren una comprensión de la *areté* orientada hacia el exterior, comprensión propia del punto de vista tradicional. No hay que pensar en absoluto la virtud, en su sentido primero, como una unidad o multiplicidad de formas de comportamiento que se

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 151; *vid.* también *VyM I*, p. 387 (*GW 1*, p. 321), así como «Praktisches Wissen», *GW 5*, p. 235 y 241. Los pasajes aristotélicos aludidos son *Ética a Nicómaco* Z 8, 1141b 33, 1142a 30; *Ética Eudemia* θ 2, 1246b 36.

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 151.

Uno de los puntos donde más clara y crudamente se expresa esta inscripción gadameriana del saber del bien en el saber de uno mismo es el comentario del *Filebo* incluido en *Die Idee des Guten...*, bajo el epígrafe «La dialéctica del bien en el *Filebo*» (*GW 7*, pp. 185-198). Así, nuestro intérprete entiende que el «conocimiento de uno mismo» es lo que permite en cada caso elegir correctamente los saberes y los placeres (*ibid.*, pp. 190-191). En esta misma circunstancia radicaría la diferencia entre los saberes técnicos y el saber práctico: la «buena mezcla» analizada en el *Filebo* no constituye una técnica de la vida –observa el filósofo de Marburgo–, porque, a diferencia de lo que le ocurre al artesano, el hombre prudente no está separado del objeto que debe producir, toda vez que en él se funden el creador y lo creado (*ibid.*, p. 190 y pp. 195 y ss.). Esta misma idea se expresa en otros muchos puntos de la lectura gadameriana de Platón; por ejemplo, en *Platos dialektische Ethik* (*GW 5*, p. 101), donde, también en el contexto de un comentario del *Filebo*, se habla del hacerse del hombre a sí mismo comparándolo con el hacer del artesano con su obra.

<sup>4</sup> *Die Idee des Guten*, *GW 7*, p. 153.

representaran para un observador externo, pues ella es ante todo saber de sí, *phrónesis*. En último término, es en la toma de consideración del «bien» donde nuestro comportamiento adquiere su unidad<sup>1</sup>.

De este modo, Platón estaría mostrando que la unidad de las diversas virtudes del carácter (*êthos*) radica en la exigencia, presente en todas ellas, de dar cuenta de la bondad y oportunidad de cada actuación en cuestión; sin esa justificación racional guiada por «la totalidad de la conciencia ética», la valentía o la templanza no serían propiamente excelencias, sino meras habilidades potencialmente perversas<sup>2</sup>. Se trata –observa Gadamer– de la misma perspectiva expresada en la *Ética a Nicómaco*, cuando el Estagirita «rechaza una separación de las virtudes entre sí, y atribuye al λογος de la φρονησις esta misma función unificadora (*Ética a Nicómaco* Z 13, 1144b 33)»<sup>3</sup>.

Y en tercer lugar, esta justificación de la rectitud de un comportamiento, que deberíamos buscar en nuestra propia conciencia (y no en las convenciones morales de la comunidad a la que pertenezcamos), al mismo tiempo tendría que estar orientada hacia una suerte de «bien en sí». Así, la referencia a un sentido «esencial» del bien constituiría el criterio inquebrantable del cuestionamiento y la rendición de cuentas que conformarían el saber práctico. Afirma Gadamer en este orden de cosas:

Distinguir entre la justicia misma y lo que se hace valer (δοκει=) por justo, es algo completamente distinto de una abstracción conceptual vacía. Se trata más bien de la verdad de la propia conciencia práctica, tal y como Platón nos la pone claramente ante los ojos en la persona de Sócrates: el comportamiento verdadero y justo del ser humano no puede dejarse orientar por los conceptos y criterios tradicionales de los que depende la opinión pública, sino que ha de encontrar su medida únicamente en aquello que –al margen de toda cuestión relativa a lo reconocido públicamente, e incluso al margen de si esas normas pueden ser cumplidas y aparecen cumplidas en la vida real– se muestra a la conciencia moral como lo inquebrantablemente verdadero y justo. [...] Tampoco es casual que esta comprensión platónica fuera honrada y renovada justamente allí donde se trataba de llevar a cabo una fundamentación transcendental de la moral: el rigorismo kantiano tan sólo es superado por el rigorismo con el que Platón, en su diálogo sobre el verdadero Estado, obliga a su Sócrates a separar la verdadera esencia de la justicia respecto de toda convicción social vigente, e ilustra esta separación en la figura de aquel hombre que, tildado de injusto por la mayoría, es como tal condenado a muerte con todos los tormentos imaginables<sup>4</sup>.

#### § 17.4. *Dialéctica platónica en tanto saber práctico*

Todas las características del saber del bien que acabamos de señalar convergen en el vínculo reconocido por Gadamer entre este modo de saber y el diálogo. Así, si se tiene en cuenta que el discípulo de Heidegger concibe siempre la dialéctica platónica a partir del diálogo, en principio resultará de lo más coherente su intento de describir la ciencia suprema propuesta por el filósofo ateniense como un saber práctico. Afirma a este respecto nuestro intérprete: «la dialéctica platónica es una capacidad de distinguir del mismo tipo que aquella capacidad de rendir cuentas que caracterizaba al hombre Sócrates cuando éste se mantenía imperturbablemente atado a lo que reconocía como “bueno”»<sup>5</sup>. Tal modo de saber acuñado por

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 162 y ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 151.

Platón sería entonces fundamentalmente «un proceso de rendición y recepción de cuentas, y no un saber del tipo del saber artesanal ni del de las llamadas ciencias»<sup>1</sup>.

Para empezar, la dialéctica platónica no constituiría un saber de contenido general y susceptible de ser enseñado, no sería un «arte» ni una ciencia; pero tampoco sería una simple habilidad<sup>2</sup>. Se trataría, más que de un «poder y saber» como el que proporcionan las *τεχναι*, de un *modo de ser*, de un comportamiento, de una *ε(λ)χιφ* en el sentido atribuido por Aristóteles a la *phrónesis*<sup>3</sup>. En esta misma línea, la capacidad dialéctica formaría parte de la racionalidad misma. Aunque Platón a menudo llame a este saber «*téchne*» o «*epistéme*», no debe olvidarse –advierte Gadamer– que también es «*phrónesis*» una de las denominaciones del mismo atestiguadas en los diálogos<sup>4</sup>. Y atendiendo al espíritu de la letra más que a la letra misma, habría excelentes razones para denominar «*phrónesis*» a la virtud dialéctica *more platónica*, donde «*phrónesis*» significaría lo mismo que en la *Ética a Nicómaco*<sup>5</sup>.

El dialéctico –afirma nuestro intérprete– no dispone de un «arte superior» que pueda aplicar para tener razón, sino que ha de encontrar, en cada caso, las concretas razones que hagan valer su argumentación<sup>6</sup>. Para lograr este cometido, debe llevar a cabo las distinciones pertinentes, debe separar lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto, lo verdadero de lo falso<sup>7</sup>; por eso esta tarea de reconocer diferencias y semejanzas estaría siempre amenazada por por una inevitable tendencia «sofística» a confundir y tergiversar<sup>8</sup>. El discípulo de Heidegger admite, contra lo que él mismo acaba de decir, que «el saber dividir las cosas por géneros y poder destapar así los falsos embrollos» puede ser llamado, con toda propiedad, «arte»<sup>9</sup>. Sin embargo la dialéctica no se reduciría a esa inteligencia –ya sea debida a una técnica, al ejercicio o la perspicacia natural– de la correcta *reunión* (*συναγωγή*) y *división* (*διαίρεσις*):

La verdadera dialéctica comporta aún algo más. Ella ejercita el mantenerse imperturbablemente fijado a lo que uno tiene ante los ojos como «lo justo», y el no dejarse desviar de ello por nada. [...] Aquí, en la pregunta por el bien, no hay ningún saber disponible, ni tampoco la opción de apelar a otro saber. Aquí cada cual debe preguntarse a sí mismo, y aquí necesariamente uno está en diálogo consigo mismo o con otros. Pues se trata, en efecto, de distinguir y de preferir lo uno sobre lo otro. Cuando Platón más tarde caracteriza esta actividad discriminatoria como el arte de la *diáresis*, haciendo casi coincidir este arte con la dialéctica, sin embargo con ello se refiere menos a un método que a la tarea práctica de distinguir correctamente, allí donde domina y amenaza especialmente la confusión. No se trata en absoluto de un método científico en el sentido lógico del término<sup>10</sup>.

De modo que la dialéctica platónica, en tanto «capacidad de hacer distinciones» (*διαίρεσις*), constituiría la misma actividad que la rendición de cuentas acerca del bien

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, pp. 147-148. Al comentar las páginas del *Filebo*, donde la dialéctica se presenta como un «arte de vivir», afirma Gadamer: «La dialéctica no es un arte que se aprenda como se aprende a escribir [...]. El pensar es ciertamente un arte, pero un arte que cada cual ejercita y que nunca termina de aprender» (*ibid.*, p. 196).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 148-149; *vid.* a este respecto *VyM I*, p. 388 (*GW I*, p. 322). La observación se apoya en *Ética a Nicómaco* 1140b 27.

<sup>4</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, pp. 148-149.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 149.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>10</sup> *Id. loc.*

escenificada paradigmáticamente por el Sócrates platónico<sup>1</sup>. Y tal actividad equivaldría al «auténtico» saber, al saber por excelencia. Afirma Gadamer: «hay verdadero saber (y no “*dóxa*”) en la medida en que quien sabe que no sabe está dispuesto a “dar cuenta de” ilimitadamente»<sup>2</sup>.

### § 18. *Saber del bien y saber del eîdos*

Enfoquemos ahora el nudo gordiano de la reflexión platónica acerca del saber del bien: ¿qué relación hay entre este saber y el saber del *eîdos*, un saber cifrado en el conocimiento de lo universal, inmutable, necesario y eterno? Aquí se esconde la dificultad más evidente de la imagen del filósofo ateniense que Gadamer hace valer, por lo que respecta a su intento de equiparar la dialéctica platónica con la *phrónesis* aristotélica. Nos limitaremos ahora a localizar los factores principales de esta problemática, que tendrá su continuación en el capítulo VIII de esta Primera Parte. De acuerdo con la interpretación que nos ocupa y en líneas generales, el saber del bien resultaría deudor del saber del *eîdos* en tres aspectos: en primer lugar, a este saber del bien le sería de vital importancia distinguir entre el bien *real* y *verdadero* y el bien meramente *aparente*, y justo a semejante distinción vendría a contribuir el saber del *eîdos*; en segundo lugar, la comprensión del bien tendría que afrontar la cuestión de la unidad de los múltiples y diversos bienes, y en ello se encontraría implicada igualmente la hipótesis del *eîdos*; por último, si el saber del bien reposa ante todo en la justificación, resulta que la «verdadera» rendición de cuentas exigiría siempre situarse en una dimensión *eidética*.

Para presentar el primero de estos tres aspectos, Gadamer recurre reiteradamente a la reflexión ofrecida por Sócrates en *República* 505b: si en cuanto a lo justo o lo bello, a muchos les basta con *aparentar* que poseen estas cualidades aunque sepan que se trata de una falsa apariencia, cuando está en juego lo bueno, por el contrario, todos quieren cerciorarse de que lo que se les presenta como bueno *es verdaderamente* bueno<sup>3</sup>. En todo lo que atañe al bien nadie se conformaría con una simple opinión (*dóxa*): aquí lo que importa «no es el consenso de los otros, sino sólo la ventaja real»<sup>4</sup>. De modo que la tarea fundamental del saber del bien consistiría en distinguir entre el auténtico bien y lo que es admitido como bueno por simple convención, distinción que acaba traducándose en la *separación* entre «el bien en sí» (el bien uno y bueno en sí mismo) y todo aquello que sólo participa de él<sup>5</sup>. Aquí radicaría, en fin, «la innegable preferencia del saber del bien»: en su «intrínseca superioridad sobre toda apariencia y toda ilusión dependiente de la palabra y la reputación de los hombres»<sup>6</sup>. Gadamer caracteriza este *chorismós* entre el bien mismo y las convicciones sociales vigentes acerca de

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 151. Una prueba elocuente de ello se halla, para Gadamer (*cf. id. loc.*), en la escena del *Fedro* donde Sócrates pronuncia dos discursos dedicados a *Eros*, concretamente en el momento en que éste corrige su primer intento de ensalzar al dios del amor, avisado por «una voz interior, sea o no la de su *δαίμο/νιον*» (*Fedro* 242c). Pues lo que está en juego en la palinodia de Sócrates –indica nuestro intérprete– no es sólo la simple corrección de una división *eidética*; con tal retractación, además, el maestro de Platón «vuelve a ser plenamente él mismo» y pone en obra la esencia de la verdadera dialéctica (*ibid.*, pp. 151-152). Con ello se estaría apuntando –así cabe entender la observación mencionada–, por un lado, a la «autocomprensión» que la dialéctica comportaría en tanto saber práctico; por otro lado, al hecho de que la experiencia de lo *falso* no constituya simplemente un error indeseable, sino el paso necesario para acceder a la verdad.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>3</sup> *Cf. Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 173; «Praktisches Wissen», GW 5, pp. 237-238.

<sup>4</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 173.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>6</sup> «Praktisches Wissen», GW 5, p. 237.

lo bueno como la verdad primera del saber ético, y llega a equipararlo con la fundamentación trascendental de la moral debida a I. Kant<sup>1</sup>.

El segundo de los aspectos mencionados se encuentra estrechamente ligado al anterior. En tanto virtualidad capaz de hacer buenos a todos los supuestos bienes, el saber del bien –piensa Gadamer– ha de ser un único y solo saber<sup>2</sup>. Tal tipo de sabiduría dirigente de las múltiples *téchnai* era lo que buscaban los personajes del *Cármides*, como hemos tenido ocasión de comprobar. Y aunque finalmente la unidad representada por el bien haya de situarse «más allá» de todo *eîdos* (cf. *República* VI), de todos modos la problemática de dicha unidad no parece ser ajena a la capacidad de reunir lo múltiple propia de las Ideas como tales.

Y en tercer lugar, el saber práctico se desenvolvería en un terreno *eidético* por el hecho de consistir en una justificación de la rectitud de determinado comportamiento. Pues, a juicio de Gadamer, «allí donde uno quiere dar razón de algo con seriedad, está siempre presupuesto el paso a lo *noético*», es decir, el paso a la dimensión de generalidad y necesidad representada por las Ideas platónicas<sup>3</sup>. En este sentido, la rendición de cuentas acerca del bien, como cualquier razonamiento aducido en una discusión de vocación «colaboradora», habría de estar presidida por la «hipótesis del *eîdos*», es decir, por el supuesto imbatible de que los interlocutores se refieren siempre a algo virtualmente idéntico.

#### § 19. *Recapitulación y consideraciones prospectivas*

Recordemos sumariamente lo que Gadamer ha puesto sobre la mesa a lo largo de este capítulo. A su juicio, uno de los cometidos principales de la filosofía socrático-platónica sería el de definir el saber del bien por oposición a la noción comúnmente aceptada de saber; tal noción correspondería al saber técnico o especializado (el cual en el universo platónico estaría representado no sólo por los *τεχνίται* a quienes Sócrates interroga sino también, aunque en otro sentido, por la técnica sofística de la educación). La distinción fundamental afectaría a la manera como en uno y otro caso se da razón de lo que se sabe: los saberes técnicos dispondrían previamente de razones de aplicación general, válidas para un conjunto homogéneo de casos, mientras que el saber del bien tendría por objeto una deliberación que no podría ser resuelta automáticamente a partir de reglas generales, y por tanto tendría que afrontar en cada situación concreta la tarea específica de encontrar y elaborar las razones pertinentes.

Esta diferencia se mostraba paralela a la oposición entre un saber de algo «otro», un saber de objetos (el saber técnico) y un saber de uno mismo, un saber «del sujeto sobre sí mismo», un saber reflexivo (el saber del bien). Igualmente anudado a la distribución anterior se presentaba el contraste entre unos saberes de ámbito particular (los saberes técnicos, competencia exclusiva de los expertos) y un saber de incidencia general, en el sentido ahora de que tal saber habría de afectar inmediatamente a todo individuo (el saber del bien). Por ello los

<sup>1</sup> Cf. *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 138 (pasaje citado *supra*, § 17.3 e *infra*, § 21.3). Gadamer afirma este paralelismo entre los planteamientos respectivos de Kant y Platón a propósito de la «moralidad» también en otras muchas ocasiones; *vid.*, por ejemplo, «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», GW 6, p. 109; *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 51-52.

<sup>2</sup> «Praktisches Wissen», GW 5, p. 238.

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 185.

saberes técnicos, presuntamente ajenos a la cuestión del bien, habrían de subordinarse a un saber que remitiría sus utilidades relativas a una utilidad absoluta: la utilidad de quien, en cada situación concreta, se sirviera de ellos.

Por otro lado, el saber del bien se distinguía de su modelo negativo por una suerte de capacidad crítica. Así, la «verdadera» comprensión de la *areté* parecía exigir un cuestionamiento obligado de la moral establecida, o al menos un distanciamiento de la misma. Siguiendo al pie de la letra el planteamiento socrático-platónico, Gadamer sostenía que la corrección del comportamiento práctico debía encontrar su fundamentación, no ya en las condiciones impuestas por la ordenación moral vigente (o sea: en las *dóxai*), sino en el examen del interior de cada cual, y al mismo tiempo en la orientación hacia un bien «incondicionado», bueno en sí mismo y por sí mismo. Por su estrecha ligadura con el cuestionamiento y con la justificación, el saber del bien se presentaba como un saber propiamente dialógico o más dialógico que todos los demás. Y era principalmente esta circunstancia la que le permitía a Gadamer caracterizar la dialéctica platónica, en tanto actividad de pedir y dar razones acerca de un problema relevante para la vida humana, como un saber práctico muy próximo a la *phrónesis* acuñada por Aristóteles.

A propósito de la comparación entre *téchne* y *phrónesis*, el discípulo de Heidegger ha desplegado un juego de oposiciones duales de hondo y amplio calado, todas las cuales habrían de desarrollarse en paralelo: saberes dotados de un contenido de validez general frente a un saber circunscrito a cada coyuntura singular (y sin embargo guiado por una «generalidad» en otro sentido); saberes «objetivos» frente a un saber «subjetivo-reflexivo»; saberes de ámbito particular frente a un saber de incumbencia general; saberes subordinados o relativos (saberes de los medios) frente a un saber superior y directivo (saber de los fines últimos); saberes plegados a lo establecido convencionalmente frente a un saber dotado de capacidad crítica; saberes «menos dialógicos» frente a un saber auténticamente dialógico; saberes «en plural» frente a un saber único y eminente. Aún queda por investigar a fondo cómo concibe Gadamer el vínculo entre este saber del bien y la definición platónica del «auténtico» saber en tanto saber de las Ideas, *i. e.*, qué significa exactamente el que la determinación y la justificación de una acción correcta tenga que estar avalada por la referencia a un «bien en sí».

Pero con las muestras recogidas hasta aquí tenemos ya material suficiente como para hacer un primer balance de la situación. En términos generales, la exposición que acabamos de reseñar está inspirada en la oposición establecida por Aristóteles entre «*téchne*» y «*phrónesis*», entre el saber de la producción y el saber de la acción. A nuestro juicio, resulta de lo más dudoso que Platón haya contemplado una oposición análoga a ésta. Más bien parece que para él el conocimiento de lo universal, necesario y eterno constituye la única modalidad de saber riguroso, y que por tanto un saber de este tipo es el que ha de guiar tanto la resolución de un problema político como la de un problema matemático. Cuando el Estagirita afirma que el conocimiento relativo a lo que «puede ser o no ser» constituye también un cierto modo de saber, diferente al de la ciencia<sup>1</sup>, está marcando con ello una de las principales diferencias que lo separan de la filosofía de su maestro (aunque, como quiere Gadamer, siga siendo deudor de él en otros puntos fundamentales). Pero, como ya hemos advertido varias veces, no vamos a ocuparnos aquí de las semejanzas y diferencias entre ambos pensadores griegos. Semejante

<sup>1</sup> *Ética a Nicómaco* VI, 1139b 20-1140a.

«aristotelización» de Platón por parte de Gadamer genera un problema evidente en el interior de la dialéctica ideada por aquel: el de si ésta puede estar cortada al mismo tiempo por el patrón de la matemática y por el de la *phrónesis* aristotélica; más adelante tendremos mejores herramientas para afrontarlo (*infra*, § 34.2).

Por otra parte, la argumentación gadameriana parece obedecer antes que nada al objetivo de reivindicar la primacía de la «racionalidad práctica» sobre la «racionalidad técnica». En este sentido, su inspiración de fondo probablemente proceda del universo filosófico de la Modernidad, y no del pensamiento griego antiguo. ¿Acaso Platón o Aristóteles sostendrían que el saber principal es el saber del hombre sobre sí mismo? ¿No convendrían ambos en otorgar esa posición privilegiada al conocimiento de lo que se mantiene inmutable en el conjunto del cosmos? He aquí una dificultad que acompaña en muchos puntos a la apropiación gadameriana de la filosofía griega: a menudo se deja guiar por direcciones que difícilmente pueden ser de cuño griego. Limitémonos a plantear esta sospecha.

En todo caso, el análisis de la racionalidad práctica elaborado por Gadamer parte de una caracterización general del saber que corresponde exactamente a lo que Platón y Aristóteles entendían por «saber riguroso». Dicho saber consiste en el conocimiento de lo universal, necesario y eterno, de lo que se comporta siempre de la misma manera; y debe estar avalado por la exposición de las causas a las que obedece tal estabilidad. En *Platos dialektische Ethik* encontrábamos una interpretación de esta concepción del saber, basada en la definición de la *téchne* y de la *epistéme* que ofrece Aristóteles en el libro I de su *Metafísica* (*cf. supra*, § 9.2). Sin duda esta caracterización del saber tiene su respaldo en los fenómenos a los que se refiere, *i. e.*, en la concepción griega de la técnica y de la ciencia (y, muy en especial, en la imagen griega de la matemática). Pero, tomada como medida para llevar a cabo una descripción ontológica del saber, incluso del saber constituido por la técnica y por la ciencia, dicha caracterización comporta perspectivas y categorías que quizás arruinen por completo las posibilidades de comprender este asunto que se nos ofrecen hoy en día. Si esto es así, entonces la clave del planteamiento platónico-aristotélico que Gadamer ha afirmado y actualizado en las páginas anteriores merece ser cuestionada y desmontada cuidadosamente. Sin pretender afrontar, por nuestra parte, una empresa de tales dimensiones, procuraremos apuntar unas pocas observaciones en esa dirección, cuyo cometido es preparar el terreno de nuestro posterior análisis de *Verdad y método* (recuérdese que allí el «saber práctico», en su definición aristotélica, es reclamado como modelo para esclarecer en qué consiste la experiencia hermenéutica)<sup>1</sup>:

- En primer lugar, habría que preguntarse qué alcance posee la concepción de lo «universal» y lo «singular» que Gadamer ha recogido de los diálogos platónicos. En el campo de la técnica, dicha concepción corresponde perfectamente a las instrucciones o reglas de validez general que se aplican a múltiples casos particulares (por ejemplo, a las indicaciones generales que un albañil puede utilizar a la hora de levantar cada concreto tabique). Sin embargo, ¿sirve esta contraposición entre lo general y lo particular para explicar el tipo de generalidad constituido por la concreta definición de un saber técnico en su conjunto? ¿Sirve este modelo para describir en qué sentido una concreta manera de

<sup>1</sup> *Vid. infra*, §§ 61 y 62, donde tendrá su continuación esta línea argumentativa y donde se aportará bibliografía para respaldarla.

concebir la albañilería tiene vigencia «general» para una determinada comunidad? ¿Es cada concreto ejercicio de una determinada concepción de la albañilería un «caso particular» del repertorio «general» de posibilidades comprensivas que define a dicha concepción?

- Es cierto que el técnico lleva a cabo su producción pensando en utilidades de validez general, que después han de ser concretadas por cada singular usuario del útil en cuestión. Pero ¿se describe adecuadamente el propio saber técnico desde esta perspectiva? ¿Se pueden trasladar las características de los objetos de un saber a ese saber? Naturalmente, los objetos de la ciencia griega son pensados como realidades estrictamente universales, necesarias y eternas; y, en la medida en que el saber recibe aquí los rasgos de sus objetos propios, la ciencia podrá ser descrita, en su conjunto, con los atributos de la universalidad y la necesidad. Pero ¿podemos reproducir nosotros este planteamiento? ¿Acaso ha sido eterna la matemática euclidiana por el hecho de que sus objetos lo fueran?
- En su exégesis de Platón, Gadamer describe el saber suponiendo una separación entre los «objetos» del mismo y los «sujetos» que se sirven de ellos, como si ambas partes subsistieran por separado. La técnica sería un saber de validez general porque el técnico otorga a sus productos una utilidad general, aunque ésta sólo se concrete en el uso particular que cada usuario haga de los mismos. Tomando este referente como modelo, en el análisis gadameriano parecía darse por descontado lo siguiente: todo saber dotado de un contenido *general* (capaz de aportar razones *generales*) equivaldrá a un saber *de objetos*, mientras que todo saber inscrito en una situación *singular y concreta* equivaldrá a un saber *del sujeto respecto de sí mismo*. ¿Se sostiene esta distribución? ¿Necesariamente lo general está conectado con lo objetivo, y lo particular con lo subjetivo?
- Al mismo tiempo, esta consideración del saber desde el supuesto de una separación entre su «sujeto» y sus «objetos» da lugar a una concepción instrumental del mismo. Sin embargo, parece que ni siquiera el saber técnico posee un carácter instrumental. Pues tan cierto como es que determinados útiles son producto de una determinada comunidad humana, lo es que esta última es producto –entre otras cosas– de aquellos. Aunque quepa medir un saber por la utilidad de los objetos que éste reporta a un sujeto, ese saber nunca admitirá ser reducido a tal utilidad. Así, los útiles de los que creemos disponer determinan, por debajo de toda dimensión instrumental, nuestro cuerpo, nuestra manera de vivir y nuestras posibilidades de comprender.
- A nuestro juicio, esta reducción instrumentalista del saber subyace no sólo a la imagen de la *téchne* que Gadamer ha suscrito, sino también a su caracterización del saber práctico, así como a su afirmación de la primacía del segundo sobre el primero. ¿Cuál era el criterio desde el cual se establecía dicha primacía? Al parecer, tal criterio era la utilidad que las obras de cada saber reportan a quien se sirve de ellas. Un criterio que, en efecto, puede tener vigencia en determinadas decisiones de la vida práctica, pero ¿es coherente con una descripción ontológica del saber, o de cada uno de los saberes? ¿Los saberes técnicos son un simple medio subordinado a los fines que dictamina el saber práctico? ¿Acaso no poseen también ellos sus propios y específicos fines, sus propias y específicas excelencias? ¿Puede aceptarse el estatuto del «saber del bien» hacia el que se encamina



esta apropiación gadameriana de Platón: un saber de alcance general, superior a todos los saberes «particulares» y destinado a administrar los resultados de éstos?

- Siguiendo las pistas anteriores, cabe pensar que la propia expresión «saber del bien» no encierra sino una abstracción vacía. Por lo que parece, dicha abstracción es deudora de la reducción instrumental en la concepción del saber a la que nos estamos refiriendo. En efecto, sólo si se interpreta la propia idea de saber bajo la óptica de un sujeto supuestamente *separado* de aquellos saberes en los que participa, y cuyas obras son entonces meros objetos al servicio de su utilidad, será posible que todos los frutos de tales saberes comparezcan en un único tribunal: el tribunal de un solo saber del bien, capaz de nivelar entre sí los diversos frutos de cada uno de los saberes y de convertirlos en bienes relativos a él. Frente a esta noción del saber del bien, ¿no habría que decir que todos y cada uno de los saberes tienen su bien propio, entendido éste no ya como *utilidad* (utilidad de unos productos del saber supuestamente independientes de su productor), sino más bien como *excelencia*<sup>1</sup> (excelencia que lleva a su mejor expresión las obras del saber, y al mismo tiempo las virtualidades de aquel que sabe y participa de ese saber)<sup>2</sup>?

Por último, recabaremos en el carácter dialógico que Gadamer atribuye al saber práctico. Por lo que hemos visto, dicho saber tendría como ingrediente fundamental la deliberación, es decir, una elección entre varias opciones plausibles que no podría ser resuelta automáticamente a partir de ninguna regla general. En términos de la distinción propuesta *supra*, § 11.4 entre «incógnita», «problema» y «aporía», la deliberación correspondería a la resolución de un problema; el saber práctico habría de ser caracterizado entonces como un saber intrínsecamente problemático, más problemático que los demás saberes. Lo primero que conviene preguntarse es si el saber moral implica una constante deliberación, una constante toma de difíciles decisiones, una constante ocurrencia de problemas que tengan que ser resueltos mediante una reflexión concienzuda y una justificación compleja. ¿No resulta más bien que la inmesa mayoría de los comportamientos morales ordinarios se desenvuelven al margen de este tipo de problematicidad, pues simplemente ponen en obra las posibilidades obvias y evidentes del marco ético en el que se inscriben? Naturalmente, una persona puede estar continuamente cuestionando y argumentando cada una de sus pequeñas o grandes decisiones en este terreno, pero ¿afecta esto en algo a la configuración «normal» del saber moral en el que tal individuo participa? ¿Es suficiente esta circunstancia para caracterizar el saber ético como un saber señaladamente «problemático»? Y por otra parte, una determinada acuñación de la moralidad puede enfrentarse, en situaciones extraordinarias, a problemas que exijan un cuestionamiento de sus propias bases, y que pongan en juego discusiones y argumentaciones relevantes para su configuración misma. Ahora bien, ¿es esto específico de tal saber? ¿No es cierto que también los saberes técnicos están expuestos a la exigencia de

<sup>1</sup> Estamos jugando, como es obvio, con los significados respectivos de «bien» en tanto utilidad («bueno» frente a «perjudicial») y en tanto excelencia («bueno» frente a «mediocre»).

<sup>2</sup> Tal y como veremos con detenimiento, esta idea abstracta del «saber del bien», alimentada por una reducción instrumental y «subjetivista» en la concepción del saber, está destinada a poner en peligro la noción *hermenéutica* de saber en al menos dos sentidos. Por un lado, elimina la *pluralidad* de saberes (en efecto, si hablamos de diversidad de saberes tendremos que hablar necesariamente de diversidad de excelencias o bienes; la cuestión del «saber de la excelencia» habría de traducirse –desde la alternativa que estamos esbozando– en la cuestión de la «excelencia de un saber»). Por otro lado, echa por tierra la acuñación histórica, «material» y concreta de cada una de las realizaciones de un determinado saber (en efecto, si la excelencia de un saber se define en sus obras, no parece posible encontrar, por ejemplo, un «bien de la pintura» que sea aplicable en el mismo sentido a la iconografía bizantina y a la obra de Kandinsky; en otras palabras: un discurso acerca de la «excelencia del saber» que prescindiera de toda contextualización probablemente no podría ir, en esta tesitura, demasiado lejos).

resolver problemas, que también ellos se enfrentan en ocasiones a coyunturas que no pueden ser resueltas mediante la aplicación de una regla de validez general? Un médico puede explicar el porqué de la aplicación de su técnica aduciendo una razón de validez general, la misma que aducirá en todos los casos semejantes. Pero ¿acaso no son igualmente estereotipados los argumentos que empleamos habitualmente para justificar un comportamiento moral?

Hemos dicho que, de las tres modalidades de pregunta que fueron distinguidas en el capítulo II, el saber del bien descrito por el filósofo de Marburgo parece tener que ver sobre todo con el «problema». No obstante, quizás la pregunta conductora del diálogo que sería propio de dicho saber se parezca tanto a un «problema» como a una «aporía» y a una «incógnita». La justificación capaz de avalar la respuesta a dicha pregunta tendría que mantenerse al margen de las razones vigentes en el contexto moral donde se haya planteado el caso en cuestión; y por este imperativo de poner entre paréntesis la moralidad instituida, la situación que nos ocupa no parece estar muy lejos de una «aporía». Pero si la resolución de los problemas morales obedece a la perspectiva única e incondicionada de un «bien en sí», ¿no se acercará esta tarea, en cierto modo, a la de despejar una incógnita?

En este orden de cosas, resulta sumamente relevante la referencia de Gadamer a la crisis de la moral aristocrática tradicional, crisis que constituye el trasunto histórico de la filosofía platónica (teniendo en cuenta que en ella se mezclan, artificialmente, dos situaciones históricas diferentes: la decadencia de Atenas tras su derrota en la Guerra del Peloponeso, por un lado, y el anterior período de revoluciones exitosas en el que actuaron sofistas como Protágoras y Gorgias, por el otro). A juicio de nuestro interlocutor, los sofistas representados por Platón afrontarían esta crisis de la moral tradicional enseñando a justificar sistemáticamente las convenciones vigentes, para lo que harían uso de una técnica formal capaz de validarlo todo. En cambio la propuesta platónica consistiría en cuestionar –también sistemáticamente– esas mismas convenciones y en ensayar una justificación que estuviera libre de todo vínculo con dicha moral en crisis. Si los sofistas justifican la moral establecida, ¿qué es lo que habría de justificar la rendición de cuentas platónica? Seguramente una nueva moral, pero ¿tiene algún sentido tratar de hallar una nueva moral y al mismo tiempo intentar justificarla, como si dicha moral ya estuviera de antemano en cuestión? (*cf. infra*, § 37.3).

## CAPÍTULO V

### LA HIPÓTESIS DE LOS *EÍDE* Y LA «HUIDA A LOS *LÓGOI*»: EL MODELO DEL SABER MATEMÁTICO COMO *CHORISMÓS* ENTE LO SENSIBLE Y LO INTELIGIBLE

#### § 20. *Introducción*

A juicio de Gadamer, la «huida a los *lógoi*» que Sócrates proclama en el *Fedón* no puede interpretarse como la simple marca de una nueva etapa en la evolución intelectual de Platón. Se trataría, en cambio, de un «giro epocal» que caracterizaría no sólo el pensamiento del filósofo ateniense en su conjunto, sino también el suelo nutricional del *Corpus aristotelicum* y, en fin, el destino de una tradición filosófica de más de dos milenios<sup>1</sup>. Si nuestro intérprete insiste en señalar la «ontología del bien» como denominador común de Platón y Aristóteles, con no menor insistencia sitúa esta misma comunidad bajo el signo del «giro a los *lógoi*»: de él seguiría bebiendo el Estagirita cuando deconstruye el planteamiento de su maestro, incluso «cuando hace valer el primado ontológico del *το/δε τι/»*<sup>2</sup>. La filosofía del *eídōs* que comparten ambos filósofos griegos constituiría el desenlace del «saber socrático del no-saber acerca del bien»<sup>3</sup>.

El vínculo entre los tres factores aludidos –la necesidad de referir la investigación ontológica a una dimensión *eidética*, anclada en el terreno de los *lógoi*, y al mismo tiempo conectada con el principio del bien– queda claramente expuesta en las páginas centrales del *Fedón*. Tales exigencias representan la vía platónica para llevar a buen puerto el planteamiento ontológico debido a Anaxágoras. En efecto, en su autobiografía intelectual (*Fedón* 96a y ss.), Sócrates destaca el punto de inflexión que el pensador de Clazómenas supone en el intento de explicar «por qué surge, por qué se destruye y por qué es cada cosa» (96a). Frente al resto de los investigadores de la *phýsis*, que aducen como causa de una cosa otra cosa del mismo tipo que la primera, Anaxágoras sostiene que el principio de cada una de las realidades debe ser el mismo que su *bien*, y debe depender del discernimiento procurado por una suerte de *inteligencia* (*noûs*; 97b y ss.)<sup>4</sup>. Pero, en la práctica, Anaxágoras no llega a usar el *noûs* como causa, sino que sigue asignando las causas al aire, al éter, y a cosas semejantes (98c). Bajo tales supuestos, a la pregunta de por qué Sócrates está en la cárcel se respondería con argumentos tales como «porque su cuerpo se compone de huesos y tendones», hurtándose el reconocimiento de las verdaderas causas: «porque a los atenienses les ha parecido mejor condenarlo», etc. (98c-e). Permanece entonces oculta la distinción entre «la causa real de algo» y «aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa» (99b). Es por mor de esas

<sup>1</sup> «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”» (1988), *GW* 7, p. 335.

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 136; «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), *GW* 6, p. 74.

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 131.

<sup>4</sup> En *Plato: Texte sur Ideenlehre* (Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986 [2ª ed.], pp. 75-76), Gadamer interpreta así este pasaje del *Fedón* (97c-99b):

«Cuando ahora Sócrates, como él mismo relata, pone sus expectativas en la doctrina de Anaxágoras sobre el *noûs* y se ve decepcionado por ella, esto significa claramente que Sócrates se refiere a otra clase de conocimiento. Podríamos expresar esto mismo con la palabra “comprender”: no sólo constatar lo que es y cómo ha llegado a ser, sino reconocerlo como algo “con sentido”. Y esto quiere decir para los griegos: reconocer lo que es como “bueno”. Si es la razón [*Vernunft*] quien lo rige todo, como enseñaba Anaxágoras en su argumentación (de la que conservamos grandes fragmentos), entonces Sócrates abriga la esperanza de poder explicar a partir de aquí la constitución del mundo del mismo modo en que entendía su propio comportamiento, es decir: poder fundamentar dicha constitución desde la decisión racional [*aus vernünftiger Entscheidung*]. Se trata del principio de la explicación teleológica de la naturaleza, principio que Platón contrapone aquí a la ciencia jónica».

verdaderas causas por lo que Sócrates emprende una segunda navegación<sup>1</sup> (99d), decidiéndose así a «examinar las cosas en los *lógoi*» (100a) y afirmando inmediatamente el principio siguiente: «hay algo que es bello en sí y de por sí, bueno, grande, e igualmente existen las demás realidades de esta índole» (100b), de modo que cada cosa bella lo es por la participación en tal «belleza en sí» (100d). La aceptación de los *eíde* constituye, de acuerdo al planteamiento platónico, la pieza necesaria para llevar a término la misma explicación causal que Anaxágoras había cifrado en el *noûs* y en el bien.

En diversos comentarios al respecto, Gadamer ha señalado las tres dificultades a las que la teoría platónica de las Ideas trataría de hacer frente, dificultades que Sócrates enuncia en este punto del *Fedón* directamente. Por un lado, se trata de conjurar la confusión que los sofistas producen con sus argumentaciones, al mezclar indiscriminadamente el «principio» con las «consecuencias» (cf. *Fedón* 101e)<sup>2</sup>. Por otro lado, la cuestión es encontrar un límite estable para el continuo cambio y la infinita relatividad que revelaría la percepción sensible: tomando «la grandeza» como causa del ser grande de algo, se evitará el absurdo de que alguien sea más grande que otro por el mismo motivo –i. e. en la misma medida– por el que es más pequeño que un tercero (cf. 96d, 101a y ss.)<sup>3</sup>. Por último, el supuesto de las Ideas permitiría comprender la extraña condición de las entidades numéricas, una problemática que aquí aparece representada en el enigma de si el dos surge por reunión o por división de la unidad (cf. 86e y ss.; 101b-c)<sup>4</sup>.

A lo largo de este capítulo analizaremos el significado que el discípulo de Heidegger concede a la tesis central de la filosofía platónica, tesis que él suele identificar con la expresión «hipótesis del *eídos*». En el próximo capítulo nos ocuparemos del papel que esta hipótesis aspira a desempeñar en tanto principio del razonamiento «correcto».

## § 21. Sentido de la hipótesis platónica de los *eíde*: la separación de Ideas y fenómenos, de razón y experiencia

### § 21.1. Lingüística del pensar y presupuesto eidético del lenguaje

Para Gadamer la huida platónica a los *lógoi* comporta, antes que nada, una taxativa y radical afirmación del carácter lingüístico de nuestro pensamiento y nuestro conocimiento. En este sentido, el filósofo de Marburgo no se ha cansado de señalar que la expresión socrática «segunda navegación» (*Fedón* 99d) está dicha en sentido irónico, puesto que no es posible un acceso a la realidad anterior al lenguaje<sup>5</sup>:

Cuando Platón califica en el *Fedón* la huida hacia los *lógoi* como un «segundo viaje», porque así se contempla al ente sólo en el reflejo del *lógos* en lugar de en su realidad viva, tal afirmación comporta

<sup>1</sup> Con la expresión «δευ/τεροφ πλου=φ» («segunda navegación») los griegos aludían al «caso extremo en el que, por falta absoluta de viento, la nave sólo podía ser empujada con los remos» (D. di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007, p. 174). *Vid.* también: D. Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 44; *Plato: Texte zur Ideenlehre* (traducción y comentarios de H.-G. Gadamer), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986 (2ª ed.), p. 76.

<sup>2</sup> Cf. *Die Idee des Guten...* (1978), *GW* 7, p. 184; «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*» (1973), *GW* 6, p. 197; «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW* 7, p. 345.

<sup>3</sup> Cf. «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), *GW* 6, p. 137 y ss.; *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, p. 59 y ss.; «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW* 7, p. 341.

<sup>4</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 137 y ss.; «Mathematik und Dialektik bei Plato» (1982), *GW* 7, p. 291 y ss.

<sup>5</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 53; *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart, 1996, p. 72.

una no disimulada ironía. Al fin y al cabo el verdadero ser de las cosas se hace accesible justamente en su aparición lingüística, en la idealidad de su «ser dichas», y se cierra a la mirada irreflexiva [*gedankenlos*] de la experiencia, de modo que el propio «ser dicho», y por tanto la lingüisticidad del aparecer de las cosas, no es experimentado como tal. Al concebir el verdadero ser de las cosas como esencias accesibles al «espíritu», la metafísica encubre la lingüisticidad de esa experiencia del ser<sup>1</sup>.

En consecuencia, Gadamer sostiene que la única perspectiva adecuada para comprender la filosofía platónica consiste en partir de la posición clave que en ella desempeña el lenguaje<sup>2</sup>. El que los griegos no hayan acuñado un concepto de lenguaje que pudiera hacerse equivar al nuestro, no supondría ningún obstáculo para ello<sup>3</sup>. En cambio habría que observar en este punto una significativa diferencia frente al planteamiento dominante en la Modernidad: en el contexto de la Grecia antigua, no tiene cabida una fundamentación del lenguaje a partir del «sujeto humano», ni tampoco una concepción del mismo en tanto «sistema de signos», como la que puede implicar nuestra lingüística o nuestra filosofía del lenguaje<sup>4</sup>. Para los griegos el *lógos* «es siempre y antes que nada lo que en él se dice (*τα.: λεγο/μενα*)»<sup>5</sup>, y por ello resulta entendido como «un intercambio de alocución y respuesta» y no sólo como «una estructura de palabras o un juego que se hace con piedrecillas o argumentos dados»<sup>6</sup>:

Los griegos no tenían una palabra para designar el «sujeto». Tampoco tenían una palabra para «lenguaje». El *lógos* es lo dicho, lo nombrado, lo recolectado y depositado. No se ve esto desde el esfuerzo del hablante, sino más bien desde aquello en lo que todo se conjunta y en lo que todos hemos convenido. Hay una expresión clásica de Sócrates que dice: «no es mi *lógos*, sea como sea lo que digo». Esto se aplica tanto a Heráclito como a Sócrates. El *lógos* es común. Los signos que llamamos palabras son *κατα.: συνθη/κην*, es decir, son convenciones. Esto no significa que sean acuerdos que se hayan establecido en algún momento. Pero tampoco existen por naturaleza. Hay una unanimidad que nos junta desde un principio y que es previa a toda diferenciación lingüística en una u otra palabra, en una u otra lengua. Es un comienzo que nunca comenzó, sino que siempre estuvo ya ahí. En ese comienzo se funda la proximidad inseparable entre pensar y hablar [...]<sup>7</sup>.

Pero lo que ante todo nos interesa aquí es la conexión afirmada por Gadamer entre el giro platónico hacia los *lógoi* y la supuesta referencia del lenguaje a una dimensión *eidética*. A su juicio, «Platón hace valer la aceptación de las Ideas como una consecuencia ineludible que radica en la esencia del discurso y del entendimiento mutuo»<sup>8</sup>. Así pues, la teoría platónica de

<sup>1</sup> «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas» (1960), *VyM II*, p. 77, traducción modificada por nuestra parte («Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», *GW 2*, p. 73).

<sup>2</sup> «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache» (1992), *GW 8*, p. 431 («Acerca de la fenomenología del ritual y del lenguaje», en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 120). Aquí Gadamer remite a su maestro P. Natorp, quien, en el epílogo a la segunda edición (1921) de su *Platos Ideenlehre*, habría marcado un giro respecto de su planteamiento anterior para afirmar expresamente la centralidad del lenguaje en la filosofía platónica.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 435 («Acerca de la fenomenología...», *op. cit.*, p. 126).

<sup>4</sup> «Bürger zweier Welten» (1985), *GW 10*, p. 227 («Ciudadano de los mundos», en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 175). En particular, sería ajena al universo platónico toda noción de sujeto, de modo que «cuando aquí se habla de “ser” o se piensa “ser” no se puede hacer otra cosa que huir a los *lógoi*» («Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», *GW 8*, p. 432 [«Acerca de la fenomenología...», *op. cit.*, p. 120]).

<sup>5</sup> «Bürger zweier Welten», *GW 10*, p. 227 («Ciudadano de los mundos», en *El giro hermenéutico*, *op. cit.*, p. 175).

<sup>6</sup> «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», *GW 8*, p. 433 («Acerca de la fenomenología...», *op. cit.*, p. 122).

<sup>7</sup> «Acerca del comienzo del pensar» (1986), en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 250-251 («Vom Anfang des Denkens», *GW 3*, p. 392). Gadamer ha dedicado numerosas reflexiones a esta condición del lenguaje en tanto concordancia siempre de antemano presupuesta. *Vid.*, por ejemplo, «Grenzen der Sprache» (1985), *GW 8*, p. 354 («Los límites del lenguaje», en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 137), donde Gadamer apela al célebre pasaje aristotélico de *Analíticos posteriores* B 19, 100a 12 para describir este «comienzo sin comienzo» que sería propio del lenguaje.

<sup>8</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), *GW 6*, p. 112.

las Ideas explicitaría el presupuesto implícito en toda actividad lingüística. Por eso en el *Fedón* la hipótesis de los *eíde* sería caracterizada como algo «ingenuo» (εὐνη/θωφ: 100d 4) y como algo «trillado» (α(·: θρυλου=μεν α)ει/: 76d 8; πολυθρυ/λητα: 100b 5), repetido hasta la saciedad<sup>1</sup>:

Intentemos aclarar qué significa esto. En *Platos dialektische Ethik*, Gadamer justifica la conexión expresada en el *Fedón* entre la «huida a los *lógoi*» y la teoría de las Ideas apelando a la condición natural del lenguaje: la «identidad inmutable» del fundamento que Platón buscaba se encontraría ya en cierto modo realizada en el lenguaje<sup>2</sup>. Pues «las palabras con las que designamos las cosas –afirma el joven filósofo– tienen el carácter de una universalidad inmutable»: «a partir de la multiplicidad de lo dado en la percepción cambiante, el lenguaje abstrae la idéntica universalidad de una esencia, y designa a cada ente por medio de lo que éste es siempre»<sup>3</sup>. Así, en el origen del nombre común se hallaría una falta de interés hacia la individualidad del singular, puesto que «lo que el *Dasein* menciona del ente como significativo para él y para su trato existencial con el mundo es algo universal»<sup>4</sup>.

De acuerdo con ello, el giro platónico a los *lógoi* habría planteado por primera vez el problema de la posible relación «especular» entre el lenguaje y la realidad<sup>5</sup>. Para negar que el lenguaje sea «una simple copia del ente», el Gadamer de *Platos dialektische Ethik* acaba afirmando, muy de acuerdo al espíritu platónico, la perspectiva inversa, *i. e.*, que el ente sensible es una copia de su «verdadera esencia» depositada en el lenguaje:

De hecho, la inmediata experiencia sensible del ente no lo experimenta en su realidad, en lo que éste es siempre y auténticamente, sino como una simple copia, εἰκὼν/v. A los sentidos el ente se les presenta de manera cambiante, ahora así, luego de otro modo. Esto debería llamarse con mucha más razón una «mera» copia. En efecto, la copia es precisamente lo variable respecto al modelo inmutable. El *lógos*, en cambio, el lenguaje y su comprensión no son una copia tal. Pues el significado es precisamente lo idéntico. Lo que es mencionado con la palabra es algo que permanece en el cambio de la mirada. Esto que así permanece –puesto como fundamento– es lo que permanece de la apariencia (εἶ=δοφ), lo que constituye siempre la cosa, su esencia<sup>6</sup>.

Este planteamiento de *Platos dialektische Ethik* encuentra un relevante contrapunto en el capítulo de *Verdad y método* titulado «Lenguaje y formación de conceptos»<sup>7</sup>. Pues allí se defiende que en el lenguaje natural los conceptos no se forman por abstracción de las características «esenciales» de las cosas, sino más bien a través de un procedimiento metafórico, en virtud del cual la organización semántica de la realidad está siempre teñida de connotaciones afectivas, históricas y azarosas, y se aleja mucho, por tanto, de una clasificación sistemática de géneros y especies.

<sup>1</sup> Vid. *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 50; «Zur Vorgeschichte der Metaphysik» (1950), GW 6, p. 16 (*Hacia la prehistoria de la metafísica*, Alción Editora, Argentina, 1997, p. 36); «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», GW 6, p. 112; «Dialektik ist nicht Sophistik...», GW 7, p. 345.

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 52.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>5</sup> Este tema está conectado con el carácter especulativo que se atribuirá al lenguaje en *Verdad y método*: vid. «El lenguaje como centro y su estructura especulativa, *VyM I*, pp. 547-567 («Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur», GW 1, pp. 460-478); e *infra*, § 54.

<sup>6</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 53-54.

<sup>7</sup> Vid. *VyM I*, pp. 513-525 (GW 1, pp. 432-442), e *infra*, § 54.

Pero, a pesar de esta importante variación, el Gadamer adulto sigue apelando al respaldo de Platón para sostener que el lenguaje remite a una dimensión «ideal», a un entramado de relaciones *eidéticas*. A menudo esta apelación a Platón se sitúa en la órbita contemporánea de un giro lingüístico que aspira a cumplir el siguiente fin: cuestionar la idea de saber acuñada sobre la base de las ciencias empíricas modernas y desplazarla por el significado del saber que imperaría en el «mundo de la vida». En la supuesta «idealidad» del lenguaje se cifraría entonces el antídoto frente a una racionalidad de corte empirista, signada por la voluntad de calcular y dominar la realidad. El siguiente texto, publicado en 1990, puede atestiguar el profundo y ancho alcance de tal posición de Gadamer a lo largo de su obra:

El conocimiento se limita aquí [*sc.* en Platón] a la relación de las Ideas y a la articulación de lo dicho, que alcanza, en el último *eidos* indivisible del que se trate en cada caso, el fin compartido por todos del mutuo entendimiento. Éste es verdaderamente el fin último al que todos nosotros aspiramos, en cada caso, ante la comunidad del mundo interpretado. Se basa en la esencia del lenguaje. No logro ver cómo pueda concebirse esta constitución fundamental de toda habla de otra forma a como Platón la ha descrito en tanto relación entre Ideas. Esto puede sonar a «idealista». Pero sustituir el *eidos* o la intuición unitaria [*anschauliche Einheit*] de lo dicho por el concepto de la regla y su aplicación –concepto que podría hacerse valer en contra de lo primero–, me parece sólo otro modo de describir el mismo giro *eidético* que todos realizamos de hecho simplemente cuando utilizamos signos o abrimos la boca. Lo que en la moderna teoría de la ciencia pudiera rechazarse como «idealismo» o «esencialismo», está pensado a partir del concepto moderno de ciencia. Pero lo que está en juego en Platón y Aristóteles recibe su valor de un suelo radicalmente diferente: el «mundo de la vida». Saber no significa aquí un «saber de dominio» [*Herrschaftswissen*] que domina un campo de la experiencia. Se trata de un «saber de la ordenación» [*Ordnungswissen*], que sabe que en el acontecer hay desorden y casualidad indomable, de modo que todo lo que es saber en este sentido está expuesto a otros límites que los de la experiencia. En el punto definitorio de la *República* en el que se trata de descender desde el comienzo sin presupuestos [*sc.* anhipotético], este descenso no termina en «esto de aquí», sino que termina en las Ideas (τελευτῆ= εἰ)φ εἰ)/δῆ: *República* VI, 511c 2)<sup>1</sup>.

En fin, siguiendo la pista de esta relación entre «lingüisticidad del pensar» e «idealidad del lenguaje» se podría atravesar de punta a cabo la casi totalidad de la obra de Gadamer: no sólo sus escritos sobre hermenéutica filosófica o sobre Platón y Aristóteles, donde –en ambos casos– este tema resulta crucial, sino incluso zonas relevantes de sus escritos dedicados a la experiencia del arte. Retomaremos el problema de la lingüisticidad y su supuesta idealidad en el curso de nuestro análisis de *Verdad y método* (*infra*, § 54). Por cierto, tal y como advertíamos en la Introducción de este trabajo (*supra*, § 3.2), en dicha obra se encuentra algo que, a primera vista, parece ser una feroz recusación del fundamento *eidético* del lenguaje afirmado por Platón<sup>2</sup>. Allí se descubre, tomando como referente las páginas del *Crátilo*, que si la «huida a los *lógoi*» es pensada desde la orientación a los *eide*, entonces necesariamente se trocará en una «huida de los *lógoi*», y por tanto comportará la reducción del lenguaje a un mero «signo», a un mero instrumento<sup>3</sup>. Así, Gadamer llega a sostener que «el descubrimiento

<sup>1</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW* 7, p. 346.

<sup>2</sup> *Vid.* el capítulo «Lenguaje y lógos», *VyM* I, pp. 487-502 (*GW* 1, pp. 409-422).

<sup>3</sup> «Como el *lógos* se consideraba aquí [*sc.* en Platón y Aristóteles] determinado por su orientación hacia el *eidos*, el ser propio del lenguaje sólo podía pensarse como extravío, y el pensamiento tenía que esforzarse en conjurarlo y dominarlo. La crítica de la corrección de los nombres realizada en el *Crátilo* representa el primer paso en una dirección que desembocaría en la moderna teoría instrumentalista del lenguaje y en el ideal de un sistema de signos de la razón. Comprimido entre la imagen y el signo, el ser del lenguaje no podía sino resultar nivelado en su puro ser signo» (*VyM* I, p. 502 [*GW* 1, p. 422]). *Vid.* también, a este mismo respecto, «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge» (1960), *GW* 2, p. 73 («La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas», *VyM* II, p. 77, *loc. cit. supra*).

El juego de palabras que acabamos de hacer procede de P. Christopher Smith, quien, comentando el significado de la crítica a Platón vertida en este punto de *Verdad y método*, habla de una posible transformación de la «fuga a los *lógoi*» en una «fuga

platónico de las Ideas esconde la verdadera esencia del lenguaje aún más que lo que habían hecho los sofistas, que desarrollaron su propio arte (τε/ξυνη) en el uso y abuso del lenguaje»<sup>1</sup>. Tendremos ocasión de volver sobre esta relevante excepción (*infra*, § 54).

## § 21.2. *La matemática como modelo del saber*

Sin duda el secreto del vínculo entre el giro a los *lógoi* y la hipótesis del *eídos* se esconde en la interpretación que Platón ha hecho valer del estatuto de las entidades matemáticas, y del papel que corresponde a esta disciplina en el conjunto del saber. Ambos aspectos reciben un tratamiento prolijo en la obra de Gadamer, quien –al igual que ocurría con los temas de la lingüística y de su presunto carácter *eidético*– los considera como una verdad fuera de toda duda, más allá de que diseñen el sello inconfundible del pensador ateniense. En primer lugar, la matemática representaría el saber por excelencia para toda la Antigüedad griega<sup>2</sup>. Ella personificaría el ideal de racionalidad<sup>3</sup>, no por casualidad, sino por derecho propio: en Grecia y siempre (al menos *de iure*), la matemática sería la única ciencia «puramente racional»<sup>4</sup>. Por eso constituiría el modelo de la capacidad de argumentar y demostrar, y al mismo tiempo el modelo de todo aquello que puede ser enseñado y aprendido:

Se corresponde con ello que la expresión que servía de referencia respecto de las ciencias fuese la de «matemáticas» (τα.: μαθη/ματτα): aquello que se puede enseñar y aprender, lo cual implica que la experiencia no tiene por qué ser necesariamente una ayuda, y mucho menos imprescindible. En este sentido, las matemáticas son para los griegos la figura ejemplar de lo que es «ciencia», y ello en un sentido sustancialmente diferente del papel que desempeñan las matemáticas en la concepción científica moderna de las ciencias naturales. En el pensamiento griego, la ejemplaridad de las matemáticas viene dada, y no en último lugar, por el ideal de la transmisión exacta, y por la idea de que la enseñanza y el aprendizaje están indisolublemente ligados al conocimiento<sup>5</sup>.

En este sentido, la matemática tendría la virtualidad de «enseñarle a uno a pensar», a «responder de sus propias opiniones exponiéndolas a la discusión», a situarse en el ámbito de las *puras* razones<sup>6</sup>. A ello obedecería la función propedéutica que Platón asigna a tal disciplina en el programa educativo figurado en su *República*<sup>7</sup>. Según esto, la ejemplaridad del saber matemático radicaría en su *separación* respecto de todo conocimiento brindado por la experiencia, separación que para nuestro intérprete (guardemos cuidadosa memoria de ello) tiene su correlato en la vida del lenguaje. «La articulación de la totalidad del mundo que está depositada en el lenguaje –afirma Gadamer– no puede encontrar un modelo mejor que este ideal de racionalidad que la matemática constituye»<sup>8</sup>. En tal noción de una racionalidad pura,

---

más allá de los *lógoi*» («Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory», en H. J. Silverman [ed.], *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, Nueva York y Londres, 1991, p. 35).

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 490 (*GW 1*, p. 412).

<sup>2</sup> Cf. «Bürger zweier Welten» (1985), *GW 10*, p. 227 («Ciudadano de dos mundos», en *El giro hermenéutico*, *op. cit.*, p. 175); «Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» (1986), *GW 7*, pp. 437 y ss.; «El concepto de naturaleza y la ciencia actual» (1994), en *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 144 (publicación original: «Der Natur Begriff bei den Griechen und in der modernen Physik», *Colloquium philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia 1* [1994/95], pp. 9-22).

<sup>3</sup> «Zur platonischen "Erkenntnistheorie"» (1988), *GW 7*, p. 334.

<sup>4</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW 7*, p. 290.

<sup>5</sup> «Ciudadano de dos mundos», en *El giro hermenéutico*, *op. cit.*, p. 175 («Bürger zweier Welten», *GW 10*, p. 227).

<sup>6</sup> «Zur platonischen "Erkenntnistheorie"», *GW 7*, p. 334.

<sup>7</sup> Cf. «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW 7*, p. 293; «Amicus Plato magis amica veritas», *GW 6*, p. 77; y *Platos dialektische Ethik*, *GW 5*, p. 54 y ss., especialmente nota 13.

<sup>8</sup> Zur platonischen "Erkenntnistheorie", *GW 7*, p. 334.



independiente de la experiencia, reposaría el vínculo entre la matemática y la comunidad articulada por el *lógos*:

Si se quiere comprender la verdadera contribución de Platón a la filosofía, hay que tener presente qué función tiene para él el modelo de la matemática. Esta función se cifra en que la matemática es una ciencia racional [*Vernunftwissenschaft*] y no una ciencia empírica. Por eso constituye el primer paso para la auténtica ciencia, *i. e.*, para la dialéctica de la ciencia racional pura, superior a toda experiencia e independiente de toda experiencia. Sin duda una ciencia tal se refiere a la «realidad» [*Realität*], pero a la «verdadera» realidad [*Wirklichkeit*], es decir: a este mundo común, tal y como se encuentra en las palabras y en los discursos que transmiten justamente las Ideas<sup>1</sup>.

Ahora bien, Gadamer advierte que la matemática no constituye el arquetipo del saber en virtud de los objetos que delimitan su campo en tanto disciplina específica; no es que la afirmación de su condición paradigmática conlleve el corolario de que la realidad toda obedece a relaciones numéricas y a estructuras geométricas. Por el contrario, esta ejemplaridad sólo se descubre cuando se entiende «qué es» la matemática –algo que «no hace falta saber para ser matemático», y que «para saberlo, tampoco hace falta ser matemático»–<sup>2</sup>. En tal comprensión se cifraría el salto llevado a cabo por Platón respecto a la tradición pitagórica. ¿Y en qué consiste ese salto? Tal y como explica el pensador de Marburgo, lo que permite revelar por primera vez la «esencia» de la matemática es justamente aquello que subyace a la hipótesis de las Ideas: «el definitorio giro platónico hacia la diferenciación entre “*aísthesis*” y “*nóesis*” constituye el paso para la primera autocomprensión de la matemática como ciencia “*eidética*”»<sup>3</sup>. En otras palabras: «el giro platónico del pensar, la “huida a los *lógoi*”, ha aclarado por primera vez el carácter puramente “*noético*” de la matemática»<sup>4</sup>. Y es que la explicación pitagórica de la matemática y del mundo –observa nuestro intérprete– «tomaba los números y sus relaciones por el ser mismo», sin llegar a «pensar el orden *noético* como tal en su separación de los fenómenos sensibles»<sup>5</sup>. Pero al margen de dicha separación no era posible descubrir el ámbito de «relaciones puras» que representa la matemática, y al que ésta debería su condición de modelo para la racionalidad como tal y para toda forma de saber:

Hasta que no se logró esta diferenciación [*sc.* entre *aísthesis* y *nóesis*] –y evidentemente los pitagóricos aún no la habían logrado– los números podían presentarse, en efecto, como los paradigmas ónticos [*die seienden Paradigmen*] a los que tendían los fenómenos. El «tormento infligido a las cuerdas» (*República* VII, 531b) expresa muy bellamente este esfuerzo por «aproximarse a», que resulta ridículo desde el

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>2</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 290.

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 134.

<sup>4</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 299.

<sup>5</sup> «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», *GW* 6, p. 198. De este modo –observa nuestro intérprete– «la doctrina pitagórica lleva a cabo una suerte de identificación ontológica [*Seinsidentifikation*] entre el ser y el número» («Plato als Porträtist» [1988], *GW* 7, p. 245 [«Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 289]). *Vid.* también, a este mismo respecto: *Die Idee des Guten zwischen...*, *GW* 7, p. 191; «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, pp. 78-79; «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 140; «Idee und Wirklichkeit in Platos *Timaios*», *GW* 6, p. 246; «El concepto de naturaleza y la ciencia actual», en *El inicio de la sabiduría*, *op. cit.*, p. 140 y ss., etc.

Tal y como ha destacado Gadamer en algunos momentos (por ejemplo, en «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 140), fue fundamentalmente J. Klein quien puso en circulación la idea de que los pitagóricos habrían llevado a cabo una «ingenua identificación ontológica» entre los números y la realidad; *vid.* J. Klein, «Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abteilung B, Vol. 3, fasc. I (Berlín, 1934), pp. 19-105 (Parte I); fasc. 2 (1936), pp. 122-235 (Parte II). Esta obra ha sido difundida sobre todo en su versión inglesa, con el título *Greek Mathematical Thought and the Origin of the Algebra*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1968 (*vid.* a propósito del punto señalado, pp. 61-99, especialmente p. 68).

instante en que uno piensa las relaciones «puras» como tales. El «ser  $\xi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron/\nu$ » expresa que existen tales relaciones. No existe un ser «más o menos» 1:2<sup>1</sup>.

Hay que tener presente desde qué perspectiva y bajo qué motivación histórica ha llevado a cabo Platón esta separación de las Ideas. Se trata de todo el vasto campo de la ciencia matemática. El hecho de que la geometría euclidiana se refiera a las puras relaciones espaciales y no a esas figuras sensibles que producimos para ilustrar aquellas, por ejemplo un círculo o un triángulo dibujados, apenas puede describirse mejor que mediante la exigencia de separar las figuras matemáticas de lo sensible. No puede decirse que esta separación sea algo demasiado evidente. Está claro que la matemática pitagórica, que sin duda era una auténtica matemática, y cuyos axiomas y demostraciones no aludían a las figuras creadas para ilustrarlos, carecía de una comprensión adecuada de lo que eran realmente sus verdaderos objetos a diferencia de la percepción sensible (círculo, triángulo, número). [...] Aquí es donde la separación ontológica entre lo *noético* y lo sensible, el *chorismós*, ha logrado por primera vez aclarar la situación, permitiéndole al matemático decir con qué tiene que habérselas; y es palmario que aquello que hace el matemático no es, en todo caso, «física» en ningún sentido. Esto es una verdad fundamental<sup>2</sup>.

En definitiva: de acuerdo a esta convicción platónica que Gadamer secunda con toda decisión, la matemática proporcionaría «el gran ejemplo para el modo de existencia de algo que no es de naturaleza sensible», el modelo, por tanto, de todo lo *noético* o inteligible<sup>3</sup>. Conviene tomar nota de la dimensión que el filósofo de Marburgo otorga al *chorismós* platónico entre lo sensible y lo inteligible al calificarlo de «ontológico», un calificativo que no aparece únicamente en el pasaje que acabamos de citar<sup>4</sup>.

No menos relevante resultaría, por otra parte, el vínculo que Platón establece entre el ámbito de las «relaciones puras» representado por la matemática y el modo del ser del «alma»<sup>5</sup>. Se trata de un punto fuertemente subrayado por el discípulo de Heidegger, quien nos recuerda la circunstancia nada casual de que el supuesto de las Ideas aparezca directamente formulado por primera vez en un diálogo donde se discute sobre la inmortalidad del alma, el *Fedón*<sup>6</sup>. Sólo la perspectiva, abierta por Sócrates, del «cuidado del alma» podría hacer inteligible la dimensión *noética* donde residiría la matemática:

Es la interpretación llevada a cabo por Platón del cuidado socrático del alma lo que, por vez primera, ayuda a la matemática de los pitagóricos a adquirir una comprensión adecuada de sí misma. El mundo no se compone de números, aunque sea cierto que son determinaciones numéricas aquello a lo que obedecen los ritmos del acontecer natural, que se repiten sólo según las aproximaciones propias del ser sensible. El ser del alma, que se comprende a sí misma perfectamente en su ser, no es el ser numérico de la naturaleza o el ser de la armonía. Esto supone siempre un malentendido «naturalista»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 134.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>3</sup> «Amicus Plato magis amica veritas», GW 6, p. 77.

<sup>4</sup> La misma expresión se encuentra, por ejemplo, en «Mathematik und Dialektik bei Plato», GW 7, p. 299, y en «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons *Phaidon*», GW 6, p. 196. En este último punto, Gadamer señala que es justamente dicha dimensión *ontológica* de la diferencia entre lo sensible y lo inteligible lo que distingue radicalmente a Platón de los pitagóricos, pues estos últimos se habrían limitado a advertir una diferencia entre «el ser visible-sensible y su fundamento numérico-armónico»: «aunque para el conocimiento matemático resulte indispensable que el ser matemático no sea sensible, es evidente que antes de Platón no había un claro concepto “ontológico” de esta “diferencia en el ser” [*Seinsunterschied*]» (*id. loc.*).

<sup>5</sup> Tal vínculo —señala Gadamer— se encuentra ya implícito en el comienzo mismo de la investigación sobre el *eidos*. En efecto, Sócrates introduce en el *Fedón* la hipótesis del *eidos* «para escapar a las aporías y contradicciones que aparecen cada vez que se intenta explicar el surgir y el desaparecer de algo, y por tanto para afrontar también los problemas referidos a la muerte» («Dialektik ist nicht Sophistik...» [1990], GW 7, p. 341).

<sup>6</sup> *Vid.*, entre otros lugares, *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 142.

<sup>7</sup> «Die Unsterblichkeitsbeweise...», GW 6, p. 196.

Por eso el viraje impreso por Platón en la tradición pitagórica no sólo afectaría a la comprensión de las relaciones numéricas, sino al mismo tiempo al estatuto de la *psyché*, cuya «pureza» separada de toda «contaminación» sensible quedaría ahora al descubierto:

Lo decisivo es que Platón confiere un nuevo sentido a estos rituales de pureza [*sc.* los rituales pitagóricos a los que se alude en el *Fedón*], aquel sentido con el que finalmente nos han familiarizado Kant y, por ende, el concepto de «razón pura». Según se infiere ya del *Menón* y de la teoría de los conceptos matemáticos puros que en él se expone, la matemática es razón pura en la medida en que sobrepasa lo accesible para los sentidos. Esto vale para la matemática, pero también para el alma. De hecho, la visión moral y religiosa de la vida aspira a separar el alma del cuerpo, igual que la ciencia matemática aspira a separarse de la experiencia sensible<sup>1</sup>.

Al mismo tiempo, Gadamer subraya el papel que la matemática representa para Platón en tanto antídoto contra la sofística. En los diálogos platónicos –observa nuestro intérprete– los personajes caracterizados como matemáticos se sitúan siempre más allá del territorio ambiguo que representan la retórica y la política del momento, donde lo falso, confuso, aparente y relativo campan a su antojo, y donde dichos personajes no encuentran ninguna solidez que se adecue a su idea de saber<sup>2</sup>. Por ejemplo, los matemáticos Teeteto y Teodoro del *Sofista* se han alejado por ese motivo de su «amistosa relación con Protágoras para encontrar su tabla de salvación en el campo estable de la matemática»<sup>3</sup>. Igualmente los pitagóricos que intervienen en el *Fedón*, Simmias y Cebes, compartirían con Sócrates su rechazo al arte vacío de la argumentación sofística<sup>4</sup>. A los matemáticos les resultaría fácil, en suma, entender que el objeto del «verdadero saber» haya de cifrarse en la inmovilidad de lo que no deviene<sup>5</sup>. Por ello ellos todos estos matemáticos serían elevados a auténticos interlocutores de Sócrates: cuando éste, en *Fedón* 78a, les dice a Simmias y Cebes que ellos mismos son los más indicados para conjurar el miedo a la disolución del alma tras la muerte, con ello se estaría apelando al vínculo que habría entre el universo matemático y el ámbito de las Ideas, ámbito en el que reposaría la explicación racional sobre la condición del alma<sup>6</sup>.

Pero esto no implicaría una simple identificación entre la dialéctica y el tipo de saber constituido por la matemática griega. Y es que los matemáticos que aparecen en la literatura platónica (por ejemplo, el Teeteto del diálogo que lleva su nombre) aún no sabrían «qué es la matemática»: no habrían descubierto la «pura dimensión *eidética*» en la que se asentaría su saber, pues este descubrimiento constituiría, como hemos dicho, la marca distintiva del giro llevado a cabo por Platón<sup>7</sup>. En opinión de Gadamer, los pitagóricos del *Fedón* serían refutados por Sócrates «en cuanto a sus evidencias “*materialistas*” y confirmados en cuanto a su *idealidad* matemática»<sup>8</sup>. Así, la posición matemático-pitagórica representaría para el filósofo ateniense un punto intermedio entre las aporías de la nueva *paideía* orientada por el concepto de *téchne* y la dialéctica que él mismo propone como alternativa<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 51-52.

<sup>2</sup> Cf. «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 347; «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 297.

<sup>3</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 347.

<sup>4</sup> Cf. «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», *GW* 6, pp. 197-198.

<sup>5</sup> Cf. «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 294; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 354.

<sup>6</sup> «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», *GW* 6, p. 192.

<sup>7</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 137; «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, pp. 288-289; «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», *GW* 6, p. 192.

<sup>8</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 142 (la cursiva es nuestra).

<sup>9</sup> *Id. loc.*

§ 21.3. *Un paralelismo entre «razón pura platónica» y «razón pura ilustrada»*

Así pues, el discípulo de Heidegger defiende que la separación entre lo inteligible y lo sensible, entre la racionalidad «pura» y el conocimiento «empírico», constituye, no sólo en el planteamiento platónico sino a tenor de las cosas mismas, la condición de posibilidad para toda forma de saber digna de dicho nombre. Pieza central de este principio es la aclaración de que lo inteligible no está pensado aquí como una *abstracción* llevada a cabo a partir de la experiencia; se trataría, al parecer, de algo consistente por sí mismo, de una suerte de contenido «*a priori*» de la razón. Por eso la ciencia natural moderna se habría apoyado, atinadamente, en la concepción platónica de la matemática, y no en la imagen aristotélica de la misma. Por otra parte, Gadamer suscribe el paralelismo establecido por Platón entre el ámbito de la matemática y el ámbito de la moral a este respecto: ambos saberes tendrían por objeto un contenido «ideal» o puramente racional, y habrían de poner entre paréntesis, en consecuencia, la manifestación sensible, concreta o coyuntural de tales contenidos (precisamente este paralelismo es lo que le permite a Platón utilizar el modelo de la matemática como arma arrojada contra la concepción sofística del saber ético-político). En fin, la fundamentación transcendental de la moral llevada a cabo por Kant sería la reproducción más fidedigna de dicho *chorismós* platónico en su faceta ética. Observemos con detenimiento este largo pasaje de *Die Idee des Guten...*, donde se expresan las tesis que acaban de ser mencionadas:

No es casual que la moderna ciencia natural matemática pudiera empezar con el tratamiento platónico de la matemática en tanto ser-por-sí-mismo inteligible y con su prefiguración de la «naturaleza», y en cambio estuviera lejos de poder referirse a la derivación aristotélica –llevada a cabo mediante abstracción (α)φαυ/ρεια– del mundo de los objetos matemáticos a partir de los fenómenos físicos: la «solución» aristotélica (*Física B 2*) malversa el auténtico problema del «ser» de las matemáticas, cuyo ser-por-sí-mismo comporta relaciones tan productivas con el ser de los «fenómenos» como las que ha descubierto la física matemática moderna y como las que Platón anticipa en el *Timeo*.

Algo semejante ocurre en los fenómenos morales. Distinguir entre la justicia misma y lo que se hace valer (δοκεῖ=) por justo, es algo completamente distinto de una abstracción conceptual vacía. Se trata más bien de la verdad de la propia conciencia práctica, tal y como Platón nos la pone claramente ante los ojos en la persona de Sócrates: el comportamiento verdadero y justo del ser humano no puede dejarse orientar por los conceptos y criterios tradicionales de los que depende la opinión pública, sino que ha de encontrar su medida únicamente en aquello que –al margen de toda cuestión relativa a lo reconocido públicamente, e incluso al margen de si esas normas pueden ser cumplidas y aparecen cumplidas en la vida real– se muestra a la conciencia moral como lo inquebrantablemente verdadero y justo. Esta separación entre lo *noético* y lo sensible, entre la verdadera comprensión [*Einsicht*] y las simples opiniones [*Ansichten*], este –en suma– *chorismós* es la verdad de la conciencia moral misma. Tampoco es casual que esta comprensión platónica fuera honrada y renovada justamente allí donde se trataba de llevar a cabo una fundamentación transcendental de la moral: el rigorismo kantiano tan sólo es superado por el rigorismo con el que Platón, en su diálogo sobre el verdadero Estado, obliga a su Sócrates a separar la verdadera esencia de la justicia respecto de toda convicción social vigente, e ilustra esta separación en la figura de aquel hombre que, tildado de injusto por la mayoría, es como tal condenado a muerte con todos los tormentos imaginables.

Y si ahora nos aventuramos, en fin, en el anchuroso mar de los discursos y buscamos una orientación segura para ese ir y venir de la palabra y la reflexión –justamente en este terreno había surgido entonces el nuevo arte del discurso y de la argumentación que Platón unía, en tono discriminatorio, al nombre de «sofística»–, entonces otra vez es la separación entre, por un lado, la aparente sonoridad de las palabras y la aparente conclusividad del discurso y, por otro, su verdadero sentido y su consecuencia objetiva, lo único que puede garantizar la orientación buscada. El excursus de la *Carta VII* sobre la llamada «teoría

del conocimiento» [...] aclara a la perfección, a mi entender, qué significa realmente este *chorismós*. Se trata de poner al descubierto la debilidad de la percepción sensible, que amenaza todo entendimiento mutuo. El *chorismós* no es una doctrina inicial que haya que superar, sino que constituye, desde el principio hasta el final [*sc.* de la obra platónica] un momento de la verdadera dialéctica como tal. Por eso la dialéctica no constituye una instancia o un remedio contra él<sup>1</sup>.

Después de todo lo antedicho, después del parentesco declarado entre el *chorismós* platónico y la *separación* entre lo puramente racional y lo empírico afirmada por una de las principales acuñaciones de la Modernidad, resultará, cuando menos, sorprendente que Gadamer abandere este mismo principio platónico precisamente contra el concepto *moderno* de saber, y precisamente contra la interpretación de Platón, subsidiaria de dicho concepto, que el neokantismo de Marburgo ha hecho valer. Ambos referentes críticos conforman sendos tópicos constantes en la recepción gadameriana de Grecia, además de incidir –directa o indirectamente– en el centro de la encrucijada descubierta por la hermenéutica filosófica.

Y a primera vista esta aparente inconsecuencia tiene una explicación clara. Lo que Gadamer quiere cuestionar apelando a Platón (o incluso al universo entero de la Antigüedad y de la Edad Media) no es el papel relevante que la matemática desempeña en la definición *moderna* de la idea de saber, sino el hecho de que en esa definición acabe primando la referencia a la *experiencia*<sup>2</sup>. Frente a tal convicción de que sólo lo que ha sido probado empíricamente constituye un conocimiento auténtico y fiable, se reivindica ahora la consabida idea de una racionalidad *pura*, independiente de la experiencia (y nuestro intérprete no duda en atribuir esta idea a Platón y a Aristóteles por igual, como si la muy diferente concepción de las entidades matemáticas que cada uno de ellos defiende importara poco a este respecto). Desde esta óptica, para entender el planteamiento platónico tendríamos que desprendernos de todos nuestros prejuicios «empiristas»; únicamente así comprenderíamos que afirmar el diálogo como lugar genuino del saber no implica restarle a este último rigor o autoridad vinculante:

[...] Sigue actuando hasta hoy en la interpretación de la filosofía griega la precomprensión de la ciencia que se estableció por primera vez con la ciencia moderna. Ésta se llama ciencia natural matemática, pero se comprende como una ciencia empírica fundada sobre la matemática. Por el contrario, la ciencia griega ve en la matemática, en los *μαθηματικά*, su auténtico modelo de saber. Esto es ciencia: algo que no necesita ni admite ninguna confirmación mediante la experiencia. Lo que Platón llama dialéctica, y que sobrepasa incluso a la matemática, su doctrina de las Ideas, se refiere fundamentalmente a lo que puede saberse de este modo<sup>3</sup>.

Las ciencias empíricas, a las que nosotros llamamos «ciencia» (¿cómo las habría llamado Platón? ¡Seguro que no *επιστημη!*) tienen sus propias y específicas formas de verificación o falsación. Pero el pensar puro no es simplemente una vaga fantasía. También él necesita verificación. Se construye, en medio de bastantes peligros, en el intercambio mutuo de discurso y réplica, y finalmente en la continuidad de un diálogo que nunca termina. Conocer significa participar en ese diálogo. Por eso llama Platón al pensar «dialéctica»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, pp. 137-138.

<sup>2</sup> Con ello el filósofo de Marburgo parece obviar la circunstancia de que, sin su fundamento matemático, la física moderna tampoco podría haber sido concebida como una física *empírica*.

<sup>3</sup> «Natur und Welt...», *GW* 7, p. 438.

<sup>4</sup> «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”», *GW* 7, p. 333.

Es importante insistir en que, para Gadamer, lo que principalmente está en juego en la disyuntiva entre una definición del saber como «racionalidad pura» o como «acreditación empírica» es la posición del *lenguaje*, y con ella la del conocimiento depositado en el «mundo de la vida». Bajo esta perspectiva, el giro platónico hacia los *lógoi* resultará conectado con el giro lingüístico en el que la hermenéutica filosófica se encuadra, justamente por cuanto esta última cuestiona la primacía atribuida por el canon moderno a las ciencias empíricas:

[...] Seguro que nadie negará que [sc. de acuerdo a la idea de saber fundada sobre la física moderna] todo lo que tiene validez en tanto conocimiento debe confirmarse en la experiencia, y debe ser verdadero no sólo en general, sino también en la aplicación a lo singular. Aquí el lenguaje y su articulación de la comprensión del mundo en la que ganamos nuestras generalidades no es una instancia última. Al final esta articulación lingüística debe capitular, siempre que el uso lingüístico no sea apoyado por una experiencia satisfactoria. Así, por ejemplo, la palabra «*Walfish*» [«pez ballena»] ha tenido que desaparecer desde que se sabe que las ballenas son mamíferos y respiran aire. Sin embargo en general la experiencia depositada en la interpretación lingüística del mundo satisface las grandes regularidades que importan para orientar nuestras actuaciones. Esto implica ciertamente que permanezca abierto un campo de indeterminación en lo singular. Eliminarlo supondría contrariar, tal y como se deja ver en el pensamiento griego, el sentido de la formación conceptual en su conjunto. No hay un puro saber racional de lo singular en tanto singular. En esto están de acuerdo entre sí Platón y Aristóteles. Recordemos simplemente el *eídos* indivisible, así como la demostración que se lleva a cabo en el *Teeteto* contra una comprensión del *lógos* en tanto «suma de signos». Que sólo la matemática puede cumplir plenamente esta idea de saber en toda su envergadura –y por eso en la Antigüedad era considerada como la más exacta de todas las ciencias, pues incluso en la astronomía o en la música había una doctrina de las proporciones matemáticas–, esto no sólo es evidente en sí mismo, sino que además es inculcado cuidadosa y reiteradamente por Platón en su utopía de la educación. No es la aplicación a la experiencia lo que constituye la primacía de tal saber<sup>1</sup>.

En virtud del predominio actual de las ciencias empíricas, los estudios modernos y contemporáneos sobre Platón se encuentran expuestos –observa Gadamer– a toda suerte de malentendidos y tergiversaciones<sup>2</sup>. El caso extremo lo representaría, como decíamos, el neokantismo de Marburgo, que «ha estilizado a Platón hasta convertirlo en una suerte de precursor de las ciencias empíricas modernas»<sup>3</sup>. Así, en su obra *Platos Ideenlehre* (1903), P. Natorp interpreta la Idea platónica como la «ley de la naturaleza» y de este modo cae en el artificial anacronismo de encontrar en el filósofo ateniense un «Kant antes de Kant»<sup>4</sup>. Y más allá de este caso extremo, el ámbito entero del idealismo alemán decimonónico –justamente por intentar conciliar «la tradición de la metafísica con la ciencia empírica moderna»– habría incurrido en una falsa modernización de Platón en el mismo sentido<sup>5</sup>. Pues bien, un error frecuente en estas interpretaciones de cuño moderno se cifra, a juicio de Gadamer, en el papel central que conceden al problema de la relación entre lo sensible y lo inteligible en el interior de la teoría platónica de las Ideas:

De este modo [sc. bajo los supuestos del concepto moderno de «ciencia»], seducidos por Aristóteles, [sc. los representantes del «idealismo trascendental»] ven en la participación de lo singular en la Idea el

<sup>1</sup> «Natur und Welt...», *GW 7*, pp. 436-437. Como ya hemos indicado, Gadamer no siempre atribuirá a Aristóteles un total acuerdo con Platón en este punto.

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW 7*, p. 340.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 341. La misma idea es expresada por Gadamer en repetidas ocasiones, por ejemplo: *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 128 y p. 141 y ss.; «Zur platonischen „Erkenntnistheorie“», *GW 7*, p. 336; «Natur und Welt...», *GW 7*, p. 437; «Plato als Porträtist», *GW 7*, pp. 246-247 («Platón como retratista», en *Hans-Georg Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 290); *Plato: Texte zur Ideenlehre, op. cit.*, p. 9.

<sup>5</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW 7*, p. 342.

problema definitorio de la doctrina platónica de las Ideas. He aquí mi tesis: esto no es en absoluto un problema platónico, sino un presupuesto platónico. Platón ha considerado siempre la participación del singular en la Idea como una evidencia comprensible por sí misma, evidencia que el supuesto de las Ideas simplemente hace razonable. Por eso fue sumamente versátil a la hora de reflejar en el lenguaje esta relación entre lo singular y lo universal (cf. *Fedón* 100d 5 y ss.), empleando términos como presencia, comunidad, participación, entrelazamiento, mezcla, etc.<sup>1</sup>.

## § 22. Sentido de la dialéctica platónica: la participación de las Ideas entre sí

### § 22.1. El tejido eidético como problema central de la filosofía platónica

Intentemos esclarecer al máximo posible qué quiere decir Gadamer cuando, con la misma convicción con la que había afirmado que la *separación* entre lo sensible y lo inteligible constituye el presupuesto evidente del lenguaje y del pensar, sostiene que el *vínculo* entre ambas instancias resulta igualmente evidente de suyo. En efecto, una y otra vez defiende el filósofo de Marburgo que la participación entre los fenómenos y las Ideas «se encuentra ya presupuesta en la huida platónica a los *lógoi*», hasta el punto de ser justamente lo que subyace a la propia hipótesis de los *eide*, y lo que –en definitiva– sostiene la posibilidad de «pensar y hablar, vincular Ideas entre sí y entenderse mutuamente»<sup>2</sup>. En palabras del propio Gadamer:

Evidentemente, debe suponerse una relación positiva entre Idea y fenómeno, si es que el discurso de las Ideas ha de tener algún sentido. En el *Fedón* vemos que no sólo ha de pensarse la separación del *eidos* respecto de aquello que participa en él, sino también la inseparabilidad del *eidos* respecto a aquello que participa en él. Sólo entonces la «prueba» [sc. en este caso la «prueba» de la inmortalidad del alma] puede tener sentido. Pero el argumento [sc. del *Fedón*] avanza aún un paso más, al defender la inseparabilidad de determinadas Ideas entre sí. Éste es el auténtico tema de la dialéctica platónica<sup>3</sup>.

¿Cómo es posible que tanto la *separación* como el *enlace* entre lo singular y la Idea determinen, al parecer al mismo tiempo y en el mismo sentido, la condición necesaria del pensar y del lenguaje? ¿No supone esto una flagrante contradicción? Esta cuestión arrastra consigo la tramoya completa de la teoría de las Ideas, y por tanto tendremos que desbrozarla con todo el cuidado, recorriendo paso por paso el circuito que se extiende, como mínimo, desde el *Fedón* hasta el *Timeo*. Hay que partir de una consigna que Gadamer defiende a capa y espada, alzándola contra la perspectiva que, a su juicio, impera en los estudios platónicos: la hipótesis del *eidos* como tal no representa el fin ni el núcleo de la filosofía platónica, sino solamente su punto de partida<sup>4</sup>. Por eso en el *Fedón* las Ideas se introducían en escena como algo trivial, como algo obvio:

Este supuesto de las Ideas no constituye por sí mismo la filosofía platónica, sino que tan sólo le plantea a ésta sus tareas filosóficas. Tal y como se muestra en el *Parménides*, no es posible en absoluto conocer

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>2</sup> «Platón como retratista», en *Hans-Georg Gadamer: Antología*, op. cit., p. 290 y p. 293 («Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 246 y p. 249. Vid. también «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”», *GW* 7, p. 336: «el ser de las Ideas en los fenómenos, la llamada participación, es para Platón una condición evidente de suyo, y por tanto nunca cuestionada, para la aceptación de las Ideas».

<sup>3</sup> *Plato: Texte zur Ideenlehre*, op. cit., p. 80.

<sup>4</sup> Esta idea parece ser de claro cuño natorpiano. Así lo señala D. di Cesare, en su obra *Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007, p. 179; y también en su artículo «Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache» (en G. Figal et al. [ed.], *Hermeneutische Wege, Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2000, p. 121, nota 63), donde la investigadora italiana aduce como prueba de ello: P. Natorp, *Über Platons Ideenlehre*, Berlín, 1921 (1914), pp. 143-159.

una única Idea «por sí misma». Aquí radica el fallo que el joven Sócrates comete [*sc.* en el *Parménides*]. Lo que está en juego en cada conocimiento es una completa estructura o tejido de Ideas, y Platón pregunta por los principios que conforman y organizan esta estructura conjunta de las Ideas<sup>1</sup>.

En otros términos: «la hipótesis del *eîdos* es ciertamente el presupuesto de todo conocimiento real, pero ella misma no constituye conocimiento alguno»<sup>2</sup>, en la medida en que la participación del singular en un *eîdos* no implica por sí sola ningún tipo de saber<sup>3</sup>. El pensar –continúa explicando el filósofo de Marburgo– no reside en la simple remisión de lo dicho a una Idea, ni tampoco en la separación de esa Idea respecto del fenómeno singular, sino en el entrelazamiento de Ideas entre sí que constituye el ser del *lógos*<sup>4</sup>. En coherencia con ello, la mera identificación de los fenómenos bajo su generalidad *eidética* –la subsunción de la multiplicidad de lo sensible en una unidad inteligible– no constituiría en modo alguno el tema del pensamiento platónico. En cambio, lo que para el maestro de Aristóteles merecería ser investigado son las causas del enlace entre unas Ideas y otras: cómo, en el interior del *lógos*, lo múltiple puede conjugarse con lo uno, y lo uno, con lo múltiple<sup>5</sup>. Y justamente este entrelazamiento de lo uno y lo múltiple es lo que Platón habría encontrado resuelto en el modelo de las entidades numéricas (*vid. infra*, capítulo VII de la Primera Parte).

## § 22.2. Mímesis y méthexis: participación «vertical» y participación «horizontal»

De aquí se deriva una consecuencia que Gadamer toma por Norte de todas sus lecturas de Platón, desde *Platos dialektische Ethik* hasta sus últimos escritos al respecto: «el único sentido del problema de la *méthexis* consiste en la relación de las Ideas entre sí»<sup>6</sup>. A ello remitiría, para empezar, el vuelco que Platón imprime en la tradición pitagórica al transformar la noción de *mímesis* en la de *méthexis*. Contra la información transmitida por Aristóteles, según la cual Platón se habría limitado a sustituir el primer término por el segundo, sin alterar sustancialmente el marco de la herencia pitagórica, Gadamer sostiene que dicha variación terminológica expresa la apertura de un «terreno radicalmente nuevo»: se trata del cambio obrado por el giro a los *lógoi* que hemos descrito en las páginas anteriores, giro que habría permitido diferenciar entre *aísthesis* y *nóesis*, y con ello acceder a la «primera autocomprensión de la matemática como ciencia “*eidética*”»<sup>7</sup>. ¿Cuál es la diferencia, pues, entre «*mímesis*» y «*méthexis*»? El término «*mímesis*» –que el filósofo de Marburgo interpreta

<sup>1</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», *GW* 6, p. 112.

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 345.

<sup>3</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 137.

<sup>4</sup> *Cf.* «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 344-345:

«[*Sc.* El *Parménides*] explica la dialéctica como el auténtico soporte del procedimiento filosófico, precisamente porque aquella se mueve en la dimensión del *eîdos* y de las relaciones *eidéticas*, esto es, de las relaciones de las Ideas entre sí. Pero esto implica que no es la separación de la Idea respecto del singular, sino en primer término el enlace de las Ideas entre sí lo que constituye el saber y el conocimiento. El verdadero sentido del *chorismós* es la separación del saber respecto de la casualidad de nuestras experiencias inciertas. Sólo porque la Idea de calor está esencialmente unida a la Idea de fuego, como indica el *Fedón*, la nieve nunca puede darse sin apagar la presencia del calor y el fuego».

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 133. Afirma Gadamer a este respecto: «Evidentemente, lo que le importa a Platón no es bajo qué conceptos haya que pensar la relación de los fenómenos con una determinada Idea, ya se trate de participación o de *koinonía*, *synousía*, *parousía*, *míxis*, *symploké*, etc. Su verdadero problema no es éste en absoluto, sino el de cómo en nuestro pensamiento lo uno puede ser múltiple, y lo múltiple, uno» («Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 146).

<sup>6</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 343.

<sup>7</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, pp. 133-135 (la cita pertenece a la p. 134); «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 245 y ss. («Platón como retratista», en *H.-G. Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 288 y ss.). El pasaje aristotélico referido parece ser *Metafísica* A 987b 10 y ss.



en ocasiones como «representación» (*Darstellung*), y no como «imitación»<sup>1</sup>— «expresa la existencia de lo imitado, de lo representado», mientras que el de *méthexis* expresa «la coexistencia con algo»<sup>2</sup>. Si la *mímesis* apela a la relación entre los fenómenos y las Ideas, la *méthexis*, en cambio, «describe la situación desde el otro lado, desde el ser de las puras relaciones, y deja indeterminado el estatuto ontológico de lo participante»<sup>3</sup>:

La *méthexis* es una relación —enteramente formal— de participación, y esto quiere decir: de reciprocidad. La *mímesis* se halla siempre en dirección hacia aquello a lo que uno se aproxima, hacia lo que uno se orienta, cuando se lo representa. Por el contrario, *méthexis* contiene —como indica ya el prefijo *μετα-*— la idea de que ello «es» juntamente con lo otro. El participar, el *μεταλαμβάνειν*, se efectúa, por así decirlo, en el «ser juntamente con» y en el «pertenecer juntamente con», en el *μετεξείναι*. [...] La problemática de la *méthexis* no pretende dar propiamente una respuesta a la relación de la manifestación con su Idea. Platón no en vano procede de manera sumamente indeterminada en la elección de su expresión para esta relación. Éste no era su problema. Pues esta relación se encontraba ya presupuesta en su huida a los *lógoi*<sup>4</sup>.

En su expresión del «ser juntamente con» de los *eide*, la noción de *méthexis* comportaría inmediatamente en Platón el subrayado de otras dos relaciones. Por un lado, la «relación lógica de lo múltiple con lo uno, con lo común», que no estaría implícita en los desarrollos pitagóricos de la *mímesis* ni de la relación entre número y ser<sup>5</sup>. Por otro lado, la relación entre el todo y las partes, con la que Platón estaría retomando ahora —y, en opinión de Gadamer, superando— la herencia parmenídea<sup>6</sup>. Observa nuestro intérprete a este respecto:

Esto es precisamente lo que la nueva palabra [*sc.* «*méthexis*»] subraya: la parte pertenece al todo. Incluso en el *Eutifrón*, en lo que quizás sea la referencia más temprana a las Ideas, la cuestión se plantea de tal modo que lo *ο(σ)ιον* podría ser un *μο(ρ)ιον* de lo *δουκαιον* [lo sagrado podría ser una parte de lo justo]. Esto significa, en primer lugar: donde el uno está, está también el otro. La parte existe «en el todo». Pero la paradoja de una participación que no toma una parte, sino que participa del todo —como el día participa de la luz del sol— es algo de lo que Platón ha sido completamente consciente, tal y como muestra el pasaje 131a y ss. del *Parménides* [...]. La aporía del todo y de las partes acecha [...] siempre detrás de la dialéctica de las Ideas y los fenómenos, de la unidad y la multiplicidad<sup>7</sup>.

Aún tendremos ocasión de analizar en profundidad (*infra*, capítulo VII de la Primera Parte) la «problemática del todo y las partes» que sin duda acompaña constantemente a la noción platónica de participación, aun cuando el término griego *méthexis* no comporte en absoluto la idea de «parte», sino más bien —como suele recalcar el filósofo de Marburgo— la de «ser juntamente con»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> «Plato als Porträtist», *GW 7*, p. 245 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 288).

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 134.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 134-135. A esta prioridad de las relaciones *eidéticas* sobre cualquier suerte de «término» parece referirse Gadamer cuando afirma que «en todo caso no hay que buscar el punto platónico de partida para la pregunta por el sentido del ser en el concepto aristotélico de substancia, que piensa en el ser lo subyacente, en el *subiectum* al que se refieren las predicaciones» («Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW 7*, p. 368).

<sup>4</sup> «Platón como retratista», *op. cit.*, pp. 289-290 («Plato als Porträtist», *GW 7*, p. 246).

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 133.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>8</sup> Así, Gadamer observa que la traducción de «*méthexis*» por «participación» (o «*participatio*» o «*Teilhabe*» o «*Teilnahme*») conduce a malentendidos, pues «incluye la idea del todo y de las partes, que es propiamente impropcedente en la expresión griega» («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 289 [«Plato als Porträtist», *GW 7*, p. 246]). En efecto, «*μεθεξιφ*» es el sustantivo correspondiente al verbo «*μετεξείναι*», que literalmente significa «ser con» o «tener con». No es fácil, sin embargo, encontrar una traducción para este término alternativa a la de «participar», a no ser recurriendo a perífrasis como las propuestas por Gadamer.

¿Qué papel desempeña entonces la idea de *mímesis* en Platón? En opinión de Gadamer, aunque esta noción resulte del todo inadecuada para expresar la relación de las Ideas entre sí, sin embargo «tiene cierto sentido metafórico describir el mundo de los fenómenos como “*mímesis*” de las puras relaciones matemáticas, *i. e.*, como mera aproximación»<sup>1</sup>. Si Platón ha usado con frecuencia la expresión de *mímesis*, desde el *Fedón* hasta el *Timeo*, lo habría hecho «sólo para insistir incesantemente en la diferencia ontológica (*ontologischen Unterschied*) de la reproducción y la copia frente al arquetipo y al modelo de la Idea»<sup>2</sup>.

### § 22.3. *El «falso problema» de la individuación*

Al margen de esta evolución conceptual desde «*mímesis*» hasta «*méthexis*», Gadamer ha intentado descargar desde muchos otros flancos el peso de la llamada participación vertical en la teoría platónica de las Ideas. «El problema de la participación de las múltiples cosas en un *eídōs* –sostiene reiteradamente– conduce al problema de la multiplicidad de Ideas y su mutua conjunción»<sup>3</sup>. Conduce a este segundo problema, y *se transforma* en él<sup>4</sup>. El *Parménides* representa, para nuestro intérprete, la confirmación evidente de tal perspectiva. Al comienzo de dicho diálogo aparece formulado el problema de la *méthexis* entre el singular y la Idea, pero este problema «no queda resuelto, sino transformado en *otro* problema y, bajo esta nueva forma, resuelto»<sup>5</sup>. Afirma el discípulo de Heidegger a este respecto:

Que la Idea en cuanto unidad sea y pueda ser la multiplicidad de lo que deviene, eso no ha querido Platón demostrarlo en absoluto, precisamente al igual que Aristóteles consideraba sin resolver e insoluble el problema de la *méthexis*. <<sup>6</sup> [...] *La habitual inserción del problema de la méthexis en el problema de la individuación tergiversa desde un principio el campo problemático de la ontología griega.* El propio Aristóteles –a pesar de su crítica al concepto de *méthexis* y al *chorismós* platónico de las Ideas– se ha limitado, por su parte, a dejar en su sitio la relación entre el singular y el *eídōs*, exactamente igual que Platón, sin ver aquí un *problema* de individuación. Si Platón eleva a problema la *méthexis* del singular en la Idea, no es que con ello formule un problema sin solución de su ontología, no es que con ello plantee el problema de la individuación. La aporía de este «problema» debe justamente hacer visibles, de manera indirecta, los presupuestos de la ontología: que el ente singular se presenta en el *lógos* sólo como *eídōs* privado de materia [*anhyletisches Eidos*]. Que el *eídōs* sea siempre *eídōs* del *singular* no exige, ni para Platón ni para Aristóteles, una fundamentación de la *singularización*, sino, en cambio, siempre y sólo una interpretación de la pretensión ontológica del *eídōs*. Es muy significativo que la relación entre la substancia «primera» y la «segunda» en Aristóteles (no sólo en el escrito, tal vez inauténtico, sobre las categorías, sino también en el libro VII de la *Metafísica*) no sea en absoluto

<sup>1</sup> «Platón como retratista», *op. cit.*, p. 289 («Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 246).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 290 (*GW* 7, p. 246).

<sup>3</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), *GW* 6, p. 138.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>5</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, p. 71. Gadamer ratifica expresamente este principio en «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 139. Respecto de su obra de juventud, el autor puntualiza ahora lo siguiente: «Hoy añadiría que esta solución implica la estructura numérica y que sus momentos estructurales no sólo aparecen en el informe aristotélico como los dos principios, sino que también se alzan tras los cuatro géneros del *Filebo*» (*id. loc.*). En efecto, también en otras ocasiones ha hecho notar el filósofo que en *Platos dialektische Ethik* todavía no había ahondado lo suficiente en la importancia que revisten los «números», así como los principios del Uno y la Díada indefinida, en la filosofía platónica (*cf.* «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1977], en *VyM II*, p. 383 [«Selbstdarstellung...», *GW* 2, p. 488]).

<sup>6</sup> Lo que introducimos entre los signos < > forma parte, en el texto original, de una nota a pie de página a propósito de esta última frase (*Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 70). La cursiva es de Gadamer.

formulada como un *problema* pendiente de solución<sup>1</sup>.> Lo que en el *Parménides* queda demostrado dialécticamente no es que lo uno sea la multiplicidad de las cosas que devienen –esto significaría que la indeterminada multiplicidad de lo que deviene sería comprendida y «fijada» como *tal*–. La demostración del *Parménides* se cumple puramente en el interior de las Ideas<sup>2</sup>.

Al afirmar esta interpretación, el discípulo de Heidegger quiere marcar sus distancias respecto de una lectura al respecto que imperaría en el idealismo alemán, concretamente en Hegel y Fichte, así como en la recepción de los últimos diálogos platónicos propuesta por sus antiguos maestros neokantianos, Natorp y Hartmann<sup>3</sup>. A juicio de todos ellos, la participación de las Ideas entre sí supondría al mismo tiempo la solución del problema de la individuación<sup>4</sup>. Frente a esto aquilata su sentido la posición de Gadamer: el problema de la individuación ni siquiera puede ser planteado en el contexto de la Grecia antigua, donde el saber remite «en primer término a la matemática, *i. e.*, al conocimiento puro de la esencia [*reine Wesenserkenntnis*], y no a la ciencia empírica»<sup>5</sup>. Bajo esta óptica, el *Parménides* constituiría un «documento irrefutable para el hecho de que Platón ha considerado el problema de la participación del singular en la Idea como un problema sin objeto»<sup>6</sup>. Y la confirmación de ello se encontraría en el propio desarrollo de este diálogo aporético, donde «todas las respuestas del joven Sócrates sobre la participación del fenómeno en la Idea son llevadas al

---

<sup>1</sup> También en su obra de madurez Gadamer hace extensivo al Estagirita este mismo punto: Aristóteles habría reconocido, en términos idénticos a los de su maestro, que el enlace entre el singular y la Idea resulta «inexplicable», y que, sin embargo, tal circunstancia no constituye problema ontológico alguno (*vid.*, por ejemplo, *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 136).

Sin embargo, la perspectiva aquí atribuida por Gadamer al Estagirita contrasta fuertemente con otras elaboraciones suyas de este mismo punto. Por ejemplo, en «Plato als Porträtist» se dice que «Aristóteles mismo dio una respuesta conceptual a la diferencia entre la cosa individual y su *eidos*» (*GW* 7, p. 247 [«Platón como retratista», en *Hans-Georg Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 290]). Se observa aquí una cierta vacilación del pensador de Marburgo entre incluir a Aristóteles dentro de una imagen «general» de Grecia –aunque sin embargo esta imagen proceda básicamente de su lectura de Platón– o destacar, por el contrario y siempre en tono polémico, la diferencia específica de Aristóteles frente a Platón. Por un lado, Aristóteles habría considerado el problema de la participación «vertical» como un problema sin objeto; por otro lado, habría denunciado en su maestro las aporías que produciría este mismo problema.

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 70.

<sup>3</sup> Cf. «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 139. No obstante, la posición básica de Gadamer en este punto parece ser heredera de los antecedentes de los que aquí se quiere distanciar. Así lo reconoce él mismo en el siguiente pasaje: «En realidad, esta tesis aristotélica [*sc.* la crítica del Estagirita al *chorismós* establecido por Platón] está lastrada por el defecto, que fue señalado especialmente por Hegel y el neokantismo de Marburgo, de que Platón mismo, en sus diálogos dialécticos tardíos, puso en evidencia este *chorismós* de manera radical y lo rechazó críticamente. El auténtico sentido profundo de la dialéctica consiste en tratar de situarse fuera del dilema entre *chorismós* y participación, al quitar importancia a la separación entre lo que participa y aquello en que participa lo participante» («Platón» [1976], en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 89, traducción ligeramente modificada [«Plato», *GW* 3, p. 243]).

<sup>4</sup> Cf. «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 139; «Plato als Porträtist», pp. 246-247 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 290); «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, pp. 343-344. En estos tres lugares Gadamer alude a la obra de N. Hartmann *Platos Logik des Seins* (1909) –señalando además la proximidad de la misma a los planteamientos de P. Natorp, proximidad sellada por el hecho de que este último se refiere expresamente a dicha obra en la segunda edición de su *Platos Ideenlehre* (1921)– como ejemplo de esta dirección «errónea» en la interpretación de Platón e imperante en la Escuela de Marburgo. La teoría de la «*méthexis* descendente» desarrollada por Hartmann en la obra citada estaría animada por el objetivo –para Gadamer ilegítimo– de «sobrepasar incluso la barrera que el *eidos* indivisible, el  $\alpha/\tau\omicron\mu\omicron\nu\ \epsilon\iota=\delta\omicron\phi$ , representa indiscutiblemente para Platón y para Aristóteles, y con ello para la filosofía». Por eso «la conocida pregunta de Plotino, acerca de si no habrá también Ideas del singular (*Enéadas* V 7) resultó especialmente simpática en el contexto de los siglos XIX y XX». Por otra parte, también la obra de J. Stenzel *Arete und Diairesis* (1917) incurre –según nuestro intérprete– en el mismo vicio, pues caracteriza el  $\alpha/\tau\omicron\mu\omicron\nu\ \epsilon\iota=\delta\omicron\phi$ , el fin de la dialéctica, «de un modo que corresponde más bien a la restricción, impulsada por Jenócrates y Aristóteles, de la doctrina de las Ideas a los  $\phi\upsilon/\sigma\epsilon\iota\ \omicron/\nu\tau\alpha$ » («Dialektik ist nicht...», *id. loc.*).

<sup>5</sup> *Id. loc.* Sobre la ausencia del problema de la individuación en el contexto de la metafísica antigua, *vid.* también «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 253 y ss. («Platón como retratista», en *H.-G. Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 298 y ss.).

<sup>6</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 344.

absurdo», y donde, además, «el viejo Parménides deja de lado esas preguntas como irrelevantes»<sup>1</sup>.

De modo que el problema del *principium individuationis* sería aún desconocido para la Antigüedad, al menos para la ontología clásica que representan Platón y Aristóteles<sup>2</sup>. Para uno y otro filósofos griegos –piensa nuestro intérprete– es evidente que el «*eídos* indivisible» refiere al «límite de la especificación» y no al «límite de la división material». Con estas palabras se trata de aclarar la diferencia entre el planteamiento, interno al *lógos*, de Platón y el planteamiento «naturalista» de un Demócrito:

El término «*individuum*» es la traducción latina de «átomo». Cuando Platón denomina así lo supremamente diferenciable en la diferenciación de las «Ideas» que se van diferenciando cada vez más unas de otras, entonces habla de α/τιμητον ει)=δοφ, de *eídos* «indivisible». Evidentemente, si él no utiliza la expresión «átomo» es para mantener en la conciencia la especificación que él denominó *diáresis* y para evitar una falsa resonancia de las enseñanzas de Demócrito, que denominó así los últimos elementos indivisibles que hay en la naturaleza. En cambio, Aristóteles emplea ya frecuentemente el término en el mismo sentido lógico que tiene la expresión platónica, a saber, como el límite de la especificación y no como el límite de la división material. En todo caso, la historia del término y la del concepto remiten a un origen que se remonta a lo universal y al límite del mismo<sup>3</sup>.

En coherencia con ello, a nuestro intérprete le interesa aclarar que el límite último de la *diáresis* platónica es siempre interno a la dimensión *eidética*. En ello ve Gadamer la consecuencia indiscutible de inscribir el conocimiento en la esfera del discurso y del lenguaje:

Que en realidad es siempre sólo un *eídos*, el *eídos* indivisible, aquello en lo que el procedimiento de la especificación necesariamente llega a su fin, esto es algo evidente de suyo para alguien que parte única y totalmente de la dimensión del discurso y del lenguaje, como es el caso de Platón y de Aristóteles<sup>4</sup>.

En realidad la dialéctica del descenso, la *δια/ρεσις* platónica, se mantiene absolutamente agarrada a la orientación en el lenguaje, esto es, a la huida a los *lógoi*, y termina, no inconsecuente sino consecuentemente, con el *eídos* indivisible. No pretende reconocer los procesos del movimiento como tales, sino las ordenaciones que se construyen en ellos; no el comportamiento del singular sino lo que se conserva en la naturaleza, el Estado y el alma como lo universal. Quien desciende de nuevo a la caverna, después de haber superado la ceguera, es superior al que permanece cautivo, pero sólo porque ahora sabe qué es lo que les liga a uno y otro. Para saber que Teeteto no vuela no se necesita ninguna experiencia, cuando uno «sabe» que los hombres no son pájaros<sup>5</sup>.

Así pues, bajo este supuesto *eídos* indivisible latiría una realidad sensible que habría de estar signada por su indeterminación. A juicio del filósofo de Marburgo, por mucha precisión que alcance nuestra inteligencia lingüística, siempre «permanecerá abierto un campo de

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>2</sup> «Plato als Porträtist», *GW 7*, p. 253 («Platón como retratista», en *H.-G. Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 298).

<sup>3</sup> *Id. loc.* En *El inicio de la filosofía occidental* (Paidós, Barcelona, 1999, p. 16), el origen de dicha problemática aparece explicado así:

«El descubrimiento del individuo fue, en efecto, la gran conquista de la cultura romántica. El conocido lema según el cual el individuo es “inefable” y no existe ninguna posibilidad de aprehenderlo conceptualmente en su singularidad aparece en época del romanticismo. Este lema no se apoya en ninguna tradición escrita, y sin embargo, en relación con la cosa misma, aparece en los primeros estadios de la metafísica platónica y aristotélica, cuando la diferenciación del *lógos* halla sus fronteras en el *eídos* indivisible».

<sup>4</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW 7*, p. 344.

<sup>5</sup> «Natur und Welt...», *GW 7*, pp. 438-439. Volveremos sobre este punto del *Sofista: infra*, § 31.2.2.

indeterminación en lo singular»<sup>1</sup>. Y ello porque «la contingencia del particular no es nunca captable en el *lógos*, y sin embargo el *lógos* la abarca también, al decir “esto”»<sup>2</sup>. Para aquilatar esta explicación, nuestro intérprete advierte lo siguiente: se tergiversa el sentido de la dialéctica platónica «cuando se piensa que en ella lo particular, lo singular, habría de ser constituido en su concreción mediante lo universal»<sup>3</sup>. Y no menos desacertada resultaría la relación inversa, ya anotada anteriormente: que lo universal se obtuviera por medio de una abstracción a partir de la experiencia sensible. En fin, el discípulo de Heidegger insiste en reivindicar, junto al filósofo ateniense, un saber circunscrito a cierta universalidad *separada* de toda realidad singular y sensible.

Por último, conviene señalar que tal planteamiento resulta esgrimido una y otra vez por Gadamer contra la problemática propiamente moderna de la individuación, donde lo individual estaría pensado como «el límite de la posibilidad de medir»<sup>4</sup>. Es esta concepción de lo singular desde las ideas de cálculo y dominación lo que nuestro intérprete parece querer refutar en último término. Reflejo de dicha concepción moderna sería tanto la lectura que ve en la materia aristotélica –en la *hýle*– el principio de individuación como la que, por otra parte, encuentra este mismo principio en el espacio y en el tiempo<sup>5</sup>. Con tal circunscripción del *eidos* *eidos* indivisible a los puros confines del *lógos*, en fin, Gadamer cree estar a salvo de las aporías natorpianas, que habían convertido la «cosa en sí» en la tarea *infinita* de una determinación jamás concluable<sup>6</sup>.

#### § 22.4. ¿Una fase aporética en la teoría de las Ideas?

Como ya tuvimos ocasión de advertir (*vid. supra*, § 6.1), Gadamer piensa que no hay nada parecido a una crisis de la teoría de las Ideas, ni en el *Parménides* ni en ningún otro de los llamados diálogos eleáticos o dialécticos. A su juicio, que en este punto coincide visiblemente con el de sus predecesores de Marburgo<sup>7</sup>, las aporías descritas por Aristóteles en su crítica de las Ideas platónicas carecen de correlato alguno en la obra última de aquel a quien se dirigen: obedecerían sólo a un planteamiento exclusivo del Estagirita, que de ningún modo podría ser retrotraído a su maestro. Para defender esta tesis resulta de vital importancia negar cualquier tipo de perspectiva evolutiva o histórico-genética, no sólo en el caso de Platón, sino también en el de Aristóteles. Para empezar, tal negación se encontraría avalada por la tradición textual antigua, cuyas informaciones estarían lejos de reflejar evolución sustancial alguna en los puntos de vista respectivos de estos dos filósofos<sup>8</sup>. Concretamente, la supuesta división en etapas del pensamiento platónico chocaría de frente con la transmisión debida a Aristóteles, pues éste «cita el *Fedón* tanto como el *Parménides* o el *Timeo*, y no parece hacer notar en

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 437 (*loc. cit. supra*). *Vid.* también, a este mismo respecto, *Metafísica e filosofía práctica in Aristotele*, Lecciones compiladas por V. de Cesare, Guerini e Associati, Milán, 2000, p. 62, donde Gadamer afirma: «la *ousía* primera no se puede decir, sólo se puede señalar».

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 368.

<sup>3</sup> «Natur und Welt...», *GW* 7, p. 438.

<sup>4</sup> «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 253 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 299).

<sup>5</sup> *Id. loc.* («Platón como retratista», pp. 298-299).

<sup>6</sup> *Cf. Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 141.

<sup>7</sup> En ello recabaremos como estación final de esta problemática: *infra*, § 22.6.

<sup>8</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 132. Gadamer menciona aquí como única excepción el informe aristotélico presente en *Metafísica* M 4, 1078b 10, según el cual la «doctrina platónica de los números» sería una forma tardía de la doctrina de las Ideas. En todo caso, el filósofo de Marburgo pone en cuestión dicha información aristotélica.

absoluto que el propio Platón haya puesto en duda su teoría dogmática de las Ideas»<sup>1</sup>. Además, resultaría de lo más absurdo e inoportuno –afirma Gadamer– situar al viejo Platón del *Parménides* al mismo nivel que un joven Aristóteles dedicado a criticar la teoría de las Ideas, y más cuando «el célebre argumento del tercer hombre se encuentra tanto en el *Parménides* como en la crítica de las Ideas vertida en la *Metafísica*»<sup>2</sup>. En fin, a juicio del discípulo de Heidegger, «sin duda la peor de todas las hipótesis posibles es suponer que Aristóteles hubiera ignorado la “autocrítica” ya realizada por Platón y hubiera repetido a sangre fría los argumentos críticos de Platón en su propia crítica»<sup>3</sup>.

Si en el caso de Platón la lectura evolutiva a menudo se utiliza para certificar la existencia de una crisis en la teoría de las Ideas, también la periodización de la filosofía aristotélica puede servir para corroborar, esta vez desde fuera, dicha crisis. No es de extrañar entonces que Gadamer rechace con idéntica fuerza la aplicación del método genético-evolutivo al Estagirita, aplicación obrada paradigmáticamente por W. Jaeger y H. Usener. El esquema según el cual Aristóteles habría sido un platónico en sus comienzos para convertirse después, progresivamente, en un «investigador empírico», se encontraría lastrado, para empezar, por una falsa analogía con las ciencias empíricas modernas<sup>4</sup>. No menos arbitraria se presentaría la supuesta evolución de la ética aristotélica desde los inicios netamente platónicos del *Protréptico*, pasando por la «separación aún vacilante» respecto de Platón en la *Ética Eudemia*, y hasta culminar en la posición madura y autónoma de la *Ética a Nicómaco*<sup>5</sup>. Tal esquema perdería toda verosimilitud cuando se observan los últimos diálogos de Platón: «el *Filebo* o el *Político* habrían aventajado y sobrepasado hasta tal punto los supuestos comienzos platonizantes de la ética aristotélica que uno tendría que preguntarse seriamente quién critica a quién aquí»<sup>6</sup>.

En definitiva, Gadamer excluye por principio cualquier explicación de la filosofía platónica que opere con el siguiente cuadro cronológico: «hipótesis de las Ideas existentes-por-sí-mismas / participación de los fenómenos en las Ideas / dialéctica de la Idea y el fenómeno / y finalmente equiparación de la Idea y el número»<sup>7</sup>. El planteamiento anti-evolutivo que él defiende afecta especialmente a tres puntos. En primer lugar: la problemática cifrada en la relación de los diversos *eíde* entre sí no sería algo que se presentara por primera vez en los últimos escritos platónicos (en los diálogos eleáticos, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, y en el anticipo del método de la *diaíresis* ofrecido en el *Fedro*), sino que se encontraría implícita en el propio giro hacia el *eídos* y constituiría, incluso antes del *Fedón*, el hilo conductor de toda la obra del filósofo ateniense. Así, en el *Protágoras* se trataría de diferenciar y enlazar las virtudes; en el *Fedón*, de la conjunción de alma y vida y de la disyunción de alma y muerte; y, en fin, en todos los diálogos socráticos estaría ya en curso la búsqueda metódica de la diferenciación que culminaría en la dialéctica de los últimos diálogos<sup>8</sup>. En segundo lugar: tampoco la proximidad entre Ideas y *números* sería algo que

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 344.

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 132.

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>8</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 339. La misma idea aparecía expresada ya en la obra de 1931 *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 57.

Platón hubiera descubierto al final de su trayectoria filosófica, postulando sólo entonces los dos principios del Uno y la Díada indefinida, como parece indicar la información transmitida por Aristóteles<sup>1</sup>. Pero es la última de las consecuencias anti-evolutivas extraídas por Gadamer lo que nos toca investigar en este momento. De acuerdo con ella, Platón habría formulado «simultáneamente» el principio del *chorismós* y el de la *méthexis* entre lo sensible y lo inteligible, puesto que, de algún modo no explicado, ambas instancias estarían separadas y a la vez enlazadas entre sí.

### § 22.5. *Ambigüedad de la relación entre Ideas y fenómenos, y de la propia «existencia separada de las Ideas»*

Como venimos diciendo, Gadamer se esfuerza en disolver la problemática planteada por la *méthexis* platónica entre lo sensible y lo inteligible, problemática que no pasaría de ser un efecto distorsionante de la crítica de Aristóteles hacia su maestro. Tal es la posición que se expresa en la siguiente sucesión de preguntas retóricas:

¿Realmente Platón ha subestimado al comienzo el problema de la participación de los fenómenos en las Ideas? ¿Ha enseñado un ser-para-sí de las Ideas, hasta que un buen día reconoció que el problema de la participación, dentro de tal hipótesis de las Ideas existentes-por-sí-mismas, es absolutamente insoluble? ¿O ambas hipótesis pertenecen a lo mismo: el ser-para-sí de las Ideas –el llamado «*chorismós*»– y el apuro a propósito de la participación –la llamada «*méthexis*»– al que uno se expone con ello? ¿Quizás pertenecen a lo mismo desde un comienzo? ¿Es justamente esta doble perspectiva de la cuestión lo que Platón tiene en mente al final, en la llamada «autocrítica», y por eso en el *Parménides* tiene justamente la intención de rechazar las simplificaciones propias del concepto dogmático de una doctrina de las Ideas que quisiera ahorrarse la dialéctica?<sup>2</sup> ¿Quizás su verdadera intención en el *Parménides* era hacer consciente la pregunta ontológica acerca de cómo se conjugan Idea y fenómeno, de modo que la inadecuación de las respuestas discutidas pusiera de manifiesto el dogmatismo implícito en el propio planteamiento de la pregunta?<sup>3</sup>

Así, nuestro intérprete ve en el *Parménides* una recusación de cualquier «comprensión dogmática del *chorismós*»<sup>4</sup>. Resulta oscuro el sentido que pueda revestir aquí esta idea de dogmatismo. A nuestro modo de ver, el dogmatismo al que alude Gadamer en comentarios de este tipo podría apuntar en tres direcciones. Por un lado, cabe conectarlo con la acusación de «dogmatismo» dirigida por las lecturas neokantianas de Platón contra la «interpretación *ontológica*» que habría hecho Aristóteles de la teoría de las Ideas (recabaremos ello a continuación: *infra*, § 22.6). Por otro lado, el pasaje recién citado sugiere que lo «dogmático» es suponer que la sola participación de cada fenómeno en el *eidos* correspondiente bastara para explicar el conocimiento, y que por tanto se pudiera prescindir de la dialéctica, *i. e.*, del juego de relaciones que articula los diversos *eide* entre sí; tal significado coincide con la tesis fundamental que hemos expuesto en las páginas anteriores. Y desde una perspectiva más general, el Gadamer posterior a *Platos dialektische Ethik* suele establecer una contraposición entre una imagen «dogmática» o «cerrada» de la teoría de las Ideas y una imagen «dialéctica» o «abierta». Según la primera, Platón habría afirmado la existencia de una única pirámide de

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 132; el pasaje aristotélico en cuestión es *Metafísica* M 4, 1078b 10.

<sup>2</sup> Gadamer añade aquí en nota a pie de página: «En esta dirección podría apuntar la crítica al Sócrates aún demasiado joven pronunciada en *Parménides* 135d».

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 133.

<sup>4</sup> *Vid. ibid.*, p. 135, donde se afirma que la respuesta a la pregunta por la participación de los fenómenos en las Ideas, «sea cual sea la solución –que “los muchos”, que no son “ser” sino “*génesis*”, pertenecen al ser como partes y miembros– prohíbe cualquier comprensión dogmática del *chorismós*».

todas las Ideas, Ideas cuyas relaciones entre sí se encontrarían fijadas de forma unívoca e invariable, para toda la eternidad. Para la segunda, en cambio, Platón no ha postulado un sistema cerrado e inmutable de todas las Ideas, pues entiende que cada articulación *eidética* constituye sólo la iluminación parcial, conyuntural, provisional y revocable de una totalidad de carácter abierto. A lo largo de los capítulos siguientes tendremos ocasión de observar en qué términos suscribe Gadamer este segundo planteamiento. No se adivina, sin embargo, en qué sentido tal imagen «abierta» de la teoría de las Ideas podría contribuir a esclarecer el problema que ahora nos ocupa a propósito del estatuto ontológico de los *eíde* frente al de las realidades sensibles.

Sigamos exponiendo la respuesta que da el discípulo de Heidegger a dicho problema. A través del tortuoso curso del *Parménides*, Platón querría poner en evidencia que «la completa separación de un mundo de Ideas respecto del mundo de los fenómenos» no es más que «un craso absurdo»<sup>1</sup>. Cuando Parménides (133b y ss.) objeta que las Ideas, como entidades separadas y consistentes por sí mismas, ni siquiera podrían ser conocidas, planteando así la aporía más espinosa de la investigación, lo haría únicamente para llevar al absurdo la posibilidad de un *chorismós* absoluto<sup>2</sup>. De esta aporía se derivaría entonces la conclusión indirecta de que «las Ideas son Ideas de los fenómenos y no conforman un mundo subsistente-por-sí-mismo»<sup>3</sup>. Platón no habría hipostasiado lo universal, tal y como le echa en cara Aristóteles, puesto que el «ser-para-sí de las Ideas» no implicaría «la apertura de un segundo mundo, que estuviera separado de nuestro mundo de los fenómenos mediante un hiato ontológico»<sup>4</sup>. En suma: «la formulación del *chorismós* jamás ha puesto en cuestión que haya que relacionar lo que aparece en el interior de los fenómenos con su ser invariante»<sup>5</sup>. Por el contrario, «el presupuesto evidente y fundamental de la doctrina de las Ideas en su conjunto radica en el hecho de que el sentido del *chorismós* no pueda consistir en querer cortar el vínculo presupuesto»<sup>6</sup>.

Sin embargo este conjunto de declaraciones de principio no parece arrojar demasiada luz sobre la problemática que tenemos entre manos. Pues si Gadamer niega ahora que haya un hiato ontológico entre las Ideas y los fenómenos, otrora calificaba justamente de «ontológica» esta misma separación entre lo inteligible y lo sensible (lo hemos visto en las páginas inmediatamente anteriores: *supra*, § 21.2). Nuestro intérprete vacila, al mismo tiempo, entre atribuir a las Ideas un «ser-para-sí» —como el que se reclamaba para las entidades matemáticas, en tanto paradigma de la dimensión *eidética* que inauguraría la posibilidad misma del conocimiento— y negarles toda subsistencia *separada* respecto de los fenómenos. Pero lo cierto es que, de acuerdo al planteamiento platónico, si se pone en duda el estatuto separado, καθ' αυτο/, de los *eíde*, necesariamente habrá que poner también en duda su condición de *causas* del ser, del devenir y del conocer. Si se pone en duda el estatuto separado,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 136-137.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 137. En otros muchos lugares de su obra expresa Gadamer esta misma lectura del *Parménides*. Por ejemplo, en «Platón como retratista», donde leemos: en el *Parménides* «aparece como la dificultad más importante para la aceptación de las Ideas el hecho de que el conocimiento de las mismas sería accesible únicamente para los dioses, y que el conocimiento de las manifestaciones de acá abajo sería accesible únicamente a los hombres: un *chorismós* que constituye un completo absurdo» (en *H.-G. Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 191 [«Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 247]).

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 136.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 137.



καθ᾽ αὐ(το), de las *formas* matemáticas respecto de la *materia* sensible, necesariamente habrá que poder también en duda la condición modélica de la matemática para el saber. Si se pone en duda el estatuto separado, καθ᾽ αὐ(το), del *lógos* de las Ideas, necesariamente habrá que poner también en duda la existencia de un conocimiento puramente racional, independiente de la experiencia sensible.

¿Con cuál de las dos cartas se queda finalmente Gadamer? ¿Quizás buscaremos en vano una decantación para esta disyuntiva, pues se trata de la «línea de flotación» que recorre de parte a parte la interpretación gadameriana de la teoría de las Ideas?

## § 22.6. La posición de Gadamer a la luz del «Platón de Marburgo»

Pero hay aún otra vía verosímil para aclarar mejor en qué consiste la posición del discípulo de Heidegger a este respecto. Se trata de compararla con la recepción de Platón dominante en la Escuela de Marburgo<sup>1</sup>. A juzgar por sus propias declaraciones, Gadamer no estaría muy de acuerdo con esta aproximación: en efecto, no hay prácticamente un solo escrito suyo sobre Platón que no se desmarque expresamente del correspondiente contexto neokantiano (en cambio nuestro interpelado, haciendo honor a su sabiduría «hermenéutica», aceptaría de buen grado que los presupuestos de una investigación no sean nunca completamente visibles para su autor). La clave de esta explicación propuesta rezaría, en su sustancia bruta, así: el *chorismós* entre las Ideas y lo sensible constituye la condición de posibilidad del *conocer*, y no tanto la condición de posibilidad del *ser*. Y es que, bajo el auspicio de la filosofía trascendental kantiana, toda pretensión de ver en los *eíde* las causas del *ser* resultará sospechosa de un dogmatismo de corte realista o metafísico.

Así, un denominador común de las recepciones neokantianas de Platón se encuentra en su rechazo a la interpretación aristotélica de la teoría de las Ideas, rechazo cifrado justamente en el sesgo «ontológico» de dicha interpretación. De acuerdo con esta óptica, Aristóteles habría cometido el error de atribuir a los *eíde* platónicos «existencia», realidad sustancial y objetiva, cuando el único estatuto que cabría concederles es el de «principios del conocimiento»<sup>2</sup>. Las Ideas no son entonces «cosas», sino «leyes o funciones lógicas del entendimiento, que garantizan la legitimidad de la esfera epistemológica, el principio *a priori* que el pensamiento

<sup>1</sup> Para elaborar esta presentación del «Platón de Marburgo» nos hemos guiado por los siguientes estudios: V. Mathieu (ed.), *Questioni di Storiografia Filosofica. Dalle origini all' Ottocento*, La Scuola, Brescia, 1975, pp. 186-187 y pp. 207-210 (la parte correspondiente a Platón ha sido realizada por G. Reale); F. Fronterotta, «De Platon à Kant. Épistémologie et ontologie dans l' interprétation néokantienne de Platon», en M. Narcy (ed.), *Platon. L' amour du savoir*, Puf, París, 2001, pp. 145-170; D. Seron, *Le problème de la Métaphysique*, Ousía, París, 2001, pp. 28-31. Todos ellos coinciden en identificar las lecturas platónicas de H. Cohen y P. Natorp como las más representativas del neokantismo de Marburgo (concretamente los ensayos de H. Cohen «Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt» y «Platos Ideenlehre und die Mathematik» [en *idem*, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Tomo I, Berlín, 1928, pp. 30-87 y pp. 336-366, respectivamente]; así como la obra monumental de P. Natorp *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903, junto con el «apéndice metacrítico» añadido en 1920 bajo el título de «Logos-Psyche-Eros»).

Como ya tuvimos ocasión de señalar, Gadamer fue discípulo directo de dos importantes platonistas neokantianos: P. Natorp y N. Hartmann (este último ha de ser caracterizado como aristotelista no menos que como platonista). El influjo de Natorp, especialmente en su última lectura «misticista» de Platón, resulta a todas luces manifiesto en la tesis de Gadamer *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* (1922, inédita), dirigida por aquel. En cuanto a N. Hartmann, Gadamer se manifiesta críticamente hacia él en su artículo «Metaphysik der Erkenntnis» (1924) (*Logos* 12 [1923/24], pp. 340-360), aunque dicha crítica no incide directamente sobre el caso de Platón que aquí nos ocupa.

<sup>2</sup> Cf. F. Fronterotta, «De Platon à Kant. Épistémologie et ontologie dans l' interprétation néokantienne de Platon», *op. cit.*, pp. 155-156. El autor se refiere aquí concretamente a la interpretación de Platón propuesta por H. Cohen.

obtiene de sí mismo para establecer el criterio de verdad del conocimiento»<sup>1</sup>. De este modo, los *eíde* recibirán una función análoga a la que para Kant tenían los conceptos y las categorías –los conceptos puros del entendimiento–, estos últimos representados sólo por Ideas desprovistas de todo contenido empírico. Bajo tales premisas, el papel relevante que Platón concede a las entidades matemáticas resulta coherentemente ratificado, en su función mediadora entre las Ideas y el contenido sensible al que éstas se aplican<sup>2</sup>.

Por otra parte, tanto para Cohen como para Natorp la definición platónica de la Idea depende sustancialmente de la noción de hipótesis (tal y como ésta aparece expuesta en *Menón* 86e 1-87b 4 y en *Fedón* 100a 1-b 9), noción que el filósofo ateniense habría tenido el mérito de extender desde el campo matemático hasta convertirla en el fundamento del «método crítico» y de toda suerte de «método empírico»<sup>3</sup> (más adelante veremos cómo Gadamer se opone a esta interpretación neokantiana del significado de lo «hipotético» en Platón, aun cuando él mismo atribuya a las Ideas la condición de «hipótesis»: *infra*, § 27). Además, Natorp ha concebido la Idea platónica del bien (tal y como se presenta en los libros VI y VII de la *República*) como «el fin último de la investigación y el conocimiento, [...] que suscita la tensión del pensamiento hacia la verdad, fijando al mismo tiempo un límite ideal e insuperable»<sup>4</sup>. Así las cosas, la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ parecería asemejarse a las «ideas de razón» descritas por Kant en su *Crítica de la razón pura* y en su *Crítica de la razón práctica* (más adelante veremos hasta qué punto Gadamer parece acercarse a esta comprensión del principio platónico del bien: *infra*, capítulo VIII de la Primera Parte).

Lo que fundamentalmente nos interesa ahora es el aspecto que presenta la noción de *chorismós* a la luz del planteamiento recién esbozado. Esta noción constituye el centro de la polémica de Natorp contra Aristóteles<sup>5</sup>. Según el principal mentor del «Platón de Marburgo», es el Estagirita quien ha introducido la idea de una «separación concreta y efectiva» entre las Ideas y las realidades empíricas, precisamente por haber «substancializado» las Ideas<sup>6</sup>. En su opinión, el *chorismós* platónico ha de ser liberado de toda «connotación metafísica», de toda «separación ontológica» entre dos mundos supuestamente subsistentes por sí mismos, y de todas las aporías que plantearía dicha separación<sup>7</sup>. Por el contrario, el término «ξωρισμοφ» sería simplemente una «metáfora»<sup>8</sup> para explicar la distinción, exclusivamente cognoscitiva, entre la sensación y el concepto, mientras que «μεθεχιφ» expresaría la «subsunción de los datos empíricos bajo las categorías intelectuales correspondientes»<sup>9</sup>. No es de extrañar

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 163 y p. 159, respectivamente. Vid. también G. Reale, *Questioni di Stotigrafia Filosofica...*, *op. cit.*, pp. 207-208, quien afirma que, para P. Natorp, las Ideas platónicas «no son otra cosa que las leyes, los métodos del pensamiento objetivo: las leyes según las cuales determinamos y objetivamos la incógnita indeterminada de las sensaciones». Las Ideas platónicas expresan así «métodos y no cosas»; en suma equivalen a «las categorías kantianas, concebidas neokantianamente» (*id. loc.*). Vid. asimismo F. Renaud, *Die resokratisierung Platons*, *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>2</sup> Cf. F. Fronterotta, «De Platon à Kant...», *op. cit.*, p. 156 (referido aquí a H. Cohen).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 156 y p. 158.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> Al emplear el término «metáfora», Natorp –nos informa F. Fronterotta– manifiesta su desacuerdo con la utilización aristotélica de este mismo término en su crítica a Platón (*ibid.*, p. 161, nota 1). Se trata de una posición que Gadamer reproduce, en idénticos términos, en numerosos momentos de su obra.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 161. En realidad, la superación de las aporías platónicas de la *méthesis* que Natorp proclama es sólo aparente. Tal y como señala, con toda agudeza, F. Fronterotta, el correlato de dichas aporías se encuentra en la difícil cuestión kantiana de los

entonces que Natorp descargue, de una manera muy semejante a como lo hace su discípulo Gadamer, el carácter aporético del *Parménides*. Así aparece reseñada la lectura natorpiana del *Parménides* en la exposición de F. Fronterotta que estamos siguiendo:

En la primera parte de este diálogo, Platón mostraría los absurdos de una concepción objetivista y metafísica de las Ideas, concepción que hace surgir inmediatamente las graves paradojas de la  $\mu\epsilon/\theta\epsilon\chi\iota\phi$  y del  $\xi\omega\rho\iota\sigma\mu\omicron/\phi$ , para sugerir una solución alternativa con el ejercicio dialéctico de la segunda parte del diálogo, cuyo fin sería explicar de qué modo las Ideas, comprendidas como funciones lógicas del intelecto, pueden determinar los datos de la experiencia sensible. En este contexto, Platón formularía su teoría de la experiencia a través de la ilustración de la posibilidad de aplicar las categorías del intelecto al contenido de la percepción sensible<sup>1</sup>.

Pues bien, resulta evidente que, en su lectura de Platón, Gadamer se mantiene ligado en buena medida a presupuestos de cuño natorpiano, al menos en cuanto al punto que nos ocupa ahora: el significado del *chorismós* (que él también parece entender como una oposición entre «lo empírico» y «lo *a priori*», dotada de un estatuto «cognoscitivo» y no «ontológico»), y la inconsistencia de la crítica de Aristóteles a su maestro, concretamente en cuanto a las presuntas aporías de la *méthexis* entre Ideas y fenómenos<sup>2</sup>. Las siguientes citas atestiguan con claridad la mencionada influencia:

Fue Aristóteles el primero que, con su crítica a la matematización [*sc.* platónica] de la realidad, descubrió en Platón y elevó a problema la participación del singular en lo universal, denunciando esta dificultad incluso en la forma mítica de descripción de la «física» presente en el *Timeo*<sup>3</sup>.

Finalmente, es siempre una falsa cosificación [*Verdinglichung*] querer pensar la participación de lo ente en el ser como una relación ontológica [*Seinsverhältnis*], en lugar de reconocerla desde el principio como el punto de partida de todo discurso razonable [*sinnvoll*] acerca de la Idea y de lo universal<sup>4</sup>.

[...] La separación entre matemática y física no significa que los números y las figuras geométricas existan en otro mundo. Del mismo modo, la belleza, la justicia y el bien no son en ningún momento un segundo mundo de esencias. Esto último es una ontologización errónea de las intenciones de Platón, originada por el influjo de la tradición posterior. Se perfila ya en la crítica de Aristóteles, quien, por su parte, se guiaba por su interés en la física. Es el neoplatonismo –así llamamos hoy a esa tradición– el primero que convierte a Platón en un pensador de la trascendencia, y esto último fue también el Platón del siglo XIX<sup>5</sup>.

---

«esquemas transcendentales», que tratarían de explicar la mediación entre las intuiciones empíricas y las categorías (*ibid.*, pp. 167-168).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 161. Fronterotta remite aquí a P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903 (reimpresión: Darmstadt, 1975), pp. 215-271.

<sup>2</sup> F. Renaud, entre otros investigadores, pronuncia este mismo diagnóstico. Leemos en su obra *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer* (Academia Verlag, Sankt Austin, 1999, p. 64):

«Según Gadamer, no se trata [*sc.* en Platón] de ontología, sino de dialéctica, no se trata de metafísica, sino de metamatemática. Gadamer enlaza en este punto con la interpretación neokantiana de su maestro P. Natorp. El papel de la interpretación natorpiana de Platón para la de Gadamer se muestra aquí definitorio. Con Natorp y contra Heidegger, nuestro intérprete rechaza el testimonio aristotélico del *chorismós* platónico en tanto separación ontológica: la hipótesis de la Idea no debería ser interpretada ontológicamente, sino lógicamente, *i. e.*, como hipótesis trascendental, como *diferenciación eidética*». Hemos citado y comentado *supra*, § 6.2 algunos otros trabajos dedicados a analizar la influencia de la Escuela de Marburgo sobre la interpretación gadameriana de Platón.

<sup>3</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 343.

<sup>4</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 198.

<sup>5</sup> *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 66.

Sin embargo, no es legítimo trasladar en bloque los rasgos señalados del «Platón neokantiano» al caso que nos ocupa. Por un lado, Gadamer ha recusado aquellas lecturas de Platón que se fundamentan en una subjetualidad transcendental, denunciando así expresamente el anacronismo en el que se incurre al inscribir la teoría platónica de las Ideas en cualquier forma de idealismo *del sujeto*. Por otro lado, Gadamer ha censurado el prejuicio epistemologista que anima al neokantismo de Marburgo, cuestionando el modelo de saber representado por la ciencia empírica, y más aún su aplicación al caso de Platón. Con ello la posición de nuestro intérprete frente al problema platónico del *chorismós* pierde la coherencia que tenía en el contexto que le sirvió de inspiración, sin llegar, de todos modos, a desmarcarse radicalmente de él. En efecto, a pesar de todo, tal posición no parece tener mejor explicación que la de un cierto primado de la perspectiva gnoseológica o lógica –o tal vez lingüística– sobre la perspectiva ontológica. De hecho nuestro intérprete llega a afirmar, en un tono de evidente sesgo natorpiano, que el *chorismós* platónico constituye un postulado *metódico*, y no ontológico, como quería Aristóteles:

Así, he llegado a la siguiente conclusión paradójica: el  $\xi\omega\rho\iota\sigma\mu\omicron/\rho$  ontológico de las Ideas que Aristóteles sostiene resulta atribuido a un Platón que, por su parte, sólo conoció un *chorismós* metódico. El *chorismós* ontológico pertenece a la doctrina de Aristóteles y no a la de Platón<sup>1</sup>.

En definitiva: aunque el discípulo de Heidegger haya negado en ocasiones que la teoría platónica de las Ideas pueda ser reducida a una teoría del conocimiento<sup>2</sup>, lo cierto es que su propia interpretación de los *eíde* platónicos incide más en las condiciones de nuestro acceso a los fenómenos que en las condiciones de manifestación de los fenómenos mismos (obviemos aquí la circunstancia de que una separación tal entre gnoseología y ontología resulte seguramente cuestionable, máxime desde la óptica de una hermenéutica filosófica).

Así pues, la pauta de Gadamer consistirá siempre en desviar el problema de la participación entre los fenómenos y las Ideas hacia el problema del enlace entre las múltiples Ideas. Obedeciendo tal consigna, retomaremos la problemática de la *méthexis* tal y como se presenta en el interior del *lógos*, concretamente en la difícil conjunción ensayada por Platón entre «unidades genéricas» y «unidades numéricas» (*infra*, capítulo VII de la Primera Parte). Sea cual fuere el fin de nuestros pasos, la desviación referida no se obrará sin retorno: diálogos como el *Timeo* y el *Filebo* vuelven a incidir, templados por la experiencia de una prueba de fuego, en el problema de la relación entre las Ideas y la naturaleza corruptible. Y he aquí que, para Gadamer, no es el *Parménides* ni el *Sofista* o el *Timeo* quien proporciona «el testimonio de mayor fuerza a favor de la relación entre las Ideas y el individuo concreto», sino la doctrina de las cuatro causas expuesta en el *Filebo*<sup>3</sup>.

### § 23. Recapitulación y consideraciones prospectivas

A lo largo de este capítulo hemos observado el significado que para Gadamer reviste la tesis central de la filosofía platónica, tesis que él ha ratificado expresamente: el saber y el lenguaje tendrían su razón de ser en la referencia a una dimensión puramente *eidética*, justo

<sup>1</sup> «Platos Denken in Utopien», *GW* 7, pp. 280-281.

<sup>2</sup> Así lo hace, por ejemplo, en «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”», *GW* 7, p. 328.

<sup>3</sup> Cf. «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 250 («Platón como retratista», en *H.-G. Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 294); *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 145; *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 86. Retomaremos esta cuestión de la participación «vertical» a propósito de la interpretación gadameriana del *Filebo*: *infra*, § 32.3.

aquella a la que se trataba de llegar mediante la huida a los *lógoi* proclamada en el *Fedón*. Por un lado, nuestro intérprete secundaba la definición del saber que subyace a la teoría platónica de las Ideas. De acuerdo con esta definición cortada por el patrón de la matemática, el saber apuntaría hacia contenidos netamente racionales y universales, *separados* de la contingencia y la particularidad que acompañaría a los fenómenos sensibles. Así, Platón supondría un avance respecto de la tradición pitagórica, puesto que sólo el primero habría llevado a término el *chorismós* «ontológico» entre lo sensible y lo inteligible, abriendo entonces una concepción de la matemática como ciencia independiente de todo residuo «físico», y del saber racional como saber independiente de todo residuo sensible. Nuestro intérprete destacaba el paralelismo que Platón establece a este respecto entre la matemática y el saber moral: el presunto hiato entre la Idea puramente racional y eterna de un objeto geométrico y sus imperfectos representantes sensibles tendría su exacto correlato en el hiato entre «la justicia misma» y lo que en cada comunidad concreta rige como «justo».

Pero, al mismo tiempo, Gadamer se negaba a atribuir a Platón la idea de un *chorismós* absoluto entre los *eíde* y las realidades sensibles, rechazando como dogmática la imagen de un mundo de las Ideas subsistente por sí mismo junto a un mundo de los fenómenos sensibles. Con ello el estatuto de la separación platónica entre las Ideas y lo sensible quedaba rodeado de una densa oscuridad. Al rechazar el carácter «ontológico» de esta separación (aunque en otros momentos lo hubiera afirmado) y al describirla como una suerte de principio «metódico» del conocimiento, al parecer inscrito en las necesidades de la razón humana y ajeno a la realidad misma, Gadamer se mostraba próximo a la imagen de Platón defendida por varios neokantistas de Marburgo. Con ellos comparte, de forma evidente, la idea de que la crítica de Aristóteles a Platón representa un simple malentendido por parte del primero.

En esta coyuntura despuntaba el principio fundamental que guía la interpretación gadameriana de la filosofía platónica: el *quid* de la misma no radicaría en la relación entre cada Idea y sus correlatos sensibles, sino más bien en la relación de las diversas Ideas entre sí. Por eso la llamada participación vertical (representada por la noción de *mímesis*) habría de ser, por así decirlo, desplazada hacia el campo de la participación horizontal (representada por la noción de *méthexis* en tanto «ser juntamente con»). Más aún: los problemas relativos a la participación entre Idea y realidad sensible –entre ellos el del *principium individuationis*– no serían sino proyecciones artificiales de perspectivas ajenas al planteamiento platónico, desde la perspectiva fijada por la crítica aristotélica hasta tesituras modernas de cuño idealista. Este planteamiento de Gadamer encontraba su respaldo, además, en la propia dinámica del pensamiento y el lenguaje: no sería la mera identificación de los fenómenos lo que constituye el *lógos*, sino el entrelazamiento de unas Ideas con otras.

Con mucha más nitidez que en otros momentos, en este capítulo la exposición del pensamiento platónico se ha solapado con problemas propios de la filosofía contemporánea, y especialmente propios de la trama urdida por *Verdad y método*. En efecto, la reivindicación gadameriana de Platón como mentor de un saber puramente racional, separado de la experiencia y acuñado por el modelo de la matemática, era al mismo tiempo y constantemente un alegato contra la concepción «empirista» del saber que triunfa en la Modernidad, pero también implicaba un declarado vínculo con otra cara –o quizás con la misma cara– de la Modernidad. Así, Gadamer opone la razón pura platónica, fundada sobre la matemática, a la racionalidad cortada por el patrón de la física empírica moderna; ahora bien, ¿no discurre

también esta última bajo la égida de la matemática? Aquí se esconde un motivo crucial en la obra de Gadamer dedicada a la hermenéutica filosófica, en la medida en que dicha obra tiene su punto de arranque en una crítica a la reducción metodologista del saber llevada a cabo por las ciencias *empíricas* modernas. Para más señas: nuestro intérprete veía en la teoría platónica de las Ideas un apoyo a su defensa de la lingüisticidad de toda comprensión, de toda experiencia o saber.

Cabría señalar algunos puntos poco convincentes de esta interpretación de la filosofía platónica: fundamentalmente, el hecho de que en ella el estuto óntico de las Ideas sea concebido desde presupuestos «modernos» (en cuanto condiciones específicas del «sujeto» que conoce), ajenos al mundo griego antiguo (donde las Ideas tenían una realidad «objetiva», «cósmica»). Pero lo que nos interesa aquí es identificar y cuestionar algunos de los postulados platónicos que Gadamer ha suscrito a través de dicha interpretación, pensando en su posible reflejo sobre el campo de *Verdad y método*:

- Gadamer ha aceptado un tipo de distinción entre lo «inteligible-lingüístico» y lo «sensible» que es propia del idealismo filosófico en su definición básica. Lo inteligible tendría un carácter general (o universal en sentido estricto), y lo sensible sólo tendría entidad como caso particular de una generalidad inteligible. Según esto, los fenómenos sensibles serían por sí mismos indeterminados: su única comprensión posible se produciría mediante su subsunción bajo un *eîdos* o bajo una trama *eidética* perteneciente al nivel racional. Ahora bien, ¿es cierto que la generalidad es propia de lo racional-lingüístico, y que la particularidad es propia de lo sensible? ¿No es verdad, por el contrario, que la comprensión sensible se desarrolla también dentro de parámetros generales? Y por otra parte: ¿no hay una comprensión específicamente *sensible*, cuyas condiciones y reglas de juego obedecen a un fuero propio? ¿Por qué habría de estar subordinada, necesariamente y siempre, la comprensión sensible a la comprensión «racional»?
- Resulta fácil entender (aunque no suscribir) el significado de este *chorismós* entre lo inteligible y lo sensible si se toma como punto de referencia la concepción griega antigua de la matemática. Desde esta óptica cabe distinguir entre, por un lado, la multitud de triángulos dibujados sobre una tablilla de cera (los cuales se pueden captar sensiblemente) y, por otro lado, la idea misma de triángulo (que sólo se vería con los «ojos» de la inteligencia). Los primeros serían supuestamente imperfectos, desiguales entre sí, particulares y perecederos, mientras que el segundo habría de ser siempre idéntico a sí mismo, universal, perfecto y eterno. Todo esto, aunque hoy en día resulte difícilmente sostenible, tiene al menos un cierto grado de verosimilitud<sup>1</sup>. Ahora bien, lo que no parece tan verosímil es el traslado de este modelo matemático al ámbito de la moral. Aun cuando se aceptara que el comportamiento moral se funda en una suerte de «razón pura», independiente de toda situación particular, concreta y contingente, ¿cabe describir esa separación como un hiato entre lo inteligible y lo sensible? ¿Acaso las concretas leyes

---

<sup>1</sup> Numerosas investigaciones contemporáneas han puesto en cuestión el supuesto platónico de que las entidades matemáticas sean completamente independientes de su inscripción sensible (*vid.*, por ejemplo: J. Derrida, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000; M. Serres, *Los orígenes de la geometría*, Siglo XXI, México, 1996). Por otra parte, no se puede considerar la matemática como un saber universal, eterno y suprahistórico, aun cuando sus contenidos puedan tener esa condición, como la tenían los objetos de la matemática euclidiana.

jurídicas que conderaron a Sócrates (y a las cuales se les podría oponer el sentido «incondicionado» de una «justicia en sí») son más «sensibles» que «inteligibles»? Y es que, a nuestro modo de ver, esta puesta en paralelo de la oposición «inteligible-sensible» con la oposición «universal-particular» pierde su suelo en cuanto se la saca del terreno de la matemática, o de una concreta definición de la misma.

Naturalmente, también habría que poner en duda que exista algún saber cuyos contenidos sean universales, necesarios y eternos, tal y como lo eran los objetos de la ciencia para Platón y para Aristóteles. Pero en este punto debemos actuar con cautela. Pues, salvo en su obra de juventud *Platos dialektische Ethik*, Gadamer parece querer atenuar el significado estricto de dicha universalidad. Resta por averiguar, entonces, qué estatuto tiene la *generalidad* que Gadamer atribuye a los contenidos de la dialéctica. Sólo así podrá despejarse la incógnita que venimos acarreado constantemente: ¿en qué términos se conjugarían en la dialéctica platónica el modelo de la matemática y el de la *phrónesis* aristotélica? Si por un momento ponemos entre paréntesis el carácter aplicativo de la *téchne*, la caracterización de la misma que se afirmaba en el capítulo anterior no parecerá alejarse mucho de la imagen de la matemática que acabamos de reseñar; en ambos casos se trataría de saberes dotados de contenidos de vigencia general o universal. Frente a ellos, el «saber del bien» estaría desprovisto de contenidos de este tipo. Entonces ¿cómo es que la dialéctica, precisamente el «saber del bien», está cortada por el patrón de la matemática?

## CAPÍTULO VI

### RAZONAR, DEFINIR, DIVIDIR, RECORDAR: LA HIPÓTESIS DEL *EÍDOS* EN LA PRÁCTICA DIALÓGICA

#### § 24. Introducción

A lo largo de este capítulo procuraremos desentrañar, hasta donde nos sea posible, la tesis que articula el conjunto los *escritos platónicos* de Gadamer: la dialéctica platónica tendría toda su razón de ser en la práctica dialógica, y en particular en las conversaciones dirigidas por el personaje literario de Sócrates<sup>1</sup>. Por eso incluso la teoría dialéctica expuesta en la última fase de la obra platónica se mantendría ligada al arte socrático de llevar un diálogo, y debería ser interpretada a partir de esta premisa<sup>2</sup>. Antes que nada, importa averiguar qué tipo de diálogo es ése que subyacería a la teoría platónica de las Ideas. Habrá que esclarecer, además, qué relación guarda la dialéctica ideada por Platón, en tanto teoría, con la actividad de discutir o de investigar algo mediante la confrontación de las opiniones existentes al respecto. Y al mismo tiempo, debe precisarse qué quiere decir Gadamer cuando afirma que la hipótesis del *eídos*, así como la *anámnesis*, la *synopsis* y la *diáresis* constituyen una suerte de principios del «acontecer del diálogo»<sup>3</sup>. ¿En qué sentido tales ingredientes de la filosofía platónica serían una condición o un reflejo de lo que ocurre en toda conversación, o en determinadas conversaciones?

Con todo ello se trata de retomar el panorama trazado en los capítulos II y III a propósito del «diálogo científico» (trasunto de la dialéctica platónica) y a propósito de su diferenciación frente a un «diálogo inauténtico» (trasunto de la oposición platónica entre la dialéctica y la erística sofística). Si entonces nos centráramos en *Platos dialektische Ethik*, ahora profundizaremos en esa misma problemática poniendo en juego la totalidad de la obra de Gadamer sobre Platón. No obstante, aquel libro de juventud sigue siendo el lugar donde los argumentos sobre la conexión entre el diálogo socrático y la dialéctica platónica se desarrollan de un modo más prolijo, más claro, más preciso y riguroso. Fuera de dicha obra, en algunos puntos la explicación que buscamos no va más allá de una simple mención. Además, en los escritos posteriores del filósofo a menudo se remite a *Platos dialektische Ethik* para una exposición completa y detallada de la tesis que nos ocupa<sup>4</sup>.

La propuesta gadameriana de interpretar la filosofía platónica desde la óptica del «diálogo» resulta, a nuestro juicio, sumamente acertada e interesante. En líneas generales, es obvio que la «διαλεκτική: ἐπιστήμη» remite en primer término al «διαλεγεσθαι», a una específica forma de conversación. Así, el personaje de Sócrates hace constantes observaciones

---

<sup>1</sup> *Vid.*, por ejemplo: *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, p. 17, pp. 81-82 y *passim*; «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), *GW* 6, pp. 89-92; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *GW* 7, p. 150 y ss.; «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”» (1988), *GW* 7, p. 328; «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*» (1990), *GW* 7, pp. 338-340; «Sokrates’ Frömmigkeit des Nichtwissens» (1990), *GW* 7, p. 107.

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, pp. 338-340.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>4</sup> Esta remisión se expresa en los siguientes lugares: Prefacio a la edición italiana *Studi platonici*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. XVII; «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 90; *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 150; «*Platos dialektische Ethik – beim Wort genommen*» (1989), *GW* 7, p. 125.



acerca de cómo debe ser desarrollada una discusión de vocación investigadora, contraponiéndola a las discusiones erísticas, en las que sólo se quiere prevalecer sobre el adversario<sup>1</sup>. Pero también en un sentido más estrecho se muestra convincente esta perspectiva. Los razonamientos a partir de hipótesis que se describen y/o se ponen en práctica en el *Menón* (86c y ss.), el *Fedón* (100a-101e), la *República* (VI, 509c-511e y VII, 533a-535a), y el *Parménides* (135d-166c) constituyen evidentes medios para llevar a cabo una discusión cuyo fin es esclarecer la verdad de un determinado asunto. E incluso el procedimiento de la *synopsis* y la *diaíresis*, tal y como se define y/o se ejercita principalmente en el *Fedro* (sobre todo 265d-266c), en el *Sofista* (218a y ss.) y en el *Político* (258b y ss.), es presentado por Platón como una ayuda de este mismo tipo<sup>2</sup>. Por no decir que la propia teoría del *eídos*, como tal, probablemente obedezca al intento de explicitar o asegurar las condiciones bajo las cuales una disputa «bienintencionada» (*Carta VII*, 344b) habría de resultar fructífera.

Lo que el filósofo de Marburgo defiende parece de lo más verosímil. Pero para llegar a justificar consistentemente esta tesis a lo largo de los escritos platónicos, haría falta un recorrido largo, complejo y expuesto a importantes dificultades. Las explicaciones que Gadamer ofrece acerca del vínculo entre la teoría dialéctica y la práctica dialógica, sin embargo, distan mucho de llevar a término ese recorrido. Por eso al tratar de entender sus argumentos al respecto, el lector se encuentra con que los textos platónicos desbordan el marco de aquellos, suscitando problemas que en ellos ni siquiera se identifican. De hecho, el intento de comprender tales argumentos nos ha llevado a encontrar en Platón un planteamiento en parte diferente para esta misma coyuntura. Los frutos de esa investigación (azuzada por las iniciativas de Gadamer, pero desarrollada al margen de ellas) se presentarán bajo la forma de «excursos», aunque algunos aspectos de los mismos vayan a ser utilizados para analizar la interpretación de Platón que tenemos entre manos.

El capítulo está dividido en tres secciones. En primer lugar, afrontaremos un problema de carácter preliminar, pero del todo punto fundamental: qué significado posee la dialéctica específicamente platónica, por comparación con la dialéctica de cuño eleático, con el *élenchos* socrático y con la teoría dialéctica ofrecida en los *Tópicos* de Aristóteles (§ 25). En segundo lugar, expondremos en qué sentido, para Gadamer, los factores fundamentales de la teoría dialéctica platónica se inscriben en la práctica del diálogo (§ 26). Y por último, nos ocuparemos de un aspecto especialmente importante de la mencionada inscripción: el razonamiento a partir de hipótesis expuesto en *Fedón* 100a-101e, del que parece depender la concepción gadameriana de la «hipótesis del *eídos*» (§ 27).

## § 25. Sentidos de «dialéctica» ligados a la obra platónica y el problema de su relación

### § 25.1. Diálogo socrático, dialéctica eleática y dialéctica platónica

Hay que precisar qué significados de «diálogo» y de «dialéctica» distingue Gadamer en la filosofía platónica. Sólo así podrá calibrarse su tesis fundamental al respecto, según la cual todos esos significados conforman una unidad. Partiremos de dos citas extraídas de *Metafísica*

<sup>1</sup> Vid. las referencias aportadas *infra*, § 25.2.

<sup>2</sup> También en otros diálogos se llevan a cabo divisiones de conceptos, por ejemplo en el *Gorgias* (450c y ss.).

*e filosofía pratica in Aristotele* (2000), texto que recoge las lecciones orales impartidas por el filósofo de Marburgo en 1990:

Decir qué es lo intencionado en un juicio o en una palabra, explicitar qué es lo que se pretende decir, eso es el *λο/γον διδο/ναι* de los griegos, lo que Aristóteles llama a veces «λογικω=φ ζητει=ν», es decir, buscar con el discurso, y Platón «διαλεκτικω=φ ζητει=ν». ¿Y qué quiere decir «διαλεκτικω=φ»? Se trata de un adverbio que significa «de modo dialéctico». Pero ¿qué quiere decir «de modo dialéctico»? Está claro: el modo dialéctico es el diálogo entre tesis diversas, y más exactamente aquella conversación que, en el curso de su desarrollo, no se desvía de su propio fin, insiste en perseguirlo, sigue la consecuencia del razonamiento. Esto significa *dialektikôs*: mantener en el diálogo aquello que está en la intención<sup>1</sup>.

[...] La dialéctica tiene en Platón un doble sentido. Por un lado, dialéctica es el arte de conversar, de participar en un diálogo, el arte con el cual el Sócrates platónico guía al interlocutor hacia un punto final —una conclusión que puede ser alcanzada o no— acerca de aquello que se está discutiendo. Pero hay también otro aspecto de la dialéctica, aquel que procede de la filosofía eleática. Sin duda el tipo de razonamiento con el que Zenón defendía la posición de su maestro, según el cual sólo existe lo uno y no también lo múltiple, este argumentar que se desarrolla a través de tesis opuestas, a través del juego de las contradicciones, también está presente en la dialéctica de Platón. Tenemos una prueba directa de ello en el *Parménides*, ya sea en la parte donde Platón hace hablar a Zenón o bien en aquella donde es el propio Parménides quien habla. En Platón, por lo tanto, la dialéctica tiene este doble sentido, y quizás no sin cierto vínculo entre el uno y el otro. En efecto, la primera exposición platónica de la dialéctica, la que se conoce como *diaíresis*, es el camino que hay que seguir paso a paso para llegar a una conclusión. Para mantener la justa dirección, para no desviarse a medida que el diálogo se desarrolla por dicotomías, hay que saber que una de las dos posiciones debe ser eliminada en cuanto no sea consecuente con el razonamiento, con la intencionalidad que está en la base de la diferenciación dicotómica. Éste es, en síntesis, el sentido de la dialéctica que encontramos en Platón<sup>2</sup>.

Gadamer define aquí la dialéctica, en su sentido griego genérico, como aquella conversación en la que se trata de explicitar lo que uno quiere decir y de dar razón de ello, procurando no desviarse del asunto que se aspira a esclarecer en común, pese a la disparidad de las perspectivas que pudieran darse cita en torno a él. Y en el contexto platónico en particular, nuestro intérprete ha mencionado tres sentidos de «dialéctica», aún cuando él hablaba de dos: por un lado, el arte de conversar representado por Sócrates; por otro lado, el juego argumentativo basado en la contraposición de tesis, que se remonta a la dialéctica eleática; y por último, el procedimiento de la *synopsis* y la *diaíresis*, el cual es específico de la dialéctica platónica.

En efecto, en el conjunto de los *escritos platónicos* de Gadamer se alude reiteradamente a estos tres aspectos, en tanto ingredientes de la acuñación platónica de la dialéctica. Y si se prescinde del problema de la relación entre ellos, su significado y su filiación genética podrán exponerse, sin mayor dificultad, a partir de las declaraciones del filósofo de Marburgo:

— [A] *Diálogo socrático*: «arte de participar en un diálogo» que investiga una determinada cuestión y «arte de conducir ese diálogo»<sup>3</sup>. Podría tratarse de un «diálogo con otros, y

<sup>1</sup> *Metafísica e filosofía pratica in Aristotele*, Lecciones compiladas por V. de Cesare, Guerini e Associati, Milán, 2000, p. 44.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>3</sup> Ambas caracterizaciones de la dialéctica —y especialmente la segunda de ellas: «arte de conducir un diálogo»— se encuentran reiteradas en todo momento de la obra gadameriana, casi siempre en referencia al procedimiento socrático recogido por Platón. *Vid.*, por ejemplo: *VyM I*, p. 556 (*GW I*, p. 468); «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), en *VyM II*, p. 396-397 (*GW 2*, p. 502); «Plato als Porträtist» (1988), *GW 7*, p. 256 («Platón como retratista», en H.-G. Gadamer, *Antología*,

también del diálogo del alma consigo misma»<sup>1</sup>. La principal exigencia de ese diálogo sería la de mantenerse firme en dirección al asunto que se examina, sin desviarse en ningún momento de él; y esto implicaría remitir las múltiples razones aducidas por los interlocutores a la unidad de lo buscado, reconducir a esa unidad cualquier discrepancia o disparidad de opiniones<sup>2</sup>. «Llevar una conversación –afirma Gadamer– quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores»<sup>3</sup>. En otras palabras: «la dialéctica, como arte de llevar una conversación, es el arte de mirar juntos en la unidad de una intención ( $\sigma\upsilon\nu\nu\omicron\rho\alpha=v\ \epsilon\iota)\varphi\ \epsilon/(v\ \epsilon\iota)=\delta\omicron\varphi$ ), esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente»<sup>4</sup>. Además, tal conversación se articularía como un intercambio mutuo de preguntas y respuestas<sup>5</sup>, mediante las cuales cada participante se vería obligado a dar razón de sus convicciones previas acerca del tema en juego. Dichas convicciones serían examinadas y puestas a prueba tomando como baremo la necesaria unidad del asunto que se espera desvelar (*cf. supra*, capítulo II).

- [B] *Dialéctica eleática*: «argumentación que se desarrolla a través de tesis opuestas, a través del juego de las contradicciones»<sup>6</sup>. Se trata de la dialéctica del «*in utramque partem disputare*», que puede remontarse hasta Zenón de Elea, e incluso hasta Parménides<sup>7</sup>. A esta misma tradición remite la «capacidad de desarrollar las consecuencias, incluso prescindiendo del qué, a partir de opiniones opuestas» mencionada por Aristóteles en la *Metafísica* (M 4, 1078b 26)<sup>8</sup>, así como la propia dialéctica depositada en sus *Tópicos*. En la obra platónica, esta dialéctica eleática está representada paradigmáticamente por el ejercicio desarrollado en el *Parménides*<sup>9</sup>.
- [C] *Dialéctica específicamente platónica*: «procedimiento de la división de conceptos»<sup>10</sup>, relativo a la *synagogé* y la *diáiresis* que articulan las relaciones de los *eíde* entre sí. Diálogos como el *Fedro*, el *Sofista* o el *Político* –nos recuerda Gadamer– llevan a primer término el examen de esta estructura sinóptico-*diairética*<sup>11</sup>. Se trata, con toda evidencia, de un factor exclusivo de la dialéctica platónica.

Gadamer sostiene que estos tres aspectos de la dialéctica presentan un sentido unitario en Platón<sup>12</sup>, pero ¿cómo explica su relación? Como ya hemos advertido reiteradamente, todo su empeño se centra en defender que la dialéctica platónica tiene su origen y su verdadera y más

---

Sígueme, Salamanca, 2001, p. 302); «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW* 7, p. 338; «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens» (1990), *GW* 7, p. 107.

<sup>1</sup> «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens», *GW* 7, p. 107.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 445 (*GW* 1, p. 373).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 446 (*GW* 1, p. 374).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 447 (*GW* 1, p. 375).

<sup>6</sup> *Metafísica e filosofía práctica...*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>7</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), *GW* 6, p. 90.

<sup>8</sup> *Id. loc.* La cita de Aristóteles responde a la traducción de Gadamer.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>12</sup> Leemos en «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 114: «La conducción dialógica de los “discursos introductorios” que nos muestran los diálogos socráticos, el modo de proceder de la dialéctica *diairética* que presentan los diálogos tardíos, así como esa fuerza dialéctica que, sin conocer el “qué”, sabe desarrollar de manera tentativa tesis y antítesis, como dice Aristóteles (*Met.* M 4, 1078b 25-27), todas ellas tienen el mismo fin. Todas ellas están al servicio del llegar a ser dialéctico, *i. e.*, de la formación de la mirada para las cosas mismas [...]».

profunda explicación en el diálogo socrático. Lo que principalmente quiere afirmar con esta tesis es que la teoría dialéctica debida a Platón nace de y remite a la *práctica* de la discusión: «las determinaciones fundamentales del “arte dialéctico” representado en el *Fedro*, en el *Sofista*, en el *Político* y en el *Filebo* admiten, de hecho, ser obtenidas a partir del diálogo filosófico vivo»<sup>1</sup>. Y forma parte de esta posición, como sabemos, la convicción de que la forma literaria del diálogo no es el simple medio de expresión de la obra platónica, sino su contenido más elocuente (*cf. supra*, §7.1).

Ahora bien, más allá de tal enfoque global, las explicaciones que Gadamer ofrece sobre la relación entre estos tres sentidos de dialéctica se pierden en un mar de oscuridades. Para empezar, en sus comentarios a menudo la expresión «diálogo socrático» representa a la conversación o a la praxis comunicativa en un sentido vago y genérico, mucho más amplio que el que cabe aplicar a los diálogos de resultado aporético protagonizados por el Sócrates platónico. Pocas veces repara nuestro intérprete en que el procedimiento desplegado por Sócrates en dichos diálogos es idéntico al mecanismo en el que tiene su razón de ser la dialéctica eleática. Para saber qué entiende Gadamer por «diálogo», podemos acudir a la descripción del «diálogo científico» incluida en *Platos dialektische Ethik*, puesto que las elaboraciones posteriores de este punto remiten a ella. Pero queda sin aclarar qué papel habría de desempeñar en este diálogo el «juego de las contradicciones». Sócrates se sirve de dicho juego para refutar las tesis de sus contertulios, haciendo uso de la estrategia propia de la dialéctica eleática. Ahora bien, ¿cabe trasladar esa misma estrategia al «diálogo científico» al que Gadamer refiere la dialéctica platónica, un diálogo en el que no hay ningún interlocutor que ocupe un lugar superior y exterior a todas las opiniones confrontadas, como el que ocupa Sócrates en sus refutaciones?

En este orden de cosas, es sorprendente que el discípulo de Heidegger acostumbre a establecer una oposición entre la dialéctica procedente del modo de argumentación propio de los eleatas (a ella remitirían los *Tópicos* de Aristóteles, así como, en otro sentido, la dialéctica hegeliana) y la dialéctica procedente del arte socrático de discutir (tal sería el origen fundamental de la dialéctica platónica, aun cuando ésta también guarde relación con la primera línea)<sup>2</sup>. Tal genealogía resulta chocante porque, si a algo se parece el *élenchos* socrático, es a las reducciones al absurdo documentadas en los fragmentos de Parménides y de Zenón de Elea.

<sup>1</sup> *Ibid.*, GW 6, p. 90.

<sup>2</sup> Dicha oposición aparece expresada en «Dialektik und Sophistik...», GW 6, p. 90; «Plato als Porträtist» (1988), GW 7, p. 256 («Platón como retratista», en *Hans-Georg Gadamer: Antología, op. cit.*, pp. 302-303); «Dialektik ist nicht Sophistik...», GW 7, p. 338.

Gadamer entiende que el vínculo esencial de la dialéctica platónica con el diálogo socrático –o con el diálogo, *tout court*– ha sido desatendido en la mayor parte de los estudios platónicos contemporáneos, y que ello se debe a dos motivos principales. Por un lado, el interés creciente hacia el significado esotérico de los escritos platónicos, que impele a acentuar la dimensión doctrinal de los mismos, y a minimizar su dimensión propiamente dialógica. Por otro lado, el hecho de que, por motivos histórico-efectuales, se acostumbre a buscar «la conexión entre los diálogos eleáticos debidos a Platón y la conversación filosófica más a partir de Aristóteles y de Hegel que a partir de Sócrates y del acontecer dialógico» («Dialektik ist nicht Sophistik...», GW 7, p. 340). Aunque la dialéctica hegeliana pueda ser conectada con el arte socrático de llevar una conversación –afirma el filósofo de Marburgo–, lo cierto es que su auténtico origen no se encuentra en el diálogo, sino en la dialéctica eleática, en el pensar mediante oposiciones o *in utramque partem disputare*, procedimiento que sirve de base a la dialéctica aristotélica («Dialektik und Sophistik...», GW 6, p. 90). De este modo, Gadamer alinea la dialéctica eleática y la aristotélica junto con la hegeliana, en tanto exponentes de una concepción «metódica» o «teórica» de la dialéctica que habría de ser retrotraída a una concepción «práctica» de la misma (cuyo adalid sería el Sócrates platónico).

De todos modos, en otros muchos momentos de su obra Gadamer trata la dialéctica eleática (*i. e.*, la argumentación obtenida mediante el examen de una tesis y una antítesis) y el procedimiento de la *synopsis* y la *diaíresis* como fenómenos contiguos en la obra de Platón. Su principal objetivo es defender que la dialéctica desarrollada en los llamados «diálogos dialécticos» o «eleáticos» (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*) es una continuación directa del arte de conversar escenificado en los diálogos socráticos<sup>1</sup>. Y en virtud de este fin, la argumentación eleática y la *diaíresis* platónica quedan englobadas en un mismo saco, como exponentes de la última fase de la obra platónica. Es cierto que en el conjunto de los diálogos platónicos mencionados aparecen ambos aspectos de la dialéctica. Pero ¿cómo se relacionan entre sí?

El discípulo de Heidegger ha señalado eventualmente que uno de los problemas más difíciles que presenta la filosofía platónica es el de explicar cómo se conjugan en ella unitariamente el «ejercicio de pensar mediante oposiciones» y el «procedimiento de la división de conceptos», o sea, los sentidos [B] y [C] de dialéctica que hemos distinguido<sup>2</sup>. He aquí la única explicación que –hasta donde llega nuestro conocimiento– él mismo aventura al respecto:

Quizás la enigmática descripción de *Sofista* 153d acerca del hacer del dialéctico podría aportar una respuesta [*sc.* a la dificultad mencionada]. Una cosa está clara: aquí se ofrece una descripción lógica del procedimiento de la división de conceptos. Pero, tal y como muestra la estructura doblemente antitética de la frase [*cf.* *Sofista* 253d 5-e 2], la división de conceptos implica ella misma un momento del pensar mediante oposiciones. A la inversa, el ejercicio del *Parménides*, que ejemplifica el procedimiento con opiniones opuestas, atestigua que dicho procedimiento se incluye en la imagen general del dialéctico, que sabe moverse en el diálogo, en el discurso y en la réplica<sup>3</sup>.

Ciertamente, el procedimiento de la división de Ideas que se describe en este punto del *Sofista*, y se pone en práctica en este y en otros diálogos platónicos, implica una oposición de conceptos o de Ideas: las determinaciones obtenidas mediante la partición en dos de la determinación inmediatamente superior se oponen entre sí bajo la forma de una disyunción excluyente (tal es la oposición que se da entre los conceptos de «producción» y «adquisición» en los que se divide el concepto de «técnica»: *cf.* *Sofista* 219b-c). Dicho procedimiento resulta presentado por Platón como una actividad «dialógica»; las divisiones de una clase en clases inferiores son consensuadas por dos interlocutores, de los cuales normalmente uno de ellos propone y pregunta, mientras que el otro se limita a responder afirmativa o negativamente. Lógicamente, la pregunta más directamente vinculada a la *diaíresis* será una disyuntiva excluyente en la que se tratará de discriminar a cuál de las dos clases anteriormente distinguidas pertenece la identidad examinada (por ejemplo: ¿la pesca con caña es una técnica productiva o una técnica adquisitiva?). También está claro que esta práctica de la *synagogé* y la *diaíresis* tiene por fin el establecimiento de una definición, de acuerdo a una estructura que, tras su elaboración aristotélica, será llamada «*definitio per genus et differentiam specificam*».

<sup>1</sup> *Vid.*, por ejemplo: «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, pp. 338-340; y «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, pp. 90-92 y p. 114.

<sup>2</sup> «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 90.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 92. Como complemento de esta alusión, el autor remite a un comentario al respecto presente en *Platos dialektische Ethik*, concretamente en *GW* 5, p. 68, nota 17. En efecto, allí encontramos una discusión de las interpretaciones respectivas que J. Stenzel, P. Natorp y F.D.E. Schleiermacher han hecho del mencionado pasaje del *Sofista*; sin embargo, en esta obra de juventud no se había formulado el problema de la conjunción entre los sentidos [B] y [C] de la dialéctica griega, y por tanto la discusión de Gadamer no incide directamente sobre este problema.

De buenas a primeras, lo único que parecen tener en común la *diaíresis* platónica y las argumentaciones eleáticas es la circunstancia de que ambas pivotan sobre el fenómeno *lógico* de una disyunción excluyente. Ahora bien, en el primero de los casos, se trata de una oposición *entre Ideas*, mientras que en el segundo, se trata de una oposición *entre tesis*. Además, en el primer caso el objetivo es establecer una *definición*, mientras que en el segundo se aspira a establecer una *tesis*, una afirmación, mediante un razonamiento que eche por tierra la tesis contraria. Sin embargo, cabe pensar que una definición como «el hombre es un animal racional» no es más que una tesis, que se podría llegar a confirmar mediante la exclusión de su contraria. Y cabe pensar que las preguntas que subyacen a una *diaíresis* (por ejemplo: ¿la pesca con caña es una técnica adquisitiva o no lo es?) no son más que problemas, es decir, tesis contradictorias idénticas a las que tiene por objeto la argumentación de cuño eleático. En este sentido, la proximidad entre los dos sentidos de dialéctica que estamos examinando parece fuera de duda. Pero la cuestión es ésta: ¿realmente se puede *resolver* un problema mediante la división de un «todo» en «partes»? ¿Acaso dos proposiciones contradictorias son el exponente, en algún sentido, de la división de una unidad total en partes? Tal es, a nuestro juicio, el *quid* del desarrollo que Platón prestó a la dialéctica eleática.

Si Gadamer no llega a plantear el problema hasta este punto y en estos términos, ello no se debe principalmente a una falta de celo en su investigación. Parece deberse más bien a un preciso prejuicio, a una precisa toma de partido. Él procuró en todo momento liberar a la filosofía platónica de cualquier connotación «lógica»; en su opinión, el «logicismo» era una lacra específica de Aristóteles, que no se podía proyectar sobre su maestro. Siguiendo las pistas soltadas por el discípulo de Heidegger, nosotros hemos encontrado lo contrario: sin enfocar la clave *lógica* que abona la dialéctica griega en su conjunto, quizás no se puedan apreciar muchos aspectos de la dialéctica platónica. Y si esto es así, ¿por qué no compararla con la lógica de Aristóteles, en la que tuvo su natural e inmediata continuación?

### § 25.2. *Excursus I: una interpretación básica de la dialéctica griega*

Por nuestra cuenta y riesgo, presentaremos un posible enfoque del significado de la dialéctica platónica, partiendo de su conexión con el conjunto de la dialéctica griega arcaica y clásica. En efecto, cabe identificar una acepción genérica de la dialéctica griega que, a grandes rasgos, corresponde a la argumentación desplegada en las «paradojas» de Zenón de Elea (así como en el *Poema* de Parménides), a la teoría expuesta en los *Tópicos* de Aristóteles y a las refutaciones del Sócrates platónico. Comenzaremos [A] por explorar dicha acepción, apoyándonos sobre todo en la teoría dialéctica labrada por el Estagirita. A continuación [B], enumeraremos las características de la dialéctica específicamente platónica y analizaremos aquellos dos rasgos de la misma que convergen con una de las valencias que Aristóteles atribuyó a la dialéctica. Ciertamente, ambas modalidades de dialéctica se encuentran sumamente próximas, sobre todo si se las compara con su antagonista propio: la concepción de la discusión y de la argumentación defendida por el movimiento sofístico. En tercer lugar [C], destacaremos una paradoja que, a nuestro juicio, es común a las dos acepciones mencionadas de la dialéctica. Y por último [D], recabaremos en las diferencias que separan a la dialéctica platónica de la dialéctica aristotélica, o mejor dicho, al papel que cada una desempeña en la ontología correspondiente a ella.

Así pues, nuestra estrategia consistirá en partir de la versión más evolucionada y más clara de la dialéctica –Aristóteles– para intentar iluminar a partir de ella un estadio anterior y más confuso de la misma –Platón–. Se trata de un recurso que quizás parezca cuestionable desde muchos puntos de vista: para empezar, entre Platón y Aristóteles no hay, en este punto, solamente una evolución, sino también un importante viraje. Aun a riesgo de que esta perspectiva pueda desvirtuar en algo la situación platónica, creemos que lo que con ella se gana es más que lo que se pierde. Lo que podemos ofrecer es sólo una aproximación básica a este tema, complejo e interesante como pocos. Una exposición más consistente y profunda, acompañada de las fuentes y la bibliografía secundaria pertinentes, bien podría ser el motivo único de toda una tesis doctoral. En la presente investigación, el análisis siguiente constituye un atrevimiento necesario. Atrevimiento, porque aún nos faltan recursos para poder afrontarlo con toda solvencia. Y necesario, porque no deja ser una pieza clave en el conjunto de este trabajo.

[A] A pesar de que el término «dialéctica» no se encuentra atestiguado antes de Platón, la propia tradición griega remonta a Zenón de Elea la autoría de tal invento<sup>1</sup>. Y en los fragmentos atribuidos a este último filósofo se ve claramente en qué consiste el invento: un procedimiento argumentativo mediante el cual se refuta una tesis reduciéndola al absurdo. Para ello se muestra, a través de un recorrido más o menos extenso y complejo, que dicha tesis implica conclusiones que la contradicen, o conclusiones que resultan contradictorias entre sí. Si la tesis invalidada era una de las opciones de una disyunción excluyente, y si esa disyunción se sostiene, con ello habrá quedado confirmada la otra tesis. Como es sabido, a través de este tipo de razonamientos Zenón intentaba negar la existencia de la multiplicidad y del movimiento, o al menos la posibilidad de dar cuenta de ellos racionalmente<sup>2</sup>.

Todo el poder de esta estrategia argumentativa depende de los condiciones. Por un lado, las respuestas existentes para la cuestión examinada han de poder ser reducidas a dos únicas posibilidades, tales que necesariamente una de ellas sea verdadera y la otra falsa; entre dichas respuestas ha de darse, pues, el tipo de oposición que Aristóteles definió como «contradicción»<sup>3</sup>. Sólo en virtud de esta circunstancia la refutación de una tesis equivaldrá al

<sup>1</sup> Vid. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos* VIII, 57 (referencia aportada por J. Lorite Mena, *La metáfora moderna del pensamiento*, ed. Universidad de Murcia, 1996, p. 275).

<sup>2</sup> He aquí una de las paradojas forjadas por Zenón de Elea: «Si hay muchos [*sc.* seres], es necesario que sean tantos cuantos son, ni más ni menos que éstos. Y si son tantos cuantos son, serán finitos. Si hay muchos [*sc.* seres], los seres son infinitos, pues siempre hay otros en medio de ellos, y a su vez otros en medio de estos últimos, de modo que los seres son infinitos» (Simplicio, *Phys.* 140, 27: DK 29 B 3; traducción de C. García Santos en T. Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004, p. 211).

<sup>3</sup> Aristóteles distinguió varios tipos de oposición –relatividad recíproca, contrariedad, privación-poseción y contradicción–, cuya diferencia entre sí es gradual. La contradictoriedad representa el máximo grado posible de oposición, y se produce cuando entre dos términos (p. ej. «blanco» y «no blanco») o entre dos proposiciones (por ej. «todos los hombres son blancos» y «algún hombre no es blanco») no existe ninguna posibilidad intermedia; en el caso de las proposiciones, esta situación implica que necesariamente una de las dos opciones será verdadera y la otra, falsa. Leemos en *Analíticos segundos* I, 72a 12-14: «La contradicción es la oposición en la cual no hay intermedio; una parte de la contradicción es la afirmación de algo acerca de algo, la otra, la negación de algo acerca de algo». Tal y como explica E. Berti, en la base de la dialéctica se encuentra no sólo el principio de no contradicción («es imposible que, al mismo tiempo y en el mismo sentido, algo pertenezca y no pertenezca a algo»: *Metafísica* Γ, 1005b 19-20), sino también el del *tertio excluso* («no puede haber nada entre los términos de la contradicción, sino que es necesario o bien afirmar o bien negar, de un solo sujeto, lo que quiera que sea»: *Metafísica* Γ, 1001b 23-24), el cual constituye un corolario del primero (cf. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L' Epos, Palermo, 1987, pp. 103-141).

Téngase en cuenta lo siguiente. De acuerdo con la lógica aristotélica, dos proposiciones como «(todos) los hombres son blancos» y «(todos) los hombres no son blancos» guardan entre sí una relación de *contrariedad*, puesto que entre ellas caben

establecimiento de su contradictoria. Y por otro lado, ha de suscribirse la «regla de oro» de la dialéctica eleática, según la cual la contradicción puede darse en el discurso, pero no en la realidad a la que éste se refiere. Sólo en virtud de este postulado cabrá establecer la falsedad de una de las tesis (esto es, su falta de correlato en la realidad) en virtud de su carácter autocontradictorio.

Esta misma clase de argumentación constituye el soporte de los *Tópicos* de Aristóteles, así como el de las *Refutaciones sofísticas*, obra que puede considerarse como una parte de los *Tópicos*. El objetivo de este tratado es, en palabras de su autor, «encontrar un método a partir del cual podamos razonar partiendo de opiniones establecidas (*éndoxa*) sobre cualquier problema que se nos proponga, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario»<sup>1</sup>. Dicho método se muestra vinculado a los debates públicos que solían celebrarse en la Atenas clásica<sup>2</sup>. Tales debates giraban en torno a un «problema», *i. e.*, una pregunta en forma de disyuntiva excluyente, tocante a un tema controvertido y de interés general. El ejercicio dialéctico tenía por fin poner a prueba las dos respuestas existentes para dicho problema («hipótesis»), respuestas cuya defensa era asumida por sendos disputantes. Uno de ellos adoptaba el papel de «sostenedor» de una de las hipótesis, y el otro, el de «impugnador». El impugnador formulaba a su oponente una serie de preguntas, de respuesta previsible (y por tanto referidas a un asunto sobre el que reinase el acuerdo general); dichas respuestas debían extraer de la hipótesis examinada implicaciones tales que conformaran las premisas de una conclusión capaz de contradecirla, o que condujeran a conclusiones contradictorias entre sí. Puesto que el atacante se limitaba a hacer preguntas, era el propio defensor de la tesis quien se veía obligado a refutarse a sí mismo. Y como las opciones confrontadas formaban parte de una disyunción excluyente, la invalidación de una de ellas suponía la victoria de la otra. Quedaba, sin embargo, el turno de réplica. Tal es el procedimiento argumentativo –idéntico al practicado por Zenón de Elea– al que pretende servir de ayuda Aristóteles cuando formaliza las relaciones entre los términos de la proposición enunciativa, analizando los «lugares» (*tópoi*) propios de cada tipo de predicación posible («accidente», «género», «propio», etc.).

Con vistas a nuestros análisis ulteriores, conviene hacer notar que en el ejercicio dialéctico descrito intervienen dos clases muy diferentes de interrogaciones: por un lado, la pregunta que da pie a la discusión (el «problema», en la terminología de los *Tópicos*); por otro lado, las preguntas que el impugnador le dirige al sostenedor de la tesis en cuestión. Siguiendo una iniciativa de E. Berti, llamaremos a la primera «pregunta fundamental» y a las segundas, «preguntas secundarias»<sup>3</sup>. La pregunta fundamental versa sobre un asunto controvertido y es

---

posibilidades intermedias: «algunos hombres son blancos», «algunos hombres no son blancos»; por tanto, aunque no puedan ser las dos verdaderas, pueden ser las dos falsas. Ahora bien, si dichas proposiciones fueran candidatas a expresar la esencia del hombre, lo que todos los hombres son necesariamente y siempre, entonces entre ellas se daría una pura *contradicción*, puesto que, desde esta perspectiva, está excluido que algunos hombres sean blancos y otros no lo sean. Así es como hay que entender los ejemplos de contradictoriedad que pondremos a continuación. «La virtud es un saber» y «la virtud no es un saber», en tanto proposiciones que aspiran a predicar lo que es la virtud necesaria y universalmente (tal es el caso de la investigación llevada a cabo en el *Menón*), constituyen, en términos aristotélicos, posibilidades contradictorias, y no contrarias.

<sup>1</sup> *Tópicos* I, 100a 18-21; traducción de M. Candel Sanmartín, ligeramente modificada (*Tratados de lógica I*, Gredos, Madrid, 1982, pp. 89-90). Todas las traducciones del *Órganon* que citaremos a continuación proceden de esta misma fuente.

<sup>2</sup> Cf. *Tópicos* VIII; M. Candel Sanmartín, «Introducción» a Aristóteles, *Tratados de lógica I, Tópicos*, *op. cit.*, p. 82 y ss.; G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977, p. 65 y ss.

<sup>3</sup> E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, *op. cit.*, pp. 72-73.



la responsable de que haya algo que argumentar (pues si el asunto no fuera controvertido, no habría por qué justificarlo). En cambio las preguntas secundarias se refieren a temas que resultan evidentes, a opiniones establecidas (*éndoxa*), sobre las que todo el mundo está de acuerdo; precisamente por ello el impugnador puede prever la respuesta que obtendrá de su contrincante. Estas últimas preguntas no plantean, en realidad, cuestión alguna: tienen una función puramente comunicativa o persuasiva.

Recordemos que para Aristóteles un razonamiento es un discurso en el que, sentadas ciertas premisas, necesariamente se da a la vez, en virtud de lo establecido, una conclusión distinta de ellas<sup>1</sup>. El silogismo que el Estagirita se ocupó de formalizar opera con relaciones entre tres términos: dos términos extremos (A y C) que se relacionan entre sí a través de un término medio (B); en la primera figura del silogismo: se da (o no) A en (todo o ningún) B, se da B en (todo o algún) C; luego se da (o no) A en (todo, ningún o algún) C<sup>2</sup>. La principal diferencia entre el silogismo demostrativo y el dialéctico es que el primero parte de premisas «verdaderas», mientras que el segundo parte de premisas sólo «plausibles», es decir, que gozan de crédito generalizado, aún cuando no pueda asegurarse que correspondan con la realidad<sup>3</sup> (en este contexto de la lógica aristotélica, «verdad» significa justamente eso: correspondencia del discurso con la realidad). En virtud de esta diferencia, las actividades respectivas de la ciencia y de la dialéctica presentan un sentido muy dispar: demostrar es *deducir* una implicación necesaria de dos premisas verdaderas, mientras que la argumentación dialéctica tiene por fin *poner a prueba* una hipótesis controvertida examinando sus implicaciones a partir de premisas plausibles. Aun cuando la mera forma del razonamiento pueda ser semejante en ambos casos, el significado de cada uno de estos procedimientos nunca lo es.

En el interior del planteamiento aristotélico, la argumentación dialéctica tiene más fuerza como arma destructiva que como medio constructivo<sup>4</sup>. En otras palabras: resulta más productivo, en vistas a un posible esclarecimiento de la verdad, refutar una tesis que confirmarla, en ambos casos dialécticamente. Pues el descubrimiento de implicaciones contradictorias en una tesis sería suficiente para establecer su falsedad (de acuerdo a lo que hemos llamado «regla de oro» de la dialéctica eleática). Pero la coherencia de un razonamiento, su falta de contradictoriedad, no es suficiente para establecer la verdad de la tesis concluida en él; para poder establecer esa verdad, las premisas del razonamiento tendrían que ser necesariamente «verdaderas», es decir, tendríamos que habérmolas con un silogismo demostrativo, y no dialéctico. No obstante, si realmente las tesis examinadas forman parte de una disyunción excluyente, y si la propia disyunción está fuera de duda, si realmente las tesis en cuestión son contradictorias, la refutación dialéctica de una de ellas bastaría para establecer la verdad de la otra. Tal es el procedimiento al que Aristóteles llama «demostración por refutación ( $\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota=\chi\alpha\iota\ \epsilon\lambda\epsilon\gamma\kappa\tau\iota\kappa\omega=\varphi$ )»<sup>5</sup>. En él no se confirma algo justificándolo directamente, sino justificando la imposibilidad de que se dé lo contradictorio a ello. Esta peculiar «demostración» constituye para el Estagirita la única manera posible de razonar acerca de los «primeros principios», es decir, de mostrar su absoluta necesidad ante quien los ignora o los

<sup>1</sup> *Tópicos* I, 100a 25.

<sup>2</sup> M. Candel Sanmartín, «Introducción» a Aristóteles, *Tratados de lógica II, Analíticos primeros*, Gredos, Madrid, 1988, p. 87.

<sup>3</sup> *Tópicos* I, 100a 27-100b 24.

<sup>4</sup> Cf. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, op. cit., p. 111.

<sup>5</sup> *Metafísica*  $\Gamma$ , 1006a 11-15.

pone en duda. Puesto que tales principios no pueden ser demostrados (pues esto significaría que son «segundos» respecto de aquello de lo que se dedujeran), sólo cabría establecerlos por esta vía.

Al comienzo de los *Tópicos* (101a 25-101b 4), su autor dice que el estudio de la dialéctica sirve para tres cosas: «para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía». Por un lado, se trata de rendimientos en el campo práctico de la controversia. Allí este método proporcionaría herramientas para examinar las tesis del adversario y detectar posibles contradicciones en ellas, nutriéndose de una recopilación de las opiniones sostenidas por la mayoría. Pero Aristóteles también concede a su teoría dialéctica importantes valores *heurísticos*, es decir, en cuanto a la investigación de la verdad. El examen de una hipótesis en ambas direcciones ayudaría a «discernir más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa» (*Tópicos* 101a 33-34). Y a ello hay que sumar la utilidad a la que acabamos de referirnos: la dialéctica proporcionaría el camino para acceder a los primeros principios de todas las ciencias. En virtud del carácter fundacional de dichos principios respecto de todas las cosas, sólo se podría discurrir en torno a ellos partiendo de las «opiniones plausibles» existentes al respecto (*Tópicos* 101a 35-101b 3), examinándolas y refutándolas hasta dar con una solución que no admita ser refutada (*Metafísica* Γ, capítulo 4). Aristóteles no se limita a reconocer este último valor de la dialéctica, sino que además lo pone en práctica en numerosos momentos de su obra. En su *Metafísica*, en su *Física*, en sus tratados de ética, etc., encontramos abundantes ejemplos de establecimiento de una tesis tocante a los principios por refutación de su opuesta<sup>1</sup>. Otro procedimiento dialéctico de finalidad semejante es el de la recolección de las «aporías» en las que se encontraría encallado el conjunto de las investigaciones anteriores sobre determinado asunto. Así, en el libro B de la *Metafísica* el plan de trabajo de esta obra se plantea a partir de un elenco de este tipo. Dichas aporías son justamente problemas cuyas dos opciones se muestran igualmente plausibles, por lo que la propia disyuntiva queda puesta en entredicho y se requiere un planteamiento alternativo, capaz de poner fin a esa situación infructuosa y paralizante. Este descubrimiento de aporías, producto de sentar a los filósofos precedentes en un único banquillo, parece exhibir una virtud heurística, o al menos tal es la estrategia que Aristóteles adopta para exponer y argumentar sus propias tesis<sup>2</sup>.

El procedimiento refutativo al que se destinan los *Tópicos* podría servir para seleccionar, por exclusión de sus opuestas, la definición más plausible en un contexto en el que pueden aducirse diferentes definiciones de algo, e incluso para descubrir su definición esencial<sup>3</sup>. La «esencia» es, para Aristóteles, un primer principio, de modo que en el plano discursivo no podría ser establecida a través de un razonamiento demostrativo ni dialéctico. De hecho, el

<sup>1</sup> E. Berti recoge un nutrido muestrario al respecto: *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, op. cit., pp. 134-141.

<sup>2</sup> Sobre el significado que presenta el «método aporemático» en el interior de la ontología aristotélica, vid. J. Aguirre: *La aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de la Metafísica*, Dykinson, Madrid, 2007.

<sup>3</sup> A juicio de Gadamer, la dialéctica aristotélica constituye un «método preparatorio para encontrar la justa definición» (*Metafísica e filosofia pratica...*, op. cit., p. 39). A propósito de esta virtualidad, vid. Q. Racionero, «Introducción» a Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990, p. 30 y ss., donde se explica el procedimiento expuesto en los *Tópicos* (especialmente en los libros VI-VII) como un método para encontrar las definiciones más plausibles en el caso de objetos que aún no disponen de una definición «saturada» o axiomática, i. e., universalmente válida para todos los contextos en los que dicho objeto pueda presentarse. En opinión de Racionero, esto implica que la diferencia entre el terreno de la «demostración científica» y el terreno del «razonamiento dialéctico» sólo puede ser aquí *gradual*: «el proceso de separación entre dialéctica y ciencias particulares se establece, en el marco de los *tópoi*, no como un fenómeno de oposición, sino de gradualización» (*ibid.*, p. 32).

Estagirita se ha ocupado de explicar con todo detalle por qué no puede haber un «silogismo de la definición», es decir, un razonamiento en el que se concluya el «*qué es*»<sup>1</sup>. Ahora bien, nada parece impedir que una definición esencial sea establecida mediante la refutación de las «definiciones plausibles» que aspiran a ocupar su lugar, contando con que éstas formaran con aquella una oposición de contradicción. Ciertamente, la dialéctica de Aristóteles se halla reservada a aquellos ámbitos en los que no hay definiciones esenciales, o no se conocen aún. Justo por este motivo se plantean aquí «problemas»: porque existen múltiples y diferentes definiciones plausibles del asunto en cuestión. Si se descubriera la definición esencial correspondiente a dicho asunto, la disyuntiva acerca de si éste «es tal cosa» o «no es tal cosa» dejaría automáticamente de existir. Pues bien, ¿realmente puede servir la dialéctica aristotélica como un método para descubrir una definición esencial que se desconoce, para conducir a una definición única partiendo de múltiples definiciones plausibles? ¿Realmente puede constituir un método *heurístico*? Esta cuestión señala, a nuestro juicio, el punto exacto en el que ha de situarse la comparación entre la dialéctica eleático-aristotélica y la dialéctica platónica.

Por último, recordemos que para Aristóteles la dialéctica tiene una incidencia «universal»: puede ser aplicada a problemas suscitados en cualquier campo del saber, siempre y cuando se trate efectivamente de problemas, es decir, de cuestiones para cuya resolución no quepa apelar a una verdad necesaria. La dialéctica, y con ello el entero terreno del diálogo y de la controversia, se sitúa fuera del saber riguroso constituido por las ciencias, desde el momento en que éstas parten de verdades fuera de duda, correspondientes a un determinado «género» de cosas. Como mucho, a través de un procedimiento dialéctico podría descubrirse un primer principio (una definición esencial, por ejemplo). Pero la ciencia no consiste en establecer primeros principios, sino en, dándose éstos por descontados, deducir verdades incontestables a partir de ellos. La dialéctica de Aristóteles podría cumplir la función de convertir lo «a-científico» en «científico», lo «problemático» en «no problemático». Pero nunca intervendría en el interior de la propia ciencia.

[B] Retrocedamos ahora hasta el maestro de Aristóteles. En el conjunto de los escritos platónicos, el «*διαλεγεσθαι*», la «*του= διαλεγεσθαι δυναμις*» y la «*διαλεκτικη. επιστημη*», «*τε/ξνη*» o «*με/θοδος*»<sup>2</sup> se presentan ligados, a nuestro juicio, al menos a estos seis significados:

- (1) caracterización genérica del diálogo de finalidad «investigadora» por oposición al diálogo «polémico»;
- (2) método de la *refutación* (diálogos socráticos);
- (3) método o métodos de las *hipótesis* (*Menón*, *Fedón*, *República* y *Parménides*);
- (4) método de la *diaíresis* (principalmente *Fedro*, *Sofista* y *Político*);

<sup>1</sup> Vid. *Analíticos segundos* II, 89b 23-93b 28; *Metafísica* Z, 1037b 7-1038a 35.

<sup>2</sup> El verbo «*διαλεγεσθαι*» se presenta con mucha frecuencia en los diálogos platónicos, sea con un sentido marcado filosóficamente (la forma específica de discutir y dialogar que se opone al «*επι/ζειν*» o al «*αντιλεγειν*»), o con el sentido común y corriente del término. Pero el adjetivo «*διαλεκτικο/ς*» o el adverbio correspondiente «*διαλεκτικω=ς*» aparecen muchísimas menos veces de lo que uno podría esperar a la vista de la centralidad de la propia noción de «dialéctica» en la obra platónica. Señalemos los pasajes donde se registran las expresiones mencionadas: «*διαλεκτικη. επιστημη*»: *Sofista* 253d 2; «*διαλεκτικη. τε/ξνη*»: *Fedro* 276e 5; «*διαλεκτικη. με/θοδος*»: *República* VII, 533c 7. La expresión «*η( του= διαλεγεσθαι δυναμις)*» («capacidad de discutir») se presenta en más ocasiones: *República* VI, 511b 4, VII, 532d 8, 533a 8, 537d 5; *Parménides* 135c 2; *Filebo* 57e 7 (ejemplos aportados por M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, París, 2001, pp. 352-353).

- (5) saber de lo universal, necesario y eterno, de lo que se mantiene siempre idéntico a sí mismo (p. ej. *Filebo* 57e), del tejido *eidético*;
- (6) estructura de las realidades objeto de ese saber (*i. e.* de las Ideas) y leyes que gobiernan esa estructura; la principal de ellas afirma que todo lo que es consiste en una combinación de «uno y múltiple», de «límite y ausencia de límite» (*Filebo* 16c).

Como ya tuvimos ocasión de advertir, «dialéctica» alude en Platón a cuatro cosas de orden muy diferente: un tipo específico de discusión, los métodos correspondientes a ella, el saber logrado a través de ella y la realidad captada en ese saber. Teniendo en cuenta que aquí estas cuatro cosas vienen a ser la misma, podemos imaginar la magnitud del embrollo producido por semejante planteamiento. Quizás toda pretensión de esclarecer esta coyuntura debiera ser precedida por las palabras que Dante situaba a las puertas del infierno: «abandonad toda esperanza los que entráis». Flaqueará nuestra esperanza de explicar la conexión entre los seis factores mencionados de la dialéctica platónica más adelante, cuando afrontemos la tarea de relacionar entre sí el método de las hipótesis con el de la *diaíresis* (*infra*, § 27.5). Por ahora nos conformaremos con explorar los significados (1) y (2), pues ambos se muestran estrechamente ligados a uno de los aspectos de la dialéctica eleático-aristotélica.

(1) Como hemos visto, el procedimiento dialéctico al que se destinan los *Tópicos* podría servir, por un lado, en un contexto polémico (para ayudar a descubrir contradicciones en las tesis del adversario) y, por otro lado, en el contexto de una investigación de la verdad (aunque aquí sólo tendría la virtualidad de establecer un primer principio, no de hacer ciencia a partir de él). Platón, en cambio, pone todo el esfuerzo en aclarar que el «diálogo» que le interesa resulta completamente ajeno a toda situación polémica: su único objetivo es producir conocimiento riguroso (*epistéme*), y para ello resulta imprescindible que los interlocutores actúen como colaboradores, y no como contrincantes. Naturalmente, el contrapunto de esta concepción de la discusión es la erística sofística, y no la dialéctica eleática. Esta última constituye el precedente al que Platón espera extraerle todo su potencial. Se trata de idear un tipo de discusión que tenga la capacidad de conducir a la verdad.

En innumerables momentos de su obra (sobre todo en los diálogos del «primer período»), el filósofo de Atenas menciona una serie de condiciones que debe cumplir dicho tipo de discusión. Estas condiciones no son aún «métodos», puesto que no se pueden aplicar a la investigación de ningún asunto concreto. Pero si no se dan, será ocioso hacer uso de método alguno. En términos generales, se trata de aquellas mismas condiciones que para el joven Gadamer distinguían un «diálogo auténtico» o «científico» del diálogo «erístico» o «sofístico» (*vid.* capítulos II y III). Veamos brevemente en qué consisten, partiendo ahora de las declaraciones del propio Platón.

En primera instancia, esta modalidad de diálogo tiene muchos puntos en común con la confrontación agonística entre varios interlocutores, y más concretamente, con los debates públicos que hemos descrito a propósito de los *Tópicos* de Aristóteles. También aquí la conversación es suscitada por una cuestión controvertida, sobre la que existen diferentes opiniones. También aquí se trata de examinar y poner a prueba dichas opiniones, para lo cual es preciso que su sostenedor dé razón de ellas. Y también aquí la justificación está dirigida por las interrogaciones que plantea el otro interlocutor, o los otros interlocutores. Así, el que escucha puede interrumpir en cualquier momento al que habla, para exigirle, mediante

preguntas, explicaciones más precisas acerca de sus tesis (esta virtualidad de la discusión «cara a cara», que no existe en el discurso largo o «retórico», es ensalzada reiteradamente por Platón<sup>1</sup>). Además, en esta conversación también desempeña un papel destacado la refutación. Hasta aquí nada difiere de una discusión erística.

Todas las condiciones específicas del «διαλεγε/γεσθαι» (frente al «ε)ρι/ζειν» o al «α)ντιλε/γειν») están destinadas a asegurar que la discusión tendrá lugar en un campo neutral, el mismo para todos los bandos convocados. Ya no se trata de someter a prueba una posición desde la otra, sino de someter a prueba todas las posiciones desde un solo punto de vista: el punto de vista perteneciente al asunto investigado, que ha de ser único e idéntico a sí mismo. Pues sólo entonces la medición de dichas posiciones entre sí podría tener un valor heurístico. Naturalmente, la primera de esas condiciones es que los disputantes tengan una actitud cooperativa y amistosa, que discutan con el fin de investigar la verdad en común, y no con el de defender a toda costa su planteamiento inicial<sup>2</sup>. Ahora no se refuta por rivalidad hacia el oponente, sino por deseo de esclarecer el objeto de la discusión<sup>3</sup>. Y cuando alguien sea refutado, no se irritará en absoluto; tal situación no podría representar sino algo positivo, pues con ello se le liberaría a uno del error, *i. e.*, del «peor de los males»<sup>4</sup>.

Además, en el juego de preguntas y respuestas que articula este diálogo, los papeles del eventual «impugnador» de una tesis y de su «sostenedor» deben poderse intercambiar sin que se altere con ello el resultado de la investigación<sup>5</sup>. De acuerdo al planteamiento platónico, si realmente buscamos *la razón* que justifica algo, esa razón debe estar por necesidad unida al asunto en cuestión, independientemente de que sea uno o sea otro quien la esgrime. Y es que proceder dialécticamente (y no erísticamente) significa estar dispuesto a someter a examen lo que digo yo mismo y no sólo lo que dice el adversario<sup>6</sup>. Por otro lado, el que argumenta debería partir siempre de premisas compartidas por su interlocutor, para lo cual tendría que acordarlas con él, a través de constantes preguntas<sup>7</sup>.

En coherencia con lo antedicho, Platón entiende que toda cuestión relativa a algo obtendrá su respuesta única y verdadera cuando averigüemos «qué es» ese algo, cuando conozcamos su

<sup>1</sup> Vid. *Hippias Menor* 372e-373a, *Gorgias* 448d-449, y sobre todo *Protágoras* 334c-338e.

<sup>2</sup> Son muchos los lugares donde Platón marca esta oposición entre la dialéctica (*i. e.*, las discusiones amistosas cuyo fin es investigar la verdad conjuntamente) y la erística (*i. e.*, las discusiones en las que los hablantes se limitan a contradecirse unos a otros, negándose a colaborar en un objetivo común): *Protágoras* 337a-338b; *Gorgias* 457c-458c, 487a, 505e-506a; *Eutidemo* 271c-272b y *passim*; *Menón* 75c-d; *Fedón* 101e; *República* V, 454a, VII, 539c-d; *Teeteto* 167e; *Filebo* 14b; *Carta VII* 344b, etc.

<sup>3</sup> Cf. *Gorgias* 457e.

<sup>4</sup> Cf. *Gorgias* 458a-b.

<sup>5</sup> Por ejemplo, en *Cármides* 166c-d se da a entender que, a efectos de la investigación sostenida en común, es indistinto si uno refuta la tesis de su adversario o la suya propia. Y en *República* VII, 528a, Sócrates dice que la argumentación que tienen entre manos no está dirigida contra los que, de hecho, sostienen las tesis examinadas, sino que se dirige a ellos mismos, los impugnadores de dichas tesis. En fin, por eso en el *Sofista* (264a) se caracteriza el pensamiento dialéctico como el «diálogo del alma consigo misma». Y es que, a nuestro juicio, este diálogo se encuentra gobernado por el ideal de un *monólogo*.

<sup>6</sup> Señala M. Dixsaut a este respecto: «El que interroga debe ser él mismo interrogado por su pregunta y el que es interrogado sólo puede responder si él mismo interroga, no al otro, sino al asunto sobre el que versa la pregunta. El ε)ρωτω/ν y el ε)ρωτω/μενοφ, el que cuestiona y el cuestionado es en el fondo el mismo [...]» (M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon, op. cit.*, p. 39). Añade la intérprete francesa: sólo se puede alcanzar la definición del asunto en cuestión, su esencia, si el que pregunta y el que responde son indisolubles (*ibid.*, p. 42).

<sup>7</sup> Esto es exactamente lo que Sócrates exige en *Menón* 75d: «responder de forma más serena y más dialéctica [*sc.* que la que emplean aquellos a los que les gusta «discutir por discutir»] no es sólo «responder cosas verdaderas, sino también hacerlo a partir de aquello que el interrogado esté de acuerdo en saber».

*ousía*, su esencia, su *eîdos*, lo que en ese algo se mantiene siempre inmutable e idéntico a sí mismo (*vid.* por ejemplo, *Fedón* 78d, *República* 482a<sup>1</sup>). En *Filebo* 57e-58a Sócrates explica que la capacidad de discutir (η( του= διαλε/γεσθαι δυ/ναμιφ) se funda en el conocimiento de «lo que es realmente y es siempre conforme a sí mismo por naturaleza». Y en el *Menón* (71b, 80d) Sócrates indica que el problema de si «puede enseñarse la virtud o no» se resolverá automáticamente cuando hayamos esclarecido «qué es la virtud»<sup>2</sup>. Esto parece significar que la justificación buscada, aquella capaz de resolver definitivamente cualquier clase de pregunta sobre un asunto y de acabar con toda controversia en torno a él, ya no será un *razonamiento*, sino una *definición* esencial.

(2) Justamente la pregunta por la esencia de una virtud, la búsqueda de su única definición verdadera, constituye el objetivo al que se destinan las *refutaciones* socráticas. Este procedimiento se presenta como un hijo genuino de la dialéctica eleática: Sócrates examina cada respuesta que un personaje aduce a una cuestión del tipo «¿qué es X?»; por medio de preguntas, obliga a su interlocutor a conceder las premisas a partir de las cuales se mostrará que esa respuesta comporta consecuencias que se contradicen entre sí, o que contradicen la respuesta inicial. Y con ello tal respuesta habrá quedado invalidada. Pero, para que la refutación pueda tener un valor heurístico, *i. e.*, permita acceder a la solución verdadera, la tesis refutada debe ser uno de los miembros de una disyunción excluyente, debe ser una de las dos únicas respuestas posibles a un problema. Este método dialéctico sólo serviría para encontrar la respuesta verdadera a la pregunta «¿qué es X?» en el caso de que se refutaran exhaustivamente todas las respuestas habidas y por haber al respecto, salvo una de ellas. En todo caso, el rendimiento que el Sócrates platónico busca en la dialéctica parece ser muy semejante a una de las virtualidades que Aristóteles atribuye a este mismo invento: la de conducir al descubrimiento de un primer principio –una definición esencial, en este caso– mediante el examen y la impugnación argumentativa de las opciones que aspiran ilegítimamente a ocupar su lugar<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> En *Fedón* 78d, Sócrates señala que «aquello de cuyo ser damos razón mediante preguntas y respuestas es la esencia en sí (αυ)τη: η( ου)σι-α)», es decir, «aquello que se presenta siempre del mismo modo y en idéntico estado», por ejemplo: «lo igual en sí», «lo bello en sí». Y en *República* 485a-b leemos: «Las naturalezas filosóficas [*sc.* son las que] se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de la generación y la corrupción (τη=φ ου)σι-αφ τη=φ αιει| ου φ σηφ και| μη: . πλανομε/νηφ υ(πο: . γενε/σεωφ και| φθορα=φ)».

<sup>2</sup> Lo mismo ocurre en *Gorgias* 463c, donde dice Sócrates: «No pienso responderle [*sc.* a Polo] si considero bella o fea la retórica hasta que no le haya contestado previamente qué es».

<sup>3</sup> En sus lecciones *Metafísica e filosofía práctica in Aristotele* (*op. cit.*, pp. 39-42 y pp. 45-47), Gadamer se refiere a este paralelismo entre el *élenchos* socrático y la mencionada valencia de la dialéctica aristotélica: en ambos casos se trataría de procedimientos para llegar a descubrir la esencia de algo. Nuestro intérprete comienza por recordar (*ibid.*, p. 40) los dos «méritos» que Aristóteles atribuye a Sócrates en el libro M de la *Metafísica* (1078b 17-29): los razonamientos «inductivos» (οι( ε)πακτικοι: . λο/γοι) y la definición universal (το: . ο(ρι/ζεσθαι καθο/λου). Y nos recuerda también el motivo por el que, según el Estagirita, Sócrates habría practicado estas «inducciones» (*Metafísica* 1978b 23-25): con ellas se trataba de acceder a la «esencia», a la definición del «qué es», la cual constituye el principio de cualquier demostración científica (*ibid.*, pp. 39-40). Señala Gadamer a este respecto:

«Esto significa que lo que es primero no es ello mismo el resultado de una demostración silogística, sino el resultado de la ε)παγωγη/, del razonamiento por inducción a través de perspectivas diversas. Naturalmente, esta inducción no tiene nada o casi nada que ver con el método inductivo definido según reglas precisas. Aquí se trata de aquella inducción socrática que conocemos por los diálogos platónicos, es decir, se trata de cómo el interlocutor es guiado por Sócrates hacia un resultado. Quiero subrayar este punto: para Aristóteles la inducción socrática es el presupuesto de toda forma de saber, porque sin haber fijado, de algún modo, un principio, no se puede extraer conclusión alguna» (*ibid.*, p. 41).

El filósofo de Marburgo compara las «inducciones» socráticas, encaminadas a establecer la verdadera esencia de algo, con la imagen de la progresiva detención de un ejército en fuga que se emplea en los *Analíticos segundos* (B 19, 100a 10-14) para explicar cómo se produce la captación de los primeros principios –entre ellos, la esencia– (*ibid.*, p. 45).

Para poder llevar a término la refutación de todas las posibles respuestas a la pregunta «qué es X», es necesario que el caso en cuestión se encuentre *previamente clausurado* (si todavía pueden surgir nuevas definiciones del asunto en juego, este procedimiento no funcionará). De hecho, esto es lo que presupone el planteamiento que nos ocupa: que hay una única esencia inmutable y eterna, y por tanto anterior al momento en el que emprendemos su búsqueda. Pero, para que pueda llegarse hasta ella, es preciso que, al mismo tiempo, existan múltiples definiciones de esa realidad y que se les conceda, siquiera provisionalmente, alguna credibilidad. Como resultado de esta investigación, se habría separado perfectamente la única definición verdadera de las múltiples definiciones que inicialmente parecían plausibles, se habría separado perfectamente la *epistēme* de las *dóxai*. La definición verdadera excluye a las múltiples definiciones que han permitido alcanzarla, las anula, las vuelve meramente aparentes. Precisamente tal contradicción o incompatibilidad entre la una y las otras es lo que otorga todo su poder a este mecanismo dialéctico. Ahora bien, ¿puede un *método* conducir a una situación que suponga la anulación de su punto de partida? Sin duda puede ocurrir que empezando en un punto lleguemos a otro que rompe radicalmente con el primero, transformando la apariencia anterior de éste, pero ¿cabe urdir un *método* para que esto ocurra?

El *élenchos* socrático se diferencia del procedimiento dialéctico básico –refutar una tesis para establecer así su contradictoria– en dos puntos: primero, aquí la cuestión a la que responde la tesis examinada no es una disyunción excluyente, sino una pregunta por la definición esencial de algo; y segundo, aquí Sócrates no es una parte más de la discusión, sino que se sitúa de algún modo por encima de ella. Pero, tal y como procuraremos argumentar a continuación, estos dos factores constituyen justamente los requisitos imprescindibles para que dicho procedimiento dialéctico pueda poseer el valor de un método de conocimiento. Según esto, las refutaciones socráticas representadas por Platón sólo pretenden llevar a su cumplimiento las posibilidades que prometía la dialéctica eleática.

[C] En cuanto a su presunto valor de métodos para acceder al conocimiento de una realidad «esencial», la dialéctica aristotélica y la dialéctica platónica descansan, a nuestro juicio, sobre una misma paradoja. Es cierto que cada una de ellas exhibe otras valencias además de este poder heurístico. Y es cierto que la paradoja mencionada desempeña un papel sumamente diferente en las filosofías respectivas de Platón y de Aristóteles. En la primera, dicha paradoja ocupa el propio corazón del planteamiento ontológico, mientras que el Estagirita, aleccionado por la experiencia de su predecesor, le reserva un lugar mucho más controlado y lateral. Pero en ambos casos se trata, en el fondo, de un problema semejante.

Desde el momento en que se acepta que detrás de las múltiples respuestas a un problema debe haber una única solución verdadera, y que el examen de las primeras es el camino para llegar hasta la segunda, el propio problema adquiere un carácter sólo provisional, sólo aparente. Dicho problema ya no es el exponente de un asunto *controvertido* (lo que implicaría reconocer la verdad simultánea de todas sus versiones, aun cuando éstas resulten irreductibles entre sí), sino de un asunto que se *ignora*. Recordemos la distinción trazada antes, a propósito de los debates públicos celebrados en la Atenas clásica, entre la «pregunta fundamental» (el problema que inaugura la discusión) y las «preguntas secundarias» (aquellas que cada contrincante dirige a la parte contraria). Lo que reúne a los disputantes es su implicación en la pregunta fundamental, su afirmación del carácter controvertido del tema sobre el que discrepan, así como su reconocimiento de que las opciones contrarias poseen una cierta

plausibilidad. Las preguntas secundarias, en cambio, pueden ser perfectamente asimétricas: lo que a un bando le resulta dudoso o incomprensible de la posición del otro no tiene por qué coincidir con lo que este último considera relevante y significativo en su propio planteamiento.

Pues bien, la dialéctica en tanto método heurístico supone una inversión de esta situación. Si antes la pregunta fundamental se refería a un asunto irreductiblemente controvertido, objeto de múltiples respuestas, ahora se espera que esa pregunta, en el punto de llegada del examen dialéctico, tenga una respuesta única e incontrovertible; si antes las preguntas secundarias apelaban a convicciones o razones que estaban fuera de duda, y que la argumentación ratificaba como tales, ahora en cambio el examen dialéctico debe *filtrar* de algún modo esas razones, pues, referidas a la presunta identidad del asunto en liza, resultan incompatibles entre sí. Lo que de entrada reúne a los disputantes habría de ser una convicción paradójica: el reconocimiento de que sus posiciones son *de hecho* diferentes, pero *por derecho* deben reducirse a una identidad. Entre la situación que motiva la disputa (la existencia de múltiples concepciones plausibles de algo) y la situación que la resuelve de forma incontestable (el descubrimiento de una única concepción verdadera) hay siempre un hiato, un corte, una ruptura. Y por eso mismo parece imposible la existencia de un método que, partiendo de la primera situación, conduzca a la segunda. Pues un método sólo puede funcionar cuando las condiciones del punto de llegada ya están dadas –tanto para el conocedor como para lo conocido– desde el principio. Aquí esas condiciones habrían de estar previamente dadas en una «realidad en sí», pero ésta resultaría incompatible con la «realidad para sí» de la que parten los investigadores.

Procuraremos justificar este diagnóstico analizando, en términos más estrechos, la dinámica del procedimiento refutativo en su elaboración aristotélica. Si por «contradicción» entendemos lo que entiende el Estagirita («A es B» y «A no es B» al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto<sup>1</sup>), no parece que entre las dos respuestas a un «problema», defendidas por sendos interlocutores, tenga que haber contradicción alguna. Pues cuando dos contrincantes sostienen tesis que, en tanto meras proposiciones, se contradicen, esto sólo puede deberse a que cada uno de ellos concibe el asunto en juego *bajo aspectos diferentes*, desde perspectivas o posiciones diferentes. En una situación de controversia lo normal y natural será que cada una de las partes en conflicto no sólo sostenga tesis opuestas, sino que también esgrima razones *diferentes* para defender su respectiva posición (así, por ejemplo, los detractores de la fiesta taurina aducen que ésta implica un acto de tortura, dando por hecho que todo el mundo está de acuerdo en que es ilícito torturar a los animales; mientras que sus defensores, lejos de afirmar que es lícito torturar a los animales, advierten que esta práctica procura un cuidado y una protección benéfica para las razas de toros afectadas por ella). Ahora bien, si las dos posiciones examinadas no son contradictorias, pues dependen de concepciones o *definiciones* diferentes del tema en cuestión, entonces todos los supuestos poderes heurísticos de la refutación se desvanecen.

Veamos esto con todo detalle. En un debate como los que tenían lugar en la Atenas clásica, y haciendo uso de un impecable razonamiento dialéctico, uno de los contrincantes puede refutar la tesis del otro (y confirmar provisionalmente la suya, si ambas fueran contradictorias) apoyándose en determinada razón, que él mismo ha seleccionado y su

---

<sup>1</sup> *Metafísica* Γ, 1005b 19-20.



oponente ha aceptado. Pero nada impide que, cuando se inviertan los papeles del atacante y del atacado, el que antes era refutado logre refutar la tesis contraria y confirmar la propia apelando ahora a *otra razón*, a otro hilo argumentativo. Pongamos un ejemplo, inspirado en las páginas finales del *Menón*: el impugnador refuta la tesis «la virtud es un saber», aduciendo que, para que eso fuera cierto, la virtud tendría que poder enseñarse, ya que todos los saberes son enseñables; sin embargo es evidente que la virtud no se puede enseñar, pues los padres virtuosos no siempre logran transmitir tal condición a sus hijos. Pero en su turno de réplica, el otro contrincante logra refutar que «la virtud no sea un saber» y argumentar lo contrario, apoyándose ahora en otra razón: si estamos de acuerdo en que la virtud es un bien, y en que todos los bienes comportan necesariamente saber, entonces tenemos que admitir que la virtud es un saber. Los dos disputantes han concedido las premisas y el razonamiento de la parte contraria. Pero lo único que han podido concluir es que, desde el punto de vista de su enseñabilidad, la virtud no es un saber, pero en tanto que bien, sí lo es. Cada una de las tesis ha sido invalidada y confirmada, por razones aceptadas por ambos bandos pero diferentes en cada caso. Con esto la polémica no ha sido dirimida; estamos prácticamente igual que al principio.

Para que el mecanismo de la dialéctica tenga la capacidad de resolver el problema planteado de forma incontestable, no basta con que cada interlocutor conceda las premisas o razones propuestas por el otro, pues lo normal es que las razones seleccionadas sean en cada caso diferentes. Es necesario que se cumpla una segunda condición: las razones aducidas para refutar una tesis y confirmar la otra deben *agotar* el caso en cuestión, es decir, no ha de ser posible desplegar el razonamiento más que a través de un único hilo argumental. Sólo entonces las dos perspectivas confrontadas habrán sido reducidas a un único punto de vista. Por ejemplo: una argumentación en la que se refuta que «los gatos no son vertebrados» y se establece lo contrario, a partir de las premisas «todos los animales con espina dorsal son vertebrados» y «los gatos poseen espina dorsal», suponiendo que para explicar «qué es un vertebrado» no pueda apelarse a otra razón que la de la posesión de espina dorsal, y suponiendo que los gatos, además de tener espina dorsal, no tengan también otro rasgo que los vincule positivamente a los invertebrados. Aquí la refutación de una tesis ha supuesto la confirmación de su contraria porque ha sido posible apelar a una clase clausurada («ser vertebrado» es «tener espina dorsal» y nada más que eso, «todos los vertebrados y sólo los vertebrados tienen espina dorsal») y a un individuo que se incluye dentro de esa clase y no está vinculado también a otra clase que pudiera presentar implicaciones contradictorias con las de aquella<sup>1</sup>.

En términos de la lógica aristotélica: tal conclusividad incontestable únicamente podría conseguirse si la argumentación se apoyara en una definición esencial, y se mostrara que el individuo examinado se incluye dentro de ella y sólo puede incluirse dentro de ella (en realidad, esto último es algo obligado en la ontología correspondiente a dicha lógica)<sup>2</sup>. Pero al lograr esa conclusividad habríamos traspasado el terreno de la «dialéctica» para situarnos en el de la «ciencia», pues, en clave aristotélica, sobre la base de una definición esencial ya no se

<sup>1</sup> En el ejemplo que poníamos inicialmente, las dos definiciones en las que se apoyaba cada línea argumentativa podrían ser definiciones clausuradas. Supongamos que «todos los bienes y sólo los bienes son saberes», y que «todos los saberes y sólo los saberes son enseñables». Ello no impide que la virtud, por cuanto es un bien, sea un saber, y por cuanto no es enseñable, no sea un saber.

<sup>2</sup> Cabe refutar que Sócrates sea inmortal y confirmar que es mortal aduciendo que «todos los hombres son mortales» y que «Sócrates es hombre». Pero Sócrates también es «un personaje literario clásico» y, puesto que todos los personajes de este tipo son inmortales, Sócrates también lo será.

argumenta, sino que se establece una rigurosa demostración. De hecho, el ejemplo aducido no constituye un razonamiento dialéctico, sino un razonamiento demostrativo, pues ha tomado como premisa algo semejante a una definición esencial («tener espina dorsal» y «ser vertebrado» son cosas idénticas y coextensivas), o sea, algo «verdadero» y no sólo «plausible». Precisamente por eso no parece muy verosímil que alguien ponga en duda que los gatos son vertebrados. Sólo podría dudar de ello alguien que ignorara «qué es ser un vertebrado» o «qué es ser un gato». Pero éste no es el caso de quienes suscriben cada una de las opciones de un problema: tanto el que defiende que la virtud es un saber como el que defiende que no lo es, saben ya *qué es la virtud* y *qué es el saber*, aunque bajo definiciones diferentes. Una controversia no es una lucha entre alguien que sabe y alguien que no sabe, sino entre dos (o más) posiciones que tienen «sabidurías» diferentes.

El procedimiento dialéctico de establecer una tesis por refutación de su contradictoria parece resultar productivo cuando, de antemano, sólo una de las tesis era verdadera, cuando el caso estaba clausurado. De acuerdo con la diferencia entre «incógnita», «problema» y «aporía» que propusimos *supra*, § 11.4: dicho método dialéctico sólo servirá para despejar una *incógnita, i. e.*, una pregunta que bajo determinadas condiciones sólo tiene una respuesta correcta; y servirá para ello siempre que tales condiciones estén dadas desde el inicio de la búsqueda. Pues únicamente entonces las dos tesis examinadas serán contradictorias, *i. e.*, incompatibles al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Según esto, la dialéctica sirve para resolver problemas sólo en el caso de que éstos no sean verdaderos problemas, sino problemas aparentes. Ella misma depende de una distinción entre lo aparente o plausible y lo necesariamente verdadero. Pero ¿se puede transferir el valor de la contradicción de uno a otro lado? El supuesto poder heurístico de la dialéctica implica aceptar que la compatibilidad entre las dos respuestas al problema planteado es meramente «aparente», puesto que, en realidad, sólo una de ellas es verdadera. Ahora bien, para que la refutación de una de las opciones implique la confirmación de la otra, para que uno de los lados posea poder probatorio sobre el otro, se ha de conceder vigencia «real» a ambos lados. Y sin embargo, aquí al mismo tiempo se da por hecho que sólo uno de los lados tiene vigencia real.

Digamos lo mismo aún por otra vía. En el campo dialéctico, Aristóteles contempla implícitamente tres situaciones diferentes de contradicción, y tres valores diferentes correspondientes a ellas. Por un lado: la contradicción destapada en el interior de una tesis, producida entre ésta y sus implicaciones (o entre las propias implicaciones), contradicción que delataría inmediatamente la falsedad de esa tesis. Por otro lado: la contradicción producida entre las dos tesis de una disyunción, la cual podría equivaler a un «problema», o a una «aporía». En el caso de un problema, la refutación de una de las tesis tendría el valor de establecer la verdad de la otra. En el caso de una aporía, en cambio, la idéntica plausibilidad de ambos lados de la contradicción haría imposible resolver el problema, por lo que éste tendría que ser planteado de nuevo en otros términos; en tal caso, ambos lados de la contradicción no quedarían ni afirmados, ni negados, sino sólo suspendidos. Pues bien, es muy fácil saber en cuál de estas tres clases de contradicción nos encontramos (*i. e.*, nos «encontrábamos») cuando ya conocemos el resultado final de nuestras indagaciones. Pero ¿hay alguna manera de saber a cuál de estas tres situaciones lógicas pertenece aquella contradicción encontrada en la investigación de algo aún desconocido?

Para responder a esta pregunta, tomemos el juego dialéctico de examinar las consecuencias de cada una de las opciones de un problema:

- La contradicción descubierta de hecho en las implicaciones de la tesis del oponente equivaldría a la invalidación de dicha tesis. Aquí la contradicción «en el discurso» implicaría la nulidad del mismo. Ahora bien, el descubrimiento de tal contradicción dependía de premisas sólo «plausibles», de modo que no tendría por qué tener valor impugnatorio. Y si esto es así, ¿por qué tendría que haber aquí una contradicción fehaciente, y no un problema? Supuestamente, porque las dos tesis contradictorias han comparecido bajo un único punto de vista; pero ¿no es también un único punto de vista el que debe arbitrar en todo caso la resolución de un problema?
  
- La contradicción existente entre las dos respuestas al problema examinado no tiene un estatuto afirmativo, sino sólo interrogativo, tentativo. Si dicha contradicción tuviera un estatuto afirmativo, y fuera contemplada desde un único punto de vista, entonces o bien el propio problema sería falso, o bien se trataría de una aporía, cuya salida sólo podría hallarse en un planteamiento alternativo del problema en cuestión. De todos modos, para que la refutación de una de las dos respuestas suponga el establecimiento de la otra se ha de tomar la contradicción en un sentido afirmativo, es decir, se ha de conceder capacidad probatoria a uno de los lados de la contradicción respecto del otro, se ha de aceptar que los dos son vigentes al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista. Pero ¿se acepta esa realidad simultánea y bajo el mismo aspecto de ambos lados precisamente para mostrar que uno de los dos es «real» y el otro no? ¿No anula la conclusión de este razonamiento su propio punto de partida? Y si es así, ¿puede ser alguna suerte de método lo que ha llevado a ella?

Si el planteamiento de un problema implica la existencia de múltiples y diferentes definiciones «plausibles» del asunto en juego, y si refutar una de las posiciones confrontadas es descubrir los supuestos que estaban *previamente* implícitos en ella, parece dudoso que esa refutación tenga que proporcionar el acceso a una perspectiva capaz de clausurar el caso. El hecho de que dos *proposiciones* sean contradictorias entre sí no implica en absoluto que las concepciones o definiciones subyacentes a ellas lo sean. Tales proposiciones sólo son contradictorias cuando dependen de una definición esencial, o sea, de algo que es necesariamente idéntico a sí mismo, que agota todas las posibles consideraciones de ello. Pero cuando se conoce esta identidad, no se plantea problema alguno en torno a ella.

Por todo lo antedicho, no resulta demasiado creíble que el procedimiento dialéctico de establecer una tesis por refutación de su contraria tenga un valor *heurístico*. Sí que podría poseer, desde luego, un valor argumentativo, expositivo. Si nos enfrentamos a un auténtico problema, parece difícil que la dialéctica pueda ser un medio suficiente para resolverlo. Pero si ya conocemos la solución verdadera a un falso problema, la dialéctica resultará eficaz para enseñársela a quienes la ignoran, o para justificarla ante quienes la ponen en duda. En otros términos, que ya tuvimos ocasión de poner sobre la mesa (*supra*, § 11.2): si Sócrates actúa como un pedagogo, y conoce perfectamente la definición esencial de una determinada virtud, puede ser que a través de la refutación de las definiciones falsas que le dan sus discípulos logre encaminarlos hacia el resultado correcto. Pero si ignora esa definición y la busca junto a

sus interlocutores, ningún método dialógico-dialéctico será capaz, por sí solo, de salvar el hiato entre «lo múltiple aparente» y «lo uno verdadero».

[D] En su presunta condición de métodos para acceder al conocimiento riguroso, la dialéctica platónica y la aristotélica delatan una dificultad semejante. Ambas habrían de proporcionar el camino para pasar desde las múltiples y variopintas *dóxai* (o *éndoxa*), hasta la verdad única, necesaria y eterna. Estas dos dimensiones no pueden coexistir al mismo tiempo y en el mismo sentido (si hay múltiples opiniones de algo, es porque aún no se conoce su esencia, en términos platónicos; si un asunto es objeto de múltiples opiniones plausibles, no puede ser objeto de conocimiento científico, en términos aristotélicos), pero, para que hubiera un *método* capaz de conducir desde la primera hasta la segunda, tendrían que poder hacerlo. Con ello la dialéctica, que debía todo su valor a la negación de la realidad de lo contradictorio, se vería obligada a afirmar esa realidad. Así, este invento griego llevaría en el propio pecado la penitencia.

Sin embargo, no parece que el poder heurístico que Platón y Aristóteles atribuyen a la dialéctica dependa en última instancia de un factor dialéctico. En ambos casos el conocimiento de una realidad esencial, de una identidad necesaria e inmutable, parece deberse a una *intuición* inmediata de la misma: a la *anámnesis* de una sabiduría inscrita eternamente en nuestras almas, para Platón; a una pura *nóesis* de la entidad esencial, para Aristóteles. Los procedimientos dialécticos podrían ser una ayuda valiosa o incluso necesaria para acceder a esa verdad, pero probablemente ninguno de dichos filósofos creyó que se tratara de un método suficiente por sí solo.

En todo caso, el papel de «penitente» del «pecado» de la dialéctica griega le tocó a Platón. Su discípulo, contando con la expiación de su maestro, pudo levantar una «ontología de las esencias necesarias y eternas» sin necesidad de apoyarse en la dialéctica. Ahora aunque se pueda llegar a una definición esencial a través de un procedimiento dialéctico, la construcción de razonamientos necesarios a partir de esa esencia se desarrollará en una región diferente: la región de la ciencia, y no la de la dialéctica. De este modo el camino desde lo que es «para nosotros» (las múltiples definiciones plausibles de algo) hasta lo que es «en sí» (la única definición verdadera de ello) queda separado del camino labrado enteramente en el lado de lo que es «en sí» (o sea, el razonamiento científico, basado en una definición esencial que ya se conocía). El terreno dialéctico, donde conviven diversas opiniones, queda separado del terreno científico; y así se evita tener que afirmar la identidad entre estos dos terrenos contradictorios, aun cuando todavía se acepte que el primero puede ser un medio para acceder al segundo. En otras palabras: el camino de ida hacia la ciencia es ahora un camino irreversible, el lugar adonde se llega es otro lugar. Por eso para Aristóteles cabría, en efecto, descubrir una definición esencial mediante la refutación de las definiciones «plausibles» que aspiran a ocupar su lugar (*i. e.*, a partir de premisas sólo verosímiles), pero lo que no se podría es obtener una definición esencial como conclusión de un razonamiento científico (*i. e.*, a partir de premisas rotundamente «verdaderas»).

En Platón encontramos, en cambio, la exploración sistemática –pero fallida– de aquello que la dialéctica eleática prometía en tanto método para acceder a la verdad. Para que el examen de las múltiples opiniones acerca de algo conduzca a su identidad única y verdadera, es preciso que ambos terrenos contradictorios se den, de algún modo, al mismo tiempo y en el

mismo sentido. ¿Y cómo podría ocurrir esto? Muy sencillo: las dos opciones de la disyuntiva examinada (por ejemplo: «la virtud es un saber» y «la virtud no es un saber») dependen de un «todo» (por ejemplo: «el bien») respecto del cual cada una de ellas representa la perspectiva de una «parte». Sólo una de las partes es verdadera, pero la refutación de la otra puede ayudarnos a descubrir esa verdad. Ahora bien, si este método tiene alguna posibilidad de funcionar, ello ocurrirá sólo a costa de situar la contradicción («saber» frente a «no saber») en el terreno de la propia realidad auténtica y verdadera. De este modo el *método* dialéctico habrá dado lugar a una *ontología* dialéctica. La contradicción habrá sido trasladada al plano de la realidad, transgrediéndose así la «regla de oro» de la dialéctica eleática. Y, si es cierto que la contradicción es sólo una propiedad de las *proposiciones*, con ello se habrá ideado una realidad a imagen y semejanza del juego propio de los términos proposicionales.

En el segundo excursus del presente capítulo procuraremos presentar estas dificultades que arrostra la dialéctica platónica, explorando la posible relación entre el método de las hipótesis y el de la *diaíresis*. Pero antes debemos continuar exponiendo la interpretación gadameriana de esta misma coyuntura.

## § 26. La teoría dialéctica platónica y la práctica dialógica

### § 26.1. Teoría dialéctica: ¿descripción o prescripción?

En *Platos dialektische Ethik*, Gadamer analiza con todo detalle el significado del «excursus sobre la dialéctica» que se presenta al comienzo del *Filebo* (14c-19b). Ese análisis le da pie a expresar el estatuto que, a su juicio, posee la teoría platónica de la dialéctica en relación con la práctica dialógica. Hasta donde llega nuestro conocimiento, se trata del único momento en el que el discípulo de Heidegger ha afrontado con detenimiento esta cuestión. Y de todos modos, sus pronunciamientos posteriores al respecto se muestran acordes con la perspectiva adoptada allí.

El tema de dicho excursus es el principio de la «identidad de lo uno y lo múltiple» que poblaría todos los discursos, ahora y siempre (15d). Sócrates insiste en que lo importante no es simplemente establecer la unidad –la « $\alpha/\delta\varepsilon$ »– que abarca un determinado conjunto de cosas; no bastaría con referir lo múltiple a lo uno, y lo uno a lo múltiple. Sería preciso, además, identificar cuáles son las concretas clases y subclases incluidas bajo cada unidad (una clara alusión al método de la *diaíresis*), y cuál es el número concreto de esas clases (una clara alusión a la teoría de los números ideales) (cf. 16d-e; 18a-b). Sócrates dice que éste es el camino (οδοι: 16b 5) por el que se ha descubierto todo lo que tenga que ver con el saber riguroso (τεξενη: 16c 2). Sólo quien ha discernido de este modo la constitución de una concreta unidad de lo múltiple habría llegado a ser sabio en la materia correspondiente (17d-e). Justamente esta fijación precisa de todas las clases que median entre una unidad y sus múltiples componentes sería lo que distinguiría al razonamiento dialéctico del razonamiento erístico (17a).

A juicio del joven Gadamer, este pasaje del *Filebo* constituye un «excursus metodológico» destinado a llevar a cabo una «fundamentación radical de la *teoría de la dialéctica*»<sup>1</sup>. Pero no

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 81.

debería cometerse el error de separar el «método dialéctico» que Sócrates describe al comienzo del *Filebo* (o en otros momentos análogos) del proceder dialéctico que los personajes platónicos representan de hecho<sup>1</sup>. Pues, por un lado, ese concreto proceder dialéctico limitaría, miméticamente, cualquier afirmación pronunciada en cada punto de la obra platónica. Y en general, la teoría platónica del diálogo se debería siempre a la acción dialógica, y no a la inversa<sup>2</sup>:

Si se pretende desprender de su contexto las exposiciones metodológicas de Platón, para obtener así una interpretación sistemática de la dialéctica, en ello acecha un doble peligro: por un lado, el de sobredimensionar las propias declaraciones metodológicas de Platón, tomándolas por la medida de su efectiva autoconciencia metódica; y más allá de eso, el de considerar el método fácticamente ejercitado sólo a la luz de la teoría conceptual del método, en vez de, al revés, esclarecer los rasgos esenciales y los límites de su auto-conceptualización desde los motivos originarios de su «procedimiento» filosófico. Pero su procedimiento es el entendimiento mutuo en el diálogo, en el diálogo socrático. A esto se debe precisamente el significado especial del *Filebo*: al hecho de que la dialéctica, *sobre la que* versa aquí la conversación, se reconoce en la realización del propio diálogo conducido por Sócrates. La teoría de la dialéctica ha de ser conceptualizada a partir de la concreta situación del entendimiento mutuo. Toda pregunta acerca de una transformación y desarrollo de la dialéctica platónica es, frente a esto, secundaria y ella misma debe orientarse en la génesis de la dialéctica a partir del diálogo. Desde la estructura del habla en tanto mutuo entendimiento en la cosa resultan originariamente explicables los momentos de la dialéctica (συναγωγή/ y διαίρεσις). [...] El momento de la *diáresis* se encuentra, igual de originariamente que el momento de la *synopsis*, enraizado en la estructura del entendimiento mutuo, del *diálektos* (en el sentido literal del término)<sup>3</sup>.

Así pues, la teoría dialéctica platónica describiría el procedimiento que varios interlocutores siguen, de hecho, para llegar a entenderse entre sí sobre determinado asunto. El mencionado excursus del *Filebo* tendría la misión de mostrar que con la sola apelación a la identidad de un determinado género, con la «generalidad de la simple denominación», todavía no se ha logrado una suficiente «apropiación comprensiva» de la multiplicidad determinada por ese género, de suerte que con ello aún no puede asegurarse que los interlocutores se estén refiriendo a lo mismo<sup>4</sup>. Para lograr esto último no bastaría con reunir una «multiplicidad indeterminada» en la perspectiva unitaria de un *êdos*; habría que especificar, además, las diferentes determinaciones que «median» entre éste y la multiplicidad abarcada por él (cf. *Filebo* 17a). En la investigación concreta del *Filebo*: sin analizar los diversos tipos de placer que existen, toda afirmación acerca de la bondad o maldad del placer será una pura conjetura (y, en efecto, a este fin dirige Sócrates su excursus de modo expreso: 18d y ss.). Así se concreta la evidencia que el discípulo de Heidegger esgrime como índice de un enraizamiento platónico de la dialéctica en el diálogo: en *Filebo* 14c-19b, «la teoría de la dialéctica es aducida expresamente como fundamentación de la posibilidad de un auténtico entendimiento dialéctico mutuo»<sup>5</sup>.

Tal y como se podrá comprobar a continuación, a este mismo punto de anclaje remiten todas las observaciones ulteriores de Gadamer a propósito de la relación entre, por un lado, la teoría y el método dialéctico, y por el otro, la práctica dialógica a la que éstos se refieren. A nosotros este planteamiento nos produce perplejidad en varios sentidos. En primer lugar, el

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

filósofo de Marburgo escamotea una circunstancia fundamental y evidente de la obra platónica: la dialéctica no persigue el entendimiento mutuo acerca de cualquier clase de asunto (para esto basta con compartir unas mismas *dóxai*, sean verdaderas o falsas). Sin ir más lejos, el propio texto del *Filebo* deja claro que la dialéctica tiene por fin el conocimiento de «lo que es realmente y es siempre conforme a sí mismo por naturaleza» (57e-58a), el conocimiento de lo estrictamente universal, necesario y eterno, o sea, un saber análogo a la ciencia aristotélica. Además, ¿acaso la constitución *eidética* de la verdadera realidad depende, para Platón, de los acuerdos que los hombres establezcamos en torno a ella? ¿No resulta más bien que es esa realidad *eidética*, fijada de una vez por todas en una dimensión supra-mundana, la que decide qué acuerdos humanos son correctos y cuáles erróneos? Y por último, en el planteamiento gadameriano queda en el aire si la dialéctica platónica tiene un estatuto «descriptivo» o «prescriptivo». De un lado, nuestro intérprete presenta la *synopsis* y la *diaíresis*, la *anámnesis* y la hipótesis del *eidos* como un simple reflejo de lo que ya está ocurriendo siempre en toda conversación de vocación investigadora. Del otro, los presenta como procedimientos que habría que observar si se quiere urdir una conversación auténticamente investigadora, en la que el acuerdo entre los hablantes tuviera un valor heurístico. Pero ¿lo que hace posible el entendimiento mutuo puede ser al mismo tiempo el método que los interlocutores siguen siempre –o siguen en el mejor de los casos, o deberían seguir– para alcanzar una comunicación lograda?

#### § 26.2. Eídos, anámnesis, *synopsis* y *diaíresis* como principios del diálogo

Veamos ahora en qué sentido considera Gadamer que los componentes fundamentales de la teoría platónica de las Ideas están inscritos en la vida del diálogo y de la comunicación intersubjetiva. Conocemos ya la interpretación expresada en *Platos dialektische Ethik* sobre este punto (*vid. supra*, capítulo II y capítulo III), pero nos falta indagar cómo se presenta esta misma cuestión en el resto de los *escritos platónicos* de nuestro interpelado. Los siguientes siete pasajes ofrecen una panorámica completa de esta última situación:

[1] La dialéctica platónica se interpreta a sí misma como aquel procedimiento que da cuenta incluso de los presupuestos de los que parte el comportamiento *dianoético* del matemático en sus conocimientos. Pero no sólo el matemático afirma presupuestos de los cuales parte sin cuestionarlos, sino que lo mismo hace todo hablante, esto es, todo aquel que se entiende con otro acerca de algo en el uso de las palabras. Solamente en la medida en que con cada una de sus palabras él se refiere a lo mismo que el otro, podrá llegar a entenderse sobre el asunto en cuestión. Cada una de sus palabras, por consiguiente, encierra el presupuesto de una perspectiva idéntica consigo misma, es decir, el *eidos*. La dialéctica platónica destaca este presupuesto, esto es, se convierte a sí misma en el objeto explícito del que dar cuenta, y con ello retira del discurso las confusiones en el uso de las palabras, el *κατὰ οἴνομα διω/κειν*. Éste es el sentido de la *diaíresis*, o sea, de la distinción metódica de las perspectivas y de su derivación a partir de lo uno común. Platón vio aquí el giro positivo del problema dialéctico de lo uno y lo múltiple<sup>1</sup>.

[2] [...] En los diálogos platónicos se desarrolla el movimiento de la conversación como *anámnesis* viva, evocación de lo previamente sabido y ejercicio de sostener aquello que se cree, y que sólo en este intento de sostenimiento accede, desde una situación de indeterminación, a su propia determinabilidad. La interna unidad de «*anámnesis*» y «*diaíresis*», de evocación y discriminación de la Idea desde una base aún no iluminada, y, por otra parte, la acción diferenciadora de este pensamiento que recuerda, no sólo se presenta en la estructura oracional de pregunta y respuesta, de argumento y aporía, sino que al mismo

<sup>1</sup> *Hacia la prehistoria de la metafísica* (1950), Alción Editora, Argentina, 1997, pp. 54-55, traducción parcialmente modificada por nuestra parte («Zur Vorgeschichte der Metaphysik», *GW* 6, p. 26).

tiempo se presenta como una respectividad entre seres humanos, cuyas palabras se corresponden mutuamente, y en tal correspondencia encuentran también una última certificación. Se trata de un acontecimiento comunicativo, que no sólo lleva las palabras a su verdad propia –a través del intercambio y la comunidad del diálogo–, sino que también conduce a los seres humanos así confrontados a lo que les es propio<sup>1</sup>.

[3] La *diaíresis* representa el propio acontecer del diálogo, que avanza paso a paso desde un acuerdo hasta el siguiente acuerdo. La lógica que subyace a ese procedimiento se encuentra indicada en el *Menón*. Allí se remite al parentesco de toda la naturaleza (*Menón* 81c-d: τη=φ φύ/σεωφ α(πα/σηφ συγγενου=φ ου)/σηφ), en virtud del cual con el surgimiento de un recuerdo se establece un proceso total del preguntar, buscar y reconocer. Más tarde, a partir del *Fedro* y sobre todo en los diálogos eleáticos, aparece directamente ejercitado el procedimiento de la *diaíresis*. Lo que en cada caso conduce a un nuevo entendimiento mutuo es siempre el reconocimiento, en el que se funda el asentimiento del interlocutor a cada una de las diferenciaciones conceptuales. En la dialéctica platónica pervive el diálogo socrático<sup>2</sup>.

[4] [...] El camino del pensamiento pasa siempre por distinciones de lo uno con respecto a lo otro. Pero el camino del *lógos* es precisamente el expresar el ser de un *eídos* con otro *eídos*. La anámnesis se efectúa como *diaíresis* (διαίρεσις)<sup>3</sup>.

[5] Pensar no es sólo contemplar conjuntamente una multiplicidad en la unidad del *eídos* que se mueve en el significado unitario de las palabras, sino que, además de esto, implica diferenciar lo que el otro ha dicho de determinada manera. En ello está implícita la relación de oposición entre Ideas. [...] Pensar y utilizar palabras implica contemplar conjuntamente lo múltiple en la unidad de lo dicho (συνορα=ν ει)φ ε(ν ει)=δοφ [sc. mirar conjuntamente hacia un *eídos*])<sup>4</sup>.

[6] El interrogador es siempre al mismo tiempo alguien que se interroga a sí mismo. La pregunta se plantea tanto para el uno como para el otro. Esta es la dialéctica del diálogo, y su estructura lógica es «*synopsis*» y «*diaíresis*» al mismo tiempo: el reconocimiento de aquello como lo que uno se «conoce» y como lo que se comprende a sí mismo, al igual que todo reconocimiento de aquello que uno conoce, es siempre συνορα=ν ει)φ ε(ν ει)=δοφ e igualmente κατα.: γε/νη διαίρει=σθαι, diferenciar. Siempre se está en tensión dialéctica con las opiniones previas, que se apoderan de uno y se presentan como saber, pero que en realidad toman lo particular de cada opinión por el todo. Esto vale tanto para el interrogado como para el interrogador. La expresión más abstracta de Platón para esto es: confundir τα.: μετέ/ξοντα con lo αυ)το/ (*República* V, 476d)<sup>5</sup>.

[7] En realidad este procedimiento de la división conceptual debe entenderse a partir del procedimiento natural y evidente con el que cada cual intenta superar la confusión, el enredo y la falsa apariencia. Esto lo conocemos por muchos comienzos de diálogos socráticos escritos por Platón, donde se plantea expresamente la tarea de distinguir conceptos. Por ejemplo, en el *Protágoras* el diálogo se pone en juego con la pregunta por la unidad y la multiplicidad de las virtudes. Allí se entiende inmediatamente que no se trata de una simple clasificación, ni tampoco de un método científico con el que la ciencia ordenara sus resultados o estableciera determinaciones conceptuales. Se trata, por el contrario, de algo que descansa en un terreno mucho más profundo, que desde la previa acuñación lingüística de toda experiencia se extiende a la forma de vida, y de este modo está en todo. Diálogo y *diaíresis* son dos modos de realización de la razón y del pensar humanos y de su articulación lingüística. Platón llama a ambos «*lógoi*», el pensar y el hablar en el que uno encuentra sus diferenciaciones. Es la totalidad del ancho espacio que se abre en el habla y el lenguaje y que determina nuestro ser y comportamiento. Ya el simple nombrar implica un identificar y asimismo el sentido y el significado que corresponde a las palabras. Todo diálogo se mueve en el espacio interrogativo del diferenciar, que se presenta tanto en las

<sup>1</sup> «Die sokratische Frage und Aristoteles» (1990), *GW* 7, p. 373.

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW* 7, p. 340.

<sup>3</sup> «Platón como retratista» (1988), en H.-G. Gadamer, *Antología, op. cit.*, p. 294 («Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 250).

<sup>4</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 345.

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...* (1978), *GW* 7, pp. 160-161.



palabras que están a disposición como en aquello que se dice y se señala con esas palabras. Llama la atención la representación platónica de Pródico: aparece dibujado en los diálogos como un sofista que gusta de diferenciar los significados de las palabras, y sin embargo no recibe un tratamiento completamente desprovisto de benevolencia e incluso disfruta de una cierta presencia irónica. Sin duda algo de ironía hay también en las diferenciaciones que se llevan a cabo en el *Sofista*. Y esto vale tanto para las palabras que se proponen en dichas diferenciaciones como para las propias cosas que resultan aclaradas con ellas. Siempre se expresa en tales diferenciaciones algo así como un saber previo. Cuando uno intenta determinar o nombrar algo, entonces ha de saber ya qué es lo buscado. Detrás de toda división de conceptos y cosas se encuentra la primigenia relación de pregunta y respuesta, de búsqueda y hallazgo, que Sócrates tiene presente con el concepto de *anámnesis*<sup>1</sup>.

Comenzaremos por hacer una paráfrasis de este planteamiento. Gadamer sostiene que el uso del lenguaje presupone la referencia a una identidad, a un «*eidos*». Pero sólo lograríamos entendernos bien con otro acerca de algo si esclarecemos con precisión la identidad a la que se refieren nuestras palabras, pues únicamente en este caso podríamos asegurar que tenemos en mente lo mismo. Según esto, la conversación o la comunicación de la que aquí se trata tendría por fin llegar a *definir* con claridad el tema de la misma. Para ello cada interlocutor tendría que explicitar su comprensión previa del asunto en juego, tendría que dar razón de sus «presupuestos» ante sus compañeros de diálogo. Éste es el aspecto que nuestro intérprete identifica con la *anámnesis* platónica, con la «evocación de lo previamente sabido». Se trataría de medir entre sí las «comprensiones previas» particulares de cada interlocutor, sobre la base de la unidad a la que todas ellas remitirían. Por eso este ejercicio no consistiría en una simple exposición de lo que cada cual opinaba, sino en un examen, en una puesta a prueba y en una elaboración de esas opiniones bajo el criterio de su coherencia mutua. Así, la mayor dificultad que acecharía a este procedimiento sería la de «tomar lo particular de cada opinión por el todo», algo que equivaldría, en términos platónicos, a confundir lo que participa en una Idea con la Idea misma. Y justamente en virtud de esta elaboración de las «partes» desde la óptica de su «unidad total», la conversación podría provocar un avance en el conocimiento del asunto investigado.

Las explicaciones de cada hablante acerca de su comprensión previa del tema en cuestión vendrían exigidas por las preguntas de sus interlocutores; pero tales preguntas se desenvolverían ya en un terreno neutral, idéntico para el interrogador y para el interrogado. Además, Gadamer entiende que esta progresiva definición de la identidad objeto del diálogo se obtiene mediante *synopsis* y *diáresis*, o sea: mediante la división en sucesivas clases de la unidad genérica que se había tomado como punto de partida. De este modo el tema común del diálogo, que inicialmente sólo se entrevería de una manera vaga, habría quedado esclarecido con toda precisión. El camino y la medida de esa diferenciación de un *eidos* en sus *eide* constitutivos vendrían dados por el acuerdo entre los interlocutores. Y con ello se lograría evitar la confusión que acompaña siempre al uso de las palabras y, en general, superar «el enredo y la falsa apariencia», *i. e.*, lo que en el universo platónico se hace corresponder a las malas artes sofísticas. A través de este mecanismo de la *synopsis* y la *diáresis* Platón habría dado «un giro positivo al enigma dialéctico de lo uno y lo múltiple».

Por último, pero en primer término, el discípulo de Heidegger quiere desmarcar los principios platónicos del *eidos*, la *anámnesis* y la *diáresis* del ámbito exclusivo de la ciencia o de la lógica para ubicarlos en el terreno, supuestamente primigenio y más abarcante, del

<sup>1</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, pp. 348-349.

«lenguaje común» y del «mundo de la vida». El procedimiento que acabamos de reseñar sería algo natural, propio de cualquier comportamiento lingüístico, y no un método científico.

En sus trazos fundamentales, la imagen del diálogo que acabamos de reseñar coincide con el «diálogo científico» que Gadamer describía en *Platos dialektische Ethik*, también como interpretación de la dialéctica platónica. Pero entre ambas cosas hay una diferencia evidente, y a primera vista muy relevante: frente a lo que ocurría en aquel escrito de juventud, posteriormente su autor niega por activa y por pasiva que el diálogo al que se refiere Platón tenga algo que ver con la ciencia. En coherencia con ello, después de *Platos dialektische Ethik* ya no vuelve a decir que el fin de dicho diálogo sea descubrir lo que una cosa es «necesariamente y siempre», las causas que fundamentan su constitución universal y necesaria. Dice, eso sí, que este diálogo tiene por fin encaminar las múltiples perspectivas particulares hacia la unidad total virtualmente contenida en ellas, elaborar la identidad que estaría presupuesta en toda comunicación lingüística superando las diferencias entre las referencias singulares a esa hipotética identidad. Como ya tuvimos ocasión de advertir (y todavía volveremos sobre ello), el Gadamer «maduro» sostiene que las Ideas platónicas no configuran una única totalidad posible de relaciones, fijada de forma definitiva y unívoca, o que al menos a nosotros jamás nos será posible iluminar esa totalidad simultáneamente<sup>1</sup>. A nuestro modo de ver, la diferencia entre las dos lecturas que estamos comparando acaba por traducirse en la disyuntiva entre una absoluta clausura del tejido *eidético* (lo que daría lugar a un Platón «dogmático») y una infinita apertura del mismo (lo que daría lugar a un Platón «escéptico»). Pero bien pudiera ser que ambas opciones conformaran el desenlace indecidible de un único planteamiento (*vid. infra*, § 33).

Sea como fuere, la interpretación gadameriana que acabamos de reseñar corresponde perfectamente a la intención general de la dialéctica platónica (exceptuando la cuestión del vínculo de ésta con lo que en el mundo antiguo se entendía por «ciencia», a propósito de la cual el joven Gadamer tomaba una posición más fidedigna). Además, algunas de las ideas expuestas resultan del todo punto plausibles como descripción de los fenómenos aludidos. Así, parece cierto que justificar algo es explicitar y elaborar la comprensión que de antemano se tenía de ello. Pero de ahí a identificar este acto de «rememoración» con la «*anámnesis*» platónica, en el preciso sentido que ésta presenta, va un trecho muy largo. Y es cierto que en el curso de una discusión, sea del tipo que sea, suele resultar útil y necesario distinguir los significados de los términos y clasificar la materia examinada en diversos grupos. Pero de ahí a que discutir o dialogar consista básicamente en «clasificar» va un largo trecho. Además, ¿diferenciar tiene que ser, en todo caso, dividir un todo en partes? Si así fuera, no cabría distinguir entre un pájaro y el color pardo de su plumaje, pues el único género común a ambas cosas es la vaga categoría de «algo». Por otra parte, si el diálogo que nos ocupa tiene la virtualidad de descubrir algo que se desconocía, sin embargo parece que sólo se puede clasificar lo que ya se conoce perfectamente; no se ve muy claro cómo el método de dividir unidades en partes pueda tener un poder *heurístico*.

Como comentario de los textos citados, cabría repetir el grueso de las objeciones que venimos planteando a la apropiación gadameriana de la dialéctica platónica y a esta última en

<sup>1</sup> En su recepción de la lectura gadameriana de Platón, D. di Cesare ha subrayado y suscrito –probablemente con más fuerza que ninguno de los demás intérpretes– este carácter infinitamente abierto del entramado *eidético* (*vid. D. di Cesare, Gadamer, Il Mulino, Bolonia, 2007, pp. 175-183*).

primera persona. Pero vamos a recabar ahora sólo en los tres puntos de los que nos ocuparemos en el resto de este capítulo, los cuales nos permitirán afinar un poco más nuestra trinchera de combate. El primero de ellos se refiere a la *anámnesis*. Gadamer asignaba este principio a la evocación de las comprensiones previas de cada individuo particular, o sea, a algo a lo que Platón llamaría evocación de una mera «*dóxa*». Pero es evidente que, para este último, la reminiscencia se refiere al puro mundo de las Ideas: no al punto de partida de la investigación dialógica, sino a su punto de llegada. En segundo lugar: el diálogo que nos ocupa tendría por fin establecer la definición de algo mediante su inclusión en un género supremo y mediante la identificación de la precisa subespecie a la que ello corresponde. Pero este diálogo también comportaría la tarea de justificar o dar razón de lo que cada cual creía saber, precisamente motivada por el *questionamiento* procedente del interlocutor. ¿De qué se trata aquí: de definir la esencia de algo o de urdir un razonamiento que resuelva un problema acerca de ello? Y en tercer lugar: ¿qué papel desempeña la hipótesis del *eidos* –i. e., el supuesto de que todos los hablantes se refieren a algo virtualmente idéntico– en esta definición, o en este razonamiento?

Por último, hagamos notar que el diálogo descrito en las citas anteriores se muestra muy próximo al diálogo sobre el que se recorta la estructura del comprender en *Verdad y método*. Se trata del mismo diálogo que habíamos encontrado en *Platos dialektische Ethik*, pero, en el vocabulario del Gadamer maduro, su proximidad al campo de la hermenéutica filosófica resulta más evidente. Así, esta lectura de la dialéctica platónica dejaba entrever la misma interpretación de la «pre-estructura de la comprensión» en términos de «circularidad entre el todo y las partes» que encontraremos en *Verdad y método*.

### § 26.3. La *anámnesis*, en particular

En varios momentos del conjunto de su obra filosófica, Gadamer ha puesto en conexión la noción platónica de *anámnesis* con el principio hermenéutico de la «pre-estructura» del comprender, aunque siempre de una manera superficial y vaga. Toda comprensión y todo conocimiento es siempre un re-conocimiento de lo ya sabido: así rezaría la tesis platónica vista en su sustancia hermenéutica, tal y como se hacía manifiesto en los pasajes citados en el apartado anterior. Dicha tesis sirve entonces como aval para caracterizar el conocimiento humano, y en especial la tarea de la filosofía, como el intento de hacer explícito «lo que uno sabía sin saber que lo sabía»<sup>1</sup>. Sobre esta misma consigna de la reminiscencia se apoya en ocasiones la recusación de todo supuesto comienzo absoluto, ya se trate de un comienzo absoluto del lenguaje o de un comprender libre de prejuicio alguno<sup>2</sup>. Y en su reflexión sobre la obra de arte, Gadamer liga la noción de *anámnesis* a una *mímesis* interpretada en los siguientes términos: gracias a la imitación o transposición que el arte lleva a cabo respecto de una realidad previa, no sólo reconoceríamos lo que ya sabíamos de esa realidad, sino que además accederíamos a aspectos inéditos y significativamente reveladores de la misma<sup>3</sup>. Sin embargo esta polifacética recuperación de la *anámnesis* no va acompañada de una elaboración temática

<sup>1</sup> Vid. «Der Tod als Frage» (1975), *GW* 4, p. 163; *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 91.

<sup>2</sup> Afirma Gadamer: «También tiene un sentido profundo y correcto la enseñanza de Platón según la cual todo conocimiento es lo que es en tanto que re-conocimiento. Un “primer” conocimiento es tan imposible como una primera palabra» («Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología...» [1967], *VyM* II, p. 230 [«Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *GW* 2, p. 237]).

<sup>3</sup> Hemos aportado *supra*, § 7.4 las referencias bibliográficas oportunas a propósito de esta explicación gadameriana de la *mímesis* en términos de «reconocimiento», explicación que se incluye en sus reflexiones sobre la obra de arte.

y detallada del concepto platónico. Incluso dentro de los estudios de Gadamer dedicados al filósofo ateniense, este tema sólo es tratado con cierto detenimiento en una ocasión: en la obra de 1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*<sup>1</sup>. A este último contexto ceñiremos nuestras observaciones siguientes.

De buenas a primeras, este intento de aproximar las dos nociones mencionadas no se presenta demasiado convincente. En el planteamiento platónico, la remisión de la búsqueda dialógica a un conocimiento previo afecta a dos dimensiones, que son opuestas e incompatibles entre sí: por un lado, se refiere al examen de las *dóxai* que los interlocutores poseían inicialmente; por el otro, se refiere a la evocación de una verdad única, incuestionable y eterna, que estaría inscrita desde siempre en las «almas» de los disputantes, y a la que éstos accederían cuestionado y refutando sus opiniones anteriores, o sea, separándose de ellas. Sólo esto último es «*anámnesis*». En los textos que acabamos de citar, Gadamer obviaba la diferencia entre estas dos dimensiones, y entendía por «reminiscencia» simplemente la circunstancia de que la investigación dialógica se obrara mediante un examen de las convicciones previas de los interlocutores. Ahora bien, al mismo tiempo afirmaba implícitamente la existencia de las dos dimensiones mencionadas, en una dirección genuinamente platónica: las múltiples opiniones particulares aportadas por los hablantes en un primer momento habrían de ser elaboradas tomando como baremo la referencia a una identidad única. Tirando de este hilo, cabría poner en duda que el desarrollo de una comprensión a partir de prejuicios admita ser explicado como el juego entre la totalidad hipotética del «objeto» que se trata de comprender y las perspectivas particulares de los «sujetos» que intervienen en esa experiencia.

Pero hay dificultades más fáciles de ver. Los prejuicios o presupuestos que hacen posible una comprensión ¿son paradigmas, modelos de la misma, como lo son las Ideas platónicas para el conocimiento de los fenómenos? Además, las Ideas son únicas, universalmente necesarias y eternas, mientras que los prejuicios no parecen exhibir esa condición. Un sistema de prejuicios puede coexistir con otro sistema de prejuicios diferente e irreductible al primero, teniendo ambos por tema las mismas realidades, mientras que, en clave platónica, algo así sólo podría ocurrir en el terreno de las meras *dóxai*, y delataría una situación de falta de saber auténtico y verdadero. Y un sistema de prejuicios siempre puede quebrar y ser sustituido por otro; para Platón, en cambio, una quiebra del propio tejido *eidético* equivaldría ni más ni menos que al fin del mundo. Naturalmente, todo esto depende de cómo se entienda la *anámnesis* platónica y el principio hermenéutico de la pre-estructura del comprender. Con el fin de perfilar mejor la concepción gadameriana de la primera y de prepararnos para la problemática que hallaremos en *Verdad y método* en torno al segundo, analizaremos el pasaje aludido de *Die Idee des Guten*...

Pero para poder enfocar lo que aquí está en juego, es preciso consignar antes sucintamente el papel que desempeña la reminiscencia en el interior de la teoría platónica de las Ideas. En el *Menón* (80d y ss.) la *anámnesis* es aducida como refutación una curiosa paradoja. Hay un «argumento erístico» –dice Sócrates– que niega la posibilidad de acceder a un saber inédito: aquello que desconocemos, no sabemos dónde buscarlo y ni tan siquiera lo identificaríamos en caso de encontrarlo, mientras que lo que ya conocemos, no necesitamos buscarlo. Sócrates

<sup>1</sup> Vid. *Die Idee des Guten*..., GW 7, pp. 156-161.

resuelve este problema apelando a la *anámnesis*. Nuestras almas, que son eternas, ya conocen en su totalidad la verdadera realidad que permanece siempre idéntica a sí misma, y el examen dialéctico sólo es un medio para ayudar a recordar ese conocimiento que ya teníamos. Así, «buscar y aprender se reducen a recordar» (*Menón* 81d; *Fedón* 72e). Por eso es necesario que hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos (*Fedón* 72e, 73c, 75b y d, etc.). Cuando «vemos, oímos o experimentamos cualquier otra sensación» podemos reconocerla gracias a que recordamos la Idea a la que tal sensación se refiere, en virtud de la semejanza o la desemejanza que entre el fenómeno sensible y el *eidos* correspondiente existiría (*Fedón* 76a). Es preciso entonces –concluye Sócrates en *Fedón* 76e– que tanto las Ideas o realidades «en sí» como nuestras almas existan incluso antes de que nosotros naciéramos.

Con esta explicación Platón procura resolver no sólo el enigma lanzado por aquella paradoja que negaba la posibilidad de conocer, sino además el propio embarazo provocado por el *chorismós* que él mismo había establecido entre lo sensible y las relaciones *eidéticas*. Pero en realidad, tal solución más parece confirmar definitivamente el hiato entre ambas dimensiones que lograr encontrar para ellas un puente satisfactorio. Si conocer (cierta realidad sensible) equivale a recordar una Idea, no puede ser que las propias Ideas hayan sido conocidas en dimensión ultramundana alguna (a no ser que se postule otra dimensión aún más allá de ésta, y así *ad infinitum*): de algún modo las Ideas habrán de habitar inmediata y congénitamente en algún tiempo intemporal y en algún espacio inespacial, habrán de existir, pues, por completo separadas de los fenómenos<sup>1</sup>. De modo que el principio de la *anámnesis* ratifica el postulado dualista que atraviesa de parte a parte la filosofía platónica, ratifica la separación entre dos polos netamente opuestos entre sí: de un lado, lo *absolutamente necesario*, garante de una eternidad concebida como inmovilidad o inmutabilidad; del otro, lo *absolutamente contingente*, sumido en el tiempo pasajero de lo que cambia infinitamente<sup>2</sup>.

Gadamer intenta descargar la magnitud de este hiato dando a entender que la condición eterna y supra-mundana de las Ideas, así como la necesidad de que nuestras almas participen de algún modo de esa condición, son sólo el efecto de un juego de Platón con motivos míticos y religiosos<sup>3</sup>. Para comprender la exposición sobre la *anámnesis* incluida en el *Menón* (81a y ss.) y en el *Fedón* (72e y ss.), habría que distinguir cuidadosamente entre la dimensión propiamente racional y la figuración mítica que en ambos casos acompaña a aquella. En efecto, en el *Menón* (81a y ss.) se utiliza el «mito» de la pervivencia de las almas como apoyo para justificar el principio de la reminiscencia, mientras que en el *Fedón* (72e y ss.) la situación parece ser inversa: allí es la vida más allá de la muerte lo que está pendiente de «demostración»<sup>4</sup>. El filósofo de Marburgo sostiene que en ninguno de los dos casos el tema religioso de la inmortalidad ha de portar el peso de la prueba, y que por tanto «si queremos seguir las intenciones de Platón, debemos abstraernos del modo mítico de representación, tanto en lo que se refiere al *Menón* como al *Fedón*»<sup>5</sup>. De acuerdo con este planteamiento, la

<sup>1</sup> Cf. D. Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 42-43.

<sup>2</sup> *Vid.*, por ejemplo, *Fedón* 79a.

<sup>3</sup> Hemos expuesto el papel general que Gadamer otorga a los mitos en la filosofía platónica *supra*, § 7.3.

<sup>4</sup> Sobre el significado de esta «demostración de la inmortalidad del alma» ensayada en el *Fedón*, *vid.* «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaedon* (1973)», *GW* 6, pp. 187-200.

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 158, donde Gadamer afirma a propósito del *Fedón*: «El modo en que la doctrina de la preexistencia [*sc.* del alma] es “demostrado” mediante el “saber previo” que subyace a todo saber, no está exento de

objeción que en el *Fedón* (76d) le dirige Simmias a Sócrates, destinada a explorar el postulado de la inmortalidad y separación de las almas respecto de los cuerpos que éste acaba de afirmar para explicar el conocimiento, tendría un estatuto puramente mítico:

En particular, el agudizamiento de la discusión producido por la objeción de Simmias –el saber podría llegarle a uno a la vez que el nacimiento– hace palpable la discrepancia entre la pretensión mítica y la conceptualidad lógica en la que se mueve la argumentación. Es evidentemente esta perspectiva la que hace que Platón deje a su Sócrates aventurarse en la siguiente argumentación (*Fedón* 76d): puesto que el saber no puede haber sido adquirido después del nacimiento, debe ser retrotraído a una vida «anterior», a menos que fuera adquirido en el instante del nacimiento. Pero en ese instante, como muestra la inicial ignorancia del recién nacido, el saber ya no está ahí. Por lo tanto es al mismo tiempo adquirido y perdido –lo que parece ser un bonito sinsentido, con el que la objeción de Simmias quedaría rechazada–. ¿O se trata finalmente de un guiño, destinado a hacernos reparar seriamente en la simultaneidad de saber y no saber y a destacar el interno entrelazamiento de conocimiento y reconocimiento, que sólo para un pensamiento «mítico» se despliega en la sucesión temporal de una vida anterior mítica y de un recuerdo posterior?<sup>1</sup>

A nuestro juicio, resulta difícil creer que la existencia intemporal e inespacial de las Ideas, pareja a una idéntica condición de las almas, sea simplemente un mito dentro de la filosofía platónica; más bien parece constituir su fundamento primero, la piedra angular de una edificación que aspira a ser puramente racional.

Sea como fuere, Gadamer se ocupa continuamente de traducir el principio de la reminiscencia en términos «hermenéuticos», hasta transformar la consigna «aprender es recordar (las Ideas supratemporales)» en la de «conocer es reconocer». A su juicio, el *Fedón* (73d y ss.) deja suficientemente claro que la *anámnisis* no apela ni a la aprehensión de algo completamente desconocido ni al recuerdo de algo olvidado, sino a la adquisición de una nueva comprensión respecto de algo previamente conocido<sup>2</sup>:

Reconocer no es verdaderamente un recordar algo olvidado, sino una nueva explicación de algo ya conocido. Cuando reconozco algo como algo, entonces veo algo que conozco bajo esta luz. Lo interpreto a partir de algo que tengo de nuevo ante los ojos en tanto conocido (τη=φ ψυ/σεωφ α(πα/σηφ συγγενου=φ ου)/σηφ: *Menón* 81d 1 [*sc.* al ser toda la naturaleza congénita])<sup>3</sup>.

---

comicidad. Allí se muestra claramente que lo que esta prueba de la preexistencia demuestra con rigor pseudológico, aunque resulte respetable en tanto patrimonio religioso, apenas puede experimentar una legitimación racional de tal tipo».

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Cf. ibid.*, pp. 159-160. Para justificar que tal sentido de la *anámnisis* se encuentra perfectamente aclarado en las páginas del *Fedón*, Gadamer ofrece dos evidencias. La primera de ellas es una observación de tipo *mimético*. Entre los ejemplos de recuerdos que Sócrates les pone a Simmias y Cebes, se encuentra uno que, a juicio de nuestro intérprete, tiene algo de desconcertante: la lira que suele usar el amado suscita en su amante la memoria de aquel (*Fedón* 73d). Es imposible –piensa Gadamer– que el enamorado se haya olvidado en algún momento del causante de sus desvelos (*Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 160), lo que apuntaría a una interpretación de la reminiscencia en la dirección propuesta. Y la segunda de dichas observaciones se centra en el paso 73e del diálogo, donde Sócrates pregunta a propósito de sus anteriores ejemplos de recuerdos: «¿Y lo que entra en este tipo de cosas no es un recuerdo? ¿Y no lo es, sobre todo, cuando le ocurre a uno esto con lo que se tenía olvidado por el tiempo, o por no poner en ello atención?» (versión de L. Gil Fernández para Tecnos, Madrid, 2002, p. 101). A juicio de nuestro intérprete, las palabras «sobre todo» (μολιστα με/ντοι) señalan indirectamente que «la aproximación de este “ser recordado” con el recuerdo de algo olvidado es sumamente artificial», y que, en cambio, lo que aquí está en juego es el reconocimiento de algo ya conocido (*ibid.*, p. 160). Sirvan estas dos observaciones para ilustrar hasta qué punto las argumentaciones ofrecidas por Gadamer son en extremo «locales»: ciñéndose a un minucioso y pulcro rastro del texto platónico, renuncian muchas veces a indagar en profundidad las razones propiamente «filosóficas» que el pensador ateniense pone sobre la mesa.

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 160.

Pero, en opinión de Gadamer, lo que mejor expresa el significado de la *anámnēsis* es el cuestionamiento socrático y la sabiduría socrática. Saber lo que no se sabe, por cuanto implica ya un esbozo positivo de la incógnita, constituiría la condición que hace posible buscar, aprender e investigar; tal es la situación que Sócrates propiciaría en sus interlocutores al someterles a inquisición. Y el resultado de esa búsqueda, aprendizaje o investigación no sería otra cosa que la elaboración del saber prefigurado junto con el reconocimiento de la propia ignorancia. Así lo expresa el discípulo de Heidegger en este comentario del *Menón* que ya tuvimos ocasión de citar parcialmente:

[...] La aporía en la que terminan las tentativas de Menón en su propósito de definir la esencia de la *areté* representa precisamente la condición que hace posible *preguntar* por ella. Pero preguntar significa aquí: preguntarse a uno mismo. El saber sólo se puede *evocar*. Todo conocimiento es reconocimiento y, en este sentido, recuerdo de algo ya conocido.

[...] Es la doctrina de la «*anámnēsis*» la que expresa el verdadero sentido del cuestionamiento socrático. Sócrates es maestro en tanto que alguien que él mismo sólo «recuerda», y Platón, con su representación del actuar socrático, nos recuerda que saber es recordar, reconocer<sup>1</sup>.

El experimento mayéutico llevado a cabo por Sócrates con el esclavo de Menón (*Menón* 82a y ss.) permite aquilatar esta lectura de la *anámnēsis*. Sólo porque el esclavo tiene una comprensión previa del objeto de su indagación –señala Gadamer–, es capaz de reconocer que sus primeras tentativas eran falsas (83b), e igualmente es capaz de identificar la verdadera solución cuando Sócrates le conduce hacia ella (85c 4)<sup>2</sup>. Ahora bien, a juicio de nuestro intérprete, no se trata aquí de sostener que cada cual pueda encontrar la verdad por sí solo; al contrario, para poder reconocer lo falso como falso y lo verdadero como verdadero, es imprescindible que uno sea *refutado* en sus convicciones previas<sup>3</sup>:

Evidentemente, de la instrucción matemática (*sc.* del *Menón*) se deduce que es necesario refutar las falsas hipótesis para que sean reconocidas como falsas. Esto implica que la «verdadera» hipótesis está ya siempre de antemano esbozada. Lo que aquí se ilustra es, por tanto, la esencia del investigar y aprender (ζητεῖν, μαθηταίνειν: 81d 4). Hay que saber lo que no se sabe y esto exige a su vez ser refutado. Saber lo que no se sabe no es una simple y llana ignorancia. Continuamente está en juego un saber previo que dirige todo buscar y preguntar: el conocimiento es siempre reconocimiento<sup>4</sup>.

Por otra parte, es muy significativo –y así lo hecho notar el filósofo de Marburgo– que el caso de reminiscencia ofrecido en el *Menón* se refiera a «un conocimiento matemático, y no al resultado de una generalización empírica»<sup>5</sup>. El esclavo de Menón, aun sin ser consciente de ello, «trata la tarea encomendada como algo de naturaleza *eidético-universal*»; todo el camino por él recorrido, incluidos los pasos erróneos, se desenvuelve en un terreno puramente *eidético*<sup>6</sup>. Ahora bien, Gadamer no ve en ello obstáculo alguno para que este ejemplo

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>3</sup> *Id. loc.* Esta misma lectura del episodio protagonizado por el esclavo de Menón aparece también expuesta en «El retorno al comienzo» (1986), en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 274 («Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW* 3, p. 414). «Los profanos –afirma allí Gadamer– entienden esta descripción del *Menón* (82b-85b) en el sentido de que este conocimiento, por ser mero “recuerdo” es un logro solamente del muchacho. Esto es un error. También aquí Sócrates actúa como maestro. Al mostrar al muchacho los errores decisivos que cometió en su intento de respuesta le conduce al camino correcto. Es gracias a un diálogo que el muchacho al final reconoce: “¡Ah, sí!, esto es”».

<sup>4</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 159.

<sup>5</sup> *Id. loc.* Vid. también, a este mismo respecto, «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 302

<sup>6</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 159.

matemático valga «para todo lo que Platón llamaría saber o conocimiento real»<sup>1</sup>: especialmente habría de valer, a su juicio, para el saber de la *areté* que Menón y Sócrates están investigando, y para cualquier instancia de la «vida práctica»<sup>2</sup>. «La estructura de la *anámnesis* –concluye el discípulo de Heidegger– se extiende tan lejos como la posibilidad de preguntar»<sup>3</sup>.

Hagamos algunas observaciones a propósito de esta interpretación de la *anámnesis*. Sin duda es cierto lo que Gadamer quiere defender a toda costa, a saber, que el conocimiento –o la comprensión– se forja siempre a partir de un saber previo. Pero, a nuestro juicio, hay una relevante excepción a esta regla: la situación producida cuando, partiendo de un determinado marco comprensivo (de un determinado sistema de prejuicios, diríamos en términos hermenéuticos) se llega a otro marco diferente de aquel, que no es compatible con aquel «al mismo tiempo y en el mismo sentido». Ahora bien, justamente una situación de este tipo es lo que subyace a la dialéctica platónica. Quien «recuerda» las Ideas a partir de su conocimiento de las *dóxai*, no es que simplemente elabore y desarrolle ese conocimiento previo: al contrario, lo tiene que dejar atrás, lo tiene que superar. Pues la existencia de múltiples y diversas opiniones, variables y a menudo incluso contradictorias entre sí, es estrictamente incompatible con la existencia de un única realidad verdadera, inmutable e idéntica a sí misma. Aun cuando, para Platón, puedan descubrirse «*dóxai* verdaderas», el plano de las opiniones, tomado en su conjunto, no puede guardar continuidad con el plano de la verdad. Tal y como hemos procurado argumentar en nuestro «excurso» anterior, el tránsito desde la una hasta la otra de estas dos dimensiones constituye el nudo gordiano de la dialéctica griega.

En el ejemplo de *anámnesis* protagonizado por el esclavo de Menón, las dificultades de dicho tránsito no se producen en absoluto. Allí la refutación de la convicción previa, el reconocimiento de su falsedad, conduce con toda facilidad a la solución verdadera. Pero esto sólo ocurre porque se dan unas condiciones muy precisas. Para empezar, dicho episodio del *Menón* no es un caso de *investigación* de una sabiduría inédita, sino un caso de *enseñanza*, de transmisión de un conocimiento que el maestro ya poseía. Ciertamente, es el propio esclavo quien descubre la respuesta correcta, tras caer en la cuenta de que se había equivocado, pero esto sólo ocurre gracias a las preguntas que le dirige Sócrates, quien ya sabía perfectamente cómo obtener la diagonal del cuadrado (cf. *Menón* 82a y ss.). La situación cambiaría mucho si ninguno de los participantes en este diálogo conociera la verdad buscada, lo que es el caso de cualquier investigación compartida.

Por otra parte, este ejemplo de acceso a la verdad mediante la refutación de una opinión previa se presenta muy verosímil en el campo de la matemática antigua (al menos si se guarda bajo doble llave la inquietante naturaleza de los números irracionales<sup>4</sup>). En este terreno resulta obvio que cualquier cuestión sólo puede tener una respuesta verdadera. Toda pregunta se refiere aquí a un caso clausurado, es una simple «incógnita». Y, como decíamos en nuestro «excurso» sobre la dialéctica, en tales circunstancias el descarte de un error puede ser un medio óptimo y suficiente para dar con la opción acertada. Ahora bien, otro gallo muy

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> Sobre el papel de los números irracionales en la matemática que rodea al universo platónico, puede leerse, entre otros muchos títulos: P. Miguel González Urbaneja, *Platón y la Academia de Atenas*, La matemática en sus personajes, Nivola, Madrid, 2006, pp. 141-152.



diferente es el que canta cuando se intenta extrapolar esta situación de la matemática a cualquier modalidad del saber; cuando, por ejemplo, se intenta aplicar este método refutativo al campo de la moral, como procuran hacer, en efecto, los personajes del *Menón*. A partir de una «definición esencial» (*i. e.*, la única posible) del cuadrado, cabe obtener la solución a un problema planteado en torno al mismo mediante la exclusión de un tanteo erróneo. Pero, si desconocemos cuál es la definición esencial de la virtud, ¿podremos averiguar si la virtud es enseñable o no lo es gracias al descarte de la opción equivocada? Como veremos en nuestro segundo «excursus», esto es lo que intentan hacer los personajes del *Menón*, aunque con escaso éxito.

Y es que en la investigación acerca de la excelencia y del bien expresada en los escritos platónicos, no se parte de un saber «*eidético*-universal» (como decía Gadamer que ocurría en el experimento mayéutico protagonizado por el esclavo de Menón), sino de plurales opiniones que, en su conjunto, excluyen ese saber. Si se concede crédito a la existencia de diversas definiciones de la *areté*, irreductibles entre sí, habrá que poner en duda que exista una única «forma» de la *areté*, y viceversa. Por tanto no parece que el examen del saber previo constituido por las *dóxai* haya de conducir al saber «anterior, presente y futuro» constituido por el tejido *ediético*. Lo que sí podrá hacerse es, tomando como hipótesis imbatible de la investigación la referencia de las múltiples definiciones de la virtud a la «unidad total» de la Idea de virtud, abstraer el elemento común a todas esas diferentes definiciones. Y cuando las diferencias entre ellas resulten inconciliables, podrán hacerse subgrupos dentro del *eidos*-virtud que se excluyan entre sí. Podrá organizarse el multiforme saber previo mediante *sýnopsis* y *diáresis*, pero ¿servirá esto de alguna ayuda para resolver un problema como el de si la virtud puede enseñarse o no?

En último término, la dificultad provocada por la dialéctica griega en cuanto al hiato entre las múltiples opiniones y el saber único se debe a que este último saber no admite quiebra alguna en su interior, pues corresponde a una realidad única, invariable, universal y necesaria, fijada en sí misma y por sí misma para toda la eternidad<sup>1</sup>. El problema planteado en el *Menón* acerca de la posibilidad de acceder a un saber radicalmente inédito (un problema que Sócrates califica de «argumento erístico», y Gadamer de «sofisma»<sup>2</sup>) constituye, a nuestro modo de ver, una interesante y relevante cuestión filosófica. ¿Cómo podríamos llegar a descubrir algo completamente desconocido, si ni siquiera sabríamos identificarlo con nuestras categorías previas? Platón ha explorado este problema desde un punto de vista *gnoseológico*; para él la cuestión es cómo accedemos nosotros a la realidad «en sí», cuando partimos de fluctuantes y confusas apariencias de la misma. Pero este problema tiene también una cara *ontológica*. Y aunque esta cara no fuera visible desde la cosmovisión antigua y medieval, actualmente se

<sup>1</sup> En el libro de T. W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 46), se encuentra la siguiente reflexión sobre Platón y el platonismo: «La pregunta en torno al fundamento es retrospectiva; un pensar que, como el platónico, tiene su absoluto en el recuerdo, en realidad ya nada espera. El elogio de lo inmutable sugiere que nada debe ser diferente a como ha sido desde siempre. Un tabú se extiende sobre el futuro. El mismo está racionalizado en la exigencia, por parte de todo “método”, de explicar lo desconocido a partir de lo conocido, tal como ocurre ya en Platón, quien al hacerlo da tácitamente por supuesta la conveniencia, la conformidad con el lenguaje establecido adoptado como norma. Con axiomas como la integralidad y la ausencia de fisuras, el pensamiento de la identidad presupone siempre ya, en realidad, la evidencia total. Lo nuevo se filtra; se lo considera sólo “material”, contingente, por así decirlo, un aguafiestas. Se subraya negativamente cuanto podría ayudarnos a abandonar el cautiverio en nosotros mismos; lo nuevo es algo peligroso, que debe ser dominado y llevado nuevamente al coto cerrado de lo conocido».

<sup>2</sup> El calificativo de Sócrates se encuentra en *Menón* 80e 2; el de Gadamer, en *VyMI*, p. 420 (*GW* 1, p. 351).

encuentra a flor de piel. Sin ir más lejos, a ella se vincula la noción de «acontecimiento» que comparece en el centro de *Verdad y método*.

#### § 26.4. La *sýnopsis* y la *diaíresis*, en particular

Vamos a enfocar ahora el mecanismo de la *sýnopsis* y la *diaíresis*, mecanismo que, como es sabido, constituye en el entorno platónico la ley por la que se relacionan los diversos *eíde* entre sí. Ya hemos visto que, para Gadamer, este movimiento de reunión y división, en su intrínseca unidad, no es otra cosa que la estructura propia del «diálogo» (*vid.* las citas aportadas al respecto *supra*, § 26.2). Tal y como nuestro intérprete ha aclarado en *Platos dialektische Ethik*, la búsqueda dialógica se iniciaría con un momento sinóptico, en el que los interlocutores propondrían un *eídos* genérico en el que incluir el asunto investigado, y se desarrollaría mediante sucesivas divisiones de ese «género» en sus partes constitutivas<sup>1</sup>. La indagación sólo cesaría con el hallazgo de un elemento último de la división: un *eídos* indivisible<sup>2</sup>. Y el resultado de la búsqueda equivaldría a la «suma, contada conjuntamente, de las determinaciones recorridas en la *diaíresis*», a la «recolección de la multiplicidad» *eidética* hallada a lo largo del camino<sup>3</sup>. De este modo la referencia vaga que daba pie a la investigación, el «género» avanzado al principio, habría quedado concretado en una unidad precisa y diferenciada, gracias a la cual podría asegurarse que los hablantes se estaban refiriendo a lo mismo y están ahora de acuerdo en lo mismo<sup>4</sup>.

El Gadamer posterior a *Platos dialektische Ethik* acostumbra a hacer una importante puntualización a propósito de este movimiento *sinóptico-diairético*. La importancia de la observación en cuestión radica en que en ella se cifra el rechazo a una lectura «dogmática» o «cerrada» de la teoría de las Ideas, y la afirmación consiguiente de una lectura «abierta» de la misma:

[...] También en la *diaíresis* rige el hecho de que, para determinar la esencia de una cosa, se ofrezcan diversas historias posibles de su origen. Sin duda esto no significa que la elección de la comunidad correspondiente, del género con el que se inicia la derivación de un objeto controvertido, sea simple y llanamente arbitraria. Pero tampoco es que haya un sistema clasificatorio unívoco y fijo, mediante el cual se prescribiera una definición. El consenso principal, con el que ha de comenzar todo diálogo fructífero, puede presentar un aspecto enormemente variado. En toda elección del punto de vista de la clasificación hay algo prefigurado [*etwas Vorgreifliches*], y la conducción platónica del diálogo a menudo pone de manifiesto malentendidos ocultos haciendo que la propuesta inicial sea aceptada de modo incorrecto<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 66-73 y pp. 81-90.

<sup>2</sup> Cf. *id. loc.*

<sup>3</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), GW 6, p. 148.

<sup>4</sup> Afirma el joven Gadamer a este respecto:

«La referencia al ente y el entendimiento mutuo sobre él exigen que el ente en su multiplicidad y diversidad sea comprendido unitariamente, en cuanto a lo que dicho ente es siempre. La verdadera división dialéctica debe, por tanto, ganar continuamente nuevas unidades, y llega necesariamente al fin (al α/τομὸν εἶ=δοφ) allí donde la partición de la unidad (en los casos singulares) cesaría de producir unidades –i. e., conceptos en los que el ente fuera captable y disponible como lo que es siempre–. [...] De modo que al alcanzarse un último *eídos* indivisible, se ha logrado que en él la cosa abarcada unitariamente por dicho *eídos* resulte comprendida en un *lógos* que la fija –a ella y sólo a ella– en cuanto a aquello que constituye su ser idéntico. Sólo gracias al desarrollo de las unidades propuestas (los géneros) en una multiplicidad determinada de especies, adquiere la referencia al ente su seguridad científica y la garantía del entendimiento mutuo: que el ente en su propia determinación es comprendido como aquello que constituye siempre su ser» (*Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 87-88).

<sup>5</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», GW 6, p. 152.

No se puede presuponer simplemente este sistema escolástico de formación clasificatoria de conceptos cuando se quiere describir la experiencia dialéctica del pensamiento, sino que, por el contrario, hay que reparar en que el propio procedimiento de la determinación conceptual conserva algo de arbitrario e inseguro, en la medida en que el punto de vista del género bajo el cual debe ser subsumida una cosa carece de univocidad<sup>1</sup>.

Y, en efecto, lo que Platón desarrolla como solución de la confusión dialéctica en el *lógos*, el método de la *diaíresis*, presupone ya en el fondo la conducción objetiva del mirar, tal como nuevamente destaca con razón la crítica de Aristóteles al valor de este método. Pues incluso el criterio de la división no resulta de los conceptos mismos, sino de la visión previa de la cosa mentada que se halla en la mirada a través de la multiplicidad de sus determinaciones. El *lógos* de la cosa es justamente una multiplicidad, porque la serie de géneros, que al final deja aparecer lo uno como el *eidos* indivisible, está «reunido» con él<sup>2</sup>.

De acuerdo con estas afirmaciones, queda claro que es posible postular para el asunto investigado diversas procedencias genéricas (una distinta en cada argumentación ensayada) y que, por tanto, el género elegido depende únicamente de las experiencias previas que posean los interlocutores al respecto y del acuerdo que, a partir de ellas, puedan establecer entre sí. Queda claro, entonces, que lo que sostiene este «diálogo *diairético*» no es, para Gadamer, nada parecido a una definición *esencial*, *i. e.*, a una identidad necesaria y eterna, invariable como tal<sup>3</sup>. Además, no sólo el punto de partida del diálogo estaría abierto a esta pluralidad de posibilidades, sino que también el *camino* del mismo admitiría ser trazado de diversas maneras; por eso decía Gadamer que los *eidos* no se encuentran enlazados entre sí de acuerdo a «un sistema clasificatorio unívoco y fijo».

Vayamos ahora a la crítica de Aristóteles acerca del valor de la *diaíresis* como método, crítica a la que el filósofo de Marburgo se refería en el último de los pasajes citados. En el primer libro de los *Analíticos primeros* (46a 31 y ss.), el Estagirita tacha la *diaíresis* de «razonamiento impotente», y advierte que esta impotencia sólo les pasará inadvertida «a quienes crean que es posible hacer una demostración de la entidad y del *qué es*»; evidentemente, el dardo se dirige contra Platón y sus secuaces<sup>4</sup>. A juicio de Gadamer, Aristóteles tendría toda la razón en cuanto a la crítica que formula, pero no en cuanto a la aplicación de la misma a Platón. Pues, en su opinión, el pensador ateniense jamás habría aspirado a atribuir a la *diaíresis* un valor *demostrativo* o científico, antes al contrario, habría sido siempre consciente de que el procedimiento de la división se inscribe en el terreno del diálogo y de la dialéctica:

Aristóteles tenía toda la razón cuando echaba de menos en la *diaíresis* el que ésta, en tanto simple diferenciación conceptual, no tuviera el carácter de una demostración lógica (*cf. Analíticos primeros* A 31, *vid. también Analíticos segundos* B 5). En realidad constituye el distintivo de la *diaíresis* el que ésta no pretenda ser tal cosa en absoluto, sino que preserve su proximidad al arte del diálogo. La *diaíresis*

<sup>1</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», *GW* 6, p. 104.

<sup>2</sup> *Hacia la prehistoria de la Metafísica*, *op. cit.*, pp. 48-49 («Zur Vorgeschichte der Metaphysik», *GW* 6, p. 23).

<sup>3</sup> Señala D. di Cesare a propósito de la interpretación de Platón defendida por Gadamer: «Sería un error creer que este discurso [*sc.* el resultado de la *diaíresis*] sea la definición objetiva de la esencia de la cosa, porque en realidad se limita a destacar en cada caso una nueva perspectiva» (D. di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007, p. 179).

<sup>4</sup> *Vid. Analíticos segundos* B, 89b 23-93b 28. Esta misma negativa a aceptar la posibilidad de un «silogismo de la definición» aparece también expresada en *Metafísica* z, 1037b 7-1038a 35. Un análisis detallado de las razones aducidas por el Estagirita al respecto, y de la problemática ontológica convocada por este tema, puede leerse en la obra de T. Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 162-187.

representa el propio acontecer del diálogo, que avanza paso a paso desde un acuerdo hasta el siguiente acuerdo<sup>1</sup>.

[...] Aristóteles ha negado con razón el valor demostrativo de la *diaíresis*, puesto que ésta no trae consigo ninguna consecuencia lógicamente concluyente. Hay que saber previamente a qué género pertenece la cosa considerada. De hecho, la dialéctica no es una conducción demostrativa en el sentido de la demostración científica, que deduzca necesariamente algo a partir de hipótesis ( $\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\iota\phi$ ). El arte dialéctico de la diferenciación presupone más bien una familiaridad previa con el tema de la discusión, y una constante mirada previa [*Vorblick*] y mirada dirigida [*Hinblick*] hacia ella. Esto lo ha visto Aristóteles correctamente.

Pero no se trata de una objeción que le afecte a Platón<sup>2</sup>.

El método de la división de conceptos, que Aristóteles critica con pedante seriedad por su falta de poder demostrativo, viene descrito en los diálogos platónicos no sin humor y acentos irónicos<sup>3</sup>.

¿Qué dice el Estagirita en *Analíticos primeros* 46a 31-46b 41 y en *Analíticos segundos* 91b 12-92a 7? Ambos pasajes forman parte de una tesis más amplia, según la cual no es posible obtener la definición del «qué es» a través de procedimiento lógico alguno. Tal y como señalábamos en el «excurso» anterior, en este punto de cifra, a nuestro juicio, la clave para entender la diferencia entre las posiciones adoptadas por Platón y por Aristóteles a propósito de la dialéctica griega anterior. En este orden de cosas, Aristóteles sostiene de mil maneras posibles que no es posible urdir un razonamiento cuya conclusión enuncie la definición de algo. Esta imposibilidad parece afectar por igual a un razonamiento demostrativo y a un razonamiento dialéctico; se trata de una imposibilidad inherente a la propia estructura del razonamiento (concebido éste como el juego de relaciones entre dos términos extremos y un término medio), y que por tanto se produce tanto si las premisas del mismo son verdaderas como si son solamente plausibles, tanto si la definición que se pretende concluir es la definición esencial de algo, o una definición posible entre otras.

Los dos pasajes citados por Gadamer se refieren a la imposibilidad de obtener una definición a través un razonamiento que se apoyara sobre el esquema de una *synopsis* y una *diaíresis*. Expliquemos esta dificultad a través de un ejemplo, como lo hace el propio discípulo de Platón. La definición de «hombre» en tanto «animal mortal» puede expresarse bajo la forma de una división del género «animal» en las subespecies «mortal» e «inmortal» (*cf. Analíticos primeros, loc. cit.*). El razonamiento correspondiente a esta división tomaría como premisa mayor «todo animal es o bien mortal o bien inmortal», y como premisa menor «todo hombre es animal». Pero con ello lo único que se puede concluir es que «el hombre es o bien mortal o bien inmortal». Este razonamiento –dice Aristóteles– «toma lo más universal como término medio» (*ibid.*, 46b 3), y por eso es un «razonamiento impotente» (*ibid.*, 46a 33). Para poder construir un razonamiento, en los estrechos términos del razonamiento formalizado por el Estagirita, es imprescindible saber ya de antemano «qué es» aquello sobre lo que vamos a concluir algo: saber a qué clase pertenece y qué características poseen los individuos de esa clase; y esto vale tanto para la «demostración científica» como para la «argumentación dialéctica».

<sup>1</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 340.

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, pp. 150-151.

<sup>3</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten...», *GW* 6, p. 91. *Vid.* también, a propósito de esta misma crítica de Aristóteles a la *diaíresis* en tanto presunto razonamiento de la definición: «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, p. 78.

Así pues, la *diaíresis* no puede proporcionar un *método* para encontrar la definición de algo cuya identidad desconocíamos, pues, para poder definir algo mediante la recolección del género y las especies y subespecies en las que se incluye, no sólo hace falta conocer previamente ese género (como dice Gadamer), sino también todas y cada una de sus «diferencias específicas» (como dice Aristóteles), o sea, hace falta conocerlo todo<sup>1</sup>. Por esta misma regla de tres, un problema como el de si «el hombre es mortal o no» (supongamos que ésta fuera una disyuntiva plausible) no se podrá resolver argumentativamente mediante la reunión de las dos opciones en un género supremo y la división de éste en especies. Pues el razonamiento así formado siempre tendrá como conclusión una disyuntiva: si el hombre es un animal, y los animales se dividen en mortales e inmortales, entonces el hombre será o bien mortal, o bien inmortal. Si no se sabe previamente «qué es» el hombre, no hay manera de dirimir esta disyuntiva. Pretender resolver el problema de «si el hombre es mortal o no» a través de este esquema *diairético* equivale a querer urdir un razonamiento en el cual se concluya la definición sobre la que necesita apoyarse ese mismo razonamiento, o sea, equivale a una «petición de principio», a un cortocircuito en la propia trama del razonamiento. Cuando se sostiene y se argumenta una de las opciones de un problema, es porque ya se sabe previamente «qué es» aquello sobre lo que se ha tomado partido. Así, podemos concluir que «el hombre es mortal», partiendo de que «todos los seres vivos son mortales» y de que «el hombre es un ser vivo»; pero entonces es que ya sabíamos «qué es ser un ser vivo» y «que el hombre es un ser vivo». Lo que no es posible, siguiendo la lógica aristotélica, es justificar que algo posee un determinado rasgo y al mismo tiempo establecer argumentativamente los presupuestos de esa justificación, su armadura, su fundamento (*cf. Analíticos segundos B, 89b 23 y ss.*). Si no se sabe previamente «qué es» el hombre –decíamos–, no habrá manera de dirimir la disyuntiva de si «el hombre es mortal o inmortal». Ahora bien, si esta disyuntiva se había planteado seriamente es justo porque cada sostenedor de las tesis opuestas poseía una definición *diferente* de «hombre», porque contemplaba este término desde una perspectiva diferente y, en consecuencia, propondrá líneas argumentativas asimétricas a las de su contrario, de modo que ambas no tienen por qué formar una disyunción excluyente entre sí. De nuevo nos topamos, pues, con el hueso duro de la dialéctica griega.

Nada de esto que acabamos de decir afecta a la posición adoptada por Gadamer ante esta crítica de Aristóteles al valor metódico de la *diaíresis*. Pues, a su juicio, cualquier clave lógica

<sup>1</sup> En términos aristotélicos: no es posible *producir* ni *explicar* las diferencias específicas mediante la división del género al que pertenecen las especies correspondientes, puesto que dicha división presupondría siempre tales diferencias específicas, que son justamente las que permiten dividir –lógicamente hablando– el género en sus partes constitutivas. La prueba de tal imposibilidad se encuentra en el hecho de que el género no pueda ser predicado de las diferencias específicas correspondientes a las especies agrupadas por él (por ejemplo, en la definición de «hombre» como «animal racional», «animal» no puede ser predicado de «racional», puesto que, en efecto, «racional» no es una parte del género «animal»). Sólo cabe entonces que las diferencias específicas sean «originarias», en el sentido de no derivadas ni derivables de instancia superior alguna. *Vid.* al respecto: E. Berti, *Aristotele, Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milán, 2004 (1977), p. 592; T. Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI, op. cit.*, p. 590 y ss. y p. 630 y ss. Lancemos unos cuantos dardos más, todos ellos pertenecientes a la órbita aristotélica. En su intento de producir como resultado aquello que necesariamente es su principio, la *diaíresis* avanza ilimitadamente en una doble dirección. Por un lado, aspira a encontrar un límite preciso en tanto producto último de la división (un *eidōs* indivisible); por el otro, está abocada a buscar su fin en una síntesis omniabarcante (en un género supremo). Ahora bien, la división de un uno-todo siempre podrá continuarse *ad infinitum* (algo que ya debían de saber los pitagóricos, puesto que conocían los «números irracionales»), de modo que bajo ningún concepto cabe obtener un límite indivisible mediante la división. Y la posibilidad de un género supremo que sólo defina a los demás y no sea a su vez definido por otro género, se encuentra rechazada por la propia noción de género: un género es siempre una delimitación respecto de otros géneros, por lo que no hay lugar para un único género último que no fuera una pura «nada», una ausencia absoluta de determinación.

de explicaciones resulta ajena al espíritu de la filosofía platónica. Hay que suscribir, por supuesto, el deseo gadameriano de librar a la ontología de toda contaminación logicista, pero el que la filosofía platónica esté efectivamente libre de ella no depende de nuestra voluntad. Si se mantiene en suspenso la posibilidad de dicha contaminación lógica y se observa desde esta óptica el intento platónico de convertir la dialéctica en un método heurístico positivo, enseguida se advertirá que el testimonio de Aristóteles, aun obedeciendo a un sesgo singular, no es en absoluto «papel mojado». ¿Por qué no iba a estar el Estagirita más cerca de entender a su maestro que nosotros? En nuestro segundo «excursus» tendremos ocasión de señalar la posible correspondencia de esta crítica aristotélica en los diálogos platónicos.

## § 27. La hipótesis del *eîdos* como principio del diálogo

### § 27.1. Ubicación de la pregunta a la que responde la hipótesis del *eîdos*

En algunos momentos de su obra, Gadamer ha constatado que la hipótesis del *eîdos* representa la respuesta correcta a la pregunta socrática «¿qué es X?»<sup>1</sup>. «El *eîdos* platónico – leemos en un artículo suyo de 1950– es el “verdadero ser” del ente»<sup>2</sup>. En este mismo sentido, nuestro intérprete afirma que si la hipótesis del *eîdos* aparece caracterizada en el *Fedón* (100d, 105e) como algo «ingenuo», ello se debe a que dicha hipótesis «no pone como causa de algo otro ente, sino el propio ser del ente»<sup>3</sup>. Según esto, las Ideas expresan las causas ontológicas de cada una de las entidades, revelan la *definición* de su esencia.

Pero no todas las realidades parecen ser susceptibles por igual de hacerse objetos de dicha definición. Tal y como entiende el filósofo de Marburgo, Platón ha comenzado por buscar determinaciones *eidéticas* para dos ámbitos de la realidad, en los que se reflejarían, respectivamente, las procedencias socrática y pitagórica de su investigación:

¿De qué ha aceptado Platón propiamente Ideas? El estado de la investigación reza más o menos lo siguiente: Platón ha aceptado inicialmente Ideas de las *aretái* y de los objetos matemáticos, evidentemente [...] porque aquí se tiene ante los ojos algo inquebrantablemente estable «más allá» de los fenómenos fluctuantes. Y después la consecuencia del razonamiento le ha obligado a afirmar lo siguiente: siempre que utilizamos palabras tenemos una tal perspectiva interior, una mirada por encima de lo sensiblemente visible, estamos ya, por así decirlo, junto a otra cosa, junto al género puro, el significado puro o comoquiera que se exprese lo «universal» con conceptos modernos. Es inevitable que, en último término, la doctrina de las Ideas se extienda a todo aquello de lo que se puede hablar y para lo que se encuentran palabras<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vid., por ejemplo, *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 131.

<sup>2</sup> «Zur Vorgeschichte der Metaphysik», GW 6, p. 16 (*Hacia la prehistoria de la metafísica*, Alción Editora, Argentina, 1997, p. 34); «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), GW 6, p. 80.

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 50.

<sup>4</sup> «Amicus Plato magis amica veritas», GW 6, p. 81. Vid. también, a este mismo respecto, *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 72-73:

«Los auténticos objetos de investigación dialéctica son las realidades supremas y más hermosas, accesibles no a través de la percepción sensible, sino solamente mediante la correcta búsqueda en el *lógos* (*Político* 285e y ss.). Los ejemplos que Platón utiliza aquí [*sc.* en el *Sofista* y en el *Político*, respectivamente], tales como “pescador de caña” y “arte de tejer”, no son fines de la investigación por sí mismos, puesto que sobre ellos (qué son y cómo hay que comportarse respecto a ellos) uno puede informarse fácilmente mediante la percepción sensible. Tales objetos sirven sólo para la práctica. Son objetos serios de investigación dialéctica, en cambio, aquellos que no resultan suficientemente visibles en la percepción de la experiencia, por ejemplo: qué sea el auténtico hombre de Estado, el auténtico filósofo, el auténtico orador, *i. e.*, posibilidades de la existencia humana, sobre cuyo ser y naturaleza reina la disensión. El esclarecimiento dialéctico de estas posibilidades existenciales, la

De acuerdo con ello, la investigación *eidética* propuesta por Platón también tendrá que aplicarse finalmente a los «seres vivos», pero sólo en la medida y en los *términos* en que éstos puedan ser «dichos». En este punto se cifra uno de los principales motivos –si no el principal– por los que el fundador de la hermenéutica filosófica considera injustificada la crítica de Aristóteles a la teoría de las Ideas: el Estagirita habría observado los *eide* platónicos únicamente desde la perspectiva de los  $\phi\upsilon/\sigma\epsilon\iota\ \omicron)/\nu\tau\alpha$ , adulterando así el suelo mismo en el que operaba su maestro. En todo caso –insiste Gadamer– los *eide* platónicos son tales siempre «κατα[ το[ν λο/γον», y no «κατα[ τη[ν φυ/σιν»<sup>1</sup>.

Al mismo tiempo, en ningún momento habría que olvidar la precisa motivación a la que obedece el planteamiento de la pregunta socrática «¿qué es X?». Con ella se pretende poner freno a la supuesta malversación sofística del arte de la discusión, malversación que se fundaría en la posibilidad de hablar muy convincentemente sobre algo sin saber lo que ello es:

Era una nueva pregunta aquella que Sócrates formuló, la pregunta por lo que algo es. Esta pregunta respondía a la sospecha y a la experiencia de que quien dice algo no siempre sabe lo que dice, y de que el arte del discurso, la familiaridad general de las representaciones, provoca justamente este peligro. Tenía que ser un nuevo arte el que prometiera auxilio frente a este peligro. Éste era el arte de llevar un

---

determinación de su  $\omicron\iota\ \kappa\epsilon\iota=\omicron\phi\ \lambda\omicron/\gamma\omicron\phi$ , equivale, por tanto, a una rendición de cuentas acerca de aquello que el ser humano aspira a ser».

También en el comentario de *Parménides* 130b-137b incluido en *Plato: Texte zur Ideenlehre* (op. cit., pp. 82-83), afirma Gadamer una diferenciación semejante de las realidades en cuanto a su grado de «idealidad». En *Parménides* 130b-e, el anciano pensador de Elea pretendería mostrarle al joven Sócrates que «la aceptación de las Ideas no debe circunscribirse a las idealidades normativas de la matemática y la moral», sino que, por el contrario, «en todos los lugares donde se utiliza un nombre, habría que reconocer una toma de perspectiva hacia la Idea», habría que reconocer, pues, «la idealidad del significado de las palabras». Ahora bien, al explicar por qué Sócrates no acepta inmediatamente esta omnipresencia de la dimensión *eidética*, Gadamer afirma la «mayor idealidad» de los ámbitos matemático y moral frente al ámbito de la naturaleza:

«El hecho de que Sócrates no quiera asentir directamente a esta consecuencia se explica muy bien. La idealidad de las figuras matemáticas y de los conceptos morales normativos, ámbitos en los que incide la introducción socrática de las Ideas, apenas necesita una justificación y no presenta ningún problema de “participación”. Las figuras matemáticas deben ser separadas total y completamente de los objetos de la física. Tales figuras son “referidas” del siguiente modo: no como “esto”, sino como “ello” (por ejemplo, el triángulo). Del mismo modo, la conciencia moral se refiere a la idealidad de la norma, y consiste en su independencia respecto de la simple convención. Cuando, por el contrario, se quiere extender la aceptación de las Ideas también a los entes de la naturaleza, entonces es cuando a Sócrates le asaltan las dudas. [...] Y sin embargo esta aceptación no puede ser eludida, tal y como se hace comprensible al final del texto seleccionado [sc. *Parménides* 135b-c]. El propio Parménides lo dice allí: si se quiere salvar en general el entendimiento mutuo por medio de la comunicación lingüística, hay que aceptar para cada cosa y en cada caso una Idea. Sócrates únicamente habría hecho esto “demasiado pronto” [cf. 135c-d], antes de haberse ejercitado suficientemente en las argumentaciones dialécticas» (*Plato: Texte zur Ideenlehre*, op. cit., p. 82).

<sup>1</sup> Cf. «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, p. 88.

Ahora bien, es dudoso que esta separación pueda atribuirse a Aristóteles, para quien «las perspectivas κατα[ φυ/σιν y κατα[ λο/γον se dan –y sólo pueden darse [...]– conjuntamente» (T. Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, op. cit., p. 613). El Estagirita daría otra clase de explicación acerca de por qué los seres vivos no pueden ser objeto de una definición lógica como la que puede hacerse de los productos técnicos. T. Oñate, en su comentario del libro Z de la *Metafísica*, advierte en este orden de cosas:

«[...] Los entes técnicos pueden ser definidos de manera perfecta y sin resto, característica ésta impropia de la entidad esencial que, por ser primer principio, en cuanto tal, no puede ser definida. Se da identidad entre el producto y el concepto en el caso del arte que lo produce o re-produce, pero no hay identidad entre las entidades sensibles y suprasensibles. Esto muestra, además, que las síntesis compositivas de ambos, técnicas y físicas, no son iguales. Mientras en los entes técnicos la causa de su generación coincide con la causa de su síntesis como compuesto, no ocurre así en el caso de los entes físicos. La explicación, o el principio de su composición, no es dado por nada exterior relacionado, de tal modo que formando una relación entre dos términos, pudiera ser enlazado mediante definición, sino que tal principio se da en ello mismo de manera simple y no relacional, y por lo tanto, no definible» (*Para leer la Metafísica...*, id. loc.).

diálogo, y de conjurar así la confusión del conocimiento, esa eventualidad que no envejece (*Filebo*15d) y acecha sempiternamente a los discursos, único medio en el que es posible filosofar<sup>1</sup>.

De modo que los *eíde* (respuestas a la pregunta «¿qué es X?») habrían de asegurar, ante todo, la distinción entre el diálogo de vocación investigadora y la discusión erística, la cual sólo generaría tergiversaciones y polémicas estériles. «Con el giro dialéctico hacia la Idea –afirma el filósofo de Marburgo– se logra que desaparezca la confusión sofística»<sup>2</sup>.

En el conjunto de sus *escritos platónicos*, Gadamer ha caracterizado la hipótesis del *eídos* como la condición que haría posible desarrollar productivamente una investigación compartida acerca de algo, y en un sentido más amplio, como el requisito indispensable para lograr una auténtica comunicación lingüística. Ya sabemos (*cf. supra*, capítulo II) qué significa esto en términos generales: el diálogo y el entendimiento mutuo quedarían desvirtuados si los interlocutores no aceptan como presupuesto incancelable que sus planteamientos tienen que poder ser referidos –por hipótesis– a lo mismo; si en cambio aceptan dicho presupuesto, la confrontación entre sí de sus diferentes perspectivas tendría la virtud de ayudar a desvelar la identidad buscada. Pero ¿qué preciso papel desempeña esta hipótesis del *eídos* en tanto condición, o en tanto método, del procedimiento dialógico-dialéctico que para Platón conduciría al conocimiento de la verdad? ¿En qué sentido serían «hipotéticas» las Ideas, si es que lo son? ¿Y qué rendimiento produciría el tomarlas como «hipótesis»? ¿Los *eíde* son hipótesis para ayudar a encontrar la definición esencial de algo, y para poder dar razón de ella? ¿Son hipótesis para poner a prueba las múltiples definiciones que aspiran a expresar la verdadera esencia de algo, y para proporcionar una justificación que avale dicha prueba?

Sólo hay un lugar en el que Gadamer afronte directamente estas cuestiones: se trata, una vez más, de *Platos dialektische Ethik*. Partiremos del análisis ofrecido en esta obra de 1931, para completarlo después con otras contribuciones posteriores a esta misma problemática. Aunque en estas últimas contribuciones ya no se vuelva a calificar el diálogo platónico como un «diálogo científico», sin embargo el mecanismo del mismo parece seguir siendo el mismo.

### § 27.2. La hipótesis del *eídos* como condición de posibilidad del examen y la justificación dialécticos

Volvamos a aquel «diálogo científico» que tendría por fin descubrir y justificar lo que una realidad es necesariamente y siempre, y que en *Platos dialektische Ethik* representa a la investigación dialéctica ideada por Platón<sup>3</sup>. ¿Cuál es, pues, el vínculo que Platón habría

<sup>1</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», *GW* 6, p. 115.

<sup>2</sup> *Plato: Texte zur Ideenlehre, op. cit.*, p. 77.

<sup>3</sup> No volveremos a insistir ahora en aquellas perspectivas que constituyen la marca específica de esta obra de juventud, y que no son continuadas, al menos aparentemente, en los escritos más recientes del filósofo. Para el Gadamer de esta época, la explicación de las causas ontológicas de determinada entidad tiene por fin último el poder *disponer* de ella con la anterioridad y seguridad que brindaría tal conocimiento. Así, *Platos dialektische Ethik* recae a cada paso en razonamientos como los que se muestran a continuación:

– «Todo aquello a lo que la especulación de la filosofía natural [*sc.* anterior a Platón] solía llamar causa, no satisface la aspiración que subyace al sentido mismo de causa: que lo fundamentado ha de ser determinado y fundamentado a partir de este fundamento inmutable, de modo que con la indicación de dicha causa se haya logrado disponer con seguridad y anterioridad del ente en cuestión» (*Platos dialektische Ethik, GW* 5, p. 51).

– «El procedimiento de la hipótesis [*sc.* del *eídos*] y, en general, de la dialéctica tiene por fin comprender en el *lógos* el ente en su ser, para poder disponer de él en su poder ser con otros. Sólo en razón de esta concepción de su ser puede uno dar razón de su propio “ser para él”, y esto significa, en general, poder entenderse *sobre él*» (*ibid.*, p. 50).



descubierto entre la hipótesis del *eidos* y la mencionada justificación o razonamiento? Dar razón de algo –afirma Gadamer– equivale a exponer en un *lógos* «la causa (*Grund*)<sup>1</sup> unitaria» que rige sus múltiples manifestaciones, de modo que a partir de dicha causa lo causado tenga que ser comprendido, por necesidad, como una unidad siempre idéntica, esto es: «en su ser»<sup>2</sup>. Dicho *lógos* sería entonces el «enunciado determinante» o «fundamentador» de esa realidad (cf. capítulo II). El diálogo socrático asumiría la tarea de probar si un determinado *lógos* cumple suficientemente esta exposición de la causa, de modo que, en un primer momento, todo *lógos* se presentaría en ese diálogo sólo como una hipótesis: «su “fortaleza” no radica en una irrefutabilidad asegurada antes de toda confrontación con el asunto en cuestión y que cortara de antemano toda posible confutación, sino sólo en su capacidad objetiva (*sachlicher Leistung*) de comprender una multiplicidad en su ser unitariamente idéntico»<sup>3</sup>.

Ahora bien –razona el joven filósofo–, no podrá emprenderse esa explicación de la causa si de antemano no se acepta que hay algo unitario que explicar, diferente de los fenómenos que caen bajo esa unidad y comprensible desde sí mismo y por sí solo, de manera «permanente» y «general»:

En el sentido del dar cuenta de algo está implícito que no se da cuenta de aquello como lo que ese algo tiene que ser entendido antes de haber probado que, en ello, dicho algo es concebido como lo que es siempre. Pues sólo entonces se asegura que, en la rendición de cuentas acerca de ese *lógos*, uno obliga al otro a un acuerdo sobre la cosa misma de la que se trate en cada caso<sup>4</sup>.

Por muy oscura o poco afortunada que resulte nuestra traducción, lo que Gadamer quiere decir aquí está bien claro: para poder dar razón de algo como Algo (distingamos así los dos términos de la articulación dual para entendernos) hay que asegurarse primero de que el «Algo» refleja fidedignamente lo que todos los casos del «algo» tienen en común siempre y necesariamente.

Naturalmente, este «Algo» no es otra cosa que la Idea platónica: la supuesta causa racional, unitaria, necesaria, inmutable, idéntica y eterna de lo sensible, múltiple, contingente, mutable, desigual y pasajero. De acuerdo con esta interpretación del *lógos* definidor, se entiende por qué Sócrates ha caracterizado la hipótesis del *eidos* como la «hipótesis más fuerte»:

Esta hipótesis del *eidos* muestra el principio *universal* del *lógos* buscado: que este *lógos* es la causa ( $\alpha\iota\tau\iota/\alpha$ ) de todos los casos posibles del *eidos* en cuestión, *i. e.*, que este *lógos* es aquello por lo que todos estos casos son comprendidos unitariamente de acuerdo a lo que son. Lo se sigue de esta *aitía* queda descubierto en su ser en tanto perteneciente a ese *eidos*. Para este *lógos* puede, a su vez, exigirse una rendición de cuentas, pero no antes de que él mismo haya sido examinado, en su pretensión de ser fundamento, a la luz de lo que ha de ser fundamentado; no antes, por tanto, de que se haya asegurado que el ente en su multiplicidad es comprendido por ese *lógos* en su ser unitario<sup>5</sup>.

---

– En el *noûs*, en tanto aquello que determina al ente bajo la perspectiva de su ser bueno, reposaría el fundamento inmutable a partir del cual el ente se haría disponible en tanto aquello que tiene que ser» (*ibid.*, p. 51).

<sup>1</sup> Tal y como hemos hecho en el capítulo II, traduciremos «*Grund*» mayoritariamente por «causa», aunque en algunos momentos lo traduzcamos por «fundamento». El término «causa» guarda una cierta contiguidad con la explicación del «porqué» incluida en todo razonamiento, y de lo que se trata ahora es de calibrar la virtualidad de la dialéctica en tanto arte de razonar y argumentar (o de demostrar). Y el término «fundamento» expresa muy bien el papel que los *eide* habrían de desempeñar en tanto paradigmas de las realidades fenoménicas.

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 48 y ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

Tal rendición de cuentas –añade el filósofo de Marburgo– ha de continuarse «hasta alcanzar una última causa suficiente, que sea ella misma unilateral y no exija ulteriores rendiciones de cuentas»<sup>1</sup>. Y para Platón dicho límite último se encuentra, como es sabido, en la «Idea» del bien (cf. *República* 505a). Que la hipótesis del *eîdos* finalmente sólo pueda fundarse en la Idea del bien quiere decir, para Gadamer, que «la pretensión de dicha hipótesis sólo se cumple cuando aquello que ésta pone como el ser de una cosa quede comprendido a partir del “en vista de qué” (*Worumwillen*) de la propia cosa»<sup>2</sup>.

Sin indagar por ahora cómo pueda accederse al bien *de cada ser* partiendo de este planteamiento, tenemos que profundizar en la relación afirmada entre los *eîde* y el «lógos indicador de las causas». A juicio del discípulo de Heidegger, la hipótesis del *eîdos* constituye la única instancia capaz de garantizar el «necesario enlace de algo como algo»; y Sócrates la introduce en el *Fedón* justamente con el fin de demostrar tal necesario entrelazamiento<sup>3</sup>. Sólo gracias a que se dan dichas «relaciones esenciales» sería posible conocer lo que algo es siempre y necesariamente, o incluso conocer *tout court*<sup>4</sup>:

[...] Con el descubrimiento de aquello que constituye siempre el ser de un ente, se gana por primera vez la posibilidad de reconocer un ente en su ser-fundamento para este ente concreto: lo que necesariamente está dado con aquello que constituye el ser del ente, esto corresponde necesariamente también al ente singular<sup>5</sup>.

Sin embargo –habría que replicar a la lógica platónico-gadameriana–, si para explicar qué determinaciones corresponden necesariamente a un determinado «algo» tenemos que aducir un segundo «Algo» que represente al primero, también para asegurar qué determinaciones corresponden necesariamente a este segundo «Algo» tendremos que aducir ahora un tercer «Algo», y así sucesivamente...<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik, GW 5*, p. 50.

<sup>4</sup> Importa señalar que esta convicción de que el conocimiento es posible sólo porque hay relaciones necesarias entre las Ideas dista mucho de circunscribirse al joven Gadamer. Por ejemplo, en una obra suya de madurez leemos: «Entre las Ideas hay relaciones esenciales. La una incluye a la otra o la excluye necesariamente. Así, el calor incluye el fuego, el tres, el cinco y el siete incluyen lo impar y excluyen lo par. Sobre esta base se hacen posibles las declaraciones y conocimientos que no son simples tautologías, tales como que lo caliente es caliente por el calor» (*Plato: Texte zur Ideenlehre* [traducción y comentarios de H.-G. Gadamer], Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986 [2ª ed.], p. 78).

<sup>5</sup> *Platos dialektische Ethik, GW 5*, p. 50.

<sup>6</sup> Nos estamos refiriendo, como es evidente, al célebre argumento del «tercer hombre», una de las aporías que Aristóteles (y también el propio Platón) detecta en la teoría de las Ideas defendida en el seno de la Academia platónica. Dicho argumento se encuentra expuesto en múltiples lugares y de diversas maneras: para empezar, Platón alude a él en varias ocasiones, de forma más o menos directa (*República* 597c; *Timeo* 31a; y especialmente *Parménides* 131e-132b y 132c-133a); por otra parte, Aristóteles lo expone en su tratado *Sobre las ideas* (83.34 y ss.), para retomarlo después principalmente en su *Metafísica* (A 9, 990b 17; M 4, 1079a 13; Z 13, 1039a 2-3). En cualquiera de sus formulaciones, la aporía del «tercer hombre» refiere a la necesaria regresión al infinito de una predicación concebida bajo el supuesto de la existencia separada de los predicados universales respecto de aquello de lo que se predicán. He aquí una de las exposiciones de dicho argumento presente en la obra reconstruida de Aristóteles *Sobre las ideas*:

«Si lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas es también algo diferente aparte de las cosas de las que se predica, separado de ellas (esto, en efecto, creen probar quienes sostienen que hay Ideas, ya que hay, según ellos, algo que es el hombre en sí, precisamente porque el hombre se predica con verdad de los hombres particulares, que son más de uno, y es diferente de los hombres particulares); pero si esto es así, habrá cierto tercer hombre. Pues si el hombre que se predica es diferente de aquellos hombres de los que se predica y existe por propio derecho, y “hombre” se predica tanto de los hombres particulares como de la Idea de hombre, habrá un tercer hombre aparte de los hombres particulares y de la Idea de hombre. Y así también habrá un cuarto hombre, que se predicará tanto de este tercer hombre como de la Idea de hombre y de los hombres

Pues bien, con la hipótesis de los *eide*, y con el consiguiente descubrimiento de las «relaciones esenciales» que entre tales entidades se darían, se ha alcanzado –piensa Gadamer– una «relación positiva con el problema de la causa [*Grund*]», problema que estaría planteado por la propia idea de «saber»<sup>1</sup>. Lo que se habría ganado entonces sería un vínculo estable y unívoco entre la causa y lo causado, y con ello «una solución positiva del problema dialéctico principal, a saber: cómo lo uno es múltiple, y lo múltiple, uno»<sup>2</sup>. Tal relación estable entre la *unidad* de la causa y la *multiplicidad* de lo causado constituiría la condición de posibilidad del saber propiamente dicho, y su diferencia frente a la mera experiencia. De modo que la hipótesis del *eidos* acuña la noción de *universalidad* que quepa atribuir en este contexto al conocimiento a partir de causas o razones.

Pero además este mismo planteamiento *eidético* permitiría resolver –y de un modo idéntico– el problema *ontológico* que Anaxágoras planteó y no pudo llevar a buen puerto (cf. *Fedón* 96a y ss.). La solución se encontraría en un «giro a los *lógoi*» interpretado en los siguientes términos:

Lo que es mencionado con la palabra es algo que permanece en el cambio de la mirada. Esto que así permanece –puesto como fundamento– es lo que permanece de la apariencia ( $\epsilon\iota=\delta\omicron\phi$ ), lo que constituye siempre la cosa, su esencia. De hecho hay que encontrar en el lenguaje lo que Sócrates busca: una causa [*Grund*] que permanezca igual a sí misma, con cuya declaración se pueda comprender el ente en lo que éste es siempre. La identidad de lo referido es presupuesta como la identidad del *eidos*, y con ello la multiplicidad del ente cambiante –que se muestra a los sentidos siempre de diversa manera y se sustrae a la captación del comprender– es comprendida en la unidad de la causa<sup>3</sup>.

Pues bien, esta explicación de *Platos dialektische Ethik* constituye, a nuestro juicio, una interesante y atinada interpretación del núcleo de la dialéctica platónica. Se trata, sin embargo, de la puerta de entrada a todo un embrollo de problemas sin solución. Propondremos ahora unas pocas observaciones al respecto, distinguiendo dos aspectos: [1] el planteamiento *ontológico* que está aquí en juego; y [2] el método o el procedimiento dialógico que habría de conducir a la definición esencial de algo. Huelga advertir que ambos aspectos resultan del todo punto inseparables en la filosofía labrada por el maestro de Aristóteles.

[1] Sin salir del propio terreno platónico (y por tanto asumiendo provisionalmente los presupuestos que lo abonan), cabe detectar algunas dificultades en el argumento expuesto. Para empezar, parece que hemos pasado, más o menos sutilmente, de preguntar en qué condiciones un *lógos* revelará la causa «ontológica» de algo a suponer que ese *lógos* haya de constituir, por sí mismo, la causa por la que ese algo es lo que es. De modo que, sin previo

---

particulares; y, de modo similar, habrá también un quinto hombre, y así al infinito» (Edición del texto griego –sobre la reconstrucción de V. Rose [*Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1886]– y versión de M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. di Camillo, Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 101). Puede consultarse al respecto el artículo de referencia de G. Vlastos, «The Third Man Argument in *Parmenides*» (en R. E. Allen [ed.], *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1968 [1965], pp. 231-263); así como la compilación de F. Olivieri, *El argumento del tercer hombre*, Biblos, Buenos Aires, 1979, y T. Oñate, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004, pp. 276 y ss.

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 51.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

aviso ni explicación, las causas de «por qué es, llega a ser y es conocido» cada ente (*cf. Fedón* 96a) se han convertido en las causas de la *predicación esencial*, de la articulación necesariamente verdadera de «algo como algo» en un enunciado; más exactamente: la simple estructura de la predicación ha sido tratada como principio ontológico.

Al mismo tiempo, el propio ser de cada ente parece haber sido pensado aquí como un predicado universal: exactamente como aquel «Algo» por mor del cual sería posible hacer predicaciones esenciales y necesarias de «algo». En este sentido, el ser ya ha sido tratado como un *género*, y no hace falta esperar a que las aporías del género supremo que habría de ser –pero no puede ser– el *bien* hagan su aparición en la cúspide de las relaciones *eidéticas*. Si para poder explicar la causa por la que algo es lo que es, tenemos que comenzar por suponer que esa causa existe separadamente de ello, entonces de poco servirá querer encontrar, al final de la explicación causal, el bien propio de ese algo, pues tal explicación causal ya habrá quedado desde un principio desconectada de ello. Tampoco cabe aceptar que el «ser» cifrado en cada *eîdos* presupuesto esté aún pendiente de explicación ulterior: en tal caso no podría tratarse de ningún «ser», de ningún principio primero o límite. En definitiva, por más que se pretenda que el *eîdos* constituya el *ser* de lo ente, lo cierto es que ese *ser* buscado ha recibido él mismo las características de un *ente*.

[2] Si observamos qué ocurre en el «diálogo científico» descrito por Gadamer, nos adentraremos en el enredo que va a ocupar el resto de este capítulo, y que no es sino el punto álgido de las aporías de la dialéctica platónica presentadas en las páginas anteriores. Dicho diálogo tiene por fin dar razón de lo que una realidad es necesariamente y siempre, o sea, descubrir el enunciado que define su esencia, en el cual quedaría apresada la causa por la que todos los múltiples casos posibles de esa realidad poseen una única identidad. Nótese que el «dar razón» (*λο/γον διδο/ναι*) del que habla Platón no tiene nada que ver, en principio, con la operación de «razonar» (*συλλογι/ζεσθαι*) que se ocupó de formalizar Aristóteles. En el primer caso se trata de enunciar una definición esencial («el hombre es un animal racional»); en el segundo, sabiendo que una característica se da por necesidad en todos los miembros de una clase (la condición de mortales en los hombres), y sabiendo que un individuo concreto pertenece a dicha clase (Sócrates es hombre), se deduce que tal individuo también tiene que poseer esa característica (Sócrates es mortal). Aun así, parece que el procedimiento fallido por el que Platón intenta descubrir la definición esencial de algo tiene su correlato positivo más próximo en el silogismo aristotélico, aun cuando ambas operaciones sean diferentes y no persigan el mismo fin.

Básicamente, la tesis que Gadamer recoge de Platón es la siguiente: para poder encontrar la correcta definición esencial de una realidad, tenemos que asegurarnos de que nos estamos refiriendo a lo que esa realidad (esa clase de realidades) es necesariamente y siempre, en todas sus ocurrencias posibles. Para poder asegurar que una definición de «esto» en tanto que «gato» es la definición que enuncia su verdadera esencia, antes tendríamos que garantizar que «gato» expresa lo que todos los posibles casos de «esto» son siempre y por necesidad. Por eso la «hipótesis del *eîdos*» sería el presupuesto incancelable de la investigación que busca la definición esencial de algo: porque para poder dar razón de lo que todos los gatos concretos son necesariamente y siempre, hay que *suponer* un «gato» de otra índole que represente al conjunto los gatos reales. Y es que en las condiciones impuestas por Platón, sólo se puede

definir un *eidos* (y, en rigor, sólo podría definirlo alguien que tuviera su misma condición, alguien que fuera necesario, inmutable y eterno).

La cuestión es si se puede asegurar que un *eidos* representa el verdadero ser de determinadas realidades sin conocer previamente la definición de ese *eidos* (y de esas realidades). ¿Se puede asegurar que «esto es un gato» sin saber antes «qué es un gato»? Evidentemente, ello es del todo punto imposible. Unos hablantes que aspiraran a descubrir la definición «unitaria» de una realidad contrastando entre sí las diversas definiciones particulares que cada uno posee de ella, no podrían comenzar su investigación asegurando que para todos ellos esa realidad significa lo mismo, salvo que avanzaran una definición positiva de esa realidad; pero entonces la investigación habría terminado antes de empezar.

Tal y como explica Gadamer, el diálogo socrático asume la tarea de poner a prueba las diferentes definiciones que aspiran a explicar lo que una cosa es necesariamente y siempre. Para que una definición saliera airosa de ese examen, tendría que comprobarse que, en efecto, se cumple en todos los casos observados de esa cosa. Ahora bien, el problema es que tal comprobación sólo podría hacerse si ya se conociera a ciencia cierta qué es la cosa en cuestión. Pongamos un ejemplo extraído del *Laques*, al que ya nos hemos referido en otras ocasiones. Hay que examinar si la definición de la valentía aportada por Laques («valiente es quien rechaza a los enemigos sin huir»: 190e) y la aportada por los guerreros escitas («valiente es el que sabe huir en el momento oportuno»: cf. 101a) cumplen la exigencia elevada por la hipótesis del *eidos*, es decir, la de representar a todas las posibles acciones valientes. Muy bien, observemos, uno a uno, los comportamientos a los que llamamos «valientes». Pero ¿cómo seleccionamos los casos de valentía: a partir de la definición de Laques, o a partir de la de los escitas? Lo que para el primero es valentía, para los segundos puede ser temeridad; y lo que para los segundos es valentía, para el primero será cobardía.

Para poder dirimir si un comportamiento concreto es valiente o no, no tenemos más remedio que avanzar una definición de la valentía, aunque no sepamos con seguridad si se trata de la definición verdadera. Del mismo modo que para poder asegurar que «gato» es la esencia de «estas realidades» es imprescindible avanzar una definición de «gato», aunque se trate de una definición hipotética. Para examinar si «esto es un gato o no», supongamos que todos los gatos y sólo los gatos son «felinos domésticos». Así, si este bicho concreto cumple la condición de ser «felino doméstico», sabremos con toda seguridad que es un gato. Pero ¿qué significa exactamente ser un felino doméstico? ¿Cómo podríamos asegurar que el animal de nuestro ejemplo es un felino doméstico? Si queremos hacer esta comprobación, tenemos que avanzar una definición de «felino doméstico», aunque sea hipotética. Diremos, por ejemplo, que todos los felinos domésticos y sólo los felinos domésticos tienen la característica de «arañar los sofás». Sí, pero ¿qué es arañar los sofás? Etc., etc. De este modo podemos ir incluyendo unas determinaciones en otras más abarcales, podremos ir subsumiendo el *eidos* presupuesto inicialmente en otros *eides* de extensión cada vez mayor, pero ¿habrá algún modo de concluir esta comprobación? ¿Podremos llegar así a establecer, de manera no hipotética, «qué es ser un gato» y «si esto es un gato o no»?

Se había comenzado por afirmar que lo que explica la causa de un fenómeno o conjunto de fenómenos es un *lógos*. Acto seguido se pensó que para que tal explicación causal fuera posible tenía que suponerse un término intermedio entre el fenómeno y el *lógos*: un *eidos* que

represente lo que todos los casos posibles de ese fenómeno son necesariamente y siempre. De este modo el *eîdos* se convierte en causa de lo que hay que explicar y en término de la explicación. Puesto que la explicación causal es debida al *lógos*, el *eîdos* se ve obligado a actuar a la vez como *definiens* (para los fenómenos correspondientes) y como *definiendum* (para el *lógos*). Pero resulta que, de entrada, se desconoce a ciencia cierta tanto la verdadera definición del *eîdos* presupuesto como si ese *eîdos* constituye realmente la esencia de los fenómenos que hay que explicar. Parece, pues, que tenemos *dos* «hipótesis» al comienzo de este diálogo de vocación investigadora: el propio *lógos* que aspira a justificar algo, y el *eîdos* al que remitiría esa justificación.

Transpasemos los confines de *Platos dialektische Ethik* para seguir examinando este interesante proyecto de «cuadratura del círculo».

### § 27.3. Significado del término «hipótesis»

¿Qué significa aquí «hipótesis», esta palabra con la que Gadamer acompaña, prácticamente sin excepción, toda mención de las Ideas platónicas? ¿Se trata de relativizar la importancia de los *eîde* en el entramado de la dialéctica platónica, como si se dijera que, finalmente, el *eîdos* sólo era una hipótesis? «La hipótesis de las Ideas –señala el filósofo de Marburgo en cierta ocasión– no era tanto una “doctrina”, sino que designa una orientación problemática cuyas implicaciones debía desarrollar y debatir la filosofía, es decir, la dialéctica platónica»<sup>1</sup>.

La expresión «hipótesis del *eîdos*» procede, con toda seguridad, de la lectura de Platón elaborada en la Escuela de Marburgo, y en particular por parte de P. Natorp<sup>2</sup>. Fuera de este contexto, a nadie le resulta evidente que el filósofo ateniense haya otorgado a las Ideas un estatuto «hipotético», aun cuando en sus diálogos pueda haber buenos apoyos para sostener esto. A pesar de la mencionada procedencia, Gadamer rechaza reiteradamente la aplicación que hicieron algunos neokantistas de la noción platónica de hipótesis al campo de las ciencias modernas de la naturaleza. A su juicio, hay una diferencia de principio entre el concepto metodológico de hipótesis que rige en las ciencias empíricas y el uso dialéctico de las hipótesis que Sócrates describe (concretamente en *Fedón* 100a y ss.)<sup>3</sup>. Nos recuerda Gadamer que el término « $\nu(\pi\omicron/\theta\epsilon\sigma\iota\phi)$ » surge y tiene su lugar genuino en el campo de la matemática, esto es, en el ámbito de la pura argumentación racional<sup>4</sup>. Igualmente Platón habría introducido la hipótesis del *eîdos* como un «medio de ayuda dialéctico», inmanente al discurso<sup>5</sup>. Por ello sería a todas luces absurdo que las Ideas platónicas tuvieran que ser puestas a prueba en la experiencia<sup>6</sup>. Tal acepción de hipótesis remitiría únicamente a la idea moderna de método, que

<sup>1</sup> «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 396 («Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 502).

<sup>2</sup> Vid. P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig, 1903), Darmstadt, 1975, pp. 154-163 (referencia citada por F. Fronterotta, en M. Narcy (ed.), *Platon. L'amour du savoir*, Presses Universitaires de France, París, 2001, p. 159).

<sup>3</sup> «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», *GW 6*, p. 197. A la descripción del «procedimiento hipotético» presente en el *Fedón* habría que añadir, al menos, las ofrecidas en *Menón* 86c y ss., *República* VI, 509c-511e y VII, 533a-535a, y *Parménides* 135e-136a y *passim*.

<sup>4</sup> Vid., entre otros lugares, «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW 6*, p. 139; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW 7*, p. 341.

<sup>5</sup> «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*», *GW 6*, p. 197.

<sup>6</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, *GW 5*, p. 54; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW 7*, p. 341; «Die Unsterblichkeitsbeweise...», *GW 6*, p. 197; *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 141 y p. 184; «Natur und Welt...», *GW 7*, pp. 437-438; «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», *GW 8*, p. 435 («Acerca de la fenomenología del ritual...», *op. cit.*, p. 126).

el neokantismo de Marburgo (Natorp, en particular) proyectó anacrónicamente sobre el suelo del filósofo ateniense<sup>1</sup>. En cambio, el procedimiento hipotético propuesto por Sócrates en el *Fedón* invitaría únicamente a «probar la hipótesis en sus consecuencias, para ver si éstas concuerdan entre sí»<sup>2</sup>. En otras palabras: se trata de una «prueba lógica, que garantiza la coherencia interna de la trama argumentativa en cuestión», y no de «probar en la experiencia el contenido objetivo de la hipótesis»<sup>3</sup>. En esta misma línea, Gadamer aporta una valiosa aclaración al afirmar eventualmente que la hipótesis platónica del *eidos* «podría ser caracterizada, en el lenguaje de la fenomenología moderna, como la “reducción eidética”, mediante la cual son puestas entre paréntesis todas las preguntas empíricas y son tematizadas las puras relaciones esenciales de carácter *apriórico*»<sup>4</sup>.

Pero la diferencia entre el significado de «hipótesis» vigente en el terreno de las ciencias empíricas y el que convendría aplicar a la dialéctica platónica no parece reducirse a la circunstancia de que en el segundo caso nos situemos al otro lado del «laberinto de la experiencia»<sup>5</sup>. Pues, si en la investigación empírica se trata de confirmar o refutar el supuesto avanzado, en la indagación puramente racional sólo importaría el *nexo* entre la hipótesis y lo que se sigue de ella, de modo que la validez de la hipótesis como tal quedaría en un segundo plano. Es más: «la hipótesis del *eidos* –afirma el discípulo de Heidegger– no es puesta a prueba» en modo alguno, «sino desarrollada en sus consecuencias, para constituir así la piedra angular que permita probar la adecuación objetiva [*Sachangemessenheit*] del discurso y la argumentación»<sup>6</sup>. A esto mismo parece referirse Gadamer cuando afirma que la hipótesis platónica del *eidos* es irrefutable<sup>7</sup>, o que «no es probada por sus consecuencias», sino que, al contrario, «las presuntas consecuencias son probadas por ella»<sup>8</sup>. El *eidos* en cuestión parecería parecería ser, bajo esta óptica, el *criterio* (un criterio curiosamente inamovible), y no sólo el criterio de la coherencia interna del razonamiento, pues de algún modo también tendría que proporcionar el criterio para la selección de los múltiples fenómenos por él reunidos. ¿Cómo actúa este presunto criterio y por qué, si se trata de algo irrefutable, recibe el nombre de hipótesis?

#### § 27.4. La hipótesis del *eidos* en *Fedón* 100a-101e

<sup>1</sup> Todos los lugares citados en la nota anterior, salvo el pasaje de *Platos dialektische Ethik*, expresan esta crítica a la lectura natorpiana de Platón.

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 341.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>4</sup> *Plato: Texte zur Ideenlehre* (traducción y comentarios de H.-G. Gadamer), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986 (2ª ed.), p. 76. Sabido es que E. Husserl apela directamente a Platón al acuñar la noción de «reducción eidética» (*vid.*, por ejemplo, *Ideen I*, § 7, § 22, etc.). Por otra parte, resulta significativo que en el capítulo de *Verdad y método I* dedicado a Husserl, Gadamer no recuse expresamente el «planteamiento *esencialista*» llevado a cabo por el principal representante de la fenomenología, mientras que, por el contrario, el «componente *subjetivista*» de este mismo planteamiento queda abiertamente rechazado en el mencionado contexto (*cf. VyM I*, pp. 305-318; *GW* 1, pp. 246-258). Con tal actuación, Gadamer parecería ignorar el vínculo existente entre una «metafísica del sujeto» y una «metafísica de las esencias», vínculo que, al menos en el contexto de la filosofía moderna (no ocurre lo mismo, desde luego, en el caso de Platón), parece ser de una solidez indiscutible.

<sup>5</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 346.

<sup>6</sup> *Plato: Texte zur Ideenlehre, op. cit.*, p. 76.

<sup>7</sup> *Platos dialektische Ethik, GW* 5, p. 49.

<sup>8</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 184.

En busca de esta explicación nada evidente ni sencilla, observemos el siguiente grupo de textos, que representan, en total sintonía entre sí, diversos momentos de la interpretación gadameriana. Todos ellos se refieren al procedimiento dialéctico expuesto en *Fedón* 100a-101e, uno de los pasajes claves para elucubrar el significado del método o los métodos de las hipótesis ideados por Platón:

[1] Platón y el Sócrates platónico se refieren, como muestra el contexto [*sc. Fedón*, 101d y ss.], a probar la hipótesis en sus consecuencias, para ver si éstas concuerdan entre sí (αλλήλοισιφ). Esta prueba debe impedir que uno exponga a la discusión un supuesto cuyo sentido, *i. e.*, cuyas implicaciones lógicas no son claras para él, pues de lo contrario será fácil crear confusión por medio de artificios argumentativos vacíos, como los utilizados por el arte erística de la época de Platón. De este modo, se señala como la consecuencia expresa del procedimiento hipotético el siguiente principio: en todo caso, el verdadero dialéctico sólo debe someter a ulterior discusión un supuesto después de que haya ya total y probada claridad sobre sus implicaciones<sup>1</sup>.

[2] El nuevo procedimiento no consiste en invalidar y sustituir por otra la hipótesis, cuando ésta entra en contradicción con los hechos o conduce a contradicciones internas (esto último es evidente). La nueva exigencia formulada por Sócrates es más bien contraria y previa a aquella: consiste en no establecer como verdadero lo que no concuerde con la hipótesis (*Fedón* 100a 5 = 101d 5); sólo cuando la hipótesis haya sido desarrollada *sin* contradicción en todas sus implicaciones, puede ser puesta en discusión. Entonces puede la hipótesis –*i. e.*, el acuerdo comunicativo que ésta exige– ser tomada por «asegurada» –en sentido lógico-dialéctico– y entonces se está en condiciones de ponerla a prueba sobre la base de su validez y de avanzar hacia tesis ulteriores. De este modo, la hipótesis sirve para rechazar las artimañas dialécticas con las que estaba armada la nueva *paidéia*, y contra las cuales el Sócrates platónico se atreve a emprender aquella segunda navegación que busca y encuentra un punto estable en los propios *lógoi*, en este nuevo y confuso elemento<sup>2</sup>.

[3] Hay que leer el texto exactamente [*sc. Fedón* 96c 7 y ss.]: la hipótesis del *eídos* no tiene que ser probada en la pretendida «experiencia» que todo lo decide. Esto sería un completo absurdo para el supuesto de las Ideas. Lo que constituye el «ser caballo», nadie lo puede ni probar ni refutar a través de un caballo singular. La prueba de la que aquí se trata se refiere más bien a la inmanente concordancia de lo que es abarcado por el *eídos*: hasta que no esté claro lo que en cada caso es referido y lo que no es referido con un supuesto tal, no se debe avanzar ningún paso más. Hay que tener en cuenta, por tanto, que no es la hipótesis lo que es probado por las consecuencias, sino las presuntas consecuencias por la hipótesis. Debe excluirse todo aquello que no sea referido por ese *eídos*. Esto quiere decir ante todo que el singular que participa de un *eídos* sólo «cuenta» en la argumentación en cuanto a aquello en lo que participa de él, es decir, en cuanto al contenido objetivo [*Sachgehalt*] del *eídos*. Toda confusión lógica surge por el hecho de que no se mantiene la distinción entre el *eídos* y aquello que sólo participa en él. Cuando esto ocurre, uno se deja enzarzar con facilidad en discusiones como, por ejemplo, aquella de si el dos «surge» por división o por adición [*cf. Fedón* 101c y ss.]. El examen correcto de la hipótesis del *eídos* rechaza como sofístico todo aquello que tenga que ver con el concepto de «surgir». La descripción del *Fedón* remite evidentemente a una universalidad formal en su grado más lato y queda ilustrada en el ejemplo *noético* del número. Pero esta descripción corresponde punto por punto a lo que en la *República* se le exige al filósofo: distinguir el *eídos* de todo lo que participa en él. En todo caso, debe estar claro que este comportamiento de la hipótesis es sólo la primera condición previa de todo argumentar, sólo el primer paso en el oscilante suelo de los *lógoi*, por el que se consigue una suerte de primera parada. Con ello no se ha alcanzado aún ningún conocimiento<sup>3</sup>.

[4] La rendición de cuentas que el filósofo tiene que hacer exige, en primer lugar, que uno «suponga» un *eídos* y lo piense en todas sus implicaciones. Y esto equivale a constatar lo que dicho *eídos* implica y lo

<sup>1</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW* 7, pp. 341-342.

<sup>2</sup> «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*» (1973), *GW* 6, p. 197.

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...* (1978), *GW* 7, pp. 184-185.



que excluye. Pero después uno debe preguntar otra vez qué es lo que sirve de base al *eidos* presupuesto. Y esto significa que uno debe explicitar ese *eidos* en su relación con otras Ideas.

La célebre forma bajo la que Platón presenta esta rendición dialéctica de cuentas en sus últimos diálogos es la *diáresis*, la división de un concepto genérico en sus especies, hasta llegar a una «última» Idea que ya no pueda ser dividida. La relación entre género y especie comporta siempre, evidentemente, una declaración a propósito de la exclusión y la implicación de Ideas entre sí. [...] Se trata, según muestra el propio asunto, de la doctrina aristotélica de la definición, que consta del género próximo y de la diferencia específica. La definición también dice algo del singular que participa en ella. Los pájaros pueden volar; Teeteto no [cf. *Sofista* 262e y ss]. [...] Ciertamente, no siempre la relación entre Ideas puede ser pensada mediante el esquema del género y la especie. Hay ciertas Ideas supremas, por ejemplo: ser, ser uno, ser uno y múltiple, mismidad y diferencia, igualdad y desigualdad, etc.<sup>1</sup>

[5] La prueba de la hipótesis [*sc.* del *eidos*] presenta dos fases: primero se prueba su adecuación a la cosa [*Sache*] cuyo fundamento unitario ha de constituir, su adecuación a aquello que de antemano y continuamente es visto. Sólo después se puede acceder a una ulterior rendición de cuentas sobre esta hipótesis: la pregunta por su fundamento. Y sólo entonces, al darse una fundamentación del fundamento, se alcanza realmente la fundamentación de la cosa de la que se trate, y se exige el acuerdo mutuo sobre ella<sup>2</sup>.

[6] Lo que aquí [*sc.* en la rendición de cuentas socrático-platónica] se pone como principio [*Grund*] es la unidad referida de la cosa [*die gemeinte Einheit der Sache*] en tanto principio que permanece invariable. Esta hipótesis del *eidos* es un *lógos* no destinado a fracasar, pues no comprende la cosa como otra cosa que ella misma no es, sino a partir de aquello como lo que ella misma es referida [*gemeint ist*]. Puesto que se trata sólo de una hipótesis, es imposible refutarla a partir de una determinación de la cosa ganada en otra perspectiva. Ella es la comunidad de determinaciones como la cosa es referida antes de toda determinación en el sentido de su referencia a otra cosa.

En el examen de la hipótesis en cuestión sobre la multiplicidad de lo que ha de fundamentar unitariamente, queda abierta para la ulterior rendición de cuentas la posibilidad positiva de una fundamentación progresiva, que preserva esa rendición de cuentas del retorno erístico a la multiplicidad de lo conceptuado bajo la unidad de lo que hay que fundamentar<sup>3</sup>.

No resulta nada fácil comprender con precisión en qué consisten estas dos fases del examen dialéctico, ni qué estatuto posee en ellas la peculiar hipótesis cifrada en la «suposición» de un *eidos*. Se echa en falta, con más urgencia que en cualquier otra ocasión, un ejemplo concreto de discusión que pudiera ilustrar el procedimiento descrito. Y para nuestra desesperación, el pasaje del *Fedón* que Gadamer está parafraseando se muestra igualmente oscuro. En el excursus subsiguiente reproduciremos el contenido de dicho pasaje y ofreceremos una posible interpretación del mismo, poniéndolo en conexión con el «método de las hipótesis» que se describe en el *Menón*, y aludiendo también al paso de lo hipotético a lo anhipotético que corona la imagen de la dialéctica en los libros VI y VII de la *República*. Ahora prepararemos esa interpretación comentando lo que Gadamer dice en los textos citados. El diagnóstico que vamos a proponer es semejante al que fue consignado páginas atrás (*supra*, § 27.2), pues también la situación es la misma. Se trata, efectivamente, de la coyuntura expresada en *Fedón* 100a-101e; las dificultades no se deben a la retransmisión del mensaje por parte de nuestro intérprete –salvo por la asombrosa circunstancia de a él le parece algo evidente y natural el procedimiento en cuestión–, sino al propio mensaje platónico.

<sup>1</sup> Plato: *Texte zur Ideenlehre* (1986), *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik* (1931), *GW* 5, pp. 50-51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

En los pasajes seleccionados se habla de una discusión en la que se trata de poner a prueba algo y de dar razón de algo. Quizás esta rendición de cuentas tenga por fin averiguar «qué es necesariamente y siempre» esa realidad, como ocurría en el diálogo científico de *Platos dialektische Ethik*. O quizás de lo que se trate es de examinar y probar si algo es por necesidad de determinada manera o no lo es, o sea, de encontrar la respuesta definitiva a un «problema». Plausiblemente, ambas cosas están aquí en juego. Este examen dialéctico tendría dos fases, que deberían ser escrupulosamente distinguidas entre sí. En primer lugar, habría que suponer un *eîdos*, habría que tomar un *eîdos* como hipótesis. Dentro de esta primera fase se han incluido dos operaciones bien diferentes entre sí:

- Por un lado, deberían examinarse todas las implicaciones o consecuencias de esa hipótesis, para asegurarse de que entre ellas no hay contradicción alguna, y no hay nada que contradiga la propia hipótesis. De este modo se impediría que la hipótesis pudiera ser objeto de «artificios argumentativos vacíos», o sea, «sofísticos». Sólo cuando esa hipótesis «haya sido desarrollada *sin* contradicción en todas sus implicaciones», sólo cuando ya exista «total y probada claridad» sobre tales implicaciones, la hipótesis podría ser sometida a ulterior discusión, es decir, pasaríamos a la segunda fase del procedimiento. Aquí la hipótesis se presenta como una verdadera hipótesis, como algo pendiente de ser «probado», aunque no se pruebe su verdad positivamente. En efecto, excluyendo que la hipótesis comporte consecuencias mutuamente contradictorias, o que la contradicen a ella misma, sólo se excluye su eventual falsedad, pero no se garantiza su verdad.
- Por otro lado, la hipótesis del *eîdos* serviría para seleccionar lo que cae dentro del caso examinado, discriminándolo de lo que cae fuera del mismo. «Debe excluirse –dice Gadamer– todo aquello que no sea referido por ese *eîdos*». Por eso «no es la hipótesis lo que es probado por las consecuencias, sino las presuntas consecuencias por la hipótesis». Se trataría de «no establecer como verdadero lo que no concuerde con la hipótesis». Aquí la hipótesis actúa como algo estrictamente anhipotético; funciona como un criterio, como una *condición* que tiene que cumplir lo examinado para estar dentro del caso.

Pues bien, salta a la vista que entre estos dos aspectos de la primera fase del procedimiento hay un círculo vicioso. El uno se refiere al establecimiento de la hipótesis como tal (habría que desarrollar todas sus implicaciones para asegurar que no encierra nada contradictorio); el otro alude al establecimiento de lo regido por esa hipótesis (habría que abstenerse de establecer como verdadero aquello que no concuerde con la hipótesis). Se trata, pues, de una posible desestimación de la hipótesis a la vista de sus consecuencias, y de una selección que la hipótesis realizaría de lo que cae dentro del caso. ¿Quién «prueba» a quién aquí? ¿La hipótesis y sus consecuencias se prueban mutuamente? En definitiva: ¿es hipotética o anhipotética la hipótesis de la que aquí se trata? ¿Quizá las dos cosas a la vez?

Sea como fuere, una vez que la hipótesis del *eîdos* ha sido «asegurada en sentido lógico-dialéctico» (una vez que se ha garantizado que ese *eîdos* no implica nada contradictorio, y que no tomamos como incluido dentro de él nada que no lo esté efectivamente), habría que pasar a la segunda fase del examen dialéctico. Y esa segunda fase consistiría en suponer otro *eîdos*, que vendría a «dar razón» del primero. Al parecer, entonces tendría que reproducirse de nuevo el procedimiento de la primera fase: habría que asegurar que ese segundo *eîdos* no implica

consecuencias contradictorias, y habría que asegurar, al mismo tiempo, que no tomamos como caso de ese *eîdos* nada que no pertenezca realmente a él. Una vez hecho esto, supondríamos un tercer *eîdos*, que daría razón del segundo. Y así se procedería sucesivamente, hasta encontrar un *eîdos* que ya no necesitara ulterior justificación: el principio anhipotético del bien.

En cuanto al paso de la primera a la segunda fase, hay algo que resulta sumamente extraño. Y es que «el verdadero dialéctico» sólo deba someter a discusión una hipótesis después de haber asegurado que de ella no se deriva nada contradictorio, es decir, después de haber asegurado que la hipótesis es *irrefutable* (en efecto, eso es, en términos lógicos, refutar: descubrir contradicciones en la tesis del oponente). Esto resulta extraño porque, en general, se somete a discusión una tesis que resulta controvertida, que comparte su credibilidad con otras tesis plausibles al respecto, y por tanto de la que no se puede excluir de antemano que sea impugnada por quienes poseen una opinión diferente. ¿Qué sentido tendría someter a discusión algo que ya está blindado frente a toda refutación?

Pero todavía extraña mucho más otro factor: el hecho que la hipótesis, tal y como se avanza en la primera fase del procedimiento, sea un solo *eîdos*. Parece que una hipótesis ha de ser siempre un *lógos*, una articulación de «algo en tanto que algo»; sólo en ese caso podrá manifestar algo, podrá poner algo sobre la mesa<sup>1</sup>. A partir de una hipótesis como «supongamos que la Idea de virtud es el universal que define a todo este conjunto de comportamientos», ¿cabe hacer alguna de las dos operaciones reservadas a la primera fase del examen dialéctico? Evidentemente, no. Para poder examinar si, atribuyendo el *eîdos* «virtud» a todos los comportamientos presuntamente virtuosos, se produce alguna consecuencia que contradiga esa atribución (que uno de tales comportamientos parezca «virtuoso» y «no virtuoso»), necesitamos avanzar qué estamos entendiendo por «virtud». Sólo así podremos hacer la comprobación. Y para poder seleccionar si una acción concreta cae dentro del caso de la virtud o no, también necesitamos saber antes, aunque sea bajo la forma de una nueva hipótesis, qué es la virtud. Ahora bien, la postulación de este segundo *eîdos* –por ejemplo: la Idea de virtud está incluida en la Idea de saber– constituye justamente la segunda fase del procedimiento en cuestión. De modo que, para poder llevar a cabo la primera fase, es preciso echar mano de la segunda. No se entiende en absoluto cómo ambas fases podrían acometerse de forma sucesiva, cuando la primera requiere inexcusablemente la segunda.

De todos modos, el principal problema es que esta segunda fase tampoco puede dar lugar a una conclusión de la primera. Pongamos un ejemplo sencillo, para que pueda comprenderse la imposibilidad «lógica» que, a nuestro modo de ver, comporta este juego dialéctico. Para examinar si suponer que «todos estos animales» son «perros» implica consecuencias contradictorias, observemos todo lo que se predica habitualmente de los perros (avanzando una serie de *eîde* hipotéticos, como si estuviéramos en la segunda fase): «todos los perros ladran», «todos los perros son amigos del hombre», «todos los perros son fieles», etc. Si, aplicando estas definiciones, descubrimos que a este animal concreto le corresponden

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles, *Sobre la interpretación* 16a 12, 17a.

El ejercicio dialéctico desarrollado en el *Parménides* (135e y ss.) constituye una excepción evidente a la «regla» que acabamos de enunciar. Aquí las hipótesis sometidas a inquisición –«si lo uno es», «si lo uno no es»– no constituyen articulaciones de «algo en tanto que algo», sino que se sostienen sobre una hipótesis del tipo «si algo existe en cuanto tal», o sea, sobre la hipótesis del *eîdos* monda y lironda. Ahora bien, se mire como se mire, tomar como punto de partida del razonamiento una hipótesis semejante equivale a poner como presupuesto del mismo una contradicción. En efecto, decir «si lo uno es» implica *afirmar* y *suspender* al mismo tiempo la determinación «uno».

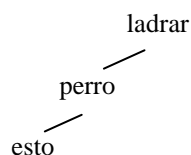
predicados contradictorios («parece perro», porque ladra, pero «no es perro», porque no es amigo del hombre), podremos asegurar, de acuerdo a las condiciones impuestas por la teoría platónica de las Ideas, una de estas dos cosas: o bien que «perro» no es su *eîdos* verdadero, o bien que la definición según la cual no era perro resulta ser errónea. Una averiguación muy poco esclarecedora, ciertamente, pues ¿hay algún motivo «sólido» para decantarse por una de estas dos opciones, y no por la otra? Si tenemos más suerte y en nuestra comprobación no obtenemos nada contradictorio, podremos tomar «perro», provisionalmente, como el *eîdos* de los animales examinados. Sin embargo, por esta vía nunca será posible asegurar que «esto es un perro». Ninguna de las «definiciones» antedichas sirve para garantizar, en términos lógicos, que un animal concreto es un perro: «todo A es B, C es B, luego C es A» no es un razonamiento válido.

Para asegurar que al referirnos a la Idea de perro estamos pensando en todas las realidades que caen bajo ella y en nada más, no basta con saber qué se predica universalmente de «perro». Que se predique universalmente de «perro» el «ladrar», no excluye, lógicamente hablando, que también otras criaturas que no sean perros puedan ladrar. Para poder cerrar este círculo habría que saber, no que «los perros ladran», sino que «todo lo que ladra es perro». Entonces, sí: si este animal concreto ladra, sin lugar a dudas será un perro.

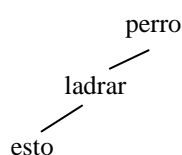
Sin embargo, no se puede llegar a establecer que «todo lo que ladra es perro» y que «este bicho ladra» por el procedimiento descrito en el *Fedón*, el cual consiste en incluir, de forma hipotética, unos predicados en otros predicados más generales, en reducir unos predicados a otros de mayor extensión, tras haber excluido que la atribución de esos predicados a sus presuntos sujetos legítimos no implica contradicciones. Supongamos que «todos estos animales» son perros, y comprobemos que esto no implica contradicciones. Con ello no habremos establecido la hipótesis (la existencia de una contradicción –decíamos antes, al describir las reglas básicas de la dialéctica griega– es síntoma de error, pero la ausencia de ella no es garantía de verdad). Por ejemplo: para tratar de establecer que «todos estos animales son perros», supongamos que «todos los perros ladran», y comprobemos, lo más exhaustivamente posible, que esto no implica contradicciones (examinando todo lo que se suele predicar de «ladrar»). Con esto aún no habríamos probado, en realidad, nada. Podríamos tomar ahora como hipótesis más verosímil que «todo lo que ladra es un cánido», tras haber excluido que de ello se sigan contradicciones. Y así seguiríamos incluyendo, a título hipotético, unos predicados en otros más universales, sin solución de continuidad. Pero, de todos modos, seguiríamos sin saber a ciencia cierta «si esto es un perro o no» y «qué es ser un perro».

Como diría Aristóteles, para poder establecer de modo universal y unívoco «qué es un perro», no basta, en términos lógicos, con conocer su «género»; hay que conocer también su diferencia específica. Para poder asegurar, en clave lógica, que «A es B», no sirve de nada subsumir a B en un predicado más universal que él: hace falta encontrar un *término medio* entre A y B. En el procedimiento dialéctico que nos ocupa, «dar razón» de algo equivale a justificar la inclusión de un singular en un universal, para asegurar que esa inclusión es correcta. Podemos asegurar que «esto es un perro» aduciendo que «todo lo que ladra es perro» y que «esto ladra». Pero jamás llegaremos a este razonamiento suponiendo que la Idea de perro está incluida en la de ladrar:

NO FUNCIONA



SÍ FUNCIONA



Y es que, para construir el razonamiento «logrado» («todo lo que ladra es perro, esto ladra, luego es un perro») no nos hemos apoyado en «qué es un perro», sino en «qué es ladrar». Ahora bien, pese al éxito impecable de este razonamiento, nada excluye que alguien replique: «todos los perros son amigos del hombre, este animal no lo es, luego no es un perro». La posibilidad de esta refutación es precisamente lo que trataba de excluir Platón en la primera fase del procedimiento dialéctico que tenemos entre manos. Nada más tomar «perro» como el *eídos* hipotéticamente más plausible para este conjunto de animales, deberíamos asegurarnos de que de ello no se deduce nada contradictorio, es decir, debería excluirse de algún modo la posibilidad de la refutación antedicha. Ciertamente, esta posibilidad ni siquiera la excluye un razonamiento «válido» y «concluyente» como el que hemos puesto de ejemplo.

Todas las dificultades del procedimiento dialéctico descrito en el *Fedón*, procedimiento consistente en subsumir un predicado universal en otro más extenso que él, y así sucesivamente, se deben a un fenómeno bien conocido: aunque quepa hacer predicaciones de valor universal (o «general»), los sujetos de las mismas nunca se reducen a sus predicados, ni los predicados a los sujetos. Si la frase «estos bichos son perros» expresase una identidad (o sea: «los perros no son nada más que estos bichos»; «estos bichos»=«perros»), y si la frase «todo lo que ladra es perro» expresase una identidad («todo perro ladra»; «ladrar»=«perro»), entonces el razonamiento «todo lo que ladra es perro, esto ladra, luego es un perro» sería absolutamente inexpugnable. Aristóteles podría decir que, para que este razonamiento establezca algo incuestionablemente verdadero, tenemos que contar ya con esa doble identidad: «esto», desde el punto de vista de su *esencia* sólo puede ser un «perro», y «ladrar» es la diferencia específica de la definición esencial de «perro», de modo que, allí donde algo ladra, hay un perro, y allí donde hay un perro, se da la capacidad de ladrar (mientras que eso de «ser amigo del hombre» no es más que una cualidad accidental del perro).

Ahora bien, si todavía no se sabe a ciencia cierta «qué condición tendrían que cumplir todos estos bichos para ser necesariamente perros» y «si estos bichos son perros o no», entonces el razonamiento que aspire a establecer ambas cosas no sólo será fácilmente expugnable –y además por dos flancos– por parte de cualquier sofista de poca monta, sino que ni siquiera podrá, aun en ausencia de todo enemigo malévolo, ser erigido en razonamiento. Pero este proyecto fallido (de definición «esencial» a la par que de justificación argumentativa de la misma) no pretendía más que llevar a término las aspiraciones de la dialéctica eleática en tanto *método* para descubrir una presunta realidad necesaria, universal, eterna e idéntica a sí misma. Por eso en este punto el «fracaso» de Platón resulta ser, a nuestro juicio, tan interesante como el «éxito» de Aristóteles, e incluso más interesante.

Una última reflexión, ahora a propósito de la relación del procedimiento dialéctico descrito con la «experiencia». Siguiendo al pie de la letra la pauta platónica, Gadamer insistía en que la hipótesis del *eídos* no tenía que ser probada en la experiencia; lo que en cambio se

trataba de examinar era «la inmanente concordancia de lo que es abarcado por el *eîdos*». Está claro que en esta prueba no se trata de dirimir si ayer a las tres de la tarde llovió o no llovió en Gijón. Se trata más bien de examinar si «lluvia» implica necesariamente y siempre «agua» y excluye «fuego», etc., etc. Ahora bien, lo cierto es que la única manera posible de saber si «lluvia» implica por lo general «agua» es observar la lluvia que cayó ayer en Gijón, y la que cayó hace un mes en Murcia y la que cayó hace ya un tiempo inmemorial en Madrid. ¿Qué puede significar el necesario vínculo entre una Idea y otra, si no es el vínculo que por lo general guardan entre sí las experiencias mentadas por esas Ideas? ¿Acaso significan algo las Ideas por sí solas, al margen de las experiencias cuya abstracción y generalización representan?

### § 27.5. *Excursus II: una interpretación del método de las hipótesis* (Menón, Fedón, República)

A continuación traspasaremos el marco de la lectura gadameriana de Platón para intentar elucubrar la problemática del «método de las hipótesis» tal y como se presenta en los propios escritos del filósofo ateniense. Como ya hemos indicado antes, hay al menos cuatro puntos que resultan relevantes a este respecto: la parte central del *Menón* (86c y ss.), donde se explica cómo se puede resolver un problema a partir de determinada hipótesis; el consabido pasaje del *Fedón* (1001-101e); las zonas de los libros de la *República* donde se describe el diferente tratamiento de las «hipótesis» que llevan a cabo, respectivamente, los saberes *dianoéticos* y la dialéctica (VI, 509c-511e y VII, 533a-535a), y la tercera parte del *Parménides* (135d-166c), pues en ella se lleva a cabo un ejercicio que parece basarse en la adopción de un *eîdos* como hipótesis («si el uno es», «si el uno no es»).

Llegar a explicar con claridad y precisión el significado de estos cuatro puntos de la obra platónica constituye una tarea extremadamente difícil. Si echamos un vistazo a algunos títulos de la ingente bibliografía existente al respecto, veremos que el caso dista mucho de estar resuelto de un modo que goce de consenso generalizado; muchos intérpretes dudan, incluso, de que en los cuatro puntos mencionados Platón tenga en mente un único método para conducir al conocimiento a través del uso de hipótesis<sup>1</sup>. Por supuesto, nosotros tampoco estamos en condiciones de zanjar el problema, ni muchísimo menos. Pero de todos modos aportaremos lo que, en nuestra modesta investigación, hemos podido encontrar. Nos vamos a centrar en el *Menón* y en el *Fedón*, añadiendo un apunte sobre la posible conexión del método de la «hipótesis del *eîdos*», tal y como se perfila en el *Fedón*, con los pasajes mencionados de la *República*, y por otra parte con el método de la *diaíresis*. La clave de nuestra interpretación no es otra que la que acaba de ser consignada. Pero enseguida se advertirá que el planteamiento platónico, si se hace comenzar en el *Menón*, incluye pistas mucho más ricas y específicas de aquellas con las que contábamos hasta ahora.

[1] El hilo conductor del *Menón* es la cuestión de si puede enseñarse la virtud o no. En varios momentos del diálogo (71b, 80d, 86d), Sócrates dice que el principal obstáculo para resolver este problema es que aún no sabe a ciencia cierta «qué es la virtud», por lo que tampoco puede saber a ciencia cierta «cómo es la virtud». Precisamente para despejar esta dificultad (a la que se refiere un argumento erístico tocante a la imposibilidad de llegar a

<sup>1</sup> Sirva como exponente del *status quaestionis* la exposición que ofrece al respecto Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 309-321.

conocer algo completamente desconocido), se trae a colación la teoría de la *anámnesis*, y acto seguido se ilustra dicha teoría mediante un experimento mayéutico protagonizado por el esclavo de Menón (hemos comentado este pasaje *supra*, § 26.3).

Justo después de este ejemplo de *anámnesis*, hace su aparición el «método de las hipótesis» (86c y ss.). Aunque aún no sepamos qué es la virtud –le dice Sócrates a Menón– podemos averiguar si la virtud es enseñable o no sirviéndonos de este procedimiento. Por decirlo con un toque de dramatismo: a nuestro juicio, éste es un momento absolutamente crucial en la historia de la dialéctica. Pues si realmente se encuentra un método que permita resolver un «problema» de manera incontestable y definitiva, un método que conduzca desde las múltiples opiniones plausibles hasta el único conocimiento verdadero, aquel viejo invento de los eléatas habrá demostrado toda su eficacia en tanto instrumento *heurístico*. Éste es el momento clave porque, como decíamos antes (§ 26.3), el episodio del esclavo no constituye un caso de *investigación*, sino sólo un caso de *enseñanza y aprendizaje*; y además lo que se resuelve en este ejercicio no es un *problema* (*i. e.*, una disyuntiva cuyos dos lados resultan plausibles por diferentes razones), sino una simple *incógnita*, provocada por la ignorancia de un aprendiz. En cambio la cuestión de «si la virtud se puede enseñar o no» sí que es un auténtico problema, para el que pueden aducirse «pros» y «contras» convincentes; y los personajes del diálogo no están en condiciones de identificar la respuesta que volvería ocioso este problema, pues, como ellos mismos señalan, aún desconocen la verdadera esencia de la virtud.

Pues bien, he aquí que Sócrates posee el método supuestamente capaz de resolver este problema de una vez por todas. Se trata de un recurso que utilizan habitualmente los géometras (86e). Tal procedimiento consiste en seleccionar una condición ( $\upsilon(\pi\omicron/\theta\epsilon\sigma\iota\phi)$ ) que necesariamente tendría que cumplir la tesis examinada para ser verdadera, de modo que si esa condición se cumple, se seguirá un resultado, y en caso contrario, otro (86e-87a)<sup>1</sup>. En el *Menón*, la condición que tiene que cumplir la virtud para resultar enseñable es la de «reducirse a saber», condición que se apoya en el presupuesto de que «lo único que puede enseñarse al hombre es el saber» (87c). A partir de aquí, todo el interés de la investigación se cifra en examinar si es cierto que «la virtud es un saber» (87c). Y dicho examen se lleva a cabo dos veces, con sendos resultados que se contradicen entre sí. Por un lado (A), se llega a la conclusión de que, en efecto, la virtud es un saber, a partir de las premisas «la virtud es un bien» y «los bienes están siempre ligados al saber» (87d). Pero por otro lado (B), se observa que si la virtud fuera un saber y pudiera enseñarse, tendría que haber profesores de virtud, pero el hecho de que no los haya niega que la virtud sea un saber (89c-94e)<sup>2</sup>.

[2] Detengámonos para sacarle todo su jugo a este ejercicio argumentativo. Antes de nada: ¿qué significa « $\upsilon(\pi\omicron/\theta\epsilon\sigma\iota\phi)$ » en el uso que hace Platón de este término? Por lo que hemos podido averiguar, cabe dar una respuesta genérica a esta pregunta: aquí «hipótesis» es todo aquello que aún no ha sido justificado, *i. e.*, aquello que los interlocutores dan por «supuesto» en sus razonamientos. En el método que se pone en práctica en el *Menón*,

<sup>1</sup> Obsérvese que, si la condición se cumple, habremos confirmado, en efecto, la tesis en cuestión. Pero si no se cumple, sólo la habríamos refutado en caso de que el vínculo entre dicha condición y su consecuencia fuera del tipo «si y sólo si...».

<sup>2</sup> *Menón* 89d: (Sócrates) «El razonamiento según el cual “si la virtud es un saber, puede enseñarse” me parece correcto. Y sigo admitiéndolo. Pero ¿no te parece que podemos poner en duda que sea un saber? Mi idea es que si algo puede enseñarse, no sólo la virtud sino cualquier otra cosa, ha de haber profesores y alumnos de eso. ¿No te parece?».

«υ(πο/θεσις)» es el principio que permite poner a prueba una tesis dudosa, la condición que tiene que cumplir esa tesis para ser verdadera, o sea: la condición hipotética que, unida a su consecuencia, constituye el presupuesto o el soporte del razonamiento. En este caso la «hipótesis» es algo que para los interlocutores se encuentra fuera de duda, y que por tanto no necesita justificación alguna. Pero en otros diálogos platónicos el término «υ(πο/θεσις)» se emplea para referirse a la tesis que se trata de examinar, a la tesis *probanda*<sup>1</sup>. De modo que la palabra en cuestión se aplica en los diálogos platónicos a dos puntos diferentes del razonamiento dialéctico.

Y ya que estamos hablando de «puntos» del razonamiento, recojamos dos de los razonamientos consignados en el *Menón* (un ejemplo de confirmación y otro de refutación, en ambos casos simplificados) y pongamos un nombre a cada uno de sus elementos estructurales, simplemente para entendernos:

- ¿La virtud es un saber o no lo es? (problema o disyuntiva)
- La virtud es un saber (hipótesis *probanda*)
  - La virtud no es un saber (hipótesis *probanda*)

(A) Confirmación de «la virtud es un saber»

- Si la virtud es un bien (condición hipotética o hipótesis-principio), será un saber (consecuencia)
- Porque todos los bienes comportan saber (presupuesto, definición, razón, premisa mayor)
- Es evidente que la virtud es un bien (prueba o confirmación, premisa menor)
- Luego la virtud es un saber (conclusión)

(B) Refutación de «la virtud es un saber»

- Si la virtud es un saber (condición hipotética o hipótesis-principio), será enseñable (consecuencia)
- Porque todos los saberes son enseñables (presupuesto, definición, razón, premisa mayor)
- La virtud no es enseñable, porque no hay profesores de virtud (prueba o confirmación, premisa menor)
- Luego la virtud no es un saber (conclusión)

De cara a nuestro análisis siguiente, importa mucho observar que este ejemplo de confirmación es también un ejemplo de aquello a lo que los geómetras antiguos llamaban «síntesis» (partir de algo «establecido» y deducir de ello consecuencias hasta llegar a afectar a la tesis *probanda*); mientras que el ejemplo de refutación constituye un «análisis» (partir de la hipótesis *probanda* y deducir de ella consecuencias hasta llegar a algo «establecido», que afecte a la tesis *probanda*)<sup>2</sup>. Si se explican estos procedimientos argumentativos en términos de predicaciones universales de un sujeto, en seguida se verá que el análisis y la síntesis poseen virtualidades diferentes:

(B) ANÁLISIS:

¿La virtud es un saber?

(A) SÍNTESIS:

¿La virtud es un saber?

<sup>1</sup> Vid. *Eutidemo* 11c5, *Gorgias* 453c4, *Fedón* 94b1 (ejemplos aportados por Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, op. cit., pp. 309-310).

<sup>2</sup> Cf. M. Meyer, *De la problématique*, Presses Universitaires de France, 2008 [1988], pp. 76-88, donde se remite a Euclides, *Elementos* XII para describir el mecanismo de la síntesis y el análisis.





- El análisis consiste en encontrar un predicado que se predique universalmente del predicado de la tesis *probanda*: «todos los saberes son enseñables» (cuando la tesis en cuestión era: «la virtud es un saber»). Si ese nuevo predicado no se predica del sujeto de la tesis *probanda*, ésta habrá quedado impugnada. Pero si se predica, no habremos probado nada (si la virtud se enseña, con ello no se prueba que sea un saber, salvo que sólo los saberes se enseñen, *i. e.*, salvo que «el saber» y «lo enseñable» sean coextensivos). Al menos en esta forma básica del razonamiento, parece que el análisis es perfecto para establecer una negación, pero inoperante para establecer una afirmación. O sea: es perfecto para *refutar* una afirmación.
  
- Y con la síntesis ocurre lo contrario. En este caso se trata de encontrar un sujeto del que se predique universalmente el predicado de la tesis *probanda*: «bien» es ese sujeto del que se predica universalmente «saber». Si el sujeto puesto como *condición* se predica universalmente del sujeto de la tesis *probanda*, se asegurará que también el predicado de la tesis *probanda* se predica de su propio sujeto: si «bien» se predica de «virtud», entonces también «saber» se predicará de «virtud». Pero si ocurre lo contrario, no habremos probado nada (si la virtud no es un bien, no se podrá excluir que sea un saber, salvo que sólo los bienes comporten saber, *i. e.*, salvo que «el bien» y «el saber» sean coextensivos). De modo que, en esta forma básica del razonamiento, parece que la síntesis es perfecta para establecer una afirmación, pero inoperante para establecer una negación. O sea: es perfecta para *confirmar* una afirmación.

Como es fácil advertir, el método a partir de hipótesis que Sócrates propone en el *Menón* equivale sólo al mecanismo de la «síntesis», no al del «análisis» (aunque, de hecho, en este diálogo se pongan en práctica ambos procedimientos). De modo que, en el método de las hipótesis, «hipótesis» es la condición hipotética o hipótesis principio (no la hipótesis *probanda*).

Por otra parte: ¿qué sentido podría tener la circunstancia de que en el *Menón* se obtengan dos resultados contradictorios (además de provocar el curioso caso de un diálogo de resultado aporético más allá de los diálogos socráticos)? Tal y como sostienen algunos intérpretes<sup>1</sup>, hay que pensar que aquí los dos resultados son verdaderos: «la virtud se enseña» y «la virtud no se enseña». Pero no se produciría contradicción alguna, porque cada uno de ellos se situaría en un plano diferente: el primero estaría hecho «κατὰ οὐσίαν», de acuerdo con la verdadera definición de la virtud y del saber; mientras que el segundo estaría hecho «κατὰ: δοχάν», de acuerdo con las acepciones corrientes de estos términos<sup>2</sup>. Ahora bien, a nuestro juicio, si aceptamos que aquí hay en juego dos perspectivas diferentes, también deberíamos aceptar que,

<sup>1</sup> Por ejemplo: H. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, B.R. Grüner N.V., Amsterdam, 1971, pp. 45-50; Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, *op. cit.*, pp. 309-313.

<sup>2</sup> Las expresiones «κατὰ οὐσίαν» y «κατὰ: δοχάν» están tomadas de *República VII*, 534c2.

desde la óptica de la *dóxa*, sí que hay profesores de virtud –los sofistas contra los que va dirigido el argumento–, y que por tanto la virtud es un saber y puede enseñarse<sup>1</sup>.

[3] En el *Fedón* se alude de nuevo a este método de las hipótesis, en dos pasajes muy breves cuya relación con esta escena del *Menón* resulta difícil de establecer con precisión. Poco después de proclamar su célebre «huida a los *lógoi*» (*Fedón* 100a), Sócrates explica así el procedimiento en cuestión:

En cada ocasión, tomo como hipótesis [principio] (υ(πο/θεσις)φ) la razón (λο/γοφ) que juzgo la más sólida (ε)ρρωμενε/στατον), y lo que me parece estar en consonancia con ella, lo establezco como verdadero, no sólo en lo referente a la causa, sino también en lo referente a las demás cosas, y lo que no, como no verdadero<sup>2</sup>.

A continuación Sócrates explica que este *lógos* más sólido que hay que tomar en cada caso como *hypóthesis* tiene como misión explicar la causa (*aitía*) por la que cada cosa es lo que es; se trata de aceptar como *hypóthesis* que «hay algo que es bello en sí y de por sí, bueno, grande y que igualmente existen las realidades de esta índole», de modo que «cada cosa bella no lo es por ninguna otra causa sino porque participa de lo bello en sí» (100bc), esto es, de su «esencia propia» (ιδι/α ου)σι/α: 101c). Y le dice Sócrates a Cebes: si me concedes que existen estas realidades, te mostraré a partir de ellas la causa por la que el alma es inmortal (100ab), empresa que ocupa efectivamente el resto del diálogo. Aunque no todos los intérpretes estén de acuerdo con ello, cabe pensar que aquí no sólo se está diciendo que la teoría de las Ideas, en su conjunto, es la hipótesis más sólida para demostrar la inmortalidad del alma, sino también que, en todo razonamiento, ha de tomarse como hipótesis-principio un *eídos*, o sea, que la hipótesis más sólida en la que debe apoyarse todo razonamiento es la hipótesis del *eídos*. Como hemos visto en las páginas anteriores, ésta es la interpretación que Gadamer defiende. Y esta opinión está perfectamente avalada, a nuestro juicio, por el segundo de los pasajes aludidos del *Fedón*.

Se trata del momento en que Sócrates le advierte a Cebes:

Pero si alguno se aferrase a la hipótesis [principio] (υ(πο/θεσις)φ) como tal, le mandarías a paseo y no le responderías hasta que hubieras examinado si las consecuencias que de ella derivan concuerdan o no entre sí. Mas una vez que te fuera preciso dar razón de la hipótesis [*probanda*] (υ(πο/θεσις)φ) como tal, la darías procediendo de la misma manera, admitiendo de nuevo otra hipótesis [principio] (υ(πο/θεσις)φ), aquella que se te mostrase como la mejor de las más generales, hasta que llegases a un resultado satisfactorio. Pero no harías un amasijo como los que discuten el pro y el contra (οι+ α)ντιλογικοι/), hablando a la vez del principio (α)ρξη/) y de las consecuencias que se derivan de él, si es que quieres descubrir alguna realidad. Pues tal vez esos hombres ni dan explicación alguna al respecto ni les importa lo más mínimo, porque tienen la capacidad, a pesar de embrollar todo por su sabiduría, de contentarse a sí mismos. Pero tú, si verdaderamente perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo (101d-e)<sup>3</sup>.

He aquí el pasaje del *Fedón* que hemos comentado en las páginas anteriores (§§ 27.2 a 27.4) a través de las observaciones de Gadamer. Y en efecto, en él se describe un procedimiento

<sup>1</sup> Esto implicaría *tres* definiciones de la virtud: una «κατ' ου)σι-αν» y dos «κατ' α.: δο/ξαν» (la una, vista la *dóxa* desde la *ousía*; la otra, vista la *dóxa* desde la *dóxa*).

<sup>2</sup> Traducción de L. Gil, ligeramente modificada: *Fedón*, edición de F. L. Lisi, Tecnos, Madrid, 2002, p. 148.

<sup>3</sup> Traducción de L. Gil, ligeramente modificada, *op. cit.*, p. 151.

dialéctico que consta de las dos fases que ya conocemos. En primer lugar: habría que tomar como hipótesis-principio el *eidos* que pareciera ser la razón «más sólida» de lo que se trata de explicar; y habría que examinar si las consecuencias que se derivan de esa hipótesis concuerdan o no entre sí. Y en segundo lugar: una vez comprobado que de la hipótesis no se derivan consecuencias contradictorias, habría que dar razón de ella recurriendo de nuevo a otra hipótesis superior, a otro *eidos* superior. Entonces se procedería otra vez de la misma manera: tras excluir que de esa hipótesis puedan deducirse contradicciones, debería darse razón de ella apelando a otra hipótesis superior, y así sucesivamente. Como decíamos antes, este mecanismo implica una puesta a prueba de algo y una justificación de algo.

A nuestro juicio, la primera fase de este procedimiento (excluir que de la hipótesis se deriven contradicciones) apela al mecanismo del «análisis». Si lo que se ha propuesto inicialmente es que «la virtud es un saber» (o sea: que la Idea de saber es, presuntamente, la razón más sólida de la virtud), lo primero que habría que hacer es examinar las consecuencias que se deducen de esa hipótesis, para comprobar que no comporta contradicciones y evitar así, de antemano, que pueda ser refutada: «saber» trae como consecuencia necesaria «enseñabilidad», y esto contradice la hipótesis inicial, pues la virtud no se puede enseñar. Si se comprueba esto, caben dos opciones: o bien desechar la Idea de saber como *eidos* hipotético de la virtud, o bien mantener ese *eidos* como hipótesis más sólida y poner entre paréntesis los presupuestos del razonamiento que ha llevado a esa conclusión contradictoria (entendiendo que dicho razonamiento obedece a una concepción de sus términos propia de la «*dóxa*» y no de la verdadera «*ousía*» de los mismos).

Y la segunda fase de este procedimiento (suponer otro *eidos* como razón del primero) apela al mecanismo de la «síntesis». Si hemos comprobado que tomar «saber» como razón hipotética más plausible de la virtud no implica contradicciones (o si hemos suspendido los presupuestos bajo los cuales las implicaría, tachándolos de meras «opiniones»), podemos postular ahora otro *eidos* que, hipotéticamente, vendría a dar razón del «saber». Del mismo modo que inicialmente se postulaba que «el saber se predica necesariamente y siempre de la virtud», ahora se postula que «el bien se predica universalmente del saber». Ahora se comprobaría que esto no implica contradicciones (y/o se pondrían entre paréntesis los presupuestos de las mismas). Y, teóricamente, con esto el examen dialéctico habría concluido, pues da la casualidad de que el bien es en este contexto el principio supremo de todo (*cf.*, *República* VI, 511b).

Resulta muy significativa la mención que Platón hace aquí de los que discuten a favor y en contra de una tesis («οἱ ἀντιλογικοί»). Éstos —nos dice— «hablan a la vez del principio y de las consecuencias que se derivan de él», y por eso «lo embrollan todo» y jamás consiguen alcanzar sabiduría alguna. Algo que «los filósofos» deberían evitar a toda costa. ¿Qué puede significar eso de hablar a la vez del principio y de las consecuencias? De acuerdo con la interpretación que estamos proponiendo, esto podría querer decir que, en sus razonamientos, los disputantes ordinarios utilizan a discreción el procedimiento de la síntesis y el del análisis. Alguien puede haber argumentado que la virtud es un saber a través de una síntesis («la virtud es un bien, todos los bienes comportan saber, luego la virtud es un saber»), y todos pueden haber aceptado sin un ápice de duda las premisas de este razonamiento, que es, como tal, impecable. Pero al instante aparece otro que, haciendo uso de un análisis, echa por tierra la tesis («todos los saberes se enseñan, la virtud no puede enseñarse, luego no es un saber»), y

puede que también lo haga a partir de premisas perfectamente convincentes. Así no se puede concluir nada fehacientemente, diría Platón. Pero además es que, si la verdadera y auténtica realidad está organizada de acuerdo a una cadena de implicaciones y exclusiones necesarias entre Ideas, parte de las premisas de estos dos razonamientos de conclusiones contradictorias tienen que estar equivocadas.

Con este método de las hipótesis descrito en el *Fedón* se intenta, en primer lugar, eliminar sistemáticamente la posibilidad de que una tesis sea refutada. De modo que ahora ya no se da razón de algo cuestionable, controvertible y por tanto refutable, sino de algo al menos provisionalmente incontrovertible<sup>1</sup>. Pero ¿cómo podríamos asegurar que una hipótesis es irrefutable? ¿Hay alguna manera de lograrlo? Si esa hipótesis es una de las respuestas a una pregunta controvertida, entonces *nunca* será irrefutable. Para poder asegurar que la hipótesis «la virtud es un saber» es irrefutable, habría que examinar todas las consecuencias que pueden derivarse de ella, y para esto habría que poner en juego todos los presupuestos posibles del caso, o sea, todos los rasgos que pueden definir al saber «κατα. δολχων» («los saberes son enseñables», «los saberes dependen de las dotes naturales», «los saberes son bienes», «son dones divinos», «son útiles», etc.).

Sólo hay una manera de llevar a término esta extenuante comprobación: tomar como hipótesis *probanda* de la «segunda fase» del examen la hipótesis «la virtud pertenece al *eídos* saber»<sup>2</sup>. Éste es justo el ejemplo de «examinar si de una hipótesis se derivan consecuencias contradictorias» que aparece en *Fedón* 101a: si dices que un hombre es mayor que otro «por la cabeza», resultará que un tercero es más pequeño que el segundo también «por la cabeza», de modo que por el mismo motivo «lo mayor será mayor» y «lo menor será menor». Pero evitarás esta contradicción si dices que lo grande es grande por «la grandeza en sí», y, en general, que toda realidad es lo que es por participar de su esencia propia (101c). Es lógico que para Platón la única hipótesis que se puede justificar (y que no se puede refutar) sea la hipótesis de un *eídos*; pues, si dar razón de algo es aducir lo que ello es necesariamente y siempre, entonces sólo se puede dar razón de un *eídos*<sup>3</sup>. En coherencia con ello, las hipótesis de las que parten los saberes dianoéticos y que el dialéctico tiene que examinar (*élenchos*) y justificar, no parecen ser proposiciones, sino Ideas: los géometras dan por supuesto que existen en sí los números pares e impares, tres clases de ángulos, etc. (*República* 510c). Y en *Parménides* 135b-c se deja claro que el examen dialéctico debe referirse sólo a las Ideas, y que si no se admite la existencia de Ideas, se destruirá la capacidad dialéctica.

Suponiendo que hubiéramos asegurado, mediante infinitos razonamientos analíticos, que «la virtud es un saber» no implica nada contradictorio, con ello no habríamos probado nada. Que «saber» sea la Idea que se predica universalmente de «virtud» sigue siendo algo meramente hipotético. Para justificar que «todas las virtudes son saberes», habría que postular, por un procedimiento sintético, un nuevo *eídos* del que se predique universalmente el «saber»: el bien. Si la virtud es un bien y si todos los bienes son saberes, entonces la virtud será un

<sup>1</sup> No es de extrañar entonces que Platón independice el examen dialéctico de la pregunta fundamental en la que tenía su razón de ser. De hecho, en el *Fedón* ya no se menciona para nada esa pregunta.

<sup>2</sup> El planteamiento propuesto por Platón es así exactamente simétrico al planteamiento sofístico que él mismo quiere conjurar. Si los sofistas piensan que es posible contradecirlo todo, Platón piensa que en todo hay un aspecto imposible de contradecir: su *eídos*, su esencia.

<sup>3</sup> En *República* VII, 534b 3-6 se dice que dialéctico es el que adquiere la razón (*lógos*) de la esencia (*ousía*) de cada cosa.

saber. De este modo habríamos eliminado el carácter meramente «hipotético» (supuesto) del «saber» en tanto *éidos* de la virtud. Tal es justo la tarea que se confía al dialéctico en la *República* (VII, 533c: τα.: φ υ(ποθε/σειφ α)ναιρου=σα): suprimir el carácter meramente «puesto» o «supuesto» de aquellas hipótesis (principios) de las que parten los saberes dianoéticos, dando razón de ellas, convirtiéndolas en probadamente verdaderas. Y es que, para Platón, si justificamos algo a partir de otra cosa que no hemos justificado, es como si no hubiéramos justificado lo primero<sup>1</sup>. De ahí que el fin de este método de las hipótesis sea reducir lo hipotético a algo anhipotético<sup>2</sup>.

En un razonamiento normal y corriente (el ejemplo de confirmación y el ejemplo de refutación que hemos extraído antes del *Menón*), hay dos elementos «hipotéticos», en el sentido de «supuestos» en el mismo y no probados por él. Se trata de las dos premisas de ese razonamiento (lo que hemos llamado «presupuesto» o «premisa mayor» y «prueba» o «premisa menor»), cuya única garantía de verdad es el acuerdo de los disputantes al respecto. Pero además hay otro importante elemento que sostiene el razonamiento y cae fuera del poder probatorio del mismo: el propio hilo argumentativo elegido, *i. e.*, el hecho de que se seleccione «enseñable» como predicado universal de «saber» (y no «útil», o «prestigioso», o «don divino», etc., etc.), en el caso del análisis; y el hecho de que se seleccione «bien» como sujeto del que se predica universalmente «saber» (y no «lo enseñable», o «lo que se aprende en la escuela», etc., etc.), en el caso de la síntesis. ¿Acaso hay alguna manera de suprimir al mismo tiempo el carácter «hipotético», meramente «supuesto» de todos estos elementos?

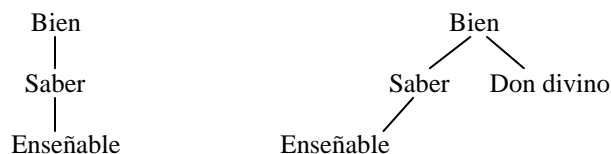
Existe una manera sumamente «lógica» de intentar hacerlo, y, a nuestro modo de ver, eso es justo lo que Platón intenta con su método de las hipótesis. Se trata de situar todos los elementos mencionados en una sola cadena de necesidad. Supongamos que las hipótesis propuestas han salido airoas de los sucesivos exámenes llevados a cabo mediante razonamientos analíticos, bien sea porque tales hipótesis no han presentado de hecho consecuencias contradictorias, bien sea porque ha quedado claro que los casos de contradicción se apoyaban sobre meras opiniones (supongamos que hubiera alguna manera de hacer esta discriminación). Entonces sabremos que, para que la virtud sea enseñable, tiene que cumplir la condición de ser un saber, y para que sea un saber, tiene que cumplir la condición de ser un bien. Con ello habremos logrado una necesidad invencible, pues de la condición hipotética «bien» –que aquí es precisamente el principio anhipotético– se derivará necesariamente la consecuencia «saber», y de ésta, la «enseñabilidad». Con ello habremos logrado lo que Platón describe en la *República* (VI, 511 b-c): una síntesis convertible en todos sus puntos en un análisis<sup>3</sup>. Tras ascender, por un procedimiento sintético, al «principio de todo» podremos descender, analíticamente, hasta la multiplicidad *eidética*, «sin recurrir en absoluto a nada sensible», razonando ya sólo «κατὰ οὐσιῶν» y no «κατὰ: δοχῶν».

<sup>1</sup> *República* VII, 533 b-c: «Y los restantes [*sc.* saberes], de los que decíamos que aprehendían algo de lo que existe, es decir, la geometría y los que le siguen, ya vemos que no hacen más que soñar con lo que existe, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas. En efecto, cuando el principio es lo que uno no sabe y la conclusión y la parte intermedia están entretreídas con lo que no conoce, ¿qué posibilidad existe de que una semejante concatenación llegue jamás a ser conocimiento?» (traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, p. 35).

<sup>2</sup> Cf. M. Meyer, *De la problématique*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 85-86.

[4] Ahora bien, si las relaciones entre estas Ideas («bien», «saber», «enseñabilidad») son de implicación biunívoca (de modo que todo bien implica saber y todo saber implica bien, etc.), entonces sólo podremos definir una sola Idea: todas las Ideas, cuya definición debe remontarse al principio del bien, tendrán la misma definición. Más bien resultará que cada Idea tiene que incluir a la inferior e incluir, además, *otras* Ideas. Y aquí es donde, a nuestro juicio, se sitúa el enlace entre el método de las hipótesis y la *diaíresis*:



En efecto, en la situación descrita se trata justamente de encontrar la definición de «la virtud» mediante la *división* del género al que pertenece en sus especies correspondientes. Ahora bien, como señala Aristóteles contra Platón en los *Analíticos primeros* (46a 31 y ss.), la *diaíresis* no puede proporcionar un razonamiento para hallar una definición esencial, pues el presupuesto de ese razonamiento será siempre una disyuntiva, y no una afirmación, y por ello no podrá concluir nada (*vid. supra*, § 26.4). Así, si la virtud es un bien, y los bienes se dividen, por ejemplo, en saberes y dones divinos, entonces sólo podremos concluir que la virtud es o un saber o un don divino<sup>1</sup>. Para resolver esta disyuntiva necesitamos conocer la respuesta de antemano (conocer la «diferencia específica», en términos aristotélicos). De modo que de nuevo necesitamos apoyarnos en algo previamente establecido e injustificado, o sea: «hipotético». Queriendo encontrar una respuesta definitiva, desvinculada de la pregunta disyuntiva que daba pie al examen dialéctico, en realidad la dialéctica platónica ha multiplicado las disyuntivas, los problemas, las hipótesis: ahora tenemos una disyuntiva no sólo en la pregunta inicial (que no ha sido resuelta), sino también en el presupuesto («los bienes son o saberes o dones divinos») y en la conclusión del razonamiento.

A través de este método de las hipótesis, se pretendía averiguar «si la virtud es un saber o no» y dar razón de que «la virtud es un saber». Se trataba de encontrar una razón tal que resolviese el problema en condiciones absolutas, por lo que se suponía que ese problema era un caso de mera ignorancia. Si la virtud fuera un saber por necesidad y siempre, eso significaría que «saber» sería un predicado universal y siempre verdadero de «virtud». Para confirmar o refutar que A es B, se necesita un tercer elemento: C. Ahora bien, por pura lógica de predicados, ese elemento tiene que ser diferente en el caso de la confirmación y en el de la refutación. Y no hay ningún mecanismo lógico para decidir cuál de los «terceros elementos» tiene más valor: si el elegido por el sostenedor o el elegido por el impugnador de la tesis.

En otras palabras: a través de este «método de las hipótesis» se trataba de resolver un problema (una disyuntiva cuyos dos brazos resultaban plausibles, aunque por diferentes razones) y de justificar de forma incontestable la solución correcta de ese problema. Ahora bien, si justificar es explicitar una razón que estaba *previamente* implícita en determinada posición acerca de algo, parece dudoso que detrás de las razones presupuestas en dos planteamientos divergentes tenga que haber una razón capaz de cerrar el caso de una vez por todas. Si esa razón se descubre, con ello se habrá anulado la verosimilitud del propio

<sup>1</sup> En efecto, la diferencia específica, lo que divide el género, no está incluido en él ni se puede deducir de él.

problema. Pero si se trata de un problema real, ¿acaso la confrontación de los *diferentes* planteamientos puede ser el método para descubrir la presunta *identidad* que subyacería a ellos, como espera la dialéctica griega?

## CAPÍTULO VII

### IDEAS Y NÚMEROS ANTE LA UNIDAD DE LO MÚLTIPLE: LA DIALÉCTICA INFINITA DE LÍMITE E ILIMITADO

#### § 28. Introducción

##### § 28.1. *El número como modelo de la explicación ontológica: factores en juego*

Gadamer ha destacado, en todo momento de su obra y con toda insistencia, el papel definitorio que las entidades numéricas desempeñan en el conjunto de la investigación platónica. Aquí se concreta la primacía que el filósofo ateniense concedía (y nuestro intérprete ratificaba) a la matemática a la hora de definir la propia noción de saber. De acuerdo con la interpretación que estamos exponiendo, el «enigma del número» traza no sólo el principal hilo conductor problemático de la filosofía platónica, sino también la clave para su única solución positiva posible.

El número brillaría como *modelo* de la explicación ontológica ensayada por Platón en varios sentidos<sup>1</sup>. Para empezar, de él dependería la propia noción de saber acuñada en este contexto, desde el momento en que dicha noción remite a una universalidad concebida como la unidad de los múltiples casos particulares<sup>2</sup>. Así, en la esencia del número se cifraría el significado que lo universal y lo singular presentan para el conocimiento:

El auténtico problema filosófico que la matemática representaba para Platón se cifra en la esencia del número. En el número le sale al encuentro la esencia de lo universal y con ella el significado del *lógos* para el conocimiento. O quizás habría que decir: en el número le hace frente el enigma insoluble que entrelaza ente sí lo individual y lo universal: la unidad de lo múltiple y la multiplicidad de lo uno<sup>3</sup>.

Al mismo tiempo, en el número residiría el «paradigma de lo *noético*»<sup>4</sup>. Más concretamente, él constituiría el «modelo para la tarea platónica del *lógos ousías, i. e.,* para la indicación de la “esencia”»<sup>5</sup>:

En todo caso, el ser del número representa un patrón para la pregunta platónica por el «qué» a la que el *eídos* responde, en la medida en que el número implica una relación entre la multiplicidad de las unidades y la unidad del número que es absolutamente «matemática», es decir, «*eidética*»<sup>6</sup>.

En este sentido, el filósofo de Marburgo ha puesto todo el interés en argumentar que no es solamente la Idea lo que responde al paradigma del número, sino ante todo el *lógos*, el entrelazamiento entre diversas Ideas:

---

<sup>1</sup> Cf. «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, pp. 77-78; «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 150.

<sup>2</sup> Gadamer destaca a menudo este significado de la dialéctica platónica en tanto solución al problema de lo uno y lo múltiple que estaría planteado por la propia noción de saber. *Vid.*, por ejemplo: *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 54; «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 147; «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 305.

<sup>3</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato» (1982), *GW* 7, p. 291

<sup>4</sup> *VyMI*, p. 495 (*GW* 1, p. 416).

<sup>5</sup> «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), *GW* 6, p. 77.

<sup>6</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 292.



[...] Es evidente que, en la pregunta por el *λογος ουσιος*, Platón se ha dejado guiar por el modelo del número. No sólo en el sentido de que el *eidos* se presenta como el  $\epsilon(\cdot \nu \epsilon\iota) = \delta\omicron\phi$  para los *πολλα*, como la unidad de lo múltiple, que en su diversidad variable constituye el mundo del devenir, sino en el sentido mucho más profundo de que también el propio *logos* del *eidos*, el intento de decir cuál es en cada caso la esencia unitaria de algo, aspira a la síntesis de múltiples determinaciones *eidéticas* (determinaciones esenciales) en la unidad de una declaración definitoria. También esto, y precisamente esto, es unidad de la multiplicidad. También aquellos giros finales, por ejemplo, del *Sofista* o del *Político*, en los cuales son enumerados los pasos de la definición esencial de lo buscado –del «sofista» o del «político»– que han sido recorridos a lo largo del diálogo presentan la estructura del número, *i. e.*, de la suma<sup>1</sup>.

Así, Gadamer sostiene que Platón ha concebido el *logos* como una «estructura numérica». Y también las condiciones que hacen posible la conjunción de lo uno y lo múltiple en el enunciado –los géneros supremos presentados en el *Sofista*– responderían al paradigma del número<sup>2</sup>. De este modo el «entrelazamiento de lo uno y lo múltiple», en tanto condición posibilitante de cualquier declaración lingüística, se mostraría parejo al «entrelazamiento de identidad y diferencia» y al «entrelazamiento de ser y no-ser».

Esta problemática de lo uno y lo múltiple encuentra su punto de llegada en los principios del Uno-Bien y la Díada indefinida. Como ya tuvimos ocasión de indicar, el análisis gadameriano de estos dos primeros principios se asienta sobre el rechazo a toda suerte de explicación evolutiva. Desde los llamados diálogos socráticos hasta los eleáticos y hasta las enseñanzas esotéricas *Περι: του= αγαθου*, el problema de lo uno y lo múltiple se encontraría siempre en el centro de las indagaciones platónicas y siempre ligado la cuestión de la unidad del bien<sup>3</sup>. En efecto, bajo el planteamiento ontológico que Platón y Aristóteles comparten como punto de partida, los principios del ser, del conocer y del devenir han de cuajar simultáneamente en el «uno» y en el «bien»<sup>4</sup>. Para el filósofo de Marburgo, la doctrina platónica del Uno y la Díada indefinida, que conocemos sobre todo a través de la tradición indirecta, corresponde punto por punto al problema de lo uno y lo múltiple que los propios diálogos platónicos escenifican de forma reiterada<sup>5</sup>. En las páginas siguientes habremos de asistir a la relación que Platón estableció entre los principios de orden *eidético* y los principios de orden numérico; más exactamente: habremos de descubrir hasta qué punto la teoría de las Ideas suponía ya desde el comienzo una teoría de los principios.

Así pues, el modelo del número promete aportar una explicación para diversos problemas filosóficos. En términos generales, los números constituirían el paradigma de todo conocimiento *noético* o *eidético*, así como de la propia «universalidad» cifrada en dicho conocimiento. Ellos representarían, por un lado, la unidad de los múltiples fenómenos abarcados por un solo *eidos*; por otro lado, la unidad de los múltiples *eide* articulados por una proposición, y en particular por la proposición que enuncia la esencia de algo (el *logos ousías*); y por último, el modo de ser de las condiciones posibilitantes del *logos* (los «géneros supremos» del *Sofista* y los principios del Uno y la Díada indefinida). Con toda la diversidad de las cuestiones para las que el modelo del número habría de proporcionar una respuesta, en todas ellas Gadamer parece detectar, siguiendo a Platón, un único y mismo problema: cómo lo uno pueda ser múltiple, y lo múltiple, uno. Ya la sola pretensión de afrontar tales incógnitas

<sup>1</sup> «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, p. 77.

<sup>2</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136; «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 292.

<sup>3</sup> Cf. «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), *GW* 6, p. 134 y ss.

<sup>4</sup> Cf. *id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 135.

bajo una única perspectiva nos puede advertir sobre la magnitud del embarazo en el que nos encontramos, y máxime cuando es la idiosincrasia del número –aquello que permitiría esclarecer la situación– lo que, antes que nada y principalmente, resulta ser enigmático para Platón.

En este capítulo tendremos que bregar con problemas extremadamente difíciles e intrincados: el núcleo «duro» de la filosofía platónica. En los comentarios que Gadamer ha dedicado a esos problemas (casi todos ellos saltados en breves artículos, donde no hay lugar para una exposición y argumentación sistemáticas), no siempre resulta fácil comprender con precisión cuál es la interpretación que se pretende hacer valer y cuáles son las «tesis» que se desea recuperar del legado platónico. Además, no siempre queda claro qué concretos fenómenos se trata de describir con determinado tópico platónico. Por ejemplo: Gadamer suele sostener que el *lógos* posee, para Platón, una «estructura numérica»; a veces remite esta idea a la definición de la esencia, obtenida mediante *synopsis* y *diáresis*, pero en otras ocasiones parece referirse al *lógos* en general, al lenguaje en general (sin embargo, el habla ordinaria no tiene nada que ver con una sucesión de definiciones esenciales). Honestamente debemos advertir que algunas de las reflexiones gadamerianas que vamos a reseñar las hemos podido entender sólo a duras penas. Y no se trataba de suplir esa carencia con una investigación pormenorizada de los últimos diálogos platónicos, algo que hubiera desbordado el marco de nuestro trabajo. De todos modos, sólo un punto de este capítulo resulta relevante para el conjunto de la presente tesis doctoral: el tema del Uno y la Díada indefinida, pues tiene un claro correlato en la trama de *Verdad y método*.

A lo largo de las páginas siguientes, a menudo nos saldrá al encuentro el testimonio de Aristóteles acerca de la teoría platónica de las Ideas y de los primeros principios. En ciertos puntos, Gadamer pone sobre la mesa dicho testimonio con el objeto de explicar su propia interpretación de Platón. Y en otros casos seremos nosotros quienes apelemos a la perspectiva del Estagirita. Lo haremos únicamente con el fin de comprender mejor –o de comprender de algún modo– el planteamiento platónico en cuestión, y no con la intención de adoptar esa perspectiva como una alternativa positiva y convincente en términos absolutos. Ante la necesidad de analizar la parte más elaborada de la filosofía platónica, en ciertos puntos no hemos encontrado otra posibilidad mejor que la de compararla con el punto de vista de Aristóteles. Y es que, aunque este último someta la obra de su maestro a una crítica radical, al mismo tiempo guarda con ella la proximidad suficiente como para que las tesis desmontadas parezcan verosímiles y llenas de sentido.

### § 28.2. *El punto de partida: la supuesta contradicción entre lo uno y lo múltiple en el lógos*

Con todas las dificultades antedichas, la problemática platónica que nos ocupa tiene un claro punto de arranque. Lo que sobre todo debe ser explicado es la naturaleza del *lógos* en tanto conjunción de lo uno y lo múltiple, *i. e.*, en tanto simultánea articulación de una pluralidad de determinaciones. Afirma Gadamer a este respecto:

Todo discurso es dialéctico, pues es siempre ya más que mero nombrar lo uno. Mientras dirige la palabra a algo como algo, lo determina como algo, o lo interpreta como algo, ya conlleva siempre una

multiplicidad de aspectos (Ideas) y su unificación en la unidad de una «mención». Es, simultáneamente, cada vez múltiple y uno<sup>1</sup>.

Como sabemos, lo que posibilita el enlace de «algo como algo» en el contexto platónico es justamente la hipótesis del *eídos*. Por ello la cuestión de la unidad y multiplicidad del *lógos* suscita aquí problemas en varios sentidos. Para empezar, la articulación de un *eídos* con otro afecta a dos tipos de reuniones *eidéticas*, hasta cierto punto diferentes entre sí: por un lado, la reunión *eidética* relativa al *lógos ousías*, a la definición del «qué es»; por otro lado, la reunión de múltiples especies diferentes bajo un mismo género. Además, esta unidad de lo múltiple debida al tejido *eidético* tendrá que determinar también de algún modo la multiplicidad de los fenómenos sensibles que dependen de ella. Por otra parte, importa advertir que en el contexto de la dialéctica platónica estas indagaciones sobre lo uno y lo múltiple se mezclan con el problema de la relación entre el todo y sus partes; en efecto, si ha de accederse a las diferencias incluidas bajo un mismo *eídos* mediante la *división* de éste, entonces es que son, en algún sentido, las partes de un todo.

Pero la principal seña identitaria de esta problemática se obtiene al explicitar de dónde ha surgido. Y este origen es de sobra conocido: se trata de hacer frente a la perspectiva sofística – abanderada principalmente por Antístenes– que ve en el carácter sintético y analítico del *lógos* una barrera infranqueable para la capacidad reveladora del mismo. Volvamos a enunciar tales objeciones sofísticas, ya consignadas *supra*, § 13.2: en tanto enlace de «algo como algo», todo *lógos* implicaría una evidente *contradicción* entre lo uno y lo múltiple (pues por mor de esta articulación cada unidad queda desplegada en múltiples y diversas determinaciones), entre lo mismo y lo otro (pues para caracterizar una cosa es imprescindible mostrarla como otra cosa diferente), e incluso entre el ser y el no ser (pues en la medida en que el enunciado atribuye a algo otra cosa distinta, dice que ello *es* algo que ello mismo *no es*). Partiendo de estas supuestas contradicciones, Platón procura hacer compatibles entre sí los términos excluyentes; conserva intacta, sin embargo, la clave de bóveda que sostenía el planteamiento de sus oponentes.

En numeros momentos de su obra, Gadamer reproduce –y hace suyo– este planteamiento platónico (*vid. supra*, § 13.2). Todo enunciado comportaría una contradicción entre lo uno y múltiple. Por culpa de la misma, el discurso estaría expuesto a toda clase de manipulaciones y tergiversaciones de corte «sofístico». Tal posibilidad de utilizar la unidad-multiplicidad de los enunciados en una dirección capciosa estaría ligada, al mismo tiempo, con una reducción de lo dicho a la literalidad de las palabras pronunciadas (*vid. supra*, § 6.1, donde nos hemos referido a este tópico platónico de la «debilidad de los lógoi»). Y el antídoto frente a este peligro se cifraría en el «diálogo»:

La filosofía y el razonamiento sofístico no pueden ser discriminados cuando nuestra atención se dirige exclusivamente a lo enunciado en cuanto que tal. Sólo en la realidad viva del diálogo, en el cual «los hombres de buena disposición y auténtica dedicación a las cosas» alcanzan mutuo acuerdo, puede obtenerse el conocimiento de la verdad. Toda filosofía es, por tanto, dialéctica. Porque todo enunciado, incluso aquel, y precisamente aquel, que enuncie la estructura interior de la cosa, la mutua relación de

<sup>1</sup> *Hacia la prehistoria de la metafísica* (1950), *op. cit.*, pp. 46-47 («Zur Vorgeschichte der Metaphysik», *GW* 6, p. 22).

las Ideas, contiene la contradicción de lo uno y de lo múltiple, de modo que es posible explorar esa contradicción con una intención erística<sup>1</sup>.

Pero, por más que Gadamer vincule nominalmente la problemática de la unidad y multiplicidad del *lógos* a una dialéctica entendida como diálogo, en su elaboración de esta problemática no volvemos a encontrar una sola apelación *concreta* al tema del diálogo: ni el entendimiento mutuo en el asunto discutido, ni la elaboración del saber previo, ni el intercambio de preguntas y respuestas, ni ningún otro factor de los que conformaban la descripción de la investigación dialógica es retomado a la hora de enfocar la trama propiamente ontológica que rodea a la teoría de las Ideas y a la de los principios. El diálogo que Gadamer identifica con la dialéctica platónica parece ser justamente un juego entre la «unidad» del saber buscado y la «multiplicidad» de las perspectivas que contribuyen a dicha búsqueda, entre la «totalidad» representada por la reunión ideal de todas las opiniones acerca de algo y la «parcialidad» de cada una de ellas. Ahora bien, esta conexión no ha sido explicitada por parte de nuestro intérprete<sup>2</sup>. Aunque él defiende la existencia de una continuidad radical entre el diálogo socrático y la dialéctica platónica de las Ideas, lo cierto es que en sus explicaciones acerca del «todo y las partes» en el *Teeteto*, o de los «géneros supremos» en el *Sofista*, o de los «géneros de lo ente» en el *Filebo*, o del Uno y la Díada indefinida, el tema del diálogo nunca desempeña un papel relevante.

## § 29. Ideas y números ante la unidad-multiplicidad del *lógos*

### § 29.1. Semejanzas y diferencias entre las Ideas y los números en tanto unidades de lo múltiple

Hay que empezar por presentar a los dos candidatos que, en el terreno platónico de juego, aspiran a convertirse en modelos para explicar la unidad de lo múltiple: las Ideas y los números. Gadamer ha destacado en varios momentos de su obra las semejanzas y diferencias que existen entre ambos candidatos. Bajo una primera perspectiva, las Ideas y los números compartirían entre sí un mismo modo de ser unidades de lo múltiple, puesto que en unas y en otros se daría una reunión de la multiplicidad *de carácter puramente noético*<sup>3</sup>. «Noético» mienta en este contexto aquello que está desprovisto de todo contenido sensible en el sentido en el que las entidades matemáticas puedan estarlo. De ahí que el número sea aquí el representante por excelencia de toda relación entre lo uno y lo múltiple establecida en términos ideales o *eidéticos*<sup>4</sup>. Sobre la base de tal paralelismo entre las Ideas y los números ha apoyado el filósofo de Marburgo su interpretación del *chorismós* platónico entre lo sensible y lo inteligible. Ni los *eíde* ni los números tendrían un «ser para sí» separado de las

<sup>1</sup> «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, traducción de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 37-38 («Hegel und die antike Dialektik» [1961], *GW* 3, pp. 20-21).

<sup>2</sup> En este orden de cosas, F. Renaud afirma que «el problema de lo uno y lo múltiple [sc. en Platón] no es para Gadamer otra cosa que el del círculo hermenéutico entre el todo y las partes» (*Die Resokratisierung Platons: Die platonische Hermeneutik Hans-Gerog Gadammers, op. cit.*, p. 70). Ahora bien, el investigador alemán apoya esta afirmación en dos citas (*GW* 6, p. 68 y *GW* 7, p. 197) en ninguna de las cuales hemos hallado, por nuestra parte, confirmación alguna, explícita o implícita, de esta equivalencia atribuida a Gadamer. Por lo demás, el tema en cuestión no pasa de ser una escueta mención en la obra citada de Renaud. Quien sí ha analizado la recepción gadameriana de Platón en esta dirección es B. R. Wachterhauser, en su obra *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1999 (*vid. supra*, § 3.2).

<sup>3</sup> Cf. «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, pp. 291-292.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 292.

correspondientes realidades sensibles a las que se refieren, pero ello no impediría que la relación entre lo uno y lo múltiple articulada en ambos casos se desarrollara en una dimensión netamente *eidética*:

El hecho de que el «número» no tenga un ser para sí junto a lo enumerado y sea sin embargo algo diferente de la reunión de sus sumandos, tiene también un significado para la relación de la Idea con aquello que «participa» en ella: el número tiene «sus» unidades, que no son «cosas», sino que ellas mismas son «*eídos*» –al igual que el género tiene «sus» especies–<sup>1</sup>.

Con ello se está asumiendo, en último término, que las entidades numéricas presentan exactamente el mismo carácter suprasensible que habría de corresponder a los principios ontológicos. Así lo entiende Gadamer al recorrer las páginas del *Teeteto* (184b y ss.):

Ni siquiera Teeteto puede sustraerse a la evidencia de que algo así como los números no puede ser captado únicamente mediante un sentido específico, como los colores son percibidos por la vista y los tonos por el oído. Los números son algo común que el alma capta por medio de los sentidos, pero no con la ayuda de un órgano específico, sino «puramente por sí». Así es afirmado [*sc.* en *Teeteto* 184d], y esto vale evidentemente para los números tanto como para el ser y el bien<sup>2</sup>.

Ahora bien, junto a este paralelismo entre las Ideas y los números, ambas instancias presentarían relevantes diferencias en cuanto a su condición de «unidades de lo múltiple». Gadamer selecciona dos de ellas. En primer lugar, «los sumandos del número no poseen ninguna diferencia específica» entre sí, mientras que la multiplicidad abarcada por un género sería el resultado de su división en diversas especies<sup>3</sup>. En otras palabras: todos los «unos» reunidos por una determinada cifra serían homogéneos entre sí; el número carecería, por tanto, de la capacidad de agrupar *diferencias* específicas que poseería el género.

La segunda diferencia al respecto se halla respaldada por las últimas páginas del *Hippias Mayor* (301 y ss.), que nuestro intérprete aduce además para probar la presencia de la doctrina esotérica del Uno y la Díada indefinida en la tradición directa<sup>4</sup>. En dicho diálogo Sócrates descubre, al intentar comprender cuál pueda ser la unidad de lo bello que subyace al mismo tiempo a los «placeres producidos por la vista» y a los «producidos por el oído», que no siempre los rasgos de una Idea corresponden a cada una de las unidades abarcadas por ella. Y el modelo más elocuente de esta anomalía se encuentra en los números (*cf.* 301e): Hippias y Sócrates son «dos», pero ninguno de ellos por separado es «dos», sino «uno» (a lo que se añadiría, en fin, la dificultad de que el propio «conjunto de dos» que ambos componen también sea, en cierto sentido, un «uno»<sup>5</sup>). A juicio de Gadamer, esta aporía del *Hippias Mayor* está destinada a destapar la radical diferencia que separa la unidad propia del género de la unidad propia del número. El primer caso coincide –en principio– con la participación de los múltiples singulares en una Idea: esa Idea es simplemente lo común a todas las realidades que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 291-292.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 302-303.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>4</sup> *Vid.* «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 135 y ss.; y «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 291, entre otros lugares.

<sup>5</sup> «Éste es –afirma Gadamer– el auténtico enigma del número, que uno y uno sean juntos dos, sin que cada uno de estos unos por separado sea dos, y sin que el dos sea uno». Pero poco después añade: «sólo se comprende qué significa conocer cuando se comprende también por qué uno y uno son dos y cómo “el dos” es uno» («Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 137).

participan en ella, y sus características se aplican por igual a cada una de esas realidades y al conjunto de todas ellas<sup>1</sup>. Las unidades numéricas, por el contrario, no se comportan así:

En comparación con la comunidad de un género, el número representa un sentido completamente diferente de comunidad y de unidad. Aquí hay propiedades altamente especiales que corresponden a los números como tales, y no a las unidades de las que éstos se componen. Dichas propiedades configuran especies de números, tales como pares e impares o racionales e irracionales. Evidentemente, se trata de propiedades numéricas que corresponden en cada caso a la unidad del número, pero no a las unidades de las que éste se compone<sup>2</sup>.

Lo que le interesa a Gadamer destacar de la unidad de lo múltiple representada por el número es que, a pesar de que éste «no parece ser otra cosa que la totalidad de sus componentes, su pura suma»<sup>3</sup>, sin embargo dista mucho de equivaler simplemente a «lo común a sus sumandos»<sup>4</sup>, ya que, en tanto unidad, presenta rasgos que no se dan en cada una de las unidades por él reunidas.

Recojamos las diferencias destacadas por nuestro intérprete entre las unidades genéricas y las unidades numéricas. Por un lado, el género poseería los mismos rasgos que cada una de las especies –y los individuos– a los que se atribuye, frente al número, que no compartiría sus propiedades con sus unidades constitutivas; pero, por otro lado, el género tendría la virtud de abarcar diferencias, frente al número, cuyos componentes serían, por definición, indistintos. Conviene tomar buena nota de estas dos cualidades que separan a las unidades genéricas de las unidades numéricas, pues, a medida que los modelos respectivos de la Idea y del número sean aplicados a lo *explicandum*, dichas diferencias tenderán a hacerse curiosa y endiabladamente escurridiza<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 309.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>5</sup> Leído en clave aristotélica, este planteamiento de las semejanzas y diferencias entre los géneros y los números comportaría ciertas dificultades. Para empezar, al género se le han exigido aquí dos cualidades contradictorias: por un lado, agrupar lo común a diversas especies y, por otro, agrupar las diferencias propias de cada una de esas especies. Pero, a juicio del Estagirita, el género como tal sólo sería responsable de lo primero, mientras que lo segundo correría a cuenta de las «diferencias específicas»: el género carecería de capacidad alguna para renunciar *diferencias*; en cambio serían esas diferencias, las diferencias específicas, las que podrían dividir o dispersar al género. Además, la diferenciación mencionada se nutre de una concepción del género y del número en tanto totalidades de partes, algo que probablemente no convenga ni a la naturaleza del género ni a la del número. Concebir el género como la totalidad de las especies a las que se aplica conduce, en efecto, a la situación afirmada aquí por Gadamer: el género tendría las mismas propiedades que las especies abarcadas por él. Pero, tal y como ha mostrado convincentemente Aristóteles, el género sólo expresa lo común a diversas especies y carece, así, de propiedades por sí mismo; no existe la «animalidad» como tal, puesto que sólo se puede ser «animal» siendo «rana» o «murciélago» o «ciempiés», etc. El planteamiento gadameriano parece afirmar, por tanto, el supuesto platónico de la «existencia separada» de todo aquello que puede predicarse universalmente (presupuesto que da lugar, como ya fue dicho, a las aporías de la «autopredicación» o del «tercer hombre»). En el caso de los números, dicha estructura de la «totalidad de partes» parece aún más inviable: es imposible que el número «tres» sea el resultado de reunir tres unidades, puesto que esta reunión ya presupondría necesariamente el «tres». De hecho, Gadamer es consciente de esto último (*vid.* al respecto «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 292).

En fin, quizás la manera más certera de explicar la intrincada mezcla de Idea y número que vamos a padecer a lo largo de las páginas siguientes sea consignar el diagnóstico que Aristóteles hiciera de esta problemática. E. Berti concreta así este diagnóstico: la entera concepción platónica de lo uno y lo múltiple descansa sobre una «confusión entre el uno entendido como elemento de los números, objeto de una consideración de tipo matemático, y el uno entendido como predicado de todas las cosas, objeto de una consideración de tipo dialéctico» («L' uno ed i molti nella *Metafisica* di Aristotele», en E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milán, 2004 [1977], p. 589). «Esta confusión es ilícita –aclara Berti– no porque no haya, según Aristóteles, un uno que es elemento de los números, ni tampoco porque no haya un uno que es predicado de todas las cosas, sino porque es imposible que estos dos caracteres pertenezcan al mismo

§ 29.2. *La generalidad del conocimiento y la estructura numérica del lógos*

El principal cometido que recae sobre el tema de lo uno y lo múltiple en el contexto platónico es, por lo que Gadamer sugiere, el de explicar qué tipo de generalidad o universalidad pueda ser aquella que constituye el conocimiento, generalidad que, en todo caso, ha de resultar inseparable de la naturaleza del *lógos*<sup>1</sup>. Así lo indicarían expresamente algunas de las descripciones de la dialéctica presentes en la última fase de la obra platónica –por ejemplo: *Teeteto* 201c-210b y *Filebo* 14c-19c–, poniendo de manifiesto que «en la correcta solución del problema de lo uno y lo múltiple se cifra el misterio de toda *téchne*, *i. e.*, de todo saber real en cuanto posesión de una información previa»<sup>2</sup>. Ya tuvimos ocasión de señalar que el sentido de esta generalidad del saber queda acuñado aquí, antes que nada, por la hipótesis del *eídos* (§ 27.2.). Sin embargo ahora parece que el género parte con desventaja frente al número en cuanto candidatos a explicar el problema en cuestión. Pues Gadamer, siguiendo el precedente principal de J. Klein, desenvuelve esta trama apoyándose en la consigna de la «estructura numérica del *lógos*», una consigna que ha afirmado sobre todo en sus obras de madurez<sup>3</sup>. De modo que el *lógos*, aun no siendo para Platón otra cosa que *synthesis* y *diaíresis eidética*, estaría mejor representado por el paradigma del número que por el del género.

En sus diversas reflexiones al respecto, el filósofo de Marburgo ha elaborado principalmente los siguientes tópicos, que constituirán los mojones de nuestro recorrido siguiente: la correlación de lo uno y lo múltiple en tanto solución y transformación del problema de la participación «vertical» (§ 29.2.1); las aporías provocadas en la parte final del *Teeteto* por el intento de explicar el conocimiento –y el *lógos*– como totalidad de sus elementos constitutivos (§ 29.2.2); la estructura numérica del *lógos ousías* o definición de la esencia (§ 29.2.3); y finalmente el significado de los números ideales en conexión con la estructura numérica del *lógos* (§ 29.2.4). Tras un camino largo y oscuro en algunos de sus tramos, es este último punto el que nos proporcionará la mayor claridad a propósito de la concepción del *lógos* que Gadamer encuentra en Platón.

§ 29.2.1. *La coexistencia de lo uno y lo múltiple en la méthexis*

En opinión de Gadamer, la comunidad genérica que conforma la unidad de los múltiples ejemplares pertenecientes a ella no sirve para justificar «la unidad del conocimiento, la unidad

---

objeto, es decir, que el uno-elemento coincida con el uno-predicado» (*ibid.*, pp. 589-590; el comentarista remite aquí a *Metafísica* M 8, 1084b 23-32). Sucumbir a dicha confusión –añade el intérprete italiano– «equivale a confundir la filosofía con la matemática, algo que resulta tanto más grave cuanto que los platónicos consideran la matemática sólo como una propedéutica de la filosofía» (*ibid.*, p. 590, donde se envía a *Metafísica* A 9, 992a 32-b 1). *Vid.* también, a este mismo respecto, T. Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 200, especialmente pp. 645-654; T. Oñate, «Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente», en *idem*, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, Dykinson, Madrid, 2004, especialmente pp. 249-263.

<sup>1</sup> Cf. «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 305.

<sup>2</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 147.

<sup>3</sup> *Vid.*, por ejemplo, *ibid.*, p. 133; «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), *GW* 6, p. 77; *Die Idee des Guten...* (1978), *GW* 7, pp. 195-196; «Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW* 3 (1986), p. 411. El planteamiento de J. Klein puede leerse en su principal obra «Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra», publicada por primera vez entre 1934 y 1936 (*vid.* la referencia bibliográfica completa *supra*, § 21.2). Un análisis temático sobre la influencia de Klein en este punto de la lectura gadameriana de Platón puede encontrarse en el artículo de B. C. Hopkins, «Klein and Gadamer on the 'Arithmos'-Structure of Platonic Eidetic Numbers», en *Philosophy Today*, 52, 2008 (Suplemento), pp. 151-157. *Vid.* también, a este mismo respecto, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos*, The University of Chicago Press, 1996, p. 96 y ss.

de lo dicho y referido en el *lógos*»<sup>1</sup>. En otras palabras: la simple identificación de una multiplicidad de fenómenos con su generalidad *eidética* estaría lejos de poder explicar por sí sola la razón de ser del lenguaje y del conocimiento<sup>2</sup>. Dicha identificación constituiría únicamente el presupuesto de las Ideas, pero el verdadero problema de Platón no radicaría en esto, sino más bien en explicar «cómo en nuestro pensamiento lo uno pueda ser, en general, múltiple y lo múltiple, uno»<sup>3</sup>. De nuevo nos encontramos, pues, ante el postulado central de la interpretación gadameriana de la teoría de las Ideas: no es la participación de los múltiples singulares en la Idea «una» lo que constituye el conocimiento, sino la relación de las múltiples Ideas entre sí. Al abrigo del análisis de lo uno y lo múltiple, el discípulo de Heidegger entrega su justificación más precisa de cómo, a su entender, el problema de la participación «vertical» conduce al de la participación «horizontal», se transforma en él y queda resuelto bajo esta nueva forma (cf. *supra*, § 22.3).

Cada Idea una –explica Gadamer– se halla presente en una multiplicidad de fenómenos sensibles. Ahora bien, en el fondo esa multiplicidad sólo puede ser una multiplicidad *de Ideas*, so pena de quedar convertida en una absoluta «nada». Por ello la relación entre el fenómeno y la Idea se resolvería de hecho ya siempre en una relación de determinadas Ideas entre sí:

¿Qué significa fundamentalmente el ser de lo múltiple? En primer lugar esto: que el puro ser del *eídos*, tal y como éste es separado y para sí, en los muchos está presente sólo confusamente. Pero esto implica que el prototipo no aparece en los muchos de manera pura, porque junto a él hay algo otro. Sin embargo esto otro que está en los muchos, no es ello mismo una nada, sino ser: τα)=λλα του= ε(νo/φ (*Parménides* 157b). No es que esté ahí únicamente el *eídos* unitario y todo lo otro no sea nada, sino que allí donde el *eídos* unitario es, debe ser también lo otro, no sólo en tanto lo múltiple, sino también en tanto todas las determinaciones que están mezcladas en los fenómenos singulares. Pero ser significa: ser Idea. Por eso en el *Filebo* el problema que implica el establecimiento del *eídos* unitario –a saber: cómo lo uno al mismo tiempo puede ser múltiple– no es ya discutido en relación a la indeterminada multiplicidad de las cosas, sino de la manera como el dialéctico debe aprender a ver distinciones, esto es: fijando como tales las diversas perspectivas de la unidad que admiten ser distinguidas en lo uno. Pero esto significa que lo múltiple es una multiplicidad de Ideas. Los ejemplos clásicos del sistema de las letras y del sistema de los intervalos armónicos muestran cómo es la obra del número lo que hace fecundo el problema de la participación. La determinación de lo indeterminado mediante el número, la fijación del μεταχυ( του= α)πει/ρου τε και( του= ε(νo/φ (*Filebo* 16e 1) es señalada como el auténtico sentido de la dialéctica:

ε)α/σαντε αυ)το/ τε και( το.: με/τριον ε)ν τϷ= του= μα=λλον και( η(=ττον και( σφο/δρα και( η)ρε/μα ε(δρ# ε)γγενε/σθαι (24d)<sup>4</sup>.

En tal traducción de la indeterminada multiplicidad de lo sensible a una multiplicidad *eidética* ahora determinada, residiría –por lo que Gadamer ha defendido desde sus primeras hasta sus últimas obras al respecto– la principal productividad de la dialéctica<sup>5</sup>. Pero además gracias a este vuelco de lo sensible a lo *eidético*, la supuesta «contradicción entre lo uno y lo múltiple» quedaría situada en el propio terreno del *lógos*, lo que equivaldría, a ojos de nuestro intérprete, a reconocer la función «positiva» que tal contradicción presenta para el lenguaje y el pensar<sup>6</sup>. Así, la investigación desarrollada en la tercera parte del *Parménides* (135d-166c) a

<sup>1</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 138-139. Traducción de las citas del *Filebo*: la fijación de «lo que hay entre lo ilimitado y el uno» (16e 1); «...dejaran que [sc. la cantidad] y la medida surgieran en la sede de lo más y lo menos, y de lo fuerte y de lo suave...» (24d).

<sup>5</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, pp. 66-73 y pp. 81-90.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.



propósito del modo de ser del «uno» pretendería mostrar que, dentro del ámbito *eidético* en el que se desenvuelve el *lógos*, la *Idea* de unidad y la *Idea* de multiplicidad, lejos de excluirse, se implican mutuamente. Por eso Platón «no ha querido demostrar que la *Idea* en cuanto unidad sea y pueda ser la multiplicidad de lo que deviene», sino, en cambio, que la *Idea* es y puede ser una multiplicidad de Ideas<sup>1</sup>. Por eso, en fin, la problemática de la participación entre la *Idea* y el fenómeno se reduciría a la problemática «numérica» de la unidad y la multiplicidad de las Ideas:

La demostración del *Parménides* [sc. 135d-166c] se desenvuelve puramente *en el interior* de las Ideas. Esta demostración hace ver cómo la *Idea* de la unidad, lejos de excluir la *Idea* de la multiplicidad, la implica. He aquí, por tanto, la intención positiva de esta dialéctica aparentemente falta de orientación: mostrar que las Ideas, en tanto perspectivas unitarias, no necesitan ser sencillamente un uno, sino que pueden abarcar una multiplicidad de perspectivas unitarias. Esta posibilidad es la expresión positiva de la imposibilidad, demostrada en el *Parménides*, de pensar la multiplicidad sin la unidad, y la unidad sin la multiplicidad<sup>2</sup>.

### § 29.2.2. *Una totalidad que no equivale a la suma de sus partes* (Teeteto)

Por otra parte, Gadamer ha desenvuelto el significado de la «estructura numérica del *lógos*» apelando al análisis de determinados ejemplos de estructura articulada que Platón ofrece en varios momentos de sus últimos diálogos (*Teeteto* 201c y ss., *Sofista* 253a y ss., *Político* 277e-278b, *Filebo* 17a y ss., etc.), siempre con el fin de investigar la relación que pueda haber entre un determinado conjunto y sus elementos constitutivos. Dicho análisis recae ora sobre las letras que intervienen en la escritura, ora sobre los sonidos que componen el habla, o incluso sobre los diversos tonos que conforman una tonalidad musical<sup>3</sup>. En los tres casos Platón querría caracterizar el modo de ser de una «totalidad que no equivale a la suma de sus partes y elementos constitutivos», pues este tipo de totalidad sería la que se produciría en el *lógos* y en el conocimiento<sup>4</sup>. Y, como hemos visto pocas páginas atrás (§ 29.1), los números representarían el paradigma de una unidad-totalidad de lo múltiple dotada de dichas características.

Así, «la palabra no tiene un significado en tanto suma de los significados de sus letras, sino en tanto un uno y todo»<sup>5</sup>. Tampoco la «unidad del discurso posee una determinación propia frente a las partes singulares del mismo –letras, sílabas, palabras–»<sup>6</sup>, exactamente al igual que ocurriría en el caso de las unidades numéricas: «la suma de lo enumerado está tan lejos de corresponder a cada uno de los enumerados como el sentido de un discurso a sus sílabas o letras»<sup>7</sup>. Y una explicación análoga podría aplicarse a la conjunción de sentido y determinaciones semánticas que está más cerca de expresar lo que el lenguaje es: «en todo *lógos* –afirma Gadamer– se da la unidad de una mención, que resulta de la multiplicidad de las palabras y los conceptos reunidos en ella»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

<sup>3</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 308.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 147.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>8</sup> *Id. loc.*

A propósito de este tema de la «estructura numérica del *lógos*», el filósofo de Marburgo ha dedicado un comentario detallado al «ejemplo de las letras y la sílaba» que llena las últimas páginas del *Teeteto*, comentario que se encuentra incluido en el artículo «Mathematik und Dialektik bei Plato» (1982)<sup>1</sup>. Vamos a reseñarlo con cierto detenimiento. Situémonos en la tercera y última vía emprendida en dicho diálogo para definir la *epistéme*: la posibilidad de que ésta sea una «opinión verdadera acompañada de explicación» («α)ληθη.ι.φ δο/χα μετα.ι. λο/γου»: *Teeteto* 201c-210b). Aun asumiendo que el *Teeteto* no es un diálogo aporético como los escritos por Platón en su primera etapa, y que por tanto aquí «ha de hacerse comprensible en negativo lo que es *lógos* y lo que es *eídos*»<sup>2</sup>, Gadamer parte de la base de que esta tercera definición de *epistéme* apunta en todo momento hacia una concepción *falsa* del *lógos*<sup>3</sup>. A su entender, tal concepción incorrecta constituye una preparación para el planteamiento correcto que será desarrollado en el *Sofista*<sup>4</sup>. Por otra parte, dicho extravío se debería a las características del personaje a quien Sócrates dirige en esta ocasión su arte mayéutica: Teeteto, precisamente por su condición de matemático, se mostraría incapaz de acceder a la verdadera dimensión *eidética* imprescindible para explicar el ser del *lógos*<sup>5</sup>. Nos encontramos, por tanto, ante una lectura esencialmente dependiente de presupuestos miméticos, cuyo trasfondo último es la diferenciación platónica entre el paradigma del saber que representa la matemática y el que representa la dialéctica<sup>6</sup>.

Esta tercera definición gira en torno al siguiente presupuesto: los elementos de algo compuesto son siempre inexplicables (*α/λογα*), sólo pueden ser nombrados, mientras que el compuesto podrá ser explicado mediante la enunciación de sus partes constitutivas<sup>7</sup>. La investigación recae concretamente sobre la relación entre la sílaba y las letras que la conforman. A juicio de nuestro intérprete, se trata de una elección del todo punto inadecuada para representar el ser del *lógos*, del discurso y del pensamiento, por cuanto pretende ejemplificar lo que tiene sentido mediante algo –la sílaba– que carece de él<sup>8</sup>. Pero el principal obstáculo para alcanzar una solución satisfactoria sería de otro orden. Bajo el modelo de las letras y la sílaba, se establecería una disyuntiva falaz, que oscurecería la «verdadera relación entre lo uno y lo múltiple que estructura el *lógos*», y que, sin embargo, indicaría la solución correcta como su imagen contraria<sup>9</sup>. Así reza la disyuntiva: toda unidad, o bien tiene partes, y entonces será un todo equivalente a la suma de esas partes (*cf.* 204 y ss.), o bien carece de partes, y entonces será un elemento simple (*cf.* 205d)<sup>10</sup>. El intento de aclarar qué significa

<sup>1</sup> Vid. «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, pp. 304-312.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Cf. ibid.*, pp. 309-312.

<sup>6</sup> El comentario de la última parte del *Teeteto* ofrecido en «Mathematik und Dialektik» constituye un elocuente ejemplo de las virtudes y defectos de las «lecturas *miméticas*» practicadas por Gadamer. Como sabemos (*cf. supra*, § 7.1), bajo este principio mimético los diálogos platónicos se presentan como planteamientos *problemáticos*, y no tanto como desarrollos positivos de una «doctrina», abriéndose así la posibilidad de encontrar muchas veces en ellos –éste es aquí el caso– propuestas claramente «erróneas». Ahora bien, esta misma pauta hermenéutica comporta al mismo tiempo, a nuestro juicio, una clara deficiencia o debilidad: al concentrarse en explicar en qué consiste el dispositivo *pedagógico* desplegado por un determinado diálogo, Gadamer evita a veces afrontar directamente la problemática *filosófica* en cuestión. Es como si, frente a un escrito alegórico, uno pusiera toda su atención en explicar los medios por los que logra su efecto el lenguaje cifrado, pero relegara con ello a un segundo término la tarea de proponer una concreta interpretación de la alegoría en cuestión.

<sup>7</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 305.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>9</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, pp. 135-136.

<sup>10</sup> *Id. loc.*

*epistéme* a partir de tal dialéctica del todo y las partes está condenado al fracaso: no puede aceptarse que conocer algo equivalga a conocer los elementos que lo componen, puesto que, siendo estos últimos sólo perceptibles ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\alpha$ ) pero no cognoscibles ( $\alpha/\gamma\nu\omega\sigma\tau\alpha$ : 202b), ello supondría afirmar que llegamos a conocer lo desconocido por medio de lo desconocido (cf. 203d); además, en tal conclusión de nuevo acecharían, entre otras, las aporías que habían surgido en el primer intento de definición, cuando se hacía corresponder el conocimiento a la percepción ( $\alpha\iota/\sigma\theta\eta\sigma\iota\phi$ : 151e-186e).

Para Gadamer esta última tentativa del diálogo entre Sócrates y Teeteto conduce al resultado de que «el todo y la parte se encuentran conjuntados hasta tal punto que no podría distinguirse el uno (o lo cognoscible) de la otra (la parte o las partes, en tanto lo  $\alpha/\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ )»<sup>1</sup>. El naufragio de la argumentación tendría que ver con una «diferenciación dialéctica» que, de hecho, los personajes del *Teeteto* recorren prolijamente (cf. 204b-205a), pero que, pese a todo, deciden anular (205a). Se trata, en palabras de nuestro intérprete, de la distinción entre «el todo [*Alles*], que es todas y cada una de sus partes, y la completa totalidad [*das Ganze*], que es la completa totalidad de sus partes»<sup>2</sup>, o sea: por un lado, el todo que equivale a la simple reunión o agregado de sus componentes (éste sería el único sentido de la relación entre el todo y las partes que acaban por admitir Sócrates y el joven matemático); por otro lado, la completa totalidad, que, además de reunir a todas sus partes constitutivas, posee las específicas cualidades de completitud que no corresponden a cada una de aquellas. Con las siguientes palabras queda aquilatada esta diferencia:

Hay que recordar al respecto que en Aristóteles la «completa totalidad» [*das Ganze*] no corresponde sólo a la parte, en tanto su concepto contrario, sino también a lo mutilado o a lo dañado en su aspecto ( $\tau\omicron\iota\kappa\omicron\lambda\omicron\beta\omicron\nu$ ): la totalidad [*das Ganze*] no es sólo todas [*alle*] sus partes, sino que es al mismo tiempo el ser completo, que la totalidad no «comparte» con sus partes (cf. *Metafísica*,  $\Delta$  25 [ $\mu\epsilon/\rho\omicron\phi$ ],  $\Delta$  26 [ $\omicron/\lambda\omicron\nu$ ],

<sup>1</sup> «Mathematik und Dialektik...», *GW* 7, p. 306.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 307.

Tal y como hemos reflejado mediante las indicaciones entre corchetes, Gadamer se vale de los dos sentidos diferentes de «todo» expresados, respectivamente, por los términos alemanes «*all*» (o «*Alles*») y «*ganz*» (o «*das Ganze*»). «*All...*» significa «todos» en el sentido de «todos y cada uno», mientras que «*ganz...*» expresa totalidad en el sentido de completitud o entereza (así, «*alle Tage*» quiere decir «todos y cada uno de los días», mientras que «*den ganzen Tag*» significa «todo el día, el día entero»). A falta de una equivalencia directa del par alemán en nuestro idioma, en el presente contexto verteremos «*Alles*» por «todo» o «el todo», y «*das Ganze*» por «la totalidad» o «la completa totalidad».

También la lengua griega posee una diferenciación análoga a la que se da en alemán: la palabra « $\pi\alpha=\nu$ » tiene, entre otros significados, el de un «todo distributivo», en el sentido de «cada uno»; y la palabra « $\omicron/\lambda\omicron\nu$ » alude a la «totalidad completa». En el pasaje del *Teeteto* que tenemos a la vista, se presenta esta oposición entre « $\omicron/\lambda\omicron\nu$ » y « $\pi\alpha=\nu$ » (o « $\tau\alpha\iota\kappa\omicron\lambda\omicron\beta\omicron\nu$ ») en varias ocasiones (por ejemplo, 204b y 205a, donde el primero expresa la «totalidad conjunta» y los segundos la simple «reunión de las partes»), aunque « $\pi\alpha=\nu$ » también aparece con el significado que acabamos de asignar a « $\omicron/\lambda\omicron\nu$ », y contrapuesto a « $\tau\alpha\iota\kappa\omicron\lambda\omicron\beta\omicron\nu$ » (204c y d).

Al margen de esta dificultad de traducción, la observación de esta oposición de términos no carece de consecuencias relevantes para el tema que nos ocupa. Si, como acaba de afirmarse, «*All...*» indica «todos y cada uno», entonces este tipo de «todo» difícilmente podrá aplicarse al ejemplo de las letras y la sílaba expuesto en el diálogo platónico: la totalidad de la sílaba, por más que sea interpretada como una simple suma de sus elementos, no puede equivaler a *cada uno* de ellos. En cambio este mismo tipo de «todo» parece casar muy bien con las unidades «genéricas», justamente aquellas que Gadamer pondrá a continuación como ejemplo del «todo» que ha sido caracterizado como «*Alles*» (frente a «*das Ganze*»). Por otro lado, admitir que el «todo» expresado por el género se refiere en primer término –e incluso *únicamente*– a «todos y cada uno» de los singulares a los que se aplica, tal vez pondría en entredicho la piedra angular de la «teoría de las Ideas», cuestionando que el «todo» constituido por cada género «exista separadamente», y por tanto posea ciertas propiedades por sí solo, independientemente de las realidades a las que se atribuye. Se trata de observaciones directamente conectadas con la problemática en la que desembocará la exposición de Gadamer.

Δ 27 [κολοβο/ν]). Por el contrario, todas las especies tienen parte en el género. Pero justamente porque faltan estas aclaraciones, se va a pique toda la teoría ensayada en el *Teeteto*<sup>1</sup>.

Pues bien, a pesar de que los personajes del *Teeteto* pasan por alto esta distinción, el paradigma de las letras y la sílaba –piensa Gadamer– no remite aquí a una «teoría atomista de las partes constitutivas últimas», sino que apunta en todo momento «a una esfera “ideal” o “simbólica” completamente diferente»<sup>2</sup>. Las letras conforman un sistema en el que cada una de ellas se define por su relación con las demás, de modo que, careciendo cada letra *por separado* de una identidad propia, difícilmente el conjunto de todas ellas puede equivaler a una simple suma o agregado. Pero esta interdependencia no impediría que cada una de las letras posea una identidad perfectamente diferenciada. En este punto de su análisis, el filósofo de Marburgo se pregunta en qué dimensión tendrá el número su «verdadero lugar y su función prioritaria»: si «en la enumeración de partículas o en la articulación de un sistema de sonidos o letras»<sup>3</sup>. Y, con la vista puesta en el *Filebo*, se decanta inmediatamente por la segunda de estas opciones:

El *Filebo* (17a y ss.) ofrece para esto una respuesta del todo clara, al hacer al número responsable del sistema de las letras y sonidos, y ello, en efecto, es realmente válido. Las letras y sonidos que constituyen la escritura y el lenguaje no son simplemente una masa indeterminada de bramidos y resonancias, que sólo después, al ser reunidas, alcanzan figuras más o menos determinadas, como aquellos «α)θροί/σματα» del *Teeteto* (157b). Por el contrario, sólo son en general lo que son gracias a su determinación estable. Cada una de ellas está determinada por su «figura» y todas ellas juntas están determinadas en tanto sistema<sup>4</sup>.

Con esta última observación se produce un importante giro en la explicación que estamos reseñando a propósito de la «estructura numérica del *lógos*». Hasta ahora el número había sido reclamado como modelo del lenguaje y del conocimiento en virtud de su capacidad de conformar totalidades con cualidades propias, que no correspondieran a las de cada una de sus partes, ni fueran el simple resultado de la suma de todas ellas. Cada cifra –insiste Gadamer– «posee una figura propia, un *eîdos* propio»<sup>5</sup>. Sin embargo, el número no podría representar a una totalidad de partes diferentes, puesto que siempre las unidades que lo componen serían idénticas entre sí<sup>6</sup>:

El «número» de los símbolos que hacen posible la escritura (o la escritura del arte de los tonos musicales: cf. *Filebo* 17a y ss.) no es la suma de unidades intercambiables (συμβληται: μονα/δερ) –representa, por el contrario, una totalidad de «especies», figuras, tipos–. Si uno observa la *unidad* que un sistema tal representa, encontrará que no se trata de una simple cifra o cantidad en tanto suma, sino de una estructura [*Gefüge*], un αριθμο/φ de α)συ/μβλητοι μονα/δερ [un número de unidades no conjugables o intercambiables, *i. e.*, heterogéneas<sup>7</sup>]: no cantidad numérica, sino *lógos*. Se aprecia cómo aquí, en el

<sup>1</sup> «Mathematik und Dialektik...», *GW* 7, p. 307.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> Aristóteles atribuye a Platón la teoría de que los números son «α)συ/μβλητοι» o «ου) συμβλητοι» (cf. *Metafísica* 1083a 34). A juicio de D. Ross, «el significado de “συμβλητο/φ” en Aristóteles es “comparable”», en el sentido de que «dos cosas son comparables si y sólo si son múltiplos de la unidad»; así, el Estagirita habría pensado que los números son «comparables», puesto que cumplen esta condición (D. Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, *op. cit.*, pp. 213-214). Este mismo sentido del término «συμβλητο/φ» es el que hemos procurado reflejar en nuestra versión del texto de Gadamer, donde lo que está en juego es si las unidades que conforman la totalidad en cuestión son homogéneas o heterogéneas. Hay que advertir, por otra parte,

negativo de esta aporía de la totalidad y de la suma, se muestra con vagos contornos el positivo de la proximidad entre número e Idea, que conocemos a partir de los informes aristotélicos<sup>1</sup>.

Esta incapacidad encontrada en las unidades numéricas no obliga a revocar el presupuesto inicial de la «estructura numérica del *lógos*». El número podría seguir siendo el modelo de la explicación del conocimiento (*epistéme*) buscada en el *Teeteto*, con tal de que se entendiera que «el ser que se trata de conocer no es cantidad numérica [*Anzahl*], sino relaciones numéricas»<sup>2</sup>. Tal y como expresa la argumentación de Gadamer, lo definitorio ahora es distinguir entre las entidades numéricas que constituyen el objeto de la matemática y la dimensión puramente *eidética* o ideal representada paradigmáticamente por el número.

Pero es justamente esta diferencia –sostiene nuestro intérprete– lo que *Teeteto* es incapaz de comprender, por hallarse aferrado, en tanto matemático, al mero aspecto *cuantitativo* del número:

Se ve inmediatamente que aquí hay dos campos diferentes en su manera de ser, que *Teeteto* no alcanza a separar. Si la totalidad [*das Ganze*] no es otra cosa que el conjunto de las partes, su simple suma, entonces el significado de «parte» se hace del todo oscuro. Se dice expresamente de la totalidad que al menos en los números es solamente la suma (204d). Con toda evidencia, *Teeteto* no tiene claro en absoluto que aquí nos encontramos con objetos «puramente *eidéticos*», los unos y las cantidades numéricas [*Anzahlen*] ¡y no con partes constitutivas de un «ente»! Por ello se deja llevar sin más a los casos de números enunciados a propósito de campos de cultivo, distancias, grupos, en los que hay un saber cuando se sabe el número, como si en tales casos aducir el número implicara un saber del «qué», *i. e.*, de lo que es un campo de cultivo, una distancia, un grupo. Tratar un estado de cosas desde una óptica cuantificadora implica abstraerse de la entera pregunta acerca de aquello que en cada caso es lo cuantificado; implica presuponer la homogeneidad de lo enumerado.

En el ejemplo de la sílaba y las letras las cosas son completamente diferentes. Aquí no se trata de una suma de unidades idénticas, sino de una totalidad de partes de diversa clase<sup>3</sup>.

Bajo esta perspectiva extrae Gadamer la enseñanza que las malogradas tentativas del *Teeteto* deben proporcionar, si no al joven matemático, al menos sí a los receptores del texto: por un lado, el conocimiento no equivale a la simple constatación o mención de lo que se tiene delante (a su simple  $\alpha\iota/\sigma\theta\eta\sigma\iota\varphi$  o percepción); por otro lado, tampoco consiste en *enumerar* las partes constitutivas de lo conocido<sup>4</sup>. Si ya el ejemplo de las letras comportaba esta última consecuencia (pues haber aprendido las letras no implica saber escribir<sup>5</sup>), además los propios protagonistas de la investigación (*cf.* 207 a y ss.) comprueban en la práctica que conocer no es «recorrer el todo a través de sus partes» (207c). A estas dos conclusiones «positivas» habría que añadir otra importante matización, que se trasluciría cuando Sócrates propone que el conocimiento pueda radicar en la indicación de un «distintivo» (*διαφορα*) de aquello que se conoce (208c y ss.). Aunque esta última definición también fracase, gracias a ella la argumentación gadameriana pondrá sobre la mesa sus cartas más elocuentes.

---

que dicho carácter «heterogéneo» o «incomparable» debió de ser atribuido por Platón únicamente a los números *ideales*, y no a los números *matemáticos* (sobre la diferencia entre ambos, *vid. infra*, § 29.2.4).

<sup>1</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 310.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

A juicio de nuestro intérprete, esta propuesta final del diálogo obraría el efecto de situarnos en la verdadera dimensión *eidética*, la única capaz de explicar en qué consiste conocer:

Pero aún se esconde algo más en el hecho de que aquí el saber sea pensado como el conocimiento de lo distintivo, y finalmente sea definido como el conocimiento de todos los rasgos distintivos. Esto sería una completa incompreensión de lo que es un rasgo distintivo. Como si el rasgo distintivo tuviera el sentido de una parte constitutiva de la cosa y la inclusión de todos los rasgos distintivos representara la completa consistencia de su ser. Si esto fuera así, entonces la definición no sería de nuevo sino la suma de todas las «partes», *i. e.*, sería cantidad numérica [*Anzahl*] o enumeración. De este modo, el concepto de rasgo distintivo señala en realidad hacia la dimensión *eidética*, en la que algo general se determina nuevamente en una especificación mediante *διαφορα* –hasta llegar al *α/τιμητον ει)=δοφ* [la Idea indivisible]–. La ceguera frente a la dimensión *eidética* conduce al absurdo en el que Teeteto se ve enredado. Todo confluye así en este único punto<sup>1</sup>.

En definitiva: Teeteto confundiría la «indicación de la esencia» (*Wesensangabe*) con la enumeración<sup>2</sup>. Y por culpa de esta confusión, no llegaría a hacerse explícita la característica fundamental del conocimiento: su ser necesaria y simultáneamente reunión y separación, determinación de lo común y de lo diferente. Tal es la consecuencia última que extrae el filósofo de Marburgo:

Conocer no es: primero conocer y después además diferenciar. Conocer es diferenciar. Y aún más: diferenciar nunca es sólo conocer lo uno. Es también necesariamente conocer lo otro que ello no es. Ser es también no-ser. Por ello saber –saber lo que algo es– es dialéctica. Esto lo aprenderá Teeteto en su diálogo con el extranjero de Elea, en el *Sofista*.

Pero todavía se vislumbra otra perspectiva: se observa cómo la «cantidad numérica» [*Anzahl*], en su carácter enigmático, produce fascinación en el pensamiento del matemático y al mismo tiempo desconcierto. Teeteto no se da cuenta en absoluto de que, a la pregunta por el «qué», en realidad da siempre una respuesta que se aplicaría a la pregunta por el «cuánto» de las partes constitutivas. La verdadera dialéctica sigue el camino contrario. Ella reconocerá en el contenido del «qué» un «cuánto» de otro tipo, la unidad de una diversidad *eidética*, como, por ejemplo, la que está implícita en el «sistema» de los sonidos lingüísticos o de las letras. Bajo esta perspectiva la enseñanza del *Filebo* se acerca a la enseñanza del *Sofista*. La generalidad del número [*Anzahl*] sólo es saber cuando no es saber de la suma, sino que abarca *ει)=δοφ* y *γε/νοφ*, y encuentra la unidad en la multiplicidad de especies. Lo que hace saber al saber es al mismo tiempo lo distintivo y lo común<sup>3</sup>.

Cerremos esta interpretación del final del *Teeteto* con un breve resumen de la misma. Finalmente, parece que la cuestión de qué tipo de unidad-totalidad de lo múltiple implican el *lógos* y el conocimiento se ha traducido en la cuestión de en qué consiste comprender y enunciar la definición esencial de algo. Y tal definición obedecería al mecanismo de la *sýnopsis* y la *diaíresis*, sería una definición «*per genus et differentiam specificam*»; por

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 311-312. A propósito de esta caracterización del conocimiento y del *lógos* como articulación de lo común y lo diferente, como «enlace» y «separación», *vid.* también «Zur Vorgeschichte der Metaphysik», *GW* 6, p. 20 (*Hacia la prehistoria de la metafísica*, *op. cit.*, p. 44). Igualmente hay que poner en conexión con este mismo tema la siguiente observación que Gadamer hace en su comentario del *Filebo* incluido en *Platos dialektische Ethik*. Cuando Sócrates introduce, junto a los géneros del límite, lo ilimitado y lo mezclado, un cuarto género que actúe como causa de la mezcla, Protarco le pregunta si no será necesario además un quinto género: la causa de la separación (*Filebo* 23 d-e). La respuesta negativa de Sócrates –piensa Gadamer– resulta comprensible, puesto que el *noûs* ha de ser al mismo tiempo causa tanto de la reunión como de la diferenciación (*cf. Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 94).

ejemplo: los hombres son animales racionales. Por lo que Gadamer indicaba, saber «qué es un hombre» equivaldría a captar en una unidad total sus rasgos distintivos. Esta totalidad no sería un simple agregado de sus partes constitutivas, puesto que, en tanto conjunto, poseería características que no corresponderían a cada uno de sus ingredientes. Por eso conocer una determinada realidad no equivaldría a poder enumerar sus componentes. Además, tales componentes tendrían cualidades diferentes: no conformarían una mutiplidad de unidades homogéneas, como las agrupadas por el número en tanto cantidad. Por último, comprender la esencia de algo implicaría no sólo conocer lo que identifica a los miembros de esa clase, sino también y al mismo tiempo, lo que los diferencia de otras clases. Si sabemos que todo hombre es un animal racional, sabremos además que ningún hombre es vegetal ni es un animal irracional.

La explicación del lenguaje y del conocimiento aquí ensayada se ha valido, de hecho, de una combinación o cruce entre las respectivas unidades de lo múltiple que representan las Ideas y los números, cada una de ellas con las peculiaridades que fueron destacadas inicialmente (*supra*, § 29.1). Pese a que la consigna «estructura numérica del *lógos*» se mantenía nominalmente a flote, del número sólo se tomaba el rasgo «unidad con características propias frente a cada uno de sus elementos o a la suma de ellos», rechazándose, en cambio, la incapacidad de aquel para reunir unidades diferentes entre sí. Y a la inversa, el modelo de la Idea o del género se mostraba inadecuado en cuando a su condición de «todo cuyos rasgos corresponden a los de cada una de sus partes», pero venía a suplir la carencia del número por su capacidad de reunir especies diferentes. Queda aún por explorar un terreno al que aquí Gadamer ha aludido sólo lateralmente. En efecto, en el universo platónico hay un preciso lugar donde cuaja la tentativa de una hibridación entre el modelo del género y del número. Se trata de la doctrina de los *números ideales* que conocemos por la tradición indirecta.

### § 29.2.3. *La estructura numérica del lógos ousías*

También en otros puntos de los *escritos platónicos* de Gadamer, además de en el artículo al que nos acabamos de referir, se recoge esta misma idea: para Platón el enunciado que define la esencia posee una estructura numérica. Ello se debería a que el *lógos ousías* es el resultado de la división de un género en especies. Las alusiones a este tema suelen ir acompañadas de una referencia a las investigaciones llevadas a cabo por Julius Stenzel al respecto:

La definición es ganada por Platón a través del procedimiento de la *diaíresis*. En ello se encuentra, como ya vio Stenzel<sup>1</sup> hace décadas, una confirmación indirecta de la función de modelo conductor que desempeña el número. Pues cada *diaíresis* es una división en dos partes (en el *Filebo* se menciona también la división en tres partes, evidentemente en conexión con determinados sistemas racionales). Platón forma el *lógos* definidor como la suma, contada conjuntamente, de las determinaciones recorridas en la *diaíresis*, por tanto como la recolección de una multiplicidad que como tal constituye la esencia [*Wesen*] unitaria de una determinada cosa. De este modo se hace claro en la definición qué papel desempeña el número, justamente porque la definición es producida mediante el procedimiento de la división. El ser compatible una con otra –mejor dicho: el necesario «ser una junto con la otra»– de todas las determinaciones genéricas con la última determinación común, constituye la esencia unitaria de la

<sup>1</sup> Gadamer remite en nota a pie a la obra de J. Stenzel *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, 1924, p. 15 («Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 148).

cosa; y esto quiere decir: el  $\lambda\omicron\gamma\omicron\phi\omicron\upsilon\sigma\upsilon\alpha\phi$  es la cifra reunida [*versammelte Anzahl*] de todas las determinaciones esenciales recorridas, y tiene como tal una estructura numérica<sup>1</sup>.

El Gadamer de *Platos dialektische Ethik* entiende que, en el procedimiento *diairético*, el número no constituye él mismo la determinación de las especies, sino que es sólo un representante de esa determinación<sup>2</sup>. El número desempeñaría entonces la única función de garantizar «la estabilidad del avance metódico», evitando el salto indiscriminado entre partes no contiguas de la división<sup>3</sup>. Las cosas que pueden ser determinadas mediante puras relaciones numéricas, tales como los intervalos, son sólo un «caso límite», de modo que –continúa argumentando el joven filósofo– la relación entre números e Ideas resulta oscura, y «lo único vinculante entre determinación numérica y determinación *eidética* es la deducción de la multiplicidad de las Ideas a partir de una unidad»<sup>4</sup>. Ahora bien, según las declaraciones retrospectivas del propio Gadamer, en esta obra de 1931 él no había comprendido aún el significado de la teoría platónica de los números<sup>5</sup>.

En efecto, parece que la clave de esta estructura numérica del *lógos ousías* se encuentra en la doctrina académica de los números ideales. El Gadamer posterior se ha referido al significado de dicha doctrina para la estructura numérica del *lógos*, pero ha renunciado expresamente a tematizar la relación concreta que pudiera existir entre los números ideales y la *diaíresis*, *i. e.*, la estructura mediante la cual se obtiene aquí la definición de la esencia. A su juicio, es preferible interpretar el vínculo entre el *lógos* y los números ideales desde una perspectiva general. Dicha interpretación constituye, en nuestra opinión, la aclaración más significativa y precisa que Gadamer nos ha dejado sobre la noción platónica de *lógos*.

#### § 29.2.4. Los números ideales: *lógos* como «relación formal»

Antes de reseñar el planteamiento gadameriano de este punto, conviene presentar brevemente la situación de los números ideales en la estructura jerárquica de la realidad diseñada por los *ágrapha dógmata*<sup>6</sup>. Dicha estructura distribuye cinco dimensiones de lo real, que son, de inferior a superior, las siguientes: (1) las realidades sensibles; (2) los números y las demás entidades *matemáticas*; (3) las Ideas; (4) las figuras *ideales* y los números *ideales* (unidad, dualidad, tríada, tétrada, cuyo concurso bastaría para articular la  $\tau\epsilon\tau\alpha\kappa\tau\upsilon/\phi$  pitagórica:  $1+2+3+4=10$ ); y (5), en la cúspide de la pirámide, los principios del Uno y la Díada indefinida. A los números y demás entidades *matemáticas* se les asignaba un papel intermedio y mediador entre las realidades sensibles y las ideales: al igual que estas últimas, los números objeto de la matemática eran considerados inmóviles, eternos y puramente *inteligibles* (rasgos todos ellos contrarios a los de las realidades sensibles); pero su condición de *múltiples* (hay muchos «treses» numéricos, y por eso son posibles las operaciones aritméticas) los separaba de la *unicidad* propia de cada una de las entidades *ideales* y los aproximaba a la multiplicidad

<sup>1</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, pp. 147-148.

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 88.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> Cf. «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», en *VyM II*, p. 383 («Selbstdarstellung...», *GW* 2, p. 488).

<sup>6</sup> Para elaborar esta exposición nos hemos basado en los siguientes estudios: G. Reale, en V. Mathieu (ed.), *Questioni di Storiografia filosofica*, 1. Dai Presocratici a Occam, La Scuola, Brescia, 1975, pp. 215-221; G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003 (1997), p. 241 y ss.; D. Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 209. Una selección de la bibliografía más relevante sobre las «doctrinas no escritas» de Platón puede encontrarse *supra*, § 6.1.



característica de lo sensible<sup>1</sup>. Por su parte, los números y las figuras *ideales* –objeto de la dialéctica y no de la matemática– representarían la unicidad plenamente *eidética* capaz de explicar, por lo pronto, el enigma de los números matemáticos. La remisión desde los números matemáticos a los números ideales sería justamente lo que Sócrates propone en el *Fedón* (101b y ss.) para solucionar el problema de si el dos surge por reunión o por división de la unidad: ha de concluirse que la única causa de la producción de cualquier «dos» es su participación en la dualidad (101c)<sup>2</sup>.

Tal y como han aclarado numerosos estudiosos de la tradición platónica indirecta, siguiendo los pasos pioneros de O. Toeplitz<sup>3</sup>, la clave principal para comprender el estatuto de los números ideales se cifra en que éstos no expresan en absoluto *cantidades*, sino *relaciones*, esto es: *lógoi, analogíai*<sup>4</sup>. Así, la Idea de dos equivaldría a la «relación dual» (y no a la cantidad de dos), la Idea de tres representaría la «relación triádica», y así sucesivamente (esto explica, al mismo tiempo, por qué el uno no pueda ser, en rigor, un número ideal, sino un primer principio<sup>5</sup>). Cabe referir a esta misma explicación la información transmitida –y discutida– por Aristóteles acerca del carácter «incomparable entre sí» ( $\alpha$ )σ/μβλητοι que los números tendrían para Platón<sup>6</sup>: en virtud de sus cualidades relacionales respectivas, cada uno de los números ideales poseería, a diferencia de los números matemáticos, una naturaleza propia y diferente. No podemos cerrar este esbozo sin consignar la ley que articula esta estructura de la realidad diseñada por las enseñanzas orales de Platón: cada plano superior de esta pirámide jerárquica mantiene respecto de los inferiores una relación unidireccional de causación, entendida ésta como generación<sup>7</sup>. Así, por más que el problema de la generación de los números matemáticos haya sido solucionado por medio de los números ideales, ello no impide que también estos últimos deban ser obtenidos de algún modo a partir de los principios del Uno y la Díada indefinida.

Esta última explicación –de qué modo el Uno y la Díada indefinida habrían de generar cada uno de los números ideales (y a través de estos últimos, los infinitos miembros de la serie numérica «aritmética»)– ha sido objeto de las más variopintas elucubraciones, sin que ninguna de ellas haya logrado alcanzar un consenso suficiente<sup>8</sup>. Gadamer también se ha pronunciado sobre esta debatida cuestión; lo hace sobre todo en su artículo «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), su principal escrito acerca de los *ágrapha dógmata*<sup>9</sup>. Nuestro intérprete desestima cualquier intento de obtener la serie numérica mediante procedimientos *diaréticos* a partir del Uno y la Díada, pero afirma el carácter modélico de estas dos instancias como principios «generadores» no sólo de los números, sino también del discurso, del *lógos*<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Cf. G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit., pp. 237-238.

<sup>2</sup> Cf. D. Ross, op. cit., p. 212.

<sup>3</sup> Cf. G. Reale, *Por una nueva...*, op. cit., p. 233, quien remite en este punto a la obra de referencia debida a O. Toeplitz: «Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik B 1*, 1931, pp. 3-33 (reeditada por O. Becker dentro de la compilación *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, 1965, pp. 45-75).

<sup>4</sup> Cf. G. Reale, *Por una nueva...*, op. cit., p. 233.

<sup>5</sup> Cf. «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW 6*, p. 151.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1080a y ss. (cf. D. Ross, op. cit., pp. 213-214).

<sup>7</sup> Cf. G. Reale, *Por una nueva...*, op. cit., pp. 241-247.

<sup>8</sup> Puede verse al respecto D. Ross, op. cit., p. 216 y ss.

<sup>9</sup> Vid. «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW 6*, p. 146 y pp. 150-151.

<sup>10</sup> Afirma Gadamer: «Todas las tentativas de deducir la generación *diarética* de los números en un sentido más abarcante, como las emprendidas por Stenzel, Becker y otros, han quedado atascadas, a mi juicio, en construcciones arbitrarias. Creo que no se trata en absoluto de la tarea de llevar a cabo un sistema unitario de generación *diarética*, sino sólo del hecho de que el

Por otra parte, Aristóteles (*Metafísica* 1090b 20) alude a la concreta correspondencia que habría sido establecida en la Academia platónica entre determinadas Ideas y determinados números ideales. Así, la unidad, la dualidad, la tríada y la tétrada constituirían los principios formales respectivos del punto, la línea, la superficie y el cuerpo (los cuales, de todos modos, son también figuras ideales, y por tanto estarían al mismo nivel que estos números ideales)<sup>1</sup>. Gadamer concede escasa importancia a estas noticias acerca del vínculo de cada Idea con un número ideal:

La sucesión de dependencia y el orden de «número, línea, superficie y cuerpo», que corresponde a la construcción de las ciencias matemáticas, es de hecho ocasionalmente destacada por parte del propio Platón, y muy a menudo por parte de Aristóteles en referencia a Platón. Pero, en mi opinión, dicho orden es más un modelo de deducción sistemática en general, así como el número, por su parte, es sólo un modelo para la tarea platónica del *lógos ousías*, *i. e.*, de la exposición de la «esencia». Ésta es la conclusión que puede extraerse, a mi juicio, de la discusión sostenida desde hace décadas acerca de la doctrina de los números ideales<sup>2</sup>.

Otro aspecto oscuro de esta doctrina platónica es el de si en ella se establecía una precisa relación entre el procedimiento *diairético* y la serie de los números ideales<sup>3</sup>. A Gadamer no le parece significativo llegar a esclarecer esta posible relación, así como tampoco cree que el *quid* del asunto se cifre en el concreto procedimiento por el que el Uno y la Díada indefinida generarían la serie de los números, ni en el supuesto objetivo de asignar un número ideal a cada Idea. Si la doctrina de los números ideales tiene relevancia en la filosofía platónica, sería porque permite comprender el significado del número en tanto «modelo estructural del *lógos*»<sup>4</sup>. Lo que nuestro intérprete quiere afirmar con ello es una «correspondencia estructural entre número y *lógos*» trazada en líneas «generales»<sup>5</sup>. A su juicio, el número «no pretende ser más que un prototipo del orden del ser y de las Ideas»<sup>6</sup>.

Además, la oscuridad que rodea a la mencionada correlación entre una Idea y un número ideal no sería simplemente el resultado de una transmisión indirecta y fragmentaria, sino que

---

principio del Uno y de la Díada puede generar la serie de todos los números (del mismo modo que también hace posible todo discurso). Que tanto la adición como la división están permitidas en la derivación de los números, esto se muestra en *Parménides* 143d y ss. La entera serie de los números, tanto los pares como los impares, puede ser representada de este modo –aunque no mediante una *diáresis* rigurosa–. En el famoso paso de Aristóteles (*Metafísica* A 6, 987b 34), con la expresión ε/χθ τω=ν πρω=τον [excepto los primeros] podría estar aludiendo a la posición particular del Uno y del Dos, posición que le confiere su carácter de principios» («Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, pp. 150-151).

<sup>1</sup> Los mismos cuatro números ideales imprescindibles para componer la τετρακτυ/φ aparecen en la siguiente explicación, de probable cuño platónico, transmitida en el tratado aristotélico *Sobre el alma* (404b 18-27): el intelecto equivale a la unidad; la ciencia, a la díada; la opinión, a la tríada; y la sensación, a la tétrada (*vid.* al respecto D. Ross, *op. cit.* p. 213 y G. Reale, en V. Mathieu [ed.], *Questioni di Storiografia filosofica...*, *op. cit.*, p. 215 y ss.).

<sup>2</sup> «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, p. 77. *Vid.* también, a propósito de la correspondencia concreta entre los números ideales y cada una de las realidades, «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», *GW* 6, pp. 104-105 (especialmente, p. 105, nota 33).

<sup>3</sup> A juzgar por la «tardía» información de Sexto Empírico, dicha relación se explicaría así: en tanto unidad genérica, cada Idea es una, pero en la medida en que ese género se divide en dos, tres, o cuatro especies, comportará una relación dual, triádica, etc.; puesto que la *diáresis* implica el número, éste sería superior a la Idea (*cf.* G. Reale, en V. Mathieu [ed.], *Questioni di Storiografia filosofica...*, *op. cit.*, p. 217).

<sup>4</sup> «Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW* 3, p. 411 («El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 270-271).

<sup>5</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 149.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 150.

tendría su razón de ser en el asunto mismo<sup>1</sup>. Y por lo que hemos podido entender, esa razón se traduce fundamentalmente en dos aspectos. En ellos se concreta el significado del carácter modélico que, en opinión de Gadamer, Platón habría atribuido a los números ideales.

El primero de ellos apela al significado de «relación» –eso indica el término «lógos»– que O. Toeplitz descubriera en tanto rasgo común a los números ideales y al entrelazamiento de las Ideas entre sí<sup>2</sup>. Las relaciones que los números representan serían puramente *formales*, independientes de los contenidos *materiales* a los que se apliquen en cada caso, y esto mismo ocurriría en el caso de las relaciones *eidéticas* que definen cada realidad:

Lo propio de una relación es que su valor matemático sea independiente de los factores respectivos, con tal de que éstos posean simplemente la misma relación entre sí. Puede darse una y la misma relación también cuando los miembros de la relación son diferentes. La relación como tal es de una generalidad [*Allgemeinheit*] superior. Debe recordarse esto cuando se observa qué poco sabemos de la doctrina platónica de los números ideales, y qué contradictorio es lo que sabemos acerca de ella<sup>3</sup>.

Y el segundo de ellos apela a la infinitud de la serie numérica, que tendría un correlato exacto en la infinitud del discurso (por cierto: a nuestro modo de ver, esa infinitud corresponde a los «números aritméticos», pero no a los «números ideales»). A juicio de Gadamer, la imprecisión de las doctrinas platónicas esotéricas acerca de la asignación de un número ideal a cada Idea sería el exponente del carácter siempre limitado del conocimiento humano:

La indeterminación de la correspondencia entre Idea y número está fundada en la propia naturaleza del asunto, en la constitución del conocimiento humano, que no es capaz de abarcar *uno intuitu* el entero orden del ser y de las Ideas, sino que siempre y sólo puede descubrir, en el discurso de las Ideas, secuencias de orden limitadas, para después dejarse sumergir de nuevo en la unidad de la contemplación de la cosa [*Sachanschauung*]. Esto es exactamente lo mismo que ocurre en los números<sup>4</sup>.

Así pues, la función modélica de los números ideales respecto del *lógos* se concretaría en estos dos puntos. Por un lado, tanto el número como el *lógos* serían esencialmente *relación*, una relación de carácter puramente formal, susceptible de ser incorporada a diversas materias; por otro lado, la infinitud de la serie numérica correspondería con total simetría a la *infinitud* del discurso<sup>5</sup>. Como veremos más adelante en detalle (§ 32), la «totalidad» que habría de regir el conocimiento y el *lógos* encontraría su analogía, no ya en la totalidad representada por cada uno de los números, sino en la totalidad de la serie numérica: cada número constituiría una *relación* determinada (a la manera de la tríada o la cuaterna, etc.) y al mismo tiempo formaría parte de una infinita e indeterminada totalidad de relaciones. De ahí que la teoría platónica de las Ideas sea, en palabras de nuestro maestro de ceremonias, «una teoría general de las relaciones que trae como consecuencia, de manera convincente, la infinitud de la dialéctica»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Cf. ibid.*, p. 149.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 150. De este mismo modo aparece resuelta la problemática de los «números ideales» en «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, p. 78.

<sup>5</sup> «Amicus Plato...», *id. loc.*

<sup>6</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 151.

Cabe decir que estos dos rasgos del *lógos* –su inacababilidad constitutiva y su esencia relacional– resumen por sí solos la problemática entera del presente capítulo. Así, para Gadamer el significado del *lógos* en tanto relación se traduce en el entrelazamiento de «ser» y «no ser» al que habría de deberse la capacidad reveladora de aquel; de modo que las enseñanzas procuradas en el *Sofista* implicarían la consabida estructura numérica<sup>1</sup>. A esta misma conexión entre número e Idea obedecería también el hecho de que la condición de posibilidad de la *diaíresis* no sea ella misma algo *diairético*, sino que habría de cifrarse, en cambio, en una intrínseca correlación entre lo uno y lo múltiple<sup>2</sup>. Como puede advertirse, tales caminos argumentativos ejecutan una suerte de trasvase de problemas desde la teoría platónica de las Ideas hasta la teoría platónica de los principios.

### § 30. La noción de causalidad ontológica: Ideas y «géneros supremos»

Como anunciábamos al comienzo de este capítulo, el Gadamer intérprete de Platón sostiene que el número no sólo representa el paradigma del *lógos*, sino también el de las condiciones de posibilidad del mismo. Lo que en primer lugar interesa esclarecer al respecto es cómo se concibe en esta recepción de Platón la propia idea de *causalidad ontológica*. Tal causalidad ontológica queda personificada en los cinco «géneros supremos» del *Sofista* (ser, identidad, diversidad, movimiento, quietud); pero no sólo: también deben ser situados en la misma tesitura los cuatro principios del *Filebo* (el límite, lo ilimitado, lo limitado y la «causa de la mezcla») y, en conexión con ellos, el Uno-Bien y la Díada indefinida, sobre los que nos informa la tradición indirecta (a esta serie se podría añadir el principio de «lo bello», que brilla sobre todo en el *Filebo*).

Antes que nada, ¿cómo hay que entender la diferencia entre tales condiciones ontológicas «supremas» y los simples y llanos *eíde* –que también habrían sido caracterizados como un cierto tipo de causas ontológicas–? He aquí la respuesta que ofrece nuestro intérprete en todo momento de su obra: tal diferencia equivaldría a la oposición que E. Husserl estableció entre la «generalización» (principio correspondiente a los *eíde*) y la «formalización» (principio correspondiente a los «géneros supremos» platónicos)<sup>3</sup>. Así, Gadamer remite reiteradamente a Husserl para caracterizar los  $\mu\epsilon/\gamma\iota\sigma\tau\alpha\ \gamma\epsilon/\nu\eta$  del *Sofista* como «conceptos “formal-ontológicos”»<sup>4</sup>, como «conceptos de reflexión, conceptos formales lógicos o conceptos lógico-formales»<sup>5</sup>.

De acuerdo con esta óptica, los principios ontológicos tendrían un carácter «puramente ontológico-formal»<sup>6</sup>, y por ello «un modo de *parousía* diferente al de las Ideas “materiales”»<sup>7</sup>. “materiales”»<sup>7</sup>. La diferencia entre tales «condiciones trascendentales»<sup>8</sup> y los *eíde* vendría a coincidir con la distinción entre «número» y «género» que ya hemos analizado. Ni el ser, ni lo

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>2</sup> «Platón», en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 91 («Plato», *GW* 3, p. 245).

<sup>3</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik, GW* 5, p. 67, nota 16. Gadamer remite aquí al artículo de Husserl «Ideen», & 13, *Jahrbuch für Phänomenologie I*. Husserl distingue entre «ontologías regionales» (correspondientes a los géneros supremos) y «ontología formal» (referida al objeto en general, que no tendría el carácter de género supremo).

<sup>4</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 292; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 355 y p. 361.

<sup>5</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136.

<sup>6</sup> *Platos dialektische Ethik, GW* 5, p. 67.

<sup>7</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136.

<sup>8</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 363.

bello ni lo bueno serían «universales» en el sentido de un κοινον/γενον<sup>1</sup>; tampoco admitirían ser especificados mediante «género» y «especie», al igual que ocurría con las unidades numéricas<sup>2</sup>. Si cada realidad bella —observa Gadamer— es *singularmente* bella, entonces no puede ocurrir que «lo bello» que corresponde a todas y cada una de las cosas bellas responda a una «unidad genérica», al principio del «συννομα=ν ετι)φ ε(:.ν ετι)=δοφ» que gobierna el entrelazamiento de los *eide*<sup>3</sup>. A diferencia de las Ideas, estas determinaciones ontológicas «no reúnen campos de contenido», sino que constituyen la condición de posibilidad de todo discurso<sup>4</sup>. De ahí que en el *Sofista* (253a y ss.) su función ontológica sea comparada con la función que desempeñan las vocales, las cuales, aun careciendo de significado, son capaces de articular palabras que sí significan algo<sup>5</sup>:

[Sc. Los «géneros supremos» del *Sofista*] representan la ligadura de todo discurso. Si reciben el nombre de géneros supremos, esto parece obedecer a lo siguiente: estos «géneros» pueden coexistir [*mitdasein*] con todo —así como también los números pueden coexistir con cualquier cosa, sea la que sea, que tenga determinada cantidad—. La «coexistencia» de estos géneros supremos no es tal que allí haya un género universal supremo, algo así como un uno que se diferenciara en diversas determinaciones y se especificara cada vez más. Lo que aquí representan los géneros supremos tiene otro tipo de universalidad. Husserl llamaría a estos géneros algo así como «fomal-ontológicos». Platón los llama αι)τια, causas de todo. En tanto universalmente enlazables, ellos son lo que enlaza, como las vocales<sup>6</sup>.

¿Cómo actúan, pues, estas causas ontológicas, qué significa aquí «causar»? Gadamer ofrece tan sólo unas pocas indicaciones al respecto: para empezar, advierte que la relación entre estos «conceptos formal-ontológicos» y las realidades que «participan» de ellos (*i. e.*, todas y cada una de las realidades) es «una relación estructural general de tipo peculiar»<sup>7</sup>. «Participar» no significaría aquí «tener parte» o «tomar parte», sino más bien «ser», «ser-juntamente-con» o «coexistir» (se trata de una aclaración, por cierto, que también había sido aplicada en idénticos términos a las Ideas, Ideas que ahora acaban de ser caracterizadas como «materiales»)<sup>8</sup>. La comparación de la que el joven Sócrates echa mano en el *Parménides* (131b) para solucionar las aporías de la *méthexis* entre el *eidos* uno y las múltiples realidades convocadas por él —«el día, siendo uno y el mismo, está simultáneamente presente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo»<sup>9</sup>— parece constituir para Gadamer la mejor explicación del estar inmediatamente presentes de los «géneros supremos» en todas y cada una de las realidades<sup>10</sup> (también era ésta la explicación última a la que apelaba nuestro intérprete a propósito de la participación que afecta a las Ideas «materiales»<sup>11</sup>).

Por otra parte, el filósofo de Marburgo se refiere en un artículo de 1990 a esta (por él llamada) «diferencia ontológica» en los siguientes términos: la relación de las causas «formal-

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 292.

<sup>3</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 361.

<sup>6</sup> *Id. loc.* Esta misma idea aparece expresada en «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 292.

<sup>7</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 362.

<sup>8</sup> *Vid. supra*, § 22.2, donde nos hemos referido a la interpretación gadameriana de la *méthexis* «horizontal» en tanto «ser juntamente con». Afirmaba el filósofo de Marburgo: «La *méthexis* es una relación —enteramente formal— de participación, y esto quiere decir: de reciprocidad» («Platón como retratista», *op. cit.*, pp. 289-290 [«Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 246]; el pasaje completo aparece citado *supra*, § 22.2).

<sup>9</sup> Seguimos la versión del *Parménides* realizada por M.<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz para Gredos (Madrid, 1998, pp. 44-45).

<sup>10</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136.

<sup>11</sup> *Vid. supra*, § 22.2.

ontológicas» con lo causado «no puede ser descrita mediante el hacer y el padecer, así como tampoco mediante la imitación o cualquier otra representación que convirtiera a los “géneros supremos” en ámbitos particulares del ser»<sup>1</sup>. Con ello parece estar retomando una argumentación presente en *Platos dialektische Ethik*: la capacidad de hacer y padecer —explica Gadamer en esta obra de juventud— es exclusiva de las determinaciones *ónticas*, y depende de las virtualidades de enlace y exclusión mutua que exhiban aquellos *eíde* que, en cada caso, definen *en su ser* a los entes en cuestión<sup>2</sup>. Si la posible o imposible coexistencia de unos entes con otros queda fijada por las correspondientes relaciones *eidéticas*, por su parte la *koinonía* de los «géneros supremos» entre sí delinearía las «condiciones ontológicas de posibilidad» de la anterior coexistencia *eidética*, que ahora es llamada, para diferenciarla de la *koinonía* «formal-ontológica», «*koinonía* objetiva» (*sachhaltige Koinonie*)<sup>3</sup>. Una última diferenciación entre la coexistencia propia de las Ideas y la propia de los «géneros supremos» se cifraría en que estos últimos, además de excluir cualquier relación *genérica* respecto de lo causado por ellos, tampoco conformarían una unidad *genérica* entre sí: no se obtendrían de un género supremo mediante *diátesis*, ni se subordinarían de modo alguno unos a otros<sup>4</sup>. Tal posibilidad estaría suficientemente excluida en las páginas del *Sofista*, concretamente cuando se rechaza que «el ser» pueda concebirse como un género supremo que abarcara indistintamente al «movimiento» y a la «quietud» (250b c)<sup>5</sup>.

Gadamer no estaría de acuerdo en que en el *Sofista* la causación ontológica resulte concebida como *predicación*<sup>6</sup>. Para nosotros esto es evidente: no principalmente porque en el diálogo de Teeteto con el extranjero de Elea se investiguen las causas ontológicas de la predicación, sino porque la exploración de dichas causas se lleva a cabo probando las posibilidades que posee cada uno de los *μεγιστα γενη* de ser predicados de los demás (cf. 250a-261a). Nos encontramos así ante una «petición de principio»: las causas que explican la predicación tendrían que ser ellas mismas explicadas indagando ahora de qué manera dichas causas se predicán unas de otras; por tanto las propias condiciones ontológicas de la predicación presupondrían ya lo que han de causar, *i. e.*, la predicación (y en la medida en que estos «géneros supremos» son predicados entre sí, ellos mismos parecen actuar, de hecho, como *predicados universales*, aunque resulte denegada, en efecto, la posibilidad de reunir estos cinco géneros supremos bajo un único «género universal»).

Al mismo tiempo, tampoco parece advertir Gadamer las paradojas que comporta el intento platónico de interpretar la diferencia entre las causas ontológicas y lo causado por ellas

<sup>1</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 362.

<sup>2</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, pp. 66-73.

<sup>3</sup> Cf. *id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>5</sup> *Id. loc. Vid.* también, a este mismo respecto: «Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW* 3, p. 405 («El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, pp. 264-265); y «Plato», *GW* 3, p. 240 («Platón», en *Los caminos...*, *op. cit.*, p. 85).

<sup>6</sup> En «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 353, Gadamer advierte que no interpretará el *Sofista* desde el punto de vista de la lógica moderna, articulándolo entonces de acuerdo al problema lógico de la predicación, sino que, en cambio, leerá el diálogo desde una perspectiva mimética, estudiando la conducción pedagógica que en él se lleva a cabo. Al margen de este tipo de justificaciones, el filósofo de Marburgo tiene un motivo de mayor peso para denegar la presunta concepción platónica de la causación ontológica en tanto «predicación». Pues, a su juicio, es Aristóteles quien ha transformado lo que en su maestro era pura coexistencia de Ideas entre sí (*méthexis* «horizontal») en una relación de atribución predicativa. Explicaremos este punto *infra*, § 31.2.2.

A propósito de esta problemática platónica, derivada de interpretar la causación ontológica como análisis de la estructura del enunciado, puede verse: T. Oñate, «Parménides entre Platón y Aristóteles», en *idem*, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004, especialmente pp. 306-322.

como *separación* entre la «forma» y la «materia». Acabamos de toparnos con una muestra flagrante de tales paradojas: frente a la «pura formalidad» de los géneros supremos, las Ideas – otrora separadas de los fenómenos sensibles por su total privación de materia<sup>1</sup> – han tenido que ser ahora tildadas de «materiales». Por otra parte, las paradojas resultantes de suponer que las causas del poder actuar y padecer dependan, para cada determinado ente, de las posibilidades de combinación entre sí de los *eíde* que lo rigen (así, el hecho de que el fuego pueda quemar tendría que deberse al necesario enlace entre la Idea de «fuego» y la de «combustión», como si tales Ideas pudieran por sí solas obrar algo, siquiera en un sentido metafórico) se verán ahora idénticamente reproducidas en el plano de la causalidad ontológica (así, encontramos a Teeteto y al extranjero de Elea haciéndose la absurda pregunta de si el movimiento se mueve o está quieto –*Sofista* 250b, 252d, etc.–, al igual que en *Fedón* 102d y ss. se planteaba el interrogante, no menos inverosímil, de si la Idea de grandeza podrá dejar de ser ella misma grande en alguna situación).

Cabe señalar, siempre por nuestra cuenta y riesgo, una última proyección de la condición de los *eíde* en la de los *με/γιστα γε/νη*. Se trata de un punto centralmente presente en la interpretación gadameriana de la teoría de las Ideas, que se asienta sobre el principio de que ningún *eídos* significa nada por sí solo, puesto que lo significativo es el tejido *eidético*. Ahora bien, aunque sea cierto que un único *eídos* carece de capacidad determinante, no menos cierto es que toda multiplicidad *eidética* carece igualmente de esta capacidad a menos que se encuentre referida a *un solo eídos*. Siguiendo esta lógica, todo *eídos* habría de ser una entidad por sí misma (*καθ' αυ(το)*), si es que ha de comparecer como límite, como causa; mientras que al mismo tiempo habría de depender de su relación con otros *eíde* (*προ/φ τι*), si es que ha de ofrecerse como algo determinado. En otras palabras: por un lado cada *eídos* habría de ser causa unitaria de una multiplicidad de fenómenos; pero por otro lado ese mismo *eídos* sólo podría tener alguna entidad por cuanto él mismo es divisible o producto de una división –y, en consecuencia, múltiple–. Pues bien, parece que las dificultades derivadas de esta doble condición de las Ideas (que son «por sí», y al mismo tiempo «en relación a otras») también se trasladan ahora al plano de los géneros supremos. En efecto, «lo mismo», «lo otro», el «ser» y el «no ser» aparecen tratados en el *Sofista*, por un lado, como tipos de *relaciones* entre determinaciones, y por otro lado, como determinaciones por sí mismas y posibles *componentes* de una relación (ambas valencias se conjugan en una pregunta como «¿el movimiento es otro respecto de lo otro?» –*Sofista* 256c–, donde «otro» parece ser una entidad y una relación<sup>2</sup>).

### § 31. *El entrelazamiento del ser y el no ser como condición de la unidad-multiplicidad del lógos (Sofista)*

La empresa acometida en el *Sofista* constituye seguramente la más elocuente autoexposición de las paradojas que acaban de ser señaladas. Si en el *Fedro* –observa Gadamer– se trataba de describir la actividad dialéctica (la capacidad de reunir lo disperso en

<sup>1</sup> Así, Gadamer afirmaba (*vid. supra*, § 22.3) que «el ente singular se presenta en el *lógos* sólo como *eídos* privado de materia» (*Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 70), o que el *eídos* indivisible constituye «el límite de la especificación, y no el límite de la división material» («Plato als Porträtist», GW 7, p. 253 [«Platón como retratista», en *H.-G. Gadamer: Antología*, *op. cit.*, p. 298]).

<sup>2</sup> Poco antes del momento referido, se había establecido claramente la diferencia entre las entidades que se dicen «por sí mismas» (*καθ' αυ(τα)*) y las que se dicen «en relación a otras» (*προ/φ α)/λλα*), reparándose, además, en que «lo otro» pertenece al segundo tipo (*Sofista* 255c).

una unidad común y de dividirlo en clases, hasta descubrir qué concretas determinaciones son compatibles o incompatibles con cuáles otras<sup>1</sup>), en el *Sofista* se trataría de indagar las condiciones de posibilidad de esa actividad<sup>2</sup>. Aquí habría que investigar «lo que hace posible en general toda diferenciación, especificación, identificación, y con ello todo saber y conocer»<sup>3</sup>; lo que hace posible, pues, la separación y el enlace de las Ideas entre sí, es decir, el *lógos*<sup>4</sup>. Veamos cómo interpreta el filósofo de Marburgo los principios platónicos del ser, la identidad, la alteridad, el movimiento y la quietud.

El Gadamer de *Platos dialektische Ethik* desarrolla esta cuestión con una claridad y una sistematicidad que no volverán a repetirse en sus escritos posteriores. Ello no se debe a ningún cambio importante de perspectiva al respecto: la adhesión al espíritu de la letra platónica mostrada en la principal obra de juventud del filósofo será ratificada en numerosos lugares de sus escritos posteriores al respecto, bien que bajo la forma de incursiones coyunturales –a veces simples alusiones– en este nudo central de la ontología propuesta por el maestro de Aristóteles. Como contrapartida, dichas incursiones esporádicas en el tema platónico del ser y el no ser tienen la virtud de poner sobre la mesa el conjunto amplio de factores que dependen de él. En coherencia con esta situación, comenzaremos por presentar la encrucijada del *Sofista* partiendo de *Platos dialektische Ethik* y ofreciendo inmediatamente una exposición representativa de esta misma coyuntura en la obra posterior de Gadamer (§ 31.1). A dicha exposición le seguirá un excursus en el que apuntaremos algunas de las dificultades que, a nuestro juicio, comporta el planteamiento en cuestión (§ 31.1.1). En un segundo momento, ampliaremos el cuadro de tal encrucijada analizando una serie de tópicos estrechamente vinculados con ella: dos aspectos tocantes a la distinción platónico-aristotélica entre el «ser por sí» y el «ser en relación a otro» (§ 31.2); la interpretación de la filosofía eleática vertida en el *Sofista* (§ 31.3); y la problemática dibujada sobre todo en este mismo diálogo en torno a la verdad, la falsedad y la mera apariencia (§ 31.4).

### § 31.1. *Identidad-diversidad, unidad-multiplicidad, ser-no ser*

El fin de los diálogos eleáticos platónicos se cifraría, de acuerdo con la interpretación que estamos glosando, en llegar a explicar las condiciones de posibilidad del *lógos* en tanto unidad de diversas determinaciones. En *Platos dialektische Ethik*, dichas condiciones se aplican únicamente al esquema de la *synagogé* y la *diáresis*, y se resuelven por medio de un paralelismo que reproduce en esencia el planteamiento platónico: la oposición «identidad/diversidad» equivaldría a la oposición «unidad/multiplicidad», y ambas remitirían a la oposición «ser/no ser». El argumento en cuestión es bien simple: la posibilidad dialéctica del ver conjuntamente y del distinguir obedecería a la coexistencia (*koinonía*) de identidad y diversidad, de unidad y multiplicidad, de ser y no ser. La identidad posibilitaría la perspectiva sinóptica, mientras que la diversidad se haría cargo de la perspectiva *diáiretica*; la conjunción de ambas perspectivas constituiría la condición de posibilidad del procedimiento dialéctico en su totalidad (los números asignados a los pasajes citados a continuación sirven sólo para identificarlos en el comentario que posteriormente se hará de ellos):

<sup>1</sup> Vid., a propósito de esta definición de la dialéctica en tanto *synagogé* y *diáresis*, *Fedro* 266b, así como *Sofista* 253d-e, *Filebo* 16c-17a, etc.

<sup>2</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 67.

<sup>3</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», GW 7, p. 363.

<sup>4</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 67.



(1) A la identidad de la perspectiva se debe la posibilidad de ver en lo múltiple algo idéntico –la unidad del género, del *eídos*–, y asimismo la posibilidad de que diversos *eide* resulten visibles en tanto comprendidos en un único *génos*. En todas estas agrupaciones en una unidad se da, por tanto, la identidad. Sólo esta coexistencia [*Mitdasein*] de la identidad hace posible ver en lo diverso un uno objetivo [*sachhaltig*] en tanto idéntico. –Y a la inversa, para la *diaíresis*, para el despliegue de la unidad hasta llegar a una última unidad es necesario adoptar la perspectiva de la diversidad. La división de la identidad genérica está guiada por la mirada hacia la cosa que ha de ser determinada a partir de esa unidad. Al ser continuamente mantenida como aquello que ya era –es decir: en la reunión de todas las determinaciones genéricas correspondientes a ella–, la cosa en cuestión es continuamente vista como diferente de aquello otro que, desde el punto de vista del género, era idéntico a ella; esto es justamente lo que constituye su determinación. Precisamente al verse la diferencia entre la determinación mantenida y todo aquello que hasta ahora era lo mismo que ella, se ve también todo lo otro que la cosa, en cada caso, no es, en tanto diferente de lo que tal cosa es. Así, la posibilidad de ganar la última e indivisible determinación específica de la cosa se debe en primer término a la diversidad (la cual, evidentemente, presupone la identidad). Por tanto la diversidad es, de hecho, *αι)/τιον* de la *diaíresis*. El poder-ser-una-con-otra de estas dos perspectivas es, en tanto totalidad, la condición de posibilidad de la dialéctica<sup>1</sup>.

Sigamos el curso de la argumentación que nos brinda *Platos dialektische Ethik*. El significado de la *koinonía* de los géneros supremos en tanto condición ontológica de la «*koinonía* objetiva de géneros y especies», sería también la llave para comprender la tercera parte del *Parménides* (135d-166c)<sup>2</sup>. Ya conocemos el sentido global que Gadamer atribuye al ejercicio dialéctico sostenido en dicho diálogo entre Parménides y Aristóteles: el propósito último del mismo sería demostrar que la unidad no excluye la multiplicidad, sino que por el contrario la incluye, siempre y cuando se entienda que una y otra se circunscriben al ámbito *eidético*, y que por tanto en ningún caso se trata de explicar inmediatamente la unidad de la indeterminada multiplicidad de lo sensible<sup>3</sup>. Por eso Gadamer insistía en que la multiplicidad establecida por medio de la reunión y la división dialéctica ya no es una multiplicidad indeterminada, sino una multiplicidad determinada en unidades diferentes entre sí: cada una de las especies ínfimas agrupadas por un género común (*cf. supra*, § 29.2.1). Lo que ahora nos toca explorar es el vínculo indisoluble que Platón habría afirmado entre, por un lado, el reconocimiento de la mutua implicación de lo uno y lo múltiple y, por otro, la superación de la supuesta *contradicción* entre el ser y el no ser que estaría implícita en toda declaración de «algo como algo» (*cf. supra*, § 28.2).

Pero, naturalmente, para ello hay que explicar antes qué entiende Platón por «contradicción entre el ser y el no ser». He aquí la interpretación que el joven Gadamer hacía de esta difícil coyuntura:

(2a) El punto definitorio a la hora de mostrar cómo la *koinonía* de los géneros supremos –y sobre todo la del ser y el no ser– pueda hacer posible el discurso sustancialmente [*sachlich*] revelador, es la adquisición de un sentido positivo de la contradicción. El hecho de que algo sea idénticamente lo mismo y sin embargo diferente no constituye una contradicción, en la medida en que ese algo es ambas cosas bajo perspectivas diferentes. Pero más bien resulta que es en tanto idéntico a sí mismo como algo es diferente de lo otro. En tanto que es, al mismo tiempo no es –todas las otras cosas–. El no ser que está dado con el propio ser no denota su opuesto contradictorio –opuesto que de hecho no es conciliable con el ser, puesto que de acuerdo a su propia intención significativa no denota algo, una visibilidad, sino la simple negación del ser–. Sin embargo Platón muestra el no ser como una particular visibilidad positiva

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 69.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>3</sup> *Cf. id. loc.*

en lo ente (el no ser es un *eidos*: *Sofista* 258c 7), que ciertamente contrasta con la perspectiva hacia el ser, pero que, como el propio ser, se encuentra presente en lo ente. En la distinción de la diferente perspectiva bajo la cual el ser y el no ser están dados en lo ente radica, por tanto, la solución de la contradicción, contradicción que sólo si se oculta esta diversidad de perspectiva puede ser usada como medio de refutación sofística. No ser, en tanto determinación positiva de lo ente, tiene el sentido del ser diferente de lo otro, del no-ser-otro.

(2b) Con ello queda resuelta la dificultad presentada en la dialéctica de que lo uno se muestre como múltiple y lo idéntico como diferente. En tanto es lo unitariamente común de lo diverso (de las especies), un género concreto [*eine sachhaltige Gattung*] no deja de ser uno; y por cuanto la diversidad que en él queda comprendida como unidad no tiene en su diversidad otros rasgos comunes que este único rasgo por el que todas las diversas determinaciones son lo mismo, dichas determinaciones son, desde el punto de vista ontológico –i. e., en su posible cognoscibilidad y determinabilidad–, de hecho sólo una. Pero si en el interior de la comunidad unitaria del género todavía han de encontrarse otras determinaciones comunes, en virtud de las cuales una parte de lo diverso sea diferente de otra parte, entonces lo diverso, desde el punto de vista ontológico, no sólo es la unidad común del género, sino que es también comprensible bajo una multiplicidad de perspectivas unitarias especiales, comprendidas todas ellas bajo un único género. Esta tarea de destacar las concretas diferencias específicas puestas en el género idéntico es lo propio de la *diáresis*. La *diáresis*, de hecho, hace múltiple lo uno, pero de modo tal que lo múltiple es múltiple no en tanto aquello por lo que era uno –en esto último más bien lo múltiple sigue siendo uno–, sino por cuanto cada uno de los múltiples, fuera de aquello que tiene en común con los otros, es él mismo de nuevo una unidad, una unidad en la que se diferencia de los otros<sup>1</sup>.

Veamos ahora cómo expone Gadamer este mismo tópico platónico en varios momentos representativos de su obra posterior: los artículos «Hacia la prehistoria de la metafísica» (1950), «Platón» (1976), y «El retorno al comienzo» (1986)<sup>2</sup>. Nuevamente la tesis platónica del «entrelazamiento de ser y no ser» –esta expresión acostumbra a emplear el Gadamer maduro<sup>3</sup>– aparece afirmada como el principio último de la explicación ontológica ideada por el filósofo ateniense. A la luz de este principio último, el discípulo de Heidegger ofrece un resumen de su interpretación de la teoría platónica de las Ideas, ratificando su convicción de que dicha teoría no encierra aporía alguna, y de que por tanto la crítica de Aristóteles a su maestro carece de razón de ser. Por un lado, el esquema de la *synagogé* y la *diáresis* constituiría una solución «positiva» para el problema del *chorismós* (ya hemos visto que esta solución pasa por reducir la llamada participación vertical a participación horizontal); por otro lado, las causas de la propia *synagogé-diaíresis* no serían ellas mismas de tipo *diáirético*, sino que se cifrarían en una conjunción de lo uno y lo múltiple que a su vez remitiría a cierta conjunción entre el ser y el no ser. Tal es la «solución» que Gadamer se apresura a encontrar para la problemática ontológica planteada por Platón:

(3) En cualquier caso, la crítica aristotélica al *chorismós* no afecta realmente a la doctrina del *lógos* del ser que se desarrolla en estos diálogos dialécticos [*sc. Sofista, Parménides*, etc.], ni tampoco a la Idea del bien. El «platonismo dogmático» en el que insiste la crítica aristotélica no encuentra aquí una base suficiente. Más bien ocurre todo lo contrario. Por un lado, hace ya algún tiempo (Natorp, N. Hartmann, J. Stenzel) que se entendió el esquema de la *diáresis*, que Platón expone como su método dialéctico en

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 71-72.

<sup>2</sup> «Zur Vorgeschichte der Metaphysik» (1950), GW 6, pp. 9-29 (traducción española a cargo de F. Mié: *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Alción Editora, Argentina, 1997); «Plato» (1976), GW 3, pp. 238-248 (traducción española a cargo de A. Ackermann Pilári: «Platón», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 83-94); «Auf dem Rückgang zum Anfang» (1986), GW 3, pp. 394-416 (traducción española a cargo de la misma autora: «El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 253-276).

<sup>3</sup> A propósito de la expresión «*Verflechtung von Sein und Nichtsein*» (entrelazamiento de ser y no ser), con la que Gadamer suele condensar lo que, a su juicio, constituye la *euporía* lograda en el laberinto del *Sofista*, vid., además de los artículos mencionados en la nota anterior, «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), GW 7, pp. 338-369.

los diálogos, como un intento logrado de resolver el problema de la *méthexis*, intento que quita su base a la crítica aristotélica. Y aún mucho más esencial es que la fundamentación de la posibilidad de la dialéctica en el sentido de la *diaíresis* no se pueda realizar a su vez con el método *diairético*. En efecto, la doctrina de los géneros supremos quiere dar a entender cómo es posible en general diferenciar y ver conjuntamente lo que pertenece a un mismo conjunto. Pero esto es, evidentemente, lo que está presupuesto en todo discurso acerca de lo múltiple o de lo uno. La participación de lo múltiple en lo uno, sea cual sea el nivel en el que se emplea como problema, ya sea como separación (*chorismós*) o como superación de la separación (dialéctica), tiene un fundamento común en el ser mismo: que éste es ser y no ser<sup>1</sup>.

¿De qué modo los primeros principios del ser y del no ser son causa de lo uno y lo múltiple, de la identidad y la diferencia, o mejor dicho: de la unidad de lo múltiple y la multiplicidad de lo uno, de la mismidad de lo diverso y la diversidad de lo mismo? Al igual que ocurría en *Platos dialektische Ethik*, Gadamer sigue destacando en su obra posterior que el principal hallazgo de la dialéctica platónica consiste en deshacer la supuesta contradicción entre ser y no ser, y con ella las supuestas contradicciones entre lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro: «el ser de lo uno –afirma nuestro intérprete con la vista puesta en el *Sofista*– no excluye el ser de lo otro y de lo múltiple, sino que lo incluye», puesto que «lo uno sólo es en tanto se diferencia de lo otro»<sup>2</sup>. Este hallazgo platónico traería consigo la conclusión de que «el ser mismo es uno y múltiple», tal y como se expresa en este comentario al respecto:

(4) El ser mismo es uno y múltiple, es idéntico a sí mismo precisamente en tanto es diferencia (de cada uno respecto al otro). Cada ente es lo que es sólo en tanto no es otro. Justamente cuando es «nada más que eso que es», no es todo lo otro<sup>3</sup>.

Ahora bien, en vez de explicar cómo el ser pueda implicar al mismo tiempo lo uno y lo múltiple, lo común y lo diferente, lo que de hecho explica Gadamer –siguiendo al pie de la letra la pauta platónica– es que lo uno y lo múltiple, lo común y lo diferente se encuentran enlazados entre sí porque hay sendos principios ontológicos –el ser y el no ser– que se hacen cargo de cada uno de los extremos de la oposición (mientras que el propio enlace entre el ser y el no ser queda sin explicar). El argumento platónico, tal y como lo reproduce el filósofo de Marburgo, reza en esencia así: «ser algo» equivale a «no ser todo lo otro», de lo que se deduce que ser y no ser están indisolublemente entrelazados. He aquí una exposición de tal argumento:

(5) El extranjero de Elea expone como los dos modos fundamentales de manifestación de lo ente la quietud y el movimiento. Éstos son dos modos de ser que se excluyen mutuamente. Pero también parecen ser las posibilidades exclusivas de la manifestación del ser. Si no se quiere mirar en dirección a la quietud, hay que mirar en la del movimiento, y viceversa. ¿Adónde habría que dirigir la mirada si no se quiere ver ni lo uno ni lo otro, sino el «ser»? No parece que aquí exista en absoluto una posibilidad abierta del preguntar. Pues, ciertamente, la intención del extranjero de Elea no es la de entender el ser como la especie universal que se diferenciaría, por ejemplo, en estos dos ámbitos del ser. A lo que Platón apunta es más bien a que en el hablar del ser está implícita una diferenciación que no distingue diferentes ámbitos del ser, sino que se refiere a una estructuración interna del ser mismo. Todo hablar sobre el ser implica tanto la mismidad o identidad como la alteridad o diferencia. Y estos dos aspectos son tan poco excluyentes que más bien se determinan recíprocamente. Aquello que es idéntico a sí mismo, precisamente por esa razón, es diferente de todo lo demás. Por cuanto ello es lo que es, no es ninguno de todos los otros seres. Ser y no ser están indisolublemente entrelazados. Incluso parece que la

<sup>1</sup> «Platón», en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 91, traducción ligeramente modificada («Plato», GW 3, p. 245).

<sup>2</sup> *Hacia la prehistoria de la metafísica*, op. cit., p. 56 («Zur Vorgeschichte der Metaphysik», GW 6, p. 26).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 45 (GW 6, p. 21).

excelencia del filósofo frente a todas las aparentes artes sofisticas consista precisamente en que el sí del ser y el no del no-ser constituyen sólo en su conjunto la determinación de lo ente<sup>1</sup>.

Importa dejar constancia de que en todo momento de su obra suscribe Gadamer la pieza clave del «parricidio» tramado en el *Sofista*. Nos referimos a la convicción platónica (para muchos intérpretes, anti-parmenídea) según la cual el no ser posee una visibilidad *propia*, i. e., constituye un principio ontológico determinante *junto al ser y en el mismo nivel* que el ser:

(6) [...] Hay que sacar la consecuencia del análisis del no ser que se lleva a cabo en el *Sofista*. En este diálogo se muestra que este «no» (μη. ο/ν) es un *eídos* propio, el *eídos* del «esto no», del *héron*. Lo mismo que su contrapartida positiva, la identidad del «esto», el «esto no» es constitutivo para el pensamiento, igual que las vocales para el lenguaje<sup>2</sup>.

### § 31.1.1. *Excurso III: apuntes sobre la coexistencia del ser y el no ser en Platón*

La tesis del *Sofista* a la que acabamos de referirnos constituye uno de los puntos más intrincados y difíciles de toda la obra platónica, y seguramente de la historia de la filosofía en su conjunto. Un análisis pormenorizado de esta problemática bien podría constituir el tema único de toda una tesis doctoral. A pesar de que nuestra preparación no se encuentra a la altura de semejantes circunstancias, propondremos unas pocas observaciones en torno a esta coyuntura, contemplándola a través de los ojos de Gadamer.

[1] A nuestro modo de ver, el fin principal de este planteamiento platónico es explicar cómo pueda ser posible la predicación de la esencia de algo, el *lógos* que recoge lo que ello es necesariamente y siempre, aquello que el joven Gadamer llamaba el «enunciado definidor». Importa hacer notar –eso sí– que para Platón la predicación no es una operación que ocurriera «a posteriori» y en «nuestra» mente o en «nuestro» discurso; es más bien el propio tener lugar de las cosas mismas, el propio estar enlazadas (eso significa «lógos») entre sí las determinaciones en las que consiste la verdadera y auténtica realidad<sup>3</sup>. Por decirlo de algún modo, la predicación, el *légein*, presenta aquí un estatuto «cósmico», una dimensión ontológica y no sólo gnoseológica. Contando con esta importante aclaración (que requeriría un desarrollo más complejo), nos parece legítimo describir esta problemática del *Sofista* como una indagación acerca de los principios de la predicación correcta de algo en tanto que algo.

¿Y qué es lo que se trataría de explicar: cómo es posible que «esto sea un hombre» o cómo es posible que «el hombre sea un animal racional»? Si se recuerda la argumentación expuesta en el capítulo anterior a propósito de la hipótesis del *eídos* (§ 27.4 y § 27.5),

<sup>1</sup> «Platón», en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 85 («Plato», *GW 3*, p. 240).

<sup>2</sup> «El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 271 («Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW 3*, p. 411).

<sup>3</sup> F. Martínez Marzoa ha defendido insistentemente que en el contexto de la filosofía griega arcaica y clásica, y en particular en Platón, la «articulación dual» propia del «lógos» ha de situarse en la propia manifestación fenoménica, y no en un discurso que estuviera separado de aquella o se derivara de aquella. Observa en una de sus introducciones al pensamiento griego: «[...] el *λεγειν* del que aquí se trata no es el ejercicio de una facultad de cierto ente particular (llamémosle “hombre” o como queramos), sino que es el tener lugar de las cosas, el cual es, él mismo, no otra cosa que el juntarse lo uno con lo otro en cuanto enfrentarse lo uno a lo otro, es decir, justamente lo que significa *λεγειν*; no entendido como oposición “lógica”, sino como la distancia o abertura o brecha en la que consiste el que esto sea esto y aquello sea aquello [...]» (*Historia de la Filosofía I*, Istmo, Madrid, 2000, p. 18). También en su obra *Ser y diálogo. Leer a Platón* (Istmo, Madrid, 1996) encontramos interesantes reflexiones sobre este punto. Allí se alude, entre otras cosas y a propósito de la filosofía platónica, a la necesidad de «rehusar [...] el tomar partido en cuanto a si la articulación dual lo es del tener lugar o acontecer o lo es del decir» (*ibid.*, p. 12).

enseguida se verá que, para asegurar que «esto es verdaderamente un hombre», se necesita saber «qué es por necesidad un hombre», se necesita conocer la precisa relación de Ideas que configuran en todo caso la esencia del hombre. De modo que el tener lugar de «esto como un hombre», o el predicar acertadamente que «esto es un hombre», implicaría al mismo tiempo el tener lugar de la animalidad y la racionalidad en tanto Ideas ligadas a la Idea de hombre.

La tesis de Platón rezaría así: en cualquier comparecencia de lo que algo es, de su determinación esencial, está en juego una identidad de ello consigo mismo, y a la vez una diferencia de ello respecto de todo lo demás. Como decía Gadamer: (5) «aquello que es idéntico a sí mismo, precisamente por esa razón, es diferente de todo lo demás»; «por cuanto ello es lo que es, no es ninguno de todos los otros seres». O sea: si «esto» se muestra como «hombre», eso significaría que es idéntico a sí mismo, que *es* ello mismo; y al mismo tiempo que es diferente de todas las demás realidades, que *no es* ninguna de las demás realidades. Así pues, cualquier manifestación o predicación de algo como algo sería posible gracias a una coexistencia del ser y el no ser; por obra del primero, esa realidad se identificaría consigo misma, mientras que por obra del segundo, se diferenciaría de todo lo demás.

En *Platos dialektische Ethik* este «entrelazamiento» de ser y no ser se explicaba a partir del mecanismo de la *synagogé* y la *diaíresis*. Curiosamente, después de esta obra de 1931 Gadamer no vuelve a pronunciar esta explicación de forma directa, aunque casi siempre parece presuponerla. En el campo de una definición esencial obtenida mediante la división de un género en sucesivas especies (*i. e.*, mediante la recolección de todos los rasgos encontrados en este proceso como propios de algo), la tesis que nos ocupa se deja comprender muy bien, al menos hasta cierto punto. Se comprende perfectamente que la definición esencial de algo sea una unidad de múltiples y diversas determinaciones: ser hombre equivaldría a la comparecencia de la Idea de animalidad junto con la de racionalidad. Además, esta definición a través del género y las diferencias específicas permite explicar por qué la identificación de algo como hombre implica inmediatamente su diferenciación frente al resto de las especies pertenecientes al mismo género que el hombre: ser hombre supone no ser ninguno de los animales privados de razón, ninguna de las demás realidades incluidas bajo el género «animal». Resulta plausible, en esta tesitura, que el principio de la *división* de un género en sus especies constitutivas pueda presentarse como la razón por la cual cada una de esas especies excluye a todas las demás, *no es* todas las demás. Por esa razón, que esto sea un hombre excluye que sea un rinoceronte, una pulga, una ballena, etc.

Ahora bien, lo que no se entiende es cómo el principio de la *reunión* de diversas especies en un solo género habría de explicar que la definición de «hombre» en tanto «animal racional» exprese la identidad de algo consigo mismo. Desde la perspectiva del género no se puede aclarar esto: se puede aclarar por qué el hombre, en tanto animal, es idéntico al rinoceronte y a la pulga, pero no por qué el hombre es idéntico a sí mismo. La exposición de *Platos dialektische Ethik* ponía sobre la mesa esta circunstancia, aunque de todos modos el joven Gadamer parecía sostener que algo es idéntico a sí mismo en virtud de la *synopsis*, al igual que es diferente de todo lo demás en virtud de la *diaíresis*. Así las cosas, resulta que esta correlación del ser (en tanto ser algo idéntico a sí mismo) y del no ser (en tanto ser algo diferente de todo lo demás) con los principios respectivos de la *synagogé* y la *diaíresis* no es capaz de explicar cómo sea posible predicar que el hombre es un animal racional. Si, como quiere Platón, detrás de esta predicación de la esencia, detrás de este tejido de Ideas, hay una

identidad, *i. e.*, algo siempre idéntico consigo mismo, entonces parece que la objeción planteada al respecto por Antístenes se mantiene en pie: sólo se antoja viable predicar que el hombre es hombre, que los animales son animales y que lo racional es racional (*cf. Sofista* 251b-c).

[2] La idea de que «ser A (*i. e.*, que algo sea A) implica no ser todo lo demás» presupone, indefectiblemente, que «A» y «todo lo demás» se refieren a un Uno-todo, están incluidos él, lo constituyen conjuntamente. Si los principios del ser y del no ser corresponden respectivamente a la perspectiva identificadora de la *synopsis* y a la perspectiva diferenciadora de la *diaíresis*, entonces ese Uno-todo tendría que ser el género supremo de la totalidad de lo ente. Como Gadamer advertía, Platón ha negado esta posibilidad: en el *Sofista* habla de cinco géneros supremos (ser, movimiento, quietud, identidad, alteridad), y no de uno; las instancias del Uno y la Díada conforman dos principios, y no uno. Aun así, si se acepta que identificar es reunir y diferenciar es separar, y al mismo tiempo se acepta que «ser algo idéntico a sí mismo» equivale a «no ser todo lo demás», aquí no parece haber más opciones posibles: la noción de ser apelará a la reunión de todo lo múltiple en uno, y la de no ser a la separación de lo uno en todo lo múltiple. Si el ser es el género supremo de todo lo que hay, resultará verosímil que ser algo implique no ser todo lo demás. Y resultará verosímil que la diferencia entre una cosa y otra sea concebida en términos de negación.

Pero el problema es que las posibilidades de diferenciación que ofrece esta estructura resultan ridículamente pobres<sup>1</sup>. En el esquema dicotómico de la *diaíresis* (y sólo en virtud de esta dicotomía ocurre que ser «racional» equivale a «no ser irracional») únicamente se pueden distinguir al mismo tiempo *dos* términos entre sí; nunca tres o más términos podrán ser *simultáneamente* distinguidos a partir de un género común a ambos<sup>2</sup>. Jamás se podría diferenciar a «un hombre» de «todo lo demás» en una sola jugada; cabría poner en juego la última diferencia específica de la Idea de hombre, y distinguir así al hombre de las demás especies pertenecientes al género «animal», pero este conjunto está lejos de agotar todas las cosas que un hombre *no es*. Para que la identificación de «esto como hombre» fuera acompañada de su diferenciación respecto de «todo lo demás» tendría que haberse recorrido,

<sup>1</sup> Visto desde la perspectiva aristotélica, la remisión de las causas ontológicas de la *synagogé-diaíresis* a un doble principio de identidad-diferencia ignora lo que constituiría la condición *sine qua non* de la *diaíresis*: la necesidad de que se den, originaria y previamente a cualquier clasificación genérica de las especies, plurales diferencias específicas. En efecto, las *diferencias* no pueden generarse mediante la división de un género, pues ellas son quienes hacen posible esa división. El joven Gadamer parecía aludir a esta necesidad en el pasaje (1), cuando indicaba que la perspectiva identificadora ya presupone de antemano la diversidad de lo identificado, y viceversa. También el texto (4) apuntaba en esta misma dirección, al afirmar que el fundamento de la *diaíresis* no puede ser a su vez un principio *diarético*. Pero a pesar de estas indicaciones, la solución propuesta invierte deliberadamente los términos: pretende explicar lo que de hecho es la condición de posibilidad de la *división* –la comparecencia de diferencias específicas– absolutizando los dos extremos de la misma –el género supremo y las especies ínfimas– y postulando para cada uno de ellos sendos principios –la perspectiva identificadora y la perspectiva diversificadora–. Ahora bien, la coexistencia de ambas perspectivas es lo que queda aquí sin explicar. ¿Son *dos* perspectivas o es una sola? ¿En qué consiste la *totalidad* de identidad y diversidad a la que aludía el texto (1)? Siguiendo la propia lógica afirmada por el Gadamer de *Platos dialektische Ethik* (2b): si «la *diaíresis* hace múltiple lo uno», lo cierto es que no lo hace múltiple por lo mismo por lo que era uno (en cuanto a esto sigue siendo uno), sino en virtud de la unidad diferencial que cada uno de los muchos *ya era* desde un principio. Sin embargo, esa unidad diferencial en modo alguno puede ser explicada como la negación de otra unidad diferencial con la que compartiera un mismo referente genérico.

<sup>2</sup> Por ejemplo, si los «seres vivos» se dividen en «animados» e «inanimados», y a su vez los «animados» se dividen en «vertebrados» e «invertebrados», entonces para distinguir entre sí a un «animal vertebrado» de un «animal invertebrado» y de un «ser vivo inanimado» tendremos que llevar a cabo *dos* diferenciaciones sucesivas, bajo *dos* perspectivas sucesivas; nunca será posible que un gorrion, una mosca y un cerezo, tres representantes de los géneros aludidos, puedan ser distinguidos entre sí al mismo tiempo y bajo una sola perspectiva.

implícita o explícitamente, la totalidad de las diferenciaciones mediante las cuales el Uno-todo se segregaría en la ingente multitud de las realidades que hay o puede haber. Por otra parte, en esta tesitura nunca una realidad estaría determinada *por sí misma*, sino siempre sólo *en relación a otra*<sup>1</sup>. Más exactamente: cada determinación sería relativa a todas las demás determinaciones.

[3] Añadamos ahora una nota aristotelizante al diagnóstico que estamos esbozando. ¿Realmente es cierto que el «no ser» posee una visibilidad propia, situada al mismo nivel que la visibilidad del «ser»? Ciertamente, en algunos casos «no ser A» significa inmediatamente «ser B». Por ejemplo: no ser una persona vieja significa ser joven (suponiendo que las personas sólo pudieran ser o jóvenes o viejas); no ser un animal vertebrado significa ser invertebrado (suponiendo que los animales sólo puedan ser o vertebrados o invertebrados). Llamaremos a estas dos determinaciones –de las cuales la afirmación de la una implica la negación de la otra, y viceversa– términos correlativos o relativos recíprocos<sup>2</sup>. Fuera de estos casos, no parece cierto que «no ser algo» implique alguna determinación: puedo decir que «no es verde», «no es un meteorito» y «no tartamudea», y ni por asomo se adivinará que estoy pensando en una ardilla.

El Estagirita podría contribuir en este punto con una elaborada teoría acerca del comportamiento de los términos correlativos. Entre otras cosas, diría que éstos no pueden darse al mismo tiempo y en el mismo sentido en un único «sujeto» (una sopa no puede estar caliente y fría a la vez y bajo la misma perspectiva). Y diría que tales términos correlativos no pueden existir separadamente, sino que siempre tienen que darse en otra realidad, en un «sujeto» que subsista por sí mismo («lo viejo» y «lo joven» han de comparecer en este hombre o en aquel otro; «la racionalidad» y «la irracionalidad», en este animal o en aquel otro). A juicio de Aristóteles, en realidad el no ser nunca posee una visibilidad *propia*, ni siquiera cuando sirve de enlace entre determinaciones relativas recíprocas, pues de hecho esa visibilidad la toma –por decirlo así– prestada del ser. En efecto, para que una determinación equivalga a la negación de otra es imprescindible que ambas se encuentren subordinadas a una tercera determinación común a ambas, a un término o límite común. Y ese límite ha de ser puramente afirmativo, no puede ser a su vez relativo a otra instancia, pues, en tal caso, no habría cese alguno de la relatividad recíproca, la cual es por sí sola indeterminada: lo grande

<sup>1</sup> Por ejemplo, para que un gato estuviera determinado por sí mismo, sería imprescindible que su diferencia específica –la «gateidad»– se diera en otro animal que compartiera con él todas sus determinaciones genéricas (ser animal, vertebrado, mamífero, felino, doméstico, etc.) salvo la «gateidad». Tendría que haber entonces –tal y como de hecho exige la teoría platónica de las Ideas– una sustantiva negación de todas y cada una de las determinaciones *eidéticas*, un «no *eídos*» relativo a cada uno de los *eide*. Se vuelve aquí obligado, por tanto, aceptar la existencia de «Ideas de negaciones», y éste es uno de los puntos contra los que protesta Aristóteles ya en su tratado *Sobre las ideas* (80 15-81 24). Por cierto, también Gadamer ha negado eventualmente que haya de haber, en el mundo *eidético* diseñado por Platón, Ideas de negaciones o Ideas de relaciones; lo justifica únicamente apoyándose en la afirmación de que tampoco hay Ideas «existentes por sí mismas» («*Amicus Plato magis amica Veritas*», *GW* 6, p. 81). Es éste un punto de la lectura gadameriana de Platón que, a falta de una argumentación atendida a los propios nudos ontológicos del caso, se mantiene rodeado de una evidente ambigüedad.

<sup>2</sup> Sobre los tipos de oposición entre determinaciones distinguidos por Aristóteles, puede leerle la clara exposición ofrecida por E. Berti en su artículo «L' uno ed i molti nella *Metafisica* di Aristotele», en *idem, Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milán, 2004 (1977), pp. 588- 615, especialmente, pp. 602-606. Aquí sólo tomaremos un pequeño aspecto de la teoría aristotélica de las oposiciones, la cual es notablemente compleja. En rigor, Aristóteles no caracterizaría como «relatividad recíproca» la oposición entre dos términos tal que si se afirma el uno necesariamente se niega el otro, y viceversa, sino que llamaría a esta oposición «contradicción». Pero, si no hemos entendido mal el asunto, para el Estagirita la contradicción no es más que el caso más extremo y radical posible de «relatividad recíproca» o «correlación». Así que el uso que haremos de estos últimos términos no parece del todo injustificado.

sólo es grande en algo concreto y respecto de una situación concreta (y no respecto de lo pequeño, como parece pretender Platón: *infra*, § 31.2.1). Esto es lo que ha sostenido Aristóteles coherentemente: el no ser es siempre *relativo* a un determinado ser, mientras que el ser no requiere ninguna *negación*, ningún no ser, para poder afirmarse a sí mismo<sup>1</sup>.

Desde esta perspectiva, la dialéctica platónica supondría una *absolutización de las relaciones de relatividad recíproca*, y por tanto de las determinaciones que son «en relación a otras». En consecuencia, supondría una absolutización del *movimiento*, contando con que el movimiento sea precisamente el paso entre dos instancias correlativas. No sería casual, entonces, que en un planteamiento como el del *Sofista*, donde las diferencias son pensadas exclusivamente como negación, se incluyan entre los primeros principios la quietud y el movimiento. Pues, en clave aristotélica, sólo las realidades contrarias entre sí –la contrariedad es una forma de relatividad recíproca<sup>2</sup>– admiten el movimiento o paso de una a otra: lo nuevo puede hacerse viejo, lo que está aquí puede llegar a estar allí, pero una tortuga nunca podrá convertirse en montaña. Así, las dificultades suscitadas por la perspectiva platónica remitirían a una ausencia de *límites*: si todos los enlaces posibles hubieran de ser del tipo de los que se dan entre los relativos recíprocos, entonces ni siquiera estos enlaces podrían darse, pues faltarían los términos o límites que aquellos requerirían necesariamente.

[4] En todo caso (y al margen ahora de la lectura que Aristóteles hizo de este problema), el principio platónico según el cual «que esto sea idéntico a sí mismo (*i. e.*, que *sea* algo) implica que ello sea diferente a todo lo demás (*i. e.*, que *no sea* todo lo demás)» parece presuponer la afirmación de una *contradicción*. Esta contradicción habría de constituir aquí, si estamos en lo cierto, la condición de posibilidad de la predicación de la esencia. En la definición de «hombre» como «ser vivo, animal, racional» (supongamos por un momento que «ser vivo» representara la óptica del Uno-todo, capaz de relacionar al «hombre» con «todo lo demás») habría en juego dos perspectivas. Por un lado, la perspectiva de la identidad, o de la reunión de todo en uno, según la cual el hombre sería lo mismo que todo lo demás. Y por otro lado, la perspectiva de la diferencia, según la cual el hombre no sería lo mismo que todo lo demás.

Tal y como razonaba el joven Gadamer (2a), si «ser idéntico a» y «ser diferente de» obedecieran a dos perspectivas distintas, no habría contradicción alguna entre ambos. Pero existiría tal contradicción, puesto que es justamente «en tanto idéntico a sí mismo como algo es diferente de lo otro», y por tanto no es todo lo otro. Aunque, por lo que nosotros alcanzamos a entender, el planteamiento platónico no justifica el supuesto de que algo sea idéntico a sí mismo, lo cierto es que al decir que «el hombre es un ser vivo, animal, racional» se está implicando *al mismo tiempo* la perspectiva de la identidad genérica y la de la diversidad específica. Si «ser hombre» equivale a «no ser todo lo demás», si un hombre es una determinada y singular combinación de Ideas, seleccionadas a partir de un Uno-todo, y por la misma razón no es el resto de las Ideas excluidas en esa selección, entonces en el ser hombre estará implícito, al mismo tiempo, el ser todo lo demás y el no ser todo lo demás.

<sup>1</sup> Vid. Aristóteles, *Metafísica* N, así como, entre otros: T. Oñate: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, *op. cit.*, p. 652.

<sup>2</sup> Cf. E. Berti, «L' uno ed i molti...», *op. cit.*, p. 604.



Esta contradicción constituiría el punto de llegada de aquel proyecto platónico que aspiraba a extraer todo su rendimiento positivo a la dialéctica eleática. Pues, como tuvimos ocasión de apuntar (§ 25.2), la «penitencia» propia del «pecado» de aquella dialéctica –pretender que de la refutación de una de dos proposiciones contradictorias se obtuviera el conocimiento de una realidad «idéntica a sí misma»– consistía en proyectar la contradicción manifiesta en el discurso sobre la auténtica y verdadera realidad.

[5] Quizás todos los comentarios anteriores resulten ociosos, porque lo que finalmente vamos a proponer es que se niegue la premisa mayor del planteamiento platónico que tenemos entre manos. Esa premisa lo es también del planteamiento aristotélico, aunque en este caso el edificio ontológico se construya sobre cimientos en parte diferentes. En efecto, tanto Platón como Aristóteles dan por hecho que detrás de la predicación de «algo como algo» (al menos detrás de la predicación «esencial») hay una identidad, hay algo que se mantiene siempre idéntico a sí mismo. Pero ¿existen motivos para suponer tal cosa? Cuando «esto» se manifiesta «como un martillo» –algo que ocurre al clavar una punta con ese útil, más que al decir «esto es un martillo»–, parece que ni «el martillo» agota las posibilidades de manifestación de «esto» (pues «esto» también podría mostrarse eventualmente «como un arma arrojadiza»), ni «esto» agota las posibilidades de manifestación de «el martillo» (pues «el martillo» puede estar representado por multitud de concretas herramientas diferentes de ésta). Entonces, ¿por qué suponer que detrás de la *apóphansis* de «esto como un martillo» hay una identidad saturada, sea del tipo que sea? Volveremos sobre este interesante e importante asunto (*infra*, § 57.5).

### § 31.2. *Ser por sí, ser en relación a otro*

Siguiendo un diagnóstico de inspiración aristotélica, cabría pensar que esta concepción platónica del ser y del no ser implica, entre otras cosas, una confusión entre «lo que es por sí» (καθ' αὐτοῦ) y «lo que es en relación a otro» (πρὸς ἄλλο); dicha confusión traería como consecuencia una absolutización de las relaciones de relatividad recíproca, y por ende la imposibilidad de hallar límite alguno en el seno de una estructura tal. Tal y como advertíamos en las páginas anteriores, sólo cuando nos encontramos ante instancias relativas recíprocas es cierto que «ser algo» equivale a «no ser lo otro», de modo que si esta última ley ha de regir para cualquier manifestación óptica, entonces todas las determinaciones tendrían que ser relativas recíprocas o «en relación a otras». Independientemente del valor que quiera concederse a la perspectiva del Estagirita en esta historia, lo cierto es que esta cuestión del «ser por sí» y del «ser relativo a otro» atraviesa algunas de las observaciones que Gadamer ha elaborado a propósito del *Sofista*. A continuación daremos cuenta de dos de ellas. La primera se refiere al intento platónico de conjurar la infinita relatividad de lo sensible; la segunda constituye una suerte de defensa de un «lógos sin categorías», defensa que se dirige expresamente contra la «ontología de la substancia» ideada por el Estagirita.

#### § 31.2.1. *De la relatividad de las sensaciones a la relatividad de los eide*

El tema de la diferencia entre lo καθ' αὐτοῦ y lo πρὸς ἄλλο tiene en la filosofía platónica un preciso punto de arranque que no debe pasarse por alto. Se trata de la propia *separación* entre lo sensible y las Ideas: estas últimas habían sido postuladas precisamente para escapar al problema de la relatividad de las sensaciones, las cuales, por prestarse a infinitos cambios de perspectiva, no ofrecían en sí mismas ningún límite seguro y estable al que atenerse (*cf.*, por

ejemplo, *Fedón* 96d-e; 101a y ss). Pues bien, Gadamer ratifica punto por punto la solución platónica a este respecto, solución consistente, a nuestro juicio, en reproducir la relatividad supuestamente propia de lo sensible en el ámbito *eidético*, dando lugar así a la mencionada absolutización de las relaciones recíprocas o de contrariedad.

Para exponer esta operación platónica, nuestro intérprete selecciona en cierta ocasión un pasaje del libro VII de la *República* (523a-524c) muy significativo al respecto<sup>1</sup>. El propósito de la argumentación gadameriana es aquí mostrar que «la relatividad de las percepciones sensibles, uno de los temas más antiguos de los diálogos platónicos» implica ya siempre, por un lado, el motivo de la Díada indefinida de grande-pequeño que ocupará el centro de los *ágrapha dógmata*, y por otro lado, «lo que después será explicitado como la participación de las Ideas entre sí y conducirá al modelo del número que suele denominarse “doctrina de los números ideales”»<sup>2</sup>. Sin duda ambas apreciaciones son del todo punto acertadas. Pero veamos en qué consiste, para Gadamer, la mencionada operación platónica. Sócrates y Glaucón se preguntan si la grandeza y la pequeñez que pueden atribuirse al dedo anular –la grandeza, en relación al meñique; y la pequeñez, en relación al corazón– serán dos cosas o una sola cosa (*República* 524b). «Cada una de ellas por separado –responde Sócrates– es una, y juntas son dos»; y a ello añade: «la vista también veía lo grande y lo pequeño, pero no por separado, sino confundido», y «para aclarar esta confusión, la intelección (*νοησις*) se ha visto obligada a ver lo grande y lo pequeño no confundido, sino separado, al contrario que aquella» (524c)<sup>3</sup>. Para el filósofo de Marburgo, la conclusión de ello es palmaria: las cualidades contrarias de una misma cosa «deben ser distinguidas en el pensar»<sup>4</sup>:

Sólo podemos superar la contradicción en la que incurren las declaraciones de los sentidos pensando, distinguiendo en la misma cosa el «ser-grande» y el «ser-pequeño». Y ello no sólo implica que el ser conjuntamente de diversas perspectivas en el mismo objeto no es en absoluto una verdadera contradicción, sino que, de modo encubierto, implica también que las perspectivas así distinguidas sólo en el pensamiento, las Ideas, son *mutuamente* inseparables y se pertenecen la una a la otra –y este será, de hecho, el tema expreso del *Parménides*–<sup>5</sup>.

Pero ¿cuáles son esas dos perspectivas contrarias que el pensar distingue y reconoce como mutuamente inseparables, como relativas recíprocas? ¿Se trata de distinguir y enlazar entre sí la grandeza y la pequeñez del dedo anular? ¿O se trata de distinguir y enlazar entre sí la grandeza del dedo anular respecto del meñique y la pequeñez del dedo anular respecto del corazón? Ahora bien, en este segundo caso (y huelga advertir que ni lo grande ni lo pequeño pueden ser de otra manera que en relación a otro) no parece tan claro que «ser A más grande que B» resulte en algún sentido inseparable de «ser A más pequeño que C»; si así fuera, también debería ser inseparable de «ser A más pequeño que D», o que M, o que J, etc. «Ser A más grande que B» y «ser A más pequeño que C» ni se implican ni se excluyen entre sí. Lo que, en cambio, sí parece a todas luces inseparable –o, mejor dicho, distinguible y enlazable sólo en el pensar– es «ser A más grande que B» respecto de «ser B más pequeño que A» o respecto de «no ser A más pequeño que B». En efecto, tal y como acabamos de explicar en

<sup>1</sup> Cf. «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, pp. 137-138.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>3</sup> Traducción, ligeramente modificada, de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano para el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, pp. 18-19.

<sup>4</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 138.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

clave aristotélica (§ 31.1.1), afirmar algo es exactamente lo mismo que negar su contrario, y ello porque el uno no puede darse *respecto de lo mismo, en la misma relación*, a la vez que su contrario, y porque cabe pensar esta incompatibilidad en tanto mismidad.

En el ejemplo platónico no se comparaban dos propiedades contrarias de una misma cosa en cuanto a una misma relación con otra (eso habría sido lo realmente contradictorio, incompatible), sino dos propiedades contrarias de una misma cosa en cuanto a un mismo tipo de relación con dos cosas diferentes. De este modo, el propio tipo de relación se convertía en el término, en el límite de la misma: el tamaño es lo que enlaza ahora y separa al «ser A más grande que B» respecto del «ser A más pequeño que C». Pero, puesto que el tamaño por sí solo no es otra cosa que la relación entre la grandeza y la pequeñez, entonces habrá de concluirse que el límite estable de esa relación son los propios polos de la misma. La causa de que algo sea mayor que otra cosa sería la Idea de grandeza, que a su vez implicaría siempre –excluyéndola– la Idea de pequeñez. Tal es la consecuencia afirmada expresamente en *Fedón* 100a y ss., y reseñada por Gadamer así:

Sócrates caracteriza la hipótesis del *eídos* como la hipótesis más fuerte: que todo lo que es más grande que otra cosa no es más grande por aquello por lo que en cada caso singular un hombre se muestra más grande que otro; pues ese mismo hombre, en relación con un tercero, puede ser más pequeño que él por lo mismo que en el primer caso. Más bien resulta que todo lo que es más grande no lo es por nada más que por la grandeza como tal<sup>1</sup>.

El problema es que la sola relación de la grandeza frente a la pequeñez no puede ser capaz de definir ningún tamaño concreto. Si ambos términos son relativos entre sí, no se sabrá en qué punto la grandeza deja de ser tal y da paso a la pequeñez<sup>2</sup>. El propio principio platónico de la Díada indefinida de grande-pequeño alude, de hecho, a esta absoluta indeterminación (*vid. infra*, § 32). Ninguna cosa es grande en virtud de la pequeñez, sino en virtud de una determinada situación, que define la medida óptima respecto de la cual esa cosa resulta grande (así, el dedo anular será demasiado grande para arreglar un mecanismo de relojería, y demasiado pequeño para ser visto a seiscientos metros de distancia).

### § 31.2.2. *La noción aristotélica de substancia: ¿un lógos sin categorías?*

Pero es en la doctrina de las categorías ideada por Aristóteles donde radica, antes que nada y en primer término, la divergencia entre Platón y el Estagirita en cuanto a sus respectivos tratamientos de la diferencia entre «lo que es por sí» y «lo que es en relación a otro». En realidad, la clasificación de todas las entidades en los dos tipos de  $\kappa\alpha\theta\epsilon\alpha\nu(\tau\omicron)$  y  $\pi\rho\omicron/\varphi\tau\iota$  es obra de Platón, y así aparece efectivamente consignada en varios momentos de sus últimos diálogos<sup>3</sup>. Tal y como explica E. Berti, la teoría aristotélica de las categorías procede de dicha clasificación: de la clase de los  $\kappa\alpha\theta\epsilon\alpha\nu(\tau\omicron)$  deriva la categoría de la substancia ( $\omicron\nu\sigma\iota/\alpha$ ), mientras que de la clase de los  $\pi\rho\omicron/\varphi\tau\iota$  derivan el resto de las categorías<sup>4</sup>. Ahora bien, Aristóteles introduce dos importantes modificaciones, destinadas a trastocar de cabo a rabo la

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 49.

<sup>2</sup> Tal es la aporía puesta de manifiesto por el famoso «sorites» o «sofisma del montón» (*vid. por ejemplo*, Cicerón, *Academica* II, 28).

<sup>3</sup> *Vid. Sofista* 255c, *República* IV, 438a-b, *Parménides* 133c, *Filebo* 53d (lugares señalados por E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, *op. cit.*, p. 264, nota 50).

<sup>4</sup> E. Berti, *op. cit.*, p. 264.

herencia platónica. Por un lado, niega que las diversas categorías de lo que es «en relación a otro» puedan ser reducidas en modo alguno a una única clase. Por otro lado, mientras que en la clasificación platónico-académica existía la posibilidad de que las dos clases de lo καθ' αυ(το/ y lo προ/φ τι fueran gobernadas por los mismos principios, el Estagirita concibe las categorías «como verdaderos géneros supremos, en el sentido de que no admiten nada superior y común a la vez a todas ellas»<sup>1</sup>.

Pues bien, a propósito de esta divergencia Gadamer se pronuncia claramente en contra de Aristóteles y a favor de Platón. ¿Por qué motivo? Principalmente porque, a su juicio, el planteamiento aristotélico de las categorías arruina la concepción platónica del *lógos* en tanto «coexistencia de unas Ideas con otras» para convertirla en una concepción del *lógos* en tanto *predicación*. Esta transformación sería el efecto inmediato de conceder a las entidades naturales –a los φυ/σει ο)/ντα– el estatuto de entidades por sí mismas. Ahora –razona nuestro intérprete– ya no son los *eide* puramente racionales, los *eide* cortados por el patrón de las entidades matemáticas, quienes gozan de «existencia separada», sino que separados y por sí mismos son cada uno de los *eide* «encarnados» (ε)/νυλα ει)=δη). Pero con ello la separación platónica entre lo *noético* y lo sensible quedaría traducida en una separación entre la esencia o la substancia y sus accidentes (συμβεβηκο/τα), y esta última separación sólo podría encontrar su genuino lugar de inscripción en la estructura de la predicación. Escuchemos este mismo argumento por boca de su mentor. Se trata de una explicación que resume perfectamente la interpretación gadameriana de la diferencia que separa entre sí a las filosofías platónica y aristotélica:

Hay que recordar que el concepto de lo ξωριστο/ν presenta, tanto en Platón como en Aristóteles, dos aspectos: por un lado, el «ser separado», por otro lado, el «ser en sí mismo». Si se parte del segundo aspecto, la divergencia de Aristóteles frente a Platón se comprende inmediatamente: ya no son las Ideas lo que posee este «ser en sí mismo», sino los φυ/σει ο)/ντα (y al final también el ente supremo, Dios). Para Platón, en cambio, estos «entes» carecen de ser-para-sí, sólo son para sí las Ideas. Tanto «lo divino» como «el bien» están en cierto sentido «más allá» del ser, y esto no permite que sean llamados «entes»: para Platón las figuras «eidéticas» o «noéticas» –por ejemplo, los números, líneas, etc.– deben ser separadas del ser fenoménico. Sin duda para Aristóteles los φυ/σει ο)/ντα son inseparables de su ser-qué –tal es el sentido de la doctrina de la ουσια primera y segunda–, pero esto significa, a la inversa, que el ει)=δοφ no puede ser separado de su manifestación fenoménica, de modo que es un ε)/νυλον ει)=δοφ. Y justo por ello, ahora no sólo el το/δε τι se encuentra «separado» de todos los demás συμβεβηκο/τα, sino también el τι. También esto constituye una divergencia de carácter fundamental: lo que en Platón es με/θελιφ, coexistencia de Ideas [*Miteinandersein von Ideen*], por ejemplo del «hombre» y la «λευκο/τηφ» [blancura], es aquí, en Aristóteles, «predicación», que se refiere al *subiectum*, al συ/νολον<sup>2</sup>.

No vamos a analizar esta significativa explicación de Gadamer, pues el tema de la transformación aristotélica del platonismo –de una complejidad y riqueza extremas– nos desviaría de nuestra ruta. En cambio debemos ahondar en la noción de *lógos* que el discípulo de Heidegger quiere reivindicar con dicha preferencia de Platón sobre Aristóteles: un *lógos* concebido a partir del paradigma de la matemática, un *lógos* como «pura relación formal», que no tendría entonces nada que ver con la predicación.

Esta misma recusación de la doctrina aristotélica de las categorías se encuentra presente en la interpretación que Gadamer hace del contexto del *Sofista* protagonizado por la frase

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, pp. 202-203.

«Teeteto vuela» (263e). Disponemos principalmente de dos comentarios al respecto: el que aparece en «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968) y el ofrecido en «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990). En el primero de estos artículos, se argumenta que el ejemplo en cuestión (un ejemplo sobre el que –nos recuerda Gadamer– se han vertido ríos y ríos de tinta) sólo puede ser aclarado del todo «si se piensa la esencia del enunciado según el modelo del número»<sup>1</sup>. Pues este ejemplo platónico no aludiría a la posibilidad de remitir un atributo a un sujeto (υποκειμενον), sino a la pura y simple compatibilidad o incompatibilidad entre dos Ideas<sup>2</sup>. El nombre Teeteto –razona nuestro intérprete– implica la Idea general «hombre» y esta Idea a su vez excluye la Idea de volar, de modo que la unidad expresada por la frase en cuestión es falsa. Ahora bien, si la incompatibilidad de dos Ideas entre sí delataría suficientemente la falsedad de la opinión en cuestión, por el contrario la compatibilidad entre esas Ideas no siempre sería suficiente para asegurar la verdad que esté en juego; en el caso de un «juicio de percepción» habría que comprobar, además, «que lo unido en la cosa es pensado también conjuntamente en el *lógos*»:

Corresponde a la función modélica del número el que en la frase del ejemplo [*sc.* «Teeteto vuela», *Sofista* 263a] no esté en absoluto en juego la estructura predicativa del juicio, tal y como ésta subyace a la lógica y a la doctrina aristotélica de las categorías. Aquí no se distingue un *hypokeímenon* como lo que de antemano está ahí y a lo que se le atribuye como predicado la determinación correspondiente. En Platón el ser del *lógos* es pensado más bien sólo como un «existir-conjuntamente» [*Zusammen-Da-Sein*], como el «ser-con» de una Idea con las otras. Esto rige también para los juicios de percepción, que sólo pueden ser verdaderos cuando lo unido en la cosa es pensado también conjuntamente en el *lógos*. Pero donde se trata de una definición esencial, *i. e.*, del enunciado definidor, allí es completamente evidente que el «trenzado» de determinaciones de género-especie resulta constitutivo<sup>3</sup>.

Cabe relacionar esta crítica de Gadamer al sustancialismo aristotélico con el tema hegeliano de la «proposición predicativa» (que correspondería al planteamiento del Estagirita) y la «proposición especulativa» (que correspondería a la dialéctica platónica); de hecho, en sus observaciones sobre la lectura hegeliana de Platón, el filósofo de Marburgo ha apuntado claramente hacia este paralelismo (*vid. supra*, § 6.2). Al margen de ello, nuestro intérprete obvia en este contexto el tema de la distinción entre ονομα y ρημα, entre el nombre y el verbo, tema que constituye el principal objetivo del pasaje del *Sofista* en cuestión. Sí que encontramos, en cambio, una referencia a dicho tema en el segundo de los comentarios mencionados: el que se incluye, diez años después, en «Dialektik ist nicht Sophistik...»<sup>4</sup>. Y al reparar en la estructura del enunciado en tanto enlace de ονομα y ρημα, el filósofo de Marburgo desmiente –bien que sólo hasta cierto punto– su anterior lectura del ejemplo «Teeteto vuela». Contra lo que antes era sostenido, se niega ahora que el modelo del número pueda resultar suficiente para pensar la estructura del *lógos*:

El *lógos* es aquí otro tipo de juntura [*Fügung*] diferente de la sucesión de los números. No es sólo que el *lógos* implique o excluya la mutua concordancia entre dos Ideas. En él reside también la temporalización de la propia frase: en el ejemplo dado, la referencia a este Teeteto de aquí, a este hombre arrojado en el tiempo<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 147.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 147-148.

<sup>4</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 363 y ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 363.

Tal sería el sentido de la diferenciación platónica entre  $\omicron)/\nu\omicron\mu\alpha$  y  $\rho(\eta=\mu\alpha$ : bajo los presupuestos miméticos que Gadamer pone en juego, el extranjero de Elea tendría que enseñar al matemático Teeteto que toda declaración implica «*kínēsis* (movimiento) y con ello también tiempo», algo que se reflejaría en la noción de verbo ( $\rho(\eta=\mu\alpha$ ), y aún más directamente en la palabra alemana que expresa esta noción gramatical, «*Zeitwort*» (literalmente: «palabra-tiempo»)<sup>1</sup>.

Con la siguiente explicación, Gadamer concreta la diferencia entre la supuesta dimensión puramente lógica o *eidética* del *lógos* y su dimensión fáctica, diferencia a la que el comentario antes reseñado aludía sólo escuetamente. Dicha diferencia se traduce ahora en una distinción entre lo imposible y lo incorrecto:

Cuando se dice aquí «Teeteto vuela», no cabe duda de que esto es falso, puesto que Teeteto es un hombre y no un pájaro. La incompatibilidad de la Idea de ser humano con la Idea de volar deja claro que aquí se ha dicho algo imposible, no exactamente algo incorrecto, aunque sin duda tal proposición es también incorrecta. Por eso después se añade expresamente a la frase «Teeteto vuela» la puntualización «el que está sentado aquí», para así distinguir lo imposible de lo incorrecto. También podría ser falso que Teeteto estuviera sentado aquí. Podría ser que Teeteto estuviera de pie<sup>2</sup>.

Pues bien, a ojos de nuestro intérprete, el paso escenificado en el *Sofista* desde un *lógos* concebido como «entrelazamiento de Ideas» hasta un *lógos* descrito como «entrelazamiento de  $\omicron)/\nu\omicron\mu\alpha$  y  $\rho(\eta=\mu\alpha$ » constituiría una ilustración de la evidencia incuestionable que presenta la participación de las realidades sensibles en su correlato *eidético*. Desde una óptica mimética, el objetivo de este punto del *Sofista* sería hacer recuperar a Teeteto la confianza en la capacidad reveladora del *lógos*, confianza que habría sido minada por la práctica sofística de sostener un discurso vacío de todo contenido:

El paso gramatical desde la conjunción de las Ideas hasta la declaración formada por la conjunción de *ónoma* y *rhéma* constituye ciertamente un paso importante (261d). Con él se ilustra la comprensibilidad de suyo que supone la participación del singular en la Idea, o mejor dicho, la presencia de la Idea en el singular. Esta participación está implícita en todo discurso de Ideas y por eso no constituye un tema especial de la dialéctica. Se encuentra asociada a la experiencia del mundo de la vida, que no puede ser jamás alcanzada completamente por parte del saber enseñable, de los «*mathémata*». Si éste es Teeteto y si está sentado o de pie, eso hay que verlo. Si ahora está presente este singular u otro, esto no lo podemos saber del mismo modo que sabemos que un ser humano no puede volar<sup>3</sup>.

Por último, merece la pena consignar la conclusión que el filósofo de Marburgo extrae de este importante punto de la obra platónica, aunque no vayamos a analizarla:

Es posible reconocer el análisis del *lógos* llevado a cabo en el *Sofista* y el concepto de «*méthesis*» próximo a él en todos los testimonios platónicos que poseemos, y es posible comprender estos testimonios como piezas de la prehistoria de la metafísica. Sin embargo creo que, en cualquier caso, no hay que buscar el emplazamiento platónico de esta pregunta por el sentido del ser en el concepto aristotélico de substancia, que piensa en el ser lo presente [*das Vorliegende*], el *subiectum* al que se refieren las predicaciones. Me parece de lo más profundo y significativo cuando el extranjero de Elea cifra la verdad gramatical en que una declaración se cumple realmente en el verbo. Aquí hay una

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Id. loc.* La puntualización que el texto platónico incluye (263a) a propósito de Teeteto no es «el que está sentado aquí», sino «con el que ahora estoy hablando»; «Teeteto está sentado» era la primera frase sometida a consideración. Se trata de un detalle que no afecta en absoluto a la cuestión que tenemos entre manos.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 364.

indicación significativa, según la cual el sentido de una declaración, y con ello el sentido del ser que ésta presupone, depende en cada caso de bajo qué punto de vista lo ente sea visto y pronunciado. Sólo en esta relación –por tanto en un  $\pi\rho\omicron/\varphi\tau\iota$ – irrumpe en cualquier caso el ser y, de la manera que sea, se cumple sólo mediante su temporalización. Si este Teeteto está aquí sentado, entonces es este hombre actualmente presente. Pero al mismo tiempo está presente que un hombre puede sentarse. Para saber esto no hace falta conocer a Teeteto. Toda la amplitud del pensamiento del ser entre el «esto de aquí» y su «ser-qué» se pone aquí en juego, amplitud que ya el escrito sobre las categorías fija y que es atravesada por los conceptos aristotélicos de «*dýnamis*» y «*enérgεια*». La contingencia del particular no es nunca captable en el *lógos*, y sin embargo el *lógos* la abarca también, al decir «esto».

Por eso Aristóteles tuvo buenas razones para no separar en su uso lingüístico «ser» en el sentido de las categorías y «ser» en el sentido de la *enérgεια* y la *dýnamis*. La movilidad del ente que se muestra en el *lógos*, y la movilidad del particular que permanece dejada en el orden del movimiento de la naturaleza, se encuentran engranadas entre sí<sup>1</sup>.

Este planteamiento desplegado a propósito del ejemplo «Teeteto vuela» implica, a nuestro juicio, una problemática que en buena medida ha sido ya analizada en las páginas anteriores. El problema central afecta a la relación que quepa concebir en el marco diseñado por Platón entre una verdad puramente *eidética* y una verdad fáctica, y remite, por tanto, al difícil estatuto de la llamada participación vertical. Bajo las condiciones impuestas por la teoría de las Ideas, ¿acaso sería posible que un acontecimiento viniera a alterar la lógica previamente establecida y eternamente necesaria del entramado *eidético*? (cf. *supra*, § 26). Pero ¿sólo lo que es lógicamente posible puede ocurrir? ¿No resulta –por dar un toque humorístico a nuestra objeción– que hoy en día Teeteto podría volar tranquilamente con «Iberia» a Nueva York?

Gadamer ha hecho aquí un esfuerzo considerable por inscribir el *lógos* platónico en una situación concreta, apelando para ello a la temporalización que lleva a cabo el verbo, a la necesaria referencia de la frase «Teeteto vuela» a este Teeteto concreto, etc. Ahora bien, con ello no llega a incidir en lo que, a nuestro juicio, constituye el *quid* de la pertenencia del *lógos* a un contexto concreto: el significado del lenguaje es intrínsecamente *pragmático*, y por tanto irreductible a todo análisis de la relación entre los términos del enunciado, incluso si se hace corresponder a cada uno de esos términos un referente «real». Así, resulta imposible saber cuál es el sentido de la frase «Teeteto vuela» cuando dicha frase se presenta separada de todo contexto. Para comprender la frase en cuestión necesitaríamos saber cosas de este tipo: ¿a qué motivación concreta responde el enunciado en cuestión?, ¿cuál era el problema que se quería resolver o la explicación que estaba en juego cuando se ha dicho «Teeteto vuela»?

Desde una perspectiva más amplia, la explicación de Gadamer reseñada parece obedecer al cometido de conjurar una ontología esencialista, del tipo de la que Aristóteles construyó sobre el principio de la substancia. Si éste es el propósito que mueve a nuestro intérprete, hay que decir que se trata de un propósito no sólo legítimo, sino además seguramente prescriptivo para una mentalidad filosófica contemporánea. Sin embargo parece dudoso que el intento de articular una ontología no-esencialista a partir de Platón pueda cosechar algún éxito. Volveremos sobre este punto cuando dispongamos de medios para articular una ontología actual, *i. e.*, la ontología esbozada en *Verdad y método* (*infra*, § 54 y § 57.5).

### § 31.3. Parménides de Elea en la «gigantomaquia» del Sofista

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 368-369.

Emprendamos ahora la segunda vía anunciada para profundizar en la encrucijada del *Sofista*: la interpretación del pensamiento eleático vertida en dicho diálogo. ¿Cómo interpreta Platón las tradiciones filosóficas anteriores a él, y en qué punto decide distanciarse de ellas? La cantidad y variedad de los trabajos de Gadamer dedicados a los llamados presocráticos, así como las peculiares dificultades historiográficas y hermenéuticas que rodean a este momento del pensamiento occidental, nos impiden ofrecer aquí una lectura sumaria y global de la perspectiva afirmada por el filósofo de Marburgo sobre este tema<sup>1</sup>. Pero es justamente esa peculiar situación historiográfica la que vuelve a los presocráticos relevantes en el presente contexto: tal y como ha defendido el discípulo de Heidegger, son Platón y Aristóteles quienes en primer término nos ofrecen una transmisión propiamente filosófica –y no doxográfica– de sus antecesores, aunque esa transmisión lleve a cabo ya siempre al mismo tiempo una transformación<sup>2</sup>. Pues bien, a continuación observaremos cómo entiende Gadamer el viraje impreso por Platón en el legado eleático, lo que implica observar no sólo la recepción platónica de ese legado, sino también la de sus supuestos contrincantes. Circunscribiéndonos a este objetivo, dejaremos de lado las lecturas gadamerianas del *Poema* de Parménides como tal. Dicho objetivo nos permitirá observar hasta qué punto nuestro intérprete parece conceder uno de los principales presupuestos de la filosofía platónica: la concepción de la pluralidad como movimiento, y de la identidad como quietud.

Platón –nos dice Gadamer– ha alineado a todos sus predecesores en un gran bloque, el de los heraclíteos (cf. *Teeteto* 179d), dejando fuera de él únicamente a los eleáticos<sup>3</sup>. Detrás de esta antítesis (quizás artificial en cuanto a los referentes históricos en cuestión), se escondería una «aceptación positiva del pensamiento eleático del ser» en el seno de la teoría platónica de las Ideas<sup>4</sup>. De modo que Platón se habría concebido a sí mismo como un continuador de la tradición parmenídea, bien que por medio de una profunda reconversión de la misma. Y he aquí que dicha reconversión afectaría justamente a los términos de la oposición entre heraclíteos y eleáticos establecida por el propio filósofo ateniense. Se trataría de ensayar una aproximación o conciliación entre ambos polos: entre los que defienden que «todo se mueve» y los que defienden que «todo es inmóvil» (cf. *Teeteto* 179e y ss.); entre los que defienden que «sólo lo que tiene cuerpo es» y los que defienden que «sólo las Ideas inteligibles e incorpóreas son verdaderos seres» (cf. *Sofista* 246a y ss.)<sup>5</sup>.

A nuestro juicio, la «gigantomaquia» sostenida desde tiempos inmemoriales a propósito del ser (*Sofista* 246a) tiene su correlato en la propia *separación* entre lo sensible y lo

<sup>1</sup> Vid. *supra*, § 7.3 el elenco de los principales trabajos de Gadamer dedicados a las tradiciones filosóficas presocráticas.

<sup>2</sup> Esta prioridad de Platón y Aristóteles como elaboradores conscientes, y no sólo transmisores, de las tradiciones presocráticas ha sido subrayada por Gadamer en numerosos momentos; por ejemplo, en la siguiente declaración: «[...] Lo que hace de Platón un testigo incomparable de lo que fueron los inicios de la filosofía es que llegó a su propia doctrina apartándose socráticamente de esa tradición más antigua, o mejor dicho, en una respuesta consciente a esa tradición. Comprender su filosofía como respuesta significa alcanzar la pregunta que se planteaba con el inicio temprano del filosofar griego. No hay una posibilidad hermenéutica más densa y más inmediata que la que se inaugura aquí: no se trata de la credibilidad de los testimonios, sino de la propia posibilidad del pensamiento platónico. ¿Qué eran los presocráticos –en particular, qué eran los jonios– para que Platón pudiera oponerles su Sócrates de este modo?» («Platón y la cosmología presocrática» [1964], en *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 110-111 [«Platon und die Vorsokratiker», *GW* 6, p. 60]).

<sup>3</sup> «Platon und die Vorsokratiker», *GW* 6, p. 60 («Platón y la cosmología presocrática», en *El inicio de la sabiduría*, *op. cit.*, p. 110).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> Cf. *El inicio de la filosofía occidental...*, *op. cit.*, p. 75; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 358 y ss.



inteligible que constituye el principio de la teoría de las Ideas. Se impone ahora la tarea de conciliar el devenir con el ser, el movimiento con la quietud. Pero en realidad este ejercicio de reconciliación resulta ser, antes que nada, una ratificación de los presupuestos platónicos que lo habían motivado: por un lado, la concepción del verdadero ser en términos de *estabilidad* o *inmovilidad*; por otro lado, la concepción de la diversidad o pluralidad en términos de *movimiento*. Con estas palabras expone Gadamer dichos presupuestos platónicos y la inmediata aporía provocada por ellos, aporía que se intentará esquivar en el *Sofista* a través de la afirmación anti-parmenídea del no ser como primer principio:

[...] Sólo puede ser objeto de conocimiento algo que sea inalterable, que esté en reposo; y el conocimiento, por su parte, no es posible sin que se abran diferencias en el ser, esto es, sin que tengan lugar la alteración o el movimiento<sup>1</sup>.

A ojos de Gadamer, la transformación de la ontología parmenídea realizada por Platón constituye un paso imprescindible para poder llevar a término una comprensión del ser *en tanto* lógos. También Parménides –piensa el filósofo de Marburgo– había tratado de concebir el ser como *lógos*, pero en la medida en que excluye del ser toda multiplicidad y todo no ser, en esa misma medida se ve obligado a excluir además toda *diferencia*<sup>2</sup>. La innovación platónica resultaría, pues, necesaria si se ha de explicar que conocer y ser manifiesto en el *lógos* implique no sólo reunir, sino al mismo tiempo diferenciar<sup>3</sup>. Por eso los llamados diálogos eleáticos estarían haciendo explícito, y resolviendo positivamente, un problema que ya se encontraría *in nuce* en el *Poema* de Parménides:

[...] La dialéctica del ο(λον-με/ροφ [sc. todo-parte] desempeña un importante papel tanto en el *Sofista* como en el *Parménides* y en el *Filebo*. Dicha dialéctica logra dejar libre la multiplicidad en el *lógos* del ser. De hecho, en el propio poema didáctico de Parménides toda la temática del *lógos*, de la «multiplicidad» de las palabras (nombres) para el ser-uno, queda completamente en la sombra, y es el *Sofista* platónico el que por primera vez ilumina esta oscuridad y avanza un paso más allá, tanto a través de su crítica de Parménides como mostrando el entrelazamiento de los géneros supremos<sup>4</sup>.

Lo que está en juego en esta reconversión es, por tanto, la propia posibilidad de la dialéctica platónica de las Ideas<sup>5</sup>. Pero ¿cómo entiende Gadamer las afirmaciones de Parménides sobre el ser para suponer que a partir de ellas resulte inviable pensar la pluralidad y la diversidad? La respuesta más clara y sistemática a esta pregunta se encuentra en un artículo titulado «Zur Vorgeschichte der Metaphysik», que el filósofo de Marburgo redactó a comienzos de los años cuarenta, y presentó en 1950 con ocasión del sexagésimo cumpleaños de M. Heidegger<sup>6</sup>. Aunque el autor se propone en este trabajo rastrear el legado parmenídeo en busca de los «rasgos arcaicos» que inauguran y definen la filosofía griega, y con ella

<sup>1</sup> «Platón y la cosmogonía presocrática», en *El inicio de la sabiduría*, op. cit., p. 121 («Platon und die Vorsokratiker», GW 6, p. 68).

<sup>2</sup> Cf. «Parmenides oder das Diesseits des Seins» (1988), GW 7, p. 29.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 135. Gadamer remite aquí como ulterior explicación a «Zur Vorgeschichte der Metaphysik» (1950), GW 6, pp. 9-29.

<sup>5</sup> Cf. «Mathematik und Dialektik bei Plato», GW 7, p. 306, donde Gadamer ve en el *Teeteto* –en la relación mutua del «todo» y las «partes» que estaría implícita en la tercera de las definiciones de «επιστημη» allí ensayadas (201c-210b)– un «paso más allá de la tesis eleática de la unidad, que conduce desde Zenón hasta la dialéctica platónica».

<sup>6</sup> «Zur Vorgeschichte der Metaphysik» (1950), GW 6, pp. 9-29 (*Hacia la prehistoria de la metafísica*, traducción y prólogo de F. Mié, Alción Editora, Argentina, 1997).

incluso el pensamiento occidental en su conjunto<sup>1</sup>, cabe leer el mismo como una exposición de los presupuestos últimos de la filosofía platónica, y a esta lectura nos ceñiremos aquí.

De entrada, Gadamer enuncia así dichos «rasgos arcaicos» de la filosofía griega, en virtud de los cuales ésta admitiría ser descrita como una «historia del pensamiento eleático»:

- 1. El entrelazamiento del problema ontológico y el cosmológico: el ser y el todo [*das All*].
- 2. El tratamiento de los conceptos como partes del mundo: la totalidad [*das Ganze*] y la parte, lo uno y lo múltiple.
- 3. La prioridad de lo objetivo ante la subjetividad: el ser y el pensar<sup>2</sup>.

Y tales principios de cuño eleático constituirían el referente de la transformación obrada por Platón. De acuerdo con este planteamiento, Parménides habría concebido el ser (το·: ε)ο/ν) como la «totalidad de lo ente»<sup>3</sup>. Al intentar comprender la condición común a todas y cada una de las realidades que hay, el pensador de Elea no habría encontrado sino las características de «totalidad» y «absoluta y completa presencia»; y en la medida en que dichas características son una sola y misma característica para todas y cada una de las realidades, se habría visto abocado a afirmar la absoluta presencia de la totalidad de lo ente, y a declarar la –igualmente absoluta– imposibilidad de pensar la nada:

Quando se examinan las declaraciones del *Poema*, no se puede dudar de que Parménides no pudo pensar el puro pensamiento del ser de otro modo que pensando todo ente [*alles Seiende*] como una totalidad [*ein Ganzes*], en unitaria cohesión consigo misma y completamente presente: al pensar el ser, el pensador no separará lo ente de lo ente con lo cual se encuentra conectado, y así no habrá ni dispersión ni aglutinamiento, aquellos procesos de los que sabían hablar los jónicos sin darse cuenta de qué clase de no-pensamiento del «hacia la nada» y del «de la nada» se piensa con ello (fragmento 4<sup>4</sup>). Pero Parménides desea aún fijar su imperturbable mirada en lo impensable de esta nada, no queriendo decir al respecto más que «el ser es» –y contemplará esta su verdad como la totalidad [*das Ganze*] una, homogénea, ajena al llegar a ser y perecer, en cohesión consigo misma<sup>5</sup>.

Ser es presencia de lo ente. El puro pensamiento del ser no piensa otra cosa que la pura presencia. Ésta es aquello «en lo que» todo ser [*alles Sein*] es –¿y en qué otra cosa es todo ser, si no es en la totalidad de lo ente [*im Ganzen des Seinden*]?<sup>6</sup>

Pues bien, bajo esta ontificación del ser en tanto «unitaria totalidad de lo ente», en tanto «presencia absoluta de lo ente», intentará Gadamer hacer plausible la problemática de conciliar la unicidad del ser con la pluralidad y diversidad de los seres:

Puesto que [*sc.* «το·: ε)ο/ν» en el *Poema* de Parménides] es lo ente en cada ente, es el ente uno y único en el que todo ente diferenciable se reúne sin poder diferenciarse. Precisamente incluso lo ausente se reúne con lo presente. En efecto, tal es la doctrina de ese camino de la verdad –que «es»–: que toda ausencia, toda diferencia, todo cambio, toda falta, todo no, jamás conciernen al ser, que sólo es en tanto lo que ello es<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> «Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, pp. 9-12 y p. 29 (*Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, pp. 19-26 y pp. 60-61).

<sup>2</sup> *Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, p. 26 («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 12).

<sup>3</sup> «Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 13 (*Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, p. 27).

<sup>4</sup> Todos los fragmentos del *Poema* de Parménides citados por Gadamer responden, como es habitual, a la compilación de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlín, 1903.

<sup>5</sup> *Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, p. 29, traducción modificada («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 13).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 30, traducción ligeramente modificada (*GW* 6, p. 14).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 28 (*GW* 6, p. 13).



La Idea se caracteriza por los rasgos que corresponden al ser eleático. También ella es «completa, simple, sin mutación» (*Fedro* 250c). También ella es «siendo siempre [*immer seiend*], sin surgimiento ni cese, sin crecimiento ni disminución» (*Banquete* 211a). También ella tiene, ante todo, aquel carácter de ο(λον que correspondía al ser eleático. También el *eidos* es lo que es, excluyendo así todo no ser: es «nada más que esto», αυτο/. Precisamente esto es lo que diferencia al *eidos* de todas las cosas que participan en él: el hecho de no estar mezclado con su contrario, el hecho de ser «pura» y completa presencia<sup>1</sup>.

El *eidos* platónico es el «verdadero ser» del ente. Lo que Parménides pensó en la unidad y totalidad del ser es pensado aquí como la perspectiva [*Hinblick*] en vista de la cual cada ente es pensado y referido en su ser. Pero esta perspectiva es la esencia reunida del propio ente, como lo que es completo, lo que es. Este ser-qué del ente es su ser, su verdadero ser, esto es, presencia constante. Es en tanto que se presenta, y sólo por ello es también para el pensar y el concebir «imagen prototípica permanente» [*stehendes Urbild*], la perspectiva sólo a través de la cual se hace posible en general el habla<sup>2</sup>.

Ahora bien, para Gadamer esta correspondencia del *eidos* platónico con la noción eleática de ser no es más que un punto de partida provisional, en la medida en que la propia hipótesis del *eidos* también es sólo la antesala de la dialéctica de los *eide*. De nuevo nos hallamos, pues, ante el postulado central de la recepción gadameriana de Platón: la teoría de las Ideas comienza cuando se pregunta por la multiplicidad de las Ideas, por su relación mutua y por la «perspectiva que les da unidad»<sup>3</sup>. Ahora el paso desde la simple hipótesis de la Idea hasta la dialéctica de las Ideas se hace corresponder a la transformación obrada por Platón en la noción eleática de ser<sup>4</sup>.

Dicha transformación sería una consecuencia obligada del planteamiento eleático. Pues en la noción parmenídea de unidad estaba latente una «autocontradicción dialéctica» respecto de la noción de multiplicidad, mientras que en la idea de totalidad se vislumbraba ya la pregunta por la relación entre el todo y las partes<sup>5</sup>. La intervención de Platón habría consistido, por tanto, en «justificar la unidad dialéctica de totalidad y parte, de uno y múltiple»<sup>6</sup>. Al aceptar el ser de lo múltiple junto al de lo uno, y el ser de las partes junto al del todo, el filósofo ateniense –y esto es lo que destaca Gadamer una y otra vez– habría logrado explicar la vida del *lógos*:

[...] El enfrentamiento [*sc.* platónico] con la doctrina del ser de Parménides desplaza el acento del *ón* al *hén* [*sc.* del ser a lo uno]. Pero, de este modo, el rechazo eléata de lo múltiple se transforma en la aceptación dialéctica de lo múltiple en el propio concepto del ser y de lo uno. Pues lo uno es siempre lo uno de lo múltiple. Mas así se hace por fin efectivamente visible la esencia del *lógos*, pues la esencia del *lógos* consiste en ser uno de tal modo que el *lógos* no sólo pone simplemente lo dicho y puesto por él, sino que declara algo de ello y lo hace así múltiple: lo separa de lo múltiple mentándolo, sin embargo, como uno.

Exactamente lo mismo ocurriría con el concepto del todo. También éste es un concepto que, como el concepto de lo uno, se halla implícito en la doctrina parmenídea y que, sin embargo, no llega a

<sup>1</sup> *Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, p. 33, traducción ligeramente modificada («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, pp. 15-16). Esta misma analogía es subrayada por nuestro intérprete también en otras ocasiones; así en *El inicio de la filosofía occidental*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>2</sup> *Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, traducción ligeramente modificada («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 16).

<sup>3</sup> «Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 17 (*Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, p. 36).

<sup>4</sup> Tal analogía, que constituye de hecho el hilo conductor del análisis, se hace prácticamente explícita en *ibid.*, p. 26 (*Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, pp. 55-56).

<sup>5</sup> *Cf. ibid.*, p. 20 y ss. (*Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, p. 43 y ss.).

<sup>6</sup> *Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, p. 44, la cursiva es nuestra («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 20).

desplegarse como tal en todo su significado. Este despliegue sólo lo realiza la dialéctica platónica, es decir, es ésta la que pone al descubierto la dialéctica interna esencial que enlaza el concepto del todo con el concepto de las partes. La argumentación del *Sofista*, que analiza dialécticamente el concepto de todo y el concepto de uno, refleja en negativo cómo el uno-todo del ser parmenídeo aún se mantiene en la intuición y no deja caer ninguna luz propia sobre la dimensión de *ónoma*, *lógos* y sus implicaciones dialécticas<sup>1</sup>.

Con las siguientes palabras recoge Gadamer el problema de la «contradicción entre el todo y las partes» que habría planteado la ontología parmenídea, y la manera como, a su juicio, Platón habría logrado resolver ese problema afirmando el entrelazamiento dialéctico de la *totalidad* de los *eíde* entre sí:

De hecho la dialéctica de la parte y el todo impone formalmente el pensamiento platónico del *eídōs*. Que todas las partes a la vez constituyen la totalidad parece evidente, aunque ninguna de esas partes individualmente lo sea. Pues la totalidad es algo diferente de cada una de sus partes; no es tampoco todas ellas. Pero entonces lo es separada de sí misma, pues todas las partes eran la totalidad. Ante el enredo de este tipo de dialéctica aparece la necesidad que está en la hipótesis del *eídōs*<sup>2</sup>. Pero cada *eídōs* implica la misma dialéctica: ser totalmente y ser, sin embargo, en la participación de lo múltiple. Parménides complica al joven Sócrates en la dialéctica del *eídōs*: ser al mismo tiempo una totalidad y el resultado de una partición. Con ello prepara el suelo para la superación dialéctica del concepto eleático del ser, que aún subyacía al concepto socrático de la Idea. Es el ser-por-sí del *eídōs* lo que no se puede mantener, o, para formularlo positivamente: lo uno mismo es múltiple. En el *Sofista* de Platón se desarrolla esta inherente multiplicidad de la Idea, en expresa superación de la tesis eleática. El ser mismo es uno y múltiple, es idéntico a sí mismo precisamente en tanto es diferencia (de cada uno respecto al otro). Cada ente es lo que es sólo en tanto no es otro. Justamente cuando es «nada más que eso que es», no es todo lo otro. Así la seriedad objetiva de la dialéctica sobrepasa el juego vacío del sí y el no. La articulación interna del ser, tanto su multiplicidad como su unidad, es lo que se refleja en la volubilidad (*πλασιν*) del *lógos*<sup>3</sup>.

La *diaíresis* de las Ideas repite en el suelo del *lógos* lo que Platón ha recogido de los eleáticos a través de la dialéctica del todo y de las partes. Como allí los momentos individuales del *lógos*, por ejemplo en el *Parménides* lo uno y el ser, son tratados como partes de una totalidad y sin embargo también nuevamente como totalidades que se excluyen entre sí, así también la *diaíresis* de las Ideas es la división de una totalidad que es en sí misma nuevamente totalidad. La *diaíresis* es, por consiguiente, el giro positivo de la dialéctica del todo y la parte, o sea, de lo uno y lo múltiple, la «*euporía*» tras la «*aporía*» (*Filebo* 15c)<sup>4</sup>.

A continuación procuraremos ahondar un poco más en el motivo principal que anima la recepción gadameriana del *Sofista*: cómo el entrelazamiento del ser y el no ser se refleja en el *lógos*, o –más acordemente con la posición afirmada por nuestro intérprete– cómo «el propio ser es *lógos*»<sup>5</sup>.

#### § 31.4. Falsedad, verdad y mera apariencia

<sup>1</sup> «Platón y la cosmología presocrática» (1964), en *El inicio de la sabiduría*, *op. cit.*, pp. 120-121, traducción parcialmente modificada («Platon und die Vorsokratiker», *GW* 6, pp. 67-68).

<sup>2</sup> Nota a pie de página incluida en este punto del texto: «Cf. *Hippias mayor* 300 y ss. Ya en el *Fedón* (101b) se ejemplifica a través de la esencia del número la hipótesis del *eídōs*. Es en la doctrina de los números ideales donde se encuentra la relación del Uno y el Dos, en la cual se reconocen los *α)ρξαι/* de todo número e Idea».

<sup>3</sup> *Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, pp. 45-46, traducción modificada por nuestra parte («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 21).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 49 («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 23).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 57 («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 27).

De acuerdo con este último objetivo propuesto, examinaremos tres cuestiones que guardan una estrecha conexión entre sí: [1] las aporías de lo falso (en el marco del *Teeteto* y del *Sofista*); [2] el carácter de desvelamiento (*alétheia*) y/o corrección (*orthótes*) que pueda atribuirse a la noción de verdad diseñada por la teoría platónica de las Ideas; y [3] el objetivo final del diálogo mantenido entre el extranjero de Elea y Teeteto, *i. e.*, distinguir al dialéctico del sofista desde la perspectiva del *lógos*.

Las tres cuestiones –especialmente la segunda de ellas– han sido abordadas por Gadamer en el contexto de una polémica dirigida contra la lectura heideggeriana de Platón; de ahí que sus desarrollos se encuentren sobre todo en varios artículos dedicados a la obra del pensador de Meßkirch (concretamente en los titulados «Platón», de 1976, y «El retorno al comienzo», de 1986<sup>1</sup>). Pero el nexo entre dichos temas no se ciñe, naturalmente, a una discrepancia entre Heidegger y Gadamer al respecto (discrepancia para cuyo relevante significado no habrá lugar en el presente escrito<sup>2</sup>), sino que tiene su razón de ser en la coyuntura platónica que nos ocupa. Pese a sus diversos puntos de partida, los tres caminos coinciden en destapar, a nuestro juicio, las mismas dificultades derivadas de la ubicación platónica del no ser entre los primeros principios ontológicos. Más exactamente, todos ellos convergen en las instancias del Uno y la Díada indefinida, y por tanto nos servirán para presentar el desenlace último del largo camino labrado en el presente capítulo.

[1] He aquí la primera de tales cuestiones. En ciertos momentos de su obra, Gadamer señala que las dificultades mostradas por los personajes del *Teeteto* (*cf.* 186a-200d) a la hora de explicar lo falso son el resultado de una adhesión inmediata a la «concepción eleática del ser»<sup>3</sup>. Tales dificultades se deberían entonces a una insuficiente comprensión del *lógos*, idéntica a la que acusaba Parménides de Elea de acuerdo con la lectura que acaba de ser reseñada. Si se concibe el saber como la simple inmediatez de lo presente –razona el filósofo de Marburgo–, una y otra vez se acabará encallando en el problema de lo falso, pues lo falso «no se funda en la inmediatez del contenido, sino precisamente en la relación de la

<sup>1</sup> «Plato» (1976), *GW* 3, pp. 238-248 (traducción española a cargo de A. Ackermann Pilári: «Platón», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 83-94); «Auf dem Rückgang zum Anfang» (1986), *GW* 3, pp. 394-416 (traducción española a cargo de la misma autora: «El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, pp. 253-276).

<sup>2</sup> Aunque el análisis de dicha discrepancia no tenga cabida en el marco del presente trabajo, conviene señalar que hay importantes dificultades a la hora de estudiar y de sacar provecho filosófico a las objeciones lanzadas por Gadamer contra la interpretación heideggeriana de Platón (*vid.*, además de los documentos que expondremos a continuación, «Dialektik ist nicht...», *GW* 7, p. 367 y ss.). En primer lugar (la argumentación gadameriana que reseñaremos en las páginas siguientes puede ser un buen exponente de ello), porque las contestaciones del antiguo discípulo no alcanzan a incidir en el meollo de la reflexión contra la que pretenden alzarse, sino que se deslizan por un plano superficial e incluso ajeno al nudo de lo que querrían cuestionar (ajeno, salvo por la circunstancia de que con tal superficialidad en el fondo acaban dando la razón a aquella «crítica de Platón» que intentaban desacreditar). En segundo lugar, porque, en todo caso, las objeciones de Gadamer son siempre esporádicas y escasamente desarrolladas (el propio hecho de que el «impugnador» mencione la fuente concreta sobre la que recae su desacuerdo, como ocurrirá aquí con *Platos Lehre von der Wahrheit*, constituye una excepción). Y en definitiva, porque en la situación mencionada resulta poco viable establecer un verdadero diálogo entre las posiciones de Heidegger y Gadamer a propósito de sus lecturas respectivas de Platón (de hecho ese diálogo no llegó a darse, por lo que sabemos, en vida de los autores).

Sobre la relación entre Heidegger y Gadamer a propósito de sus interpretaciones de Platón, *vid.* G. Xiroupaídis y M. Michalski, «L' Idée platonicienne du Bien entre Heidegger et Gadamer», en J.-C. Gens, P. Kontos y P. Rodrigo (eds.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, pp. 139-165. El artículo incluye la última carta de Gadamer a Heidegger, escrita en 1976, momento en que el primero de ellos se encontraba concentrado en la redacción de su obra *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*.

<sup>3</sup> «Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 23 (*Hacia la prehistoria... op. cit.*, p. 47). Gadamer se ha referido a las aporías de lo falso que comporta la teoría platónica de las Ideas, y al mencionado pasaje del *Teeteto* donde dichas aporías se hacen explícitas, en «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 303; «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 362, etc.

interpretación, en el carácter de “como” del *lógos*»<sup>1</sup>. Desde esta óptica, quedan alineados bajo un común denominador eleático los más diversos contrincantes de Platón, todos los cuales habrían cuestionado la capacidad del *lógos* para enlazar «algo como algo», y con ello la posibilidad de conjugar lo uno con lo múltiple: así, Antístenes, que «renuncia a la propia síntesis en el discurso y, en lugar de la determinación definidora, sólo admite el nombrar tautológico (*Sofista* 251b)»<sup>2</sup>; igualmente el Heráclito y el Protágoras traídos a colación en el *Teeteto*, bajo cuya inspiración el saber queda limitado a la evidencia de la *aísthesis*, y por tanto desprovisto de todo nexo y abocado a una infinita movilidad<sup>3</sup>; e incluso los propios sofistas en su conjunto, cuya utilización erística del discurso se valdría análogamente de una confusión capciosa entre lo uno y lo múltiple, de un intercambio indiscriminado del principio y las consecuencias<sup>4</sup>. En esta misma línea, Gadamer llega a sugerir que las aporías de lo falso planteadas en el *Teeteto* encuentran una vía de solución en el *Sofista*, justamente gracias al descubrimiento del no ser como principio posibilitante del enlace entre diversas determinaciones<sup>5</sup>.

Ahora bien, en otros momentos de su obra, el filósofo de Marburgo ha defendido justamente la perspectiva opuesta: sin salir del planteamiento platónico, resultaría absolutamente imposible llegar a explicar en qué consiste lo falso<sup>6</sup>. La intervención del *Sofista* en el legado parmenídeo, *i. e.*, la aceptación del no ser entre los principios del *lógos*, lejos de ayudar a resolver el problema de lo falso, lo tornaría aún más difícil. Pues, si el no ser constituye, junto con el ser, la causa del simple enlace entre varias determinaciones diferentes, entonces a lo sumo constituirá la causa de cualquier *lógos*, pero no podrá explicar la diferencia entre un *lógos* que revele la verdad y otro que la falsee:

En este contexto [*sc.* el del *Teeteto* y el *Sofista*] encontramos la cuestión del *pseûdos*, que tiene un papel siempre inquietante. Ciertamente, se podría comprender de forma aproximada que, si pensar es distinguir, también se puede distinguir de manera falsa: uno no encuentra –por usar la imagen platónica– las articulaciones al desmembrar el animal de sacrificio, mostrándose así como alguien que no domina la verdadera dialéctica y que por eso, al estilo de los sofistas, cae en la confusión del *lógos*. Pero si se entiende el ser del *eîdos* como *parousía*, como pura presencia, no queda claro cómo es realmente posible esta confusión. Así, la pregunta por el *pseûdos* en el *Teeteto* platónico se enreda de manera desesperada. Ni la comparación con la tablilla de cera ni la comparación con el palomar llevan un solo paso adelante. ¿Qué habría de ser lo que –en el caso del *pseûdos*– se designa como el «ser presente» de lo falso? ¿Qué es lo que está *ahí* cuando una afirmación es falsa? ¿Acaso una paloma de lo falso?

Se puede decir que el *Sofista* trata de llevar esta pregunta a una solución positiva al demostrar que el no ser «es» y que está indisolublemente vinculado con el ser, como la diferencia con la mismidad. Sin embargo, si el no ser no quiere decir otra cosa que diferencia, la cual subyace, como también la mismidad, a todo discurso diferenciador, entonces llega a ser comprensible la posibilidad de decir la verdad, pero no la posibilidad del *pseûdos*, de la falsedad, de la apariencia. La existencia de lo diferente junto con lo idéntico no explica ni mucho menos la existencia de algo como algo que ello no es, sino sólo como aquello que es, o sea, esto y ninguna otra cosa. La mera crítica al concepto eleático de ser no basta para superar realmente su premisa de pensar el ser como presencia en el *lógos*. Incluso si la diferencia es una especie de visibilidad, un *eîdos* del no ser, la cuestión del *pseûdos* sigue siendo

<sup>1</sup> *Hacia la prehistoria...*, *op. cit.*, p. 48 («Zur Vorgeschichte...», *GW* 6, p. 23).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 47 (*GW* 6, p. 22).

<sup>3</sup> *Cf. ibid.*, p. 48 (*GW* 6, p. 23).

<sup>4</sup> *Cf. ibid.*, p. 42 (*GW* 6, p. 20).

<sup>5</sup> *Cf.* «Mathematik und Dialektik bei Plato», *GW* 7, p. 303; «Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW* 3, p. 411 («El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, p. 271).

<sup>6</sup> *Id.*, además del pasaje que citaremos a continuación, «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, pp. 149-150.

enigmática. En la medida en que la existencia del «no» se revela como el *eídos* de la diferencia, se esconde aún más la nulidad [*Nichtigkeit*] del *pseûdos*<sup>1</sup>.

Cabría esperar que, tras este atinado análisis del problema, nuestro intérprete pusiera en duda que la *diversidad* de determinaciones pueda deberse a la actuación del no ser. Pero no es así. Por el contrario, Gadamer sugiere que el planteamiento del *Sofista* ha de ser radicalizado, no tanto como para llevarlo más allá de los confines platónicos, pero sí hasta situarlo en la tesitura de los *ágrapha dógmata*, esto es, en la estructura ontológica del Uno y la Díada indefinida. A su juicio, pensando el no ser únicamente como principio de alteridad, aún no se ha llegado a pensar en sus últimas consecuencias la absoluta nulidad que éste encierra. ¿Y a qué remite entonces esa extrema dimensión del no ser? Por lo que el filósofo de Marburgo afirma, a cierta «unidad originaria», que sería previa a cualquier diferenciación y al mismo tiempo su condición de posibilidad. Tal parece ser la conclusión resultante de constatar que no es posible que *todas las diferencias* (*i. e.*, todas las determinaciones posibles) se encuentren simultáneamente presentes, ni que, por tanto, haya una «presencia total del no ser» (¿o es más bien la conclusión resultante de constatar que, bajo la concepción de la identidad como negación del resto de las determinaciones, es necesario que *todas las diferencias* se encuentren simultáneamente presentes en algún infinito receptáculo de no ser?). En cualquier caso, esto es lo que explicaría que todos nuestros discursos sean interminables. Así reza la argumentación de Gadamer (el texto siguiente es continuación inmediata del pasaje que acaba de ser citado):

Como mucho se puede seguir pensando con Platón hasta el extremo de admitir una barrera de principio en el tornarse presente del «no». En la medida en que la alteridad siempre se presenta sólo entrelazada con la identidad, es decir, puesto que el no ser de todo otro siempre sale a la luz sólo junto con algo identificado en cada caso, resulta que nosotros, como pensantes, estamos sometidos al discurso interminable. No sólo resulta que el diferenciar se pierde en un regreso al infinito, sino que además en cada diferenciación singular, puesto que en ella está implícita la identidad, al mismo tiempo está presente la infinita indeterminación, a la que los pitagóricos llamaron el *ápeiron*: todo lo otro se sugiere con ello. En este sentido al propio «estar presente» le es inherente el «no». Esto se formula directamente de tal manera (*Sofista* 258c) que el no ser consiste en la contraposición al ser. En tanto naturaleza de lo otro o de la alteridad, está repartido en cada caso entre ambos lados de la relación recíproca de los entes. Sólo lo encontramos en esta condición de estar repartido y sólo así es el no ser. Parece un contrasentido pensar la totalidad de todas las diferencias como estando «ahí», y con ello una presencia total del no ser. El «no» de la alteridad es en este sentido más que el ser diferente: es un auténtico «no» del ser. Me parece que Platón tenía en mente este «no» fundamental dentro del ser cuando, en la lección «Sobre el bien» puso claramente la Dualidad indeterminable al lado del Uno determinante. Con el mero reconocimiento del «no» de la alteridad y de la diferencia, en realidad, se minimiza la nulidad [*Nichtigkeit*] que se manifiesta en el error, y así continúa el ocultamiento que comenzó con la supresión del «no» por parte de los eléatas. [...]

Sin embargo, también se puede decir, a la inversa: puesto que en el pensamiento platónico la pregunta ontológica por el *pseûdos* no se resuelve realmente, y puesto que al final había que tener conciencia de ello, nos vemos remitidos a una dimensión en la que el no ser no sólo significa simple diferencia y el ser no sólo significa identificabilidad, sino en la que se halla lo uno, lo más originario, que es previo a tal diferenciación, y que al mismo tiempo la hace posible<sup>2</sup>.

[2] Veamos ahora la segunda de las cuestiones mencionadas, que, como anunciábamos, va a desembocar en el mismo punto que la primera. Se trata de una objeción que Gadamer ha

<sup>1</sup> «Platón», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, pp. 91-92, traducción ligeramente modificada («Plato», *GW* 3, pp. 245-246).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 92-93 (*GW* 3, pp. 246-247).



planteado en varias ocasiones a la lectura de Platón expuesta por Heidegger en su célebre ensayo «La doctrina platónica de la verdad» (1947)<sup>1</sup>. Con estas palabras resume el filósofo de Marburgo la interpretación heideggeriana que él considera insostenible:

[...] Heidegger publicó todavía antes de la Segunda Guerra Mundial un texto sobre la alegoría platónica de la caverna, en el que interpretó la doctrina de las Ideas de Platón como paso hacia la ontoteología aristotélica [*Platos Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947]. El argumento era que Platón, al definir el ser auténtico como el de la Idea, determina el concepto de verdad de manera nueva en tanto este ser de la Idea estaría pensado desde aquel que mira. No sería el ser que se muestra, se abre y brota como la «*phýsis*» que se despliega a su forma predeterminada, a su flor y fruto. Lo mismo ocurriría en el viejo Parménides, donde el pensamiento sigue incluido en el ser como su testimonio más excelente. El giro de Platón hacia la Idea, en cambio, significaría una reorientación que se aleja de la pregunta por la verdad del ser –pregunta que Heidegger estaba buscando entonces en los comienzos del pensamiento griego– para dirigirse a la pregunta por la manera correcta de ver el ser. La *orthótes*, la corrección, sería dominante, frente a la verdad en el sentido del desocultamiento. Así lo formuló Heidegger en expresiones vigorosas, convirtiendo con ello a Platón en precursor de la metafísica aristotélica<sup>2</sup>.

Lo que a Gadamer le parece inadmisibile –y lo manifiesta no sólo en esta polémica con su antiguo maestro, sino en todo lugar y ocasión– es que Platón sea considerado como el precursor de una metafísica de corte ontoteológico<sup>3</sup>, metafísica que, a su juicio, se debe esencialmente a una sustitución del primado de la matemática por el de la física, y que por tanto habría de serle imputada sólo a Aristóteles<sup>4</sup>. Su refutación al respecto incide, entre otros

<sup>1</sup> M. Heidegger, «Platos Lehre von der Wahrheit» (1942), *Wegmarken*, GA 9 («La doctrina platónica de la verdad», en *idem*, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 173-198). Las principales ocasiones en las que Gadamer ha planteado tales objeciones son: «Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW 3*, especialmente pp. 407-416 («El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, especialmente pp. 266-276); «Plato», *GW 3*, p. 240 y ss. («Platón», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, p. 85 y ss.); «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW 7*, p. 367 y ss.

<sup>2</sup> «El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, p. 267 («Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW 3*, p. 407).

<sup>3</sup> Heidegger entiende por «ontoteología» un planteamiento en el cual los primeros principios ontológicos se identifican con un ente supremo y de carácter divino. Así, por un lado, el papel que habría de corresponder al ser es desempeñado aquí por un ente; y, por otro lado, ese ente, en tanto realidad divina, ocupa el puesto superior en la jerarquía de los entes.

Sobre la interpretación heideggeriana de la noción de «ontoteología» y sobre la aplicación de dicha noción a la filosofía aristotélica, *vid.* M. Heidegger, «Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik», «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identität und Differenz, Identidad y Diferencia*, edición bilingüe de A. Leyte, Ánthropos, Barcelona, 1988 (1957), pp. 98-157. Un análisis reciente de esta perspectiva heideggeriana puede encontrarse en E. Berti, «La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología», en L. Sáez, J. de la Higuera, J.F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada*, Biblioteca Nueva, 2007.

<sup>4</sup> *Cf.* «El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, *passim* («Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW 3*, pp. 394-416). A lo largo de este artículo, Gadamer atribuye a Heidegger un planteamiento según el cual el santo y seña de la metafísica sería la ubicación prioritaria de la cuestión del ser en el ámbito de la «física». Él acepta abiertamente dicho planteamiento y ve en Aristóteles el ejemplo paradigmático del mismo, pero niega que pueda serle aplicado a Platón. En su opinión, «sería preferible no llamar metafísica a la dialéctica platónica, sino, en todo caso, meta-matemática» («El retorno al comienzo», *op. cit.*, p. 274 [*GW 3*, p. 414]). De este modo, el filósofo de Marburgo trata de poner en cuestión postulados de este tipo:

– «[...] La tesis de Heidegger es que Platón, precisamente por el hecho de dirigir la mirada hacia la Idea, hizo inevitable que el lugar de este orden ideal quedara definido como el orden de lo fáctico-real, de lo ente en movimiento» (*ibid.*, p. 268 [*GW 3*, pp. 408-409]).

– «El hecho de que Platón se diera cuenta de que lo general y aquello en que aparece son dos cosas “separadas” constituía el paso de la Idea a la física. Así lo ve Heidegger» (*ibid.*, p. 268 [*GW 3*, p. 409]).

Como ya tuvimos ocasión de advertir (*supra*, § 3.1), el uso que nuestro autor hace de la propia noción de «metafísica» no está exento de una sintomática ambigüedad. El artículo que nos ocupa constituye un claro exponente de tal ambigüedad. Por un lado, Gadamer asume implícitamente el significado peyorativo del término, y por eso se empeña en «liberar» a Platón de la acusación de «metafísico» que pesa sobre él. Pero por otro lado, no deja de reconocer en la tradición metafísica virtudes positivas que, a su juicio, habría que conservar. En esta línea, afirma:

– «Pienso que el modelo platónico debería indicarnos cómo podemos llegar a un pensamiento articulado que retiene la herencia de la metafísica en la medida en que nos resulta fructífera, es decir, en tanto no infravalora nada que nos permita

puntos, sobre el papel que desempeña lo divino en la obra platónica (instancia que nunca sería tratada como un «ente definible», y en consecuencia se vería libre del planteamiento onto-teológico<sup>1</sup>) y sobre una interpretación de la Idea platónica del bien en tanto «ámbito de desocultamiento»<sup>2</sup>. Pero el argumento último y más desarrollado contra la tesis de Heidegger se refiere al significado de la verdad que estaría implícito en la teoría platónica del tejido *eidético*, y en la dualidad de ser y no ser como principios ontológicos de dicho tejido. Es este argumento lo que reclama ahora nuestra atención.

Para desmentir la supuesta primacía de la *orthótes* sobre la *alétheia* en la concepción platónica de la verdad, el filósofo de Marburgo se apoya fundamentalmente sobre el principio que ya conocemos: no existe ninguna Idea aislada y determinada por sí misma, sino sólo un entrelazamiento de múltiples Ideas entre sí. El «paso definitorio de Platón» no estaría entonces «en la adecuación al *eídos*, tal y como quería Heidegger» (de hecho, si no hay ningún *eídos* determinado en sí mismo, tampoco habría medida alguna a la que adecuarse), sino «en la apertura hacia los *lógoi*, en los se que se sacan a la luz relaciones entre las Ideas»<sup>3</sup>. En otras palabras:

[...] En verdad, Platón entró en un terreno que no necesariamente lleva a la consecuencia metafísica de Aristóteles. Esto se puede precisar tal vez de la siguiente manera: por sí solo no existe un ver correcto, y por sí solo tampoco existe lo visto, «la Idea». No hay ninguna Idea aislada (*Parménides* 142b 3 y ss.). Definir una Idea significa delimitarla y esto implica que junto con su ser hay un puro e infinito no ser, todo aquello que esta Idea no es. Como Platón subraya una y otra vez, las Ideas son un conjunto, un tejido, un tejido imposible de desentrañar en su extrema riqueza (como *α/πειρον*). Mas esto quiere decir que comunicar algo que se quiere decir es una tarea limitada, sólo condicionalmente realizable. Entenderse a sí mismo y con otros, opinar, compartir, comunicar algo que se quiere decir, esto requiere

---

comprender algo. Esto implica, ciertamente, que no podemos dar el paso a la metafísica en el sentido de aquel giro aristotélico a la física y a la ontología meta-física» («El retorno al comienzo», *op. cit.*, p. 274 [GW 3, p. 414]).

Por tanto el *casus belli* en este contexto es, para Gadamer, Aristóteles.

<sup>1</sup> Cf. «El retorno al comienzo», *op. cit.*, pp. 268-269 (GW 3, p. 409): «Cualquiera que haya leído a Platón sabe que él nunca habla de lo divino tal como si se tratara de un ente definible. Desde el punto de vista de Platón esto va claramente mucho más allá de lo que la razón humana pueda averiguar realmente. La mitología griega creó en su configuración homérica un cielo de dioses, al que todavía hoy se debe el esplendor y la gloria de la cultura griega. Pero en los ojos de un pensador esto sigue siendo evidentemente obra de los hombres. Esto no era lo divino a lo que la mirada platónica se dirigía desde su perspectiva de las Ideas».

<sup>2</sup> Cf. «Platón», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, p. 88 («Plato», GW 3, p. 243).

<sup>3</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik», GW 7, p. 367. Afirma Gadamer aquí:

«Mi propio interés por el *Sofista* y en general por los diálogos platónicos está motivado sobre todo por la discusión que Heidegger desencadenó a propósito de la metafísica, especialmente bajo el lema “superación de la metafísica”. [...] En mi opinión, el pensamiento platónico de la Idea no prefigura el paso hacia la metafísica aristotélica –así es como Heidegger caracteriza a Platón–, ni ha provocado a través de ese giro –como dice Heidegger– una desviación desde el pensamiento de la “*alétheia*”, de la verdad, a la mera “corrección”, a la *ορθο/τηφ*. En todo caso, este “giro hacia la Idea” que Heidegger entiende como una preparación de la metafísica aristotélica no se encuentra en el *Sofista*, obra que, como es sabido, muchos consideran justamente como un distanciamiento respecto de la doctrina de las Ideas. El curso de Heidegger sobre el *Sofista* (Marburgo, 1924), que yo sólo conozco por el vago recuerdo del oyente inmaduro que entonces era, no me parece tan estilizado en aquella singular dirección que Heidegger hizo pública por primera vez después, en *Platos Lehre von der Wahrheit*. Mis propios trabajos sobre Platón me han hecho volver cada vez más sobre los diálogos dialécticos de la última etapa, y mi profundización en el *Sofista* se me ha revelado cada vez más como una apertura de horizontes, en el interior de la cual la pregunta por el ser y por el *lógos* se muestra, en efecto, bajo diversos aspectos, pero nunca puede ser vista como mero paso previo hacia la física aristotélica ni hacia la metafísica fundada sobre aquella. Por el contrario, en la dialéctica platónica la pregunta por el ser está animada por una perspectiva propia, de suerte que esta pregunta no culmina en la ontoteología de Aristóteles. No hay que ver en la adecuación al *eídos*, como hace Heidegger, el paso definitorio de Platón, sino en la apertura hacia los *lógoi*, en los que se sacan a la luz relaciones entre las Ideas».

un ver en común y un desglosar lo que se quiere decir en palabras para aprender así a referirse a lo mismo. Siempre es lo uno y siempre es lo múltiple<sup>1</sup>.

Nuevamente Gadamer destaca aquí la primacía de las relaciones *eidéticas* sobre cualquier suerte de término o límite. Con ello parece eliminar la posibilidad de pensar la «verdad mediada por los *eíde*» como la adecuación a un universo *eidético* perfecta y definitivamente fijado en sí mismo. Sin embargo, con ello también parece eliminar al mismo tiempo toda posibilidad de pensar la verdad –sea ésta del «tipo» que sea– en el seno de esa infinita mediación *eidética* (hasta el punto de que la situación en la que nos pone nuestro intérprete es bastante más apurada de aquella que denunciaba Heidegger en Platón). ¿Es posible concebir algún modo de verdad en una estructura que rechaza (más exactamente: desplaza ilimitadamente) toda suerte de *límite*?

Gadamer no sólo responde afirmativamente a esta pregunta, sino que además cree haber encontrado en Platón la comprensión última de la *alétheia* que, en su opinión, Heidegger no pudo encontrar:

[...] Creo poder ir un paso más adelante, precisamente en la dirección en la que Heidegger buscó el comienzo en el que la *alétheia* misma aún fue experimentada sin desviaciones como desocultamiento y ocultamiento. Él no lo encontró, a fin de cuentas, ni siquiera en los primeros grandes pensadores de Jonia. A mí me parece que podría haber encontrado algo más en Platón, sobre todo en el *Sofista*. Sólo hay que sacar la consecuencia del análisis del no ser que se lleva a cabo en este diálogo<sup>2</sup>.

¿Cuál es esa consecuencia? El propio juego del ser y el no ser, en tanto principios respectivamente identificador y diferenciador, equivaldría a un juego de desocultamiento y ocultamiento. Pues identificar algo, sacarlo a la luz en tanto que algo, implicaría negar todas las otras determinaciones, y por tanto, en cierto modo, mantenerlas ocultas:

El distinguir entre lo verdadero y lo falso constituye sin duda lo esencial del dialéctico, y el diálogo de Platón [*sc.* el *Sofista*] muestra cómo, en la distinción, la identidad y la diferencia quedan indisolublemente entrelazadas entre sí. Con la referencia a algo que en cada caso es esto y no otra cosa, todas las otras referencias quedan necesariamente ensombrecidas. En este sentido, en la distinción que dice un «no esto» ya hay tanto ocultamiento como desocultamiento. Sin duda esta «flexión contraria» [*Gegenwendung*] no se piensa como tal, pero se efectúa en la realización de la distinción<sup>3</sup>.

Ahora bien, tal y como Gadamer ha señalado, decir «no esto» no equivale a un simple y puro ocultar, sino que comporta de suyo un desvelamiento: en efecto, sólo se puede negar algo *que es*, sólo se puede negar algo *afirmando o revelándolo al mismo tiempo*. Pero esta sencilla constatación, que de hecho nuestro intérprete ha formulado, no le lleva a cuestionar el sentido verosímil de la enigmática estructura platónica, según la cual afirmar algo equivale a negar todo lo demás (si, de acuerdo con la misma ley, negar todo lo demás ha de comportar también afirmar algo, ¿no tendría que admitirse que hay una totalidad efectiva de *todas las determinaciones* posibles?).

<sup>1</sup> «El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 270, traducción ligeramente modificada («Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW 3*, pp. 410-411).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 271 (*GW 3*, p. 411).

<sup>3</sup> «El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 272, traducción ligeramente modificada (*GW 3*, p. 412).

[3] En cambio, Gadamer da aquí un paso idéntico al que hemos descrito a propósito del problema de lo falso: desde el no ser como principio de alteridad hasta el no ser en tanto absoluta y completa nulidad. El paso mencionado nos adentra en la tercera de las cuestiones que nos proponíamos examinar, en la diferenciación buscada en el diálogo de Teeteto con el Extranjero de Elea entre el dialéctico y el sofista. A juicio de nuestro intérprete, dicha diferenciación exige una «radicalización de la distinción entre lo verdadero y lo falso», y con ella una «radicalización del concepto mismo de *alétheia*»<sup>1</sup>. Lo que caracterizaría al sofista no sería el confundir unas cosas con otras, el opinar equivocadamente o exhibir un discurso erróneo<sup>2</sup>. El sofista –afirma Gadamer– «no dice nada en absoluto», «aparenta un saber, pero es un saber de pura apariencia; es “nada”»<sup>3</sup>:

Esto en modo alguno significa simplemente que lo mencionado y lo dicho [*sc.* por el sofista] sea «no esto», sino que, en cambio, no se dice nada en absoluto. Aquí retorna en todo su radicalismo lo indecible e impensable del «nada» *eláta*. No es un «algo» sobre el que se pueda decir algo. Y sin embargo «es» «nada», al igual que el ser no es un ente y sin embargo «es» «ser»<sup>4</sup>.

Veamos en qué consiste, pues, esa radicalización de la noción de *alétheia* que Platón pondría sobre la mesa gracias a su polémica con la sofística:

El paso decisivo consiste ahora en que la distinción entre el filósofo y el sofista es aún menos posible por medio de una distinción entre el discurso verdadero y el erróneo. En la distinción entre el dialéctico y el sofista no se dice de algo que ello sea lo verdadero y que sólo eso lo sea. La «*alétheia*» se muestra más bien en toda la doble flexibilidad [*Doppelwendigkeit*] de desocultamiento y ocultamiento que se experimenta como ser y apariencia. Ciertamente, Platón no eleva esta experiencia en ninguna parte al nivel de un concepto, ni en el *Sofista* ni en el *Parménides* o en la *Carta Séptima*. Sin embargo, me parece que la experiencia que se describe allí por todas partes responde en su «ejecución» a la búsqueda heideggeriana de cómo pensar la *alétheia* misma.

También en este punto Platón va más allá del viejo Parménides. Es decir, la renovación platónica de la pregunta de Parménides no sólo da aquel paso más allá de Parménides que conduce a Platón al *lógos* y al ser de lo ente, como supone Heidegger. Al mismo tiempo da un paso atrás, al «ser» que no «es» nada, que no es un ente y que sin embargo distingue al filósofo del sofista<sup>5</sup>.

Así interpreta Gadamer –en el citado artículo «Platón» y en otro trabajo posterior<sup>6</sup>– la definición del sofista establecida en el diálogo platónico del mismo nombre (264d-268d):

[...] Únicamente se llega a saber lo que es el sofista cuando se comprende no sólo el ser diferente, sino además la «apariencia». La apariencia no es lo diferente del ser, sino su «ser aparente». Me parece que esto no niega que Platón haya sido consciente de la problemática ontológica más profunda que encontramos aquí, y que está en conexión con la posibilidad de la «sofística». Ni el ser diferente, ni la diferenciación errónea, la confusión a propósito o incluso la afirmación falsa del mentiroso alcanzan el fenómeno de la sofística que Platón se propone esclarecer. Lo que podría ser más verosímilmente una buena analogía del sofista es el embustero, es decir, un hombre totalmente mentiroso al que le falta cualquier sentido de la verdad en general. No por casualidad en el diálogo platónico el sofista aparece ubicado en la clase de los imitadores ignorantes [*cf.* *Sofista* 264d-268c]. Pero incluso esto no es lo bastante unívoco. Sólo la última distinción que se lleva a cabo dentro de los imitadores ignorantes, a

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.*, traducción ligeramente modificada.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 272, traducción modificada (*GW* 3, pp. 412-413).

<sup>6</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), *GW* 7, pp. 338-369.

saber, la diferenciación entre aquellos que realmente creen saber sin que sepan realmente, y aquellos que en secreto conocen su ignorancia, pero que se la esconden a sí mismos debido al miedo y la preocupación por su propia superioridad y que por eso se envuelven en la falsa magia del discurso; esta distinción es la que invoca todo el poder de la nulidad. Nuevamente se distingue. Hay dos formas de este discurso que tienen ambas algo inquietante justamente porque el que habla siente su propia nulidad. Platón los llama «los imitadores que fingen». Por un lado es el demagogo que vive del aplauso (así como en el *Gorgias* se caracteriza, en general, el arte de la retórica como el arte de lisonjear), y por el otro lado, es el sofista que ha de vencer en la discusión y la argumentación y debe tener la última palabra. Ambos son no ya mentirosos, sino figuras vacías del discurso<sup>1</sup>.

Que no dispongamos de marcas distintivas hace evidente por qué la incompreensión de la verdadera dialéctica y su confusión con el simple arte aparente de la erística era algo difundido de manera general. Lo que había llevado al exitoso movimiento sofístico era en realidad una confusión general. El esclarecimiento de esta confusión no puede apoyarse en conceptos disponibles, que se subordinen unos a otros como *κατα[γε(ν)η*. Aquí faltan las diferenciaciones (267d 5). Se trata de una diferenciación que está detrás de nuestros conceptos, que retrocede incluso por detrás de nuestros conceptos. Se trata de la pregunta de si uno simula el aspecto del saber en tanto alguien que lo sabe [*sc.* que sabe que finge, y por tanto sabe que realmente es un ignorante] o en tanto alguien que no lo sabe. En todo caso, aquí ya no se trata de imitación por medio de discursos, sino de autorrepresentación. La diferencia no radica en los argumentos, sino en la intención de quien argumenta así. Sólo en esto pueden ser diferenciados los filósofos de los sofistas<sup>2</sup>.

Con ello se ha abierto una dimensión completamente distinta a la de los *lógoi* como tales, a la del dejar aparecer estados de cosas, verdaderos o falsos. A estos técnicos del discurso no les incumbe en absoluto de la verdad. [...] [*sc.* Ni el demagogo ni el sofista] pertenecen realmente a la dimensión de los *lógoi*, que llevan a cabo una pensante rendición de cuentas, puesto que su discurso es imitación del saber y aparente representación del saber basada en el aspecto de éste. Su discurso constituye únicamente una apariencia engañosa siendo en realidad una nada. A través de este largo rodeo por el reconocimiento del «no» señala finalmente el extranjero de Elea la apariencia y nulidad de la sofística, esta falsa apariencia de la verdadera dialéctica<sup>3</sup>.

Sólo apuntaremos un detalle a propósito de esta reflexión gadameriana. En ella se omite hábilmente un punto definitorio del análisis platónico: la separación entre *dóxa* y *epistéme* (*Sofista* 267b y ss.), en virtud de la cual el extranjero de Elea distingue a aquellos que imitan conociendo el objeto de su imitación (o sea: «con *epistéme*») de los que imitan ignorando el objeto de su imitación, *pero basándose en cambio en una opinión* («δοχομιμητική»). De modo que el «imitador de la *dóxa*» –determinación de la que se obtendrá, tras un par de divisiones más, la del sofista– no sería entonces un imitador «de nada», como parece dar a entender nuestro intérprete, sino un imitador de las opiniones que gozan de crédito en una determinada sociedad.

### § 32. *El Uno y la Díada indefinida o la dialéctica de la finitud infinita*

Gadamer concibe la doctrina del Uno ( $\epsilon(\nu)$ ) y la Díada indefinida ( $(\alpha)\sigma\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\phi\ \delta\upsilon\alpha/\phi$ ) como el centro y la culminación de la filosofía platónica. A su juicio la teoría de los principios resulta inseparable de la teoría de las Ideas: «no es un paso más allá de ésta, en el sentido de su

<sup>1</sup> «Platón», en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, p. 93 («Plato», *GW* 3, pp. 247-248).

<sup>2</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 365. Afirma Gadamer en otra ocasión a este mismo respecto: «Platón vio también con claridad que no existe ningún criterio argumentativamente suficiente para distinguir el uso verdaderamente filosófico del discurso respecto del sofístico. En la *Carta VII*, sobre todo, viene a demostrar que la refutabilidad formal de una teoría no excluye necesariamente su verdad» (*VyM* I, p. 419 [*GW* I, p. 350]).

<sup>3</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...», *GW* 7, p. 366.

superación, sino un paso detrás de ésta, que expresa su auténtico fundamento»<sup>1</sup>. Por ello, aunque el contenido explícito de esta doctrina nos haya llegado a través de la tradición indirecta, nuestro intérprete la inscribe en el interior de la investigación expresada en los diálogos platónicos. Lejos de esconder una nueva sabiduría de corte dogmático, las enseñanzas esotéricas de la Academia reanudarían el hilo conductor del Platón exotérico<sup>2</sup>.

En realidad la problemática del Uno y la Díada, del límite y lo ilimitado, no es otra cosa que la coyuntura atravesada a lo largo de este capítulo, *i. e.*, la *dialéctica* de lo uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia, el ser y el no ser, la quietud y el movimiento<sup>3</sup>. En efecto, el Uno corresponde aquí a perspectiva de la *synopsis*, la identidad y el ser; mientras que la Díada representa el papel de la *diaíresis*, la diversidad, el no ser y la mutiplicidad. Como comprobaremos a continuación, el par «límite-ilimitado» en el que se concretan los *dos* principios últimos no supone –incluso si se concede carta de naturaleza a lo *limitado*, como ocurre en el *Filebo*– un paso atrás ni un paso adelante en la teoría de las Ideas, sino sólo una repetición y confirmación de la estructura diseñada por el entramado *eidético*. De ahí que esta dinámica del Uno y la Díada constituya, en nuestra opinión, el punto donde las aporías de la metafísica platónica confluyen y se hacen más transparentes.

### § 32.1. La totalidad como soporte del límite y lo ilimitado

La lógica del Uno y la Díada indefinida descansa sobre la estructura de la totalidad, de un modo idéntico a como lo hacía el intercambio recíproco entre el ser y el no ser (y el de sus parejas correlativas: unidad y multiplicidad, identidad y diferencia) en el contexto del *Sofista* (*supra*, § 31.1.1). Son muchos los momentos en los que Platón caracteriza el saber dialéctico como un saber de la totalidad, y Gadamer remite a ellos justamente a propósito de la doctrina de los principios<sup>4</sup>. Para empezar, el «parentesco de toda la naturaleza» aparece afirmado en el *Menón* (81c) como la condición de posibilidad de la *anamnesis*, *i. e.*, de cualquier conocimiento auténtico o conocimiento de las Ideas. A este mismo principio respondería el camino trazado desde los diálogos socráticos hasta la *República*, camino donde el problema de una u otra virtud acabaría por disolverse en el de la «unidad y totalidad» de la misma<sup>5</sup>. Especialmente significativa a este respecto resultaría la *Carta VII*: allí el saber de la totalidad (344b) es conectado con el saber de las «más elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza de las cosas» (344d: τα[ περι[ φυ/σεωφ α)/κρα και[ πρω=τα)<sup>6</sup> y esta última sabiduría se concretaría en la doctrina del Uno y la Díada de grande-pequeño<sup>7</sup>. Cuando Platón afirma (344b) que «quien quiera comprender qué es realmente bueno y realmente malo, debe comprender al mismo tiempo “el engaño y la verdad del ser entero”», estaría diciendo que «el movimiento del pensamiento» debe sobrepasar lo singular y concreto hasta llegar a «la

<sup>1</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), *GW* 6, p. 112.

<sup>2</sup> Cf. «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 153.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 138.

<sup>4</sup> Cf. «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 110 y ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 111. El camino señalado culminaría en la *República*, donde «la agrandada imagen de este todo se dibuja en el cielo espiritual como una utopía del Estado, y el camino a través de la totalidad del saber hasta la Idea del bien se presenta como la verdadera educación para este verdadero Estado. Ésta es una imagen mítica de ese conocimiento conjunto y conocimiento dirigido a la totalidad [*Einsicht im Ganzen und Einsicht in das Ganze*] del que Platón habla aquí [*sc.* en el llamado «excurso» de la *Carta VII* (341c-344d)]» (*id. loc.*; por motivos de concordancia, hemos alterado el tiempo en todos los verbos de la primera frase).

<sup>6</sup> Traducción de M. Toranzo para el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 92-93.

<sup>7</sup> Cf. «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, pp. 111-112.

verdadera virtud y maldad en general»<sup>1</sup>. En otras palabras: el fundamento del saber sería en todo caso «la insoluble unidad del todo, de modo que un verdadero conocimiento no puede ser alcanzado en nada parcial»<sup>2</sup>.

Esa totalidad constituye el soporte bajo el que actúan los principios platónicos del Uno y la Díada indefinida de grande-pequeño. El juego entre ambos representaría la estructura del ser y del lenguaje, así como del conocimiento humano:

No son aquellas historias genealógicas, del tipo de las que narraban los antiguos (*cf. Sofista* 242d y ss.), lo que es contestado con estos «principios» de lo uno y lo múltiple, sino que es el sentido del ser, tal y como se presenta de manera unitaria y múltiple en el *lógos*, el que remite a este Uno y Dos, una totalidad de los «lógoi» en la que se une y se despliega el orden del ser, una verdadera totalidad, que desde luego el conocimiento humano finito puede experimentar sólo en su constitución fundamental y sólo en la realización concreta de conexiones objetivas. Lo que es, es el todo como la relación infinita de la que en cada caso en el discurso y en el conocimiento es «destacado» un determinado aspecto parcial y es puesto en la luz del desocultamiento<sup>3</sup>.

Por un lado, el filósofo de Marburgo niega que Platón haya afirmado la existencia de una pirámide fija y unívoca de la totalidad *eidética*, de un sistema definitivo e irrevocable de todas las Ideas, en virtud del cual la realidad se encontraría absolutamente clausurada. La perspectiva del género –en la que se cifraría en cada caso la unidad del asunto que está en juego– carecería de univocidad, respondería a una elección coyuntural e incluso arbitraria, de modo que diferentes o sucesivas observaciones de ese mismo asunto podrían partir de otros referentes genéricos. Pero por otro lado, la tarea de concretar las implicaciones y exclusiones de un solo *eídos* comprometería siempre a la completa totalidad *eidética*, hasta el punto de que «sólo la totalidad reunida de todas las posibilidades de explicación hace posible la verdad plena». Tal es la situación afirmada en estos dos textos, que tomaremos como punto de partida de nuestro análisis:

Si ahora añadimos lo que muestran especialmente el *Sofista* y el *Político*, a saber: que ni siquiera las definiciones ganadas *diairéticamente* excluyen un momento de arbitrariedad –puesto que la perspectiva que se pone en cada caso como base de una definición no tiene nada de obligatorio– y que, en efecto, con esta arbitrariedad Platón lleva a cabo en sus diálogos incluso un juego estimulante e irónico; y si se tiene en cuenta que el resultado, en cada caso, de tal modo de dividir está en realidad anticipado en los pasos de la división, tal y como Aristóteles ha señalado críticamente, entonces ciertamente aquello a lo que todo esto apunta no es en absoluto un sistema fijo, una pirámide de Ideas. Más bien se muestra que el paradigma del número en tanto unidad de lo múltiple posee una función modélica de carácter ontológico. Lo que ocurre con estas *diairéseis* es que remiten, en cierto modo, a una totalidad jamás realizable de explicaciones. Ésta es quizás la más importante analogía entre Idea y número. Se debe sostener esto como la auténtica convicción platónica: no hay una totalidad reunida de todas las posibilidades de explicación, ni para un solo *eídos* ni para la totalidad de los *eíde*. Por cierto, el «ni... ni» expresa aquí una alternativa sólo aparente. Cuando se quiere actualizar [*vollziehen*] realmente un *eídos* en todas sus delimitaciones, hay que delimitarlo frente a todos los demás *eíde*, es decir: siempre está ya dada la situación de la que yo parto, en la cual sólo la totalidad reunida de todas las posibilidades de explicación hace posible la verdad plena. Ésta es la enseñanza que se encuentra detrás del diálogo *Parménides*. A mi juicio, la doctrina platónica del Uno y la Díada indefinida, referida por Aristóteles y

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 110-111. La afirmación platónica no corresponde a *Carta VII* 344b, sino a la interpretación que Gadamer hace de dicho pasaje.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 113.

en otros lugares, debía de expresar sobre todo la convicción de que en ninguna unidad del ver y del decir es posible alcanzar jamás, mediante el *lógos*, la infinitud de las explicaciones<sup>1</sup>.

No se puede presuponer simplemente este sistema escolástico de formación clasificatoria de conceptos cuando se quiere describir la experiencia dialéctica del pensamiento, sino que, por el contrario, hay que reparar en que el propio procedimiento de la determinación conceptual conserva algo de arbitrario e inseguro, en la medida en que el punto de vista del género bajo el cual debe ser subsumida una cosa, carece de univocidad. [...] Puede ser un ideal lógico el representar la arbitrariedad de tales posibilidades de definición sobre el «sistema de todas las Ideas» que está detrás de la doctrina platónica del número ideal, con el fin de superar así esta arbitrariedad. Pero me parece cuestionable en grado sumo que los principios de lo uno y lo múltiple sobre los que se edifica este sistema deban garantizar, según Platón, que sea alcanzable para nosotros la unívoca claridad de una construcción clasificatoria. Contra ello da testimonio no sólo la tradición acerca de la doctrina esotérica de Platón, sino también los indicios ofrecidos en sus diálogos. El entrelazamiento de los géneros supremos en el *Sofista*, y aún más la lección de práctica dialéctica que el joven Sócrates recibe del viejo Parménides, concuerdan únicamente en la convicción negativa de que no es posible determinar una Idea aislada puramente por sí. Y a la inversa, el entrelazamiento dialéctico de las Ideas no tolera la representación positiva de una pirámide de conceptos unívoca. Lo que sería el principio constructivo de un orden tal –la dependencia de lo uno respecto de lo otro– sin duda puede ser mostrado muy bellamente en el emblemático caso platónico de un orden sistemático referido a la relación de número, punto, línea, superficie y cuerpo, pero el ascenso que conduce más allá de estas ciencias hasta la suprema intelección del bien y el descenso desde este último ¿son algo más que un programa ideal? ¿No ocurre siempre lo que aquí [*sc.* en el excurso de la *Carta VII*] se dice con propedéutica pragmática: que nosotros, en tanto hombres, podemos tomar conciencia del orden del bien y del mal, del orden del ser en su totalidad, siempre y sólo en realizaciones finitas? Finalmente la indeterminación del dos debe significar quizás también que para nosotros no existe la univocidad de una estructura del ser<sup>2</sup>.

Gadamer hace valer, aquí y en otros textos análogos, un planteamiento de genuino cuño platónico. Según este planteamiento, no se trata tanto de que no exista una totalidad *eidética* definitivamente clausurada, cuanto de que esa totalidad no es accesible *para nosotros*. De hecho, tal reunión completa de todas las explicaciones posibles ha sido afirmada en tanto motor y fin perfecto de nuestros conocimientos parciales. Se trataría –en esto insiste nuestro intérprete una y otra vez– de un *ideal* absolutamente inalcanzable, pero al mismo tiempo posibilitante de toda comprensión o experiencia. Se trata, pues, de lo que con toda propiedad cabe llamar un principio «metafísico», un principio situado más allá de cualquier acontecimiento posible. El conocimiento, *i. e.*, la comparecencia de una determinada relación entre Ideas, supondría una referencia a la totalidad de las Ideas, se recortaría como una «parte» de esa totalidad. Esto es justamente lo que implicaban las tesis del *Sofista*: si ser algo equivale a no ser todo lo demás, entonces cada determinación de algo está determinada al mismo tiempo por «todo lo demás». Sin embargo esa totalidad –nada menos que una *infinita* totalidad de Ideas– resultaría del todo punto irrealizable, jamás podría mostrarse de forma completa y exhaustiva. Estando siempre presupuesta en cada comparecencia de algo determinado, semejante totalidad se sustraería siempre a nuestro conocimiento, como pura indeterminación. Tal es el juego que establecen entre sí el Uno (la presencia de algo finito, limitado) y la Díada indefinida (la infinitud ilimitada que, junto con el límite, haría posible esa presencia).

<sup>1</sup> «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), *GW* 6, pp. 77-78. Esta misma renuncia a aplicar a Platón la existencia de una «pirámide» única y unívoca de Ideas se expresa en otros muchos momentos de la obra de Gadamer, por ejemplo: *Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 68, nota 17.

<sup>2</sup> «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», *GW* 6, pp. 104-105.



§ 32.2. *Infinitud y finitud del discurso dialéctico*

A juicio de Gadamer, esta dinámica del Uno y la Díada representa el único camino viable para un progresivo –y parece que creciente– desvelamiento de aquello que se investigue en cada caso. Aunque la totalidad *eidética* no pudiera manifestarse simultáneamente (y mucho menos tratándose de una totalidad *infinita*), cabría acceder de modo *sucesivo* a diversos aspectos parciales de ese todo. Así, el incesante paso desde la perspectiva que identifica la unidad de un asunto hasta la que reconoce sus múltiples partes, y viceversa, constituiría el procedimiento óptimo para llegar a esclarecerlo al máximo posible:

Al igual que el grandioso sistema de las ciencias matemáticas –desde el número al cuerpo pasando por el punto, la línea y la superficie– representa un todo que se extiende desde la doctrina de los números hasta la estereometría, así también en la totalidad del discurso, de los *lógoi*, ascenso y descenso, unidad y multiplicidad, conjunción de elementos dispares en una sorprendente unidad y evidencia de múltiples y amplias consecuencias constituyen la auténtica ley progresiva del conocimiento filosófico. Parece una suerte de árido esquematismo ver en los principios generadores de los números, el Uno y la Díada, los principios generadores de todo conocimiento y la ley que rige la construcción de todo discurso revelador, y debió de ser tal apariencia lo que desaconsejó a Platón fijar esta doctrina por escrito. Pero, a mi juicio, lo que en realidad describe dicha doctrina es la afortunada experiencia de un conocimiento progresivo, aquella *euporía* de la que en el *Filebo* (15c) se dice que se realiza en quien recorre el recto camino hacia la solución de la dialéctica de lo uno y lo múltiple: el camino del discurso revelador de la cosa. Se trata de la dialéctica de lo uno y lo múltiple, que determina la finitud de todo discurso y conocimiento humano, un fructífero «entre» de claridad y ambigüedad. El tejido de las Ideas que de este modo es hilado en el discurso y el conocimiento representa la constitución del propio ser<sup>1</sup>.

Pero, aunque semejante tránsito entre lo uno y lo múltiple procurara un progreso, sin embargo el conocimiento jamás podría consumir su fin ideal de esclarecer completamente el objeto de la investigación en cuestión. Pues dicho objeto comprometería siempre a la totalidad del tejido *eidético*, y a ésta sólo cabría acceder parcialmente. Por eso nuestro discurso y nuestro conocimiento serían por naturaleza imperfectos e interminables. En esta infinitud se concretaría –ya tuvimos ocasión de señalarlo– la principal analogía que Platón establece entre «el conocimiento de las Ideas y la producción de los números»<sup>2</sup>. Al igual que «la serie numérica se extiende “hasta el infinito”», así también al discurso le pertenecería una inacababilidad constitutiva<sup>3</sup>. Y ello porque tanto la sucesión de los números como la infinita prosecución del conocimiento *eidético* obedecerían a «los principios *generativos* del Uno y la Díada indefinida»<sup>4</sup>. Puesto que cada número de la serie infinita, o cada punto del discurso interminable constituyen sin embargo algo *determinado* –señala Gadamer–, hay que pensar que en la generación de ambos intervienen en idéntica medida el Uno y la Díada, el límite y lo ilimitado<sup>5</sup>. He aquí una de las expresiones que el discípulo de Heidegger daba a este tópico continua y vigorosamente aclamado a lo largo de sus *estudios platónicos*:

Si en Platón no debe buscarse un sistema fijo de deducción, sino que, al contrario, su doctrina de la Díada indeterminada constituye una fundamentación de la imposibilidad de concluir un sistema tal, entonces el pensamiento platónico de las Ideas se presenta como una teoría general de las relaciones que trae como consecuencia, de modo convincente, la inacababilidad de la dialéctica. Su fundamento sería el

<sup>1</sup> «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 112.

<sup>2</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 150. *Vid.* también «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 112.

<sup>3</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 150.

<sup>4</sup> *Id. loc.* La cursiva es nuestra.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

hecho de que el *lógos* exige siempre que una Idea exista junto con otra. Mirar hacia una única Idea como tal no significa aún conocer. Sólo cuando una Idea es «fijada» bajo la perspectiva de otra se muestra como algo<sup>1</sup>.

Las lecciones platónicas «Sobre el bien» ¿no debían incidir también en la esencial inacababilidad del discurso dialéctico? Cuando Platón intenta determinar de este modo aquello que deriva de los dos principios del Uno y la Díada indefinida, en ello se incluye evidentemente un momento de indeterminación. En mi opinión, éste es el sentido de que uno de estos momentos determinantes sea precisamente la indeterminación. También un sistema relacional puede estar hecho de tal modo que, aunque cada una de las relaciones que puedan darse como tales admita ser llevada a la expresión del ser señalada y destacada, sin embargo resulte fundamentalmente imposible una simultánea posición y presencia de todas las relaciones. Es difícil que Platón haya subordinado el campo de las Ideas a un espíritu divino –a la manera de la mónada central de Leibniz–, en el que estaría presente todo lo que es, *i. e.*, lo que puede ser verdadero. A mi entender, esto resulta tanto de la llamada doctrina de los principios como del juego multicolor de las declaraciones ofrecidas en los diálogos<sup>2</sup>.

Gadamer sostiene que las lecciones platónicas «Sobre el bien» giraban en torno a la problemática de la virtud humana<sup>3</sup>. Dentro de este marco genérico, uno de los principales contenidos de dicha enseñanza sería el de «la inacababilidad del conocimiento humano»<sup>4</sup>. En tales lecciones orales Platón procuraría constatar y formular rigurosamente «el carácter condicionado de todo conocimiento humano»<sup>5</sup>. En suma: el tema de la teoría del Uno y la Díada indefinida no sería otro que la condición humana. Además, nuestro intérprete atribuye uno de esos dos principios a la constitución del ser humano. «El reino de las Ideas y su infinito entrelazamiento mutuo –afirma– contiene en sí mismo un momento propio de no ser: la inacababilidad esencial del pensar humano»<sup>6</sup>.

Los *archaí* platónicos del Uno y la Díada expresarían, en su esencia, la radical diferencia que separa al conocimiento humano (el cual sólo podría ser aspiración siempre imperfecta al saber: *philo-sophía*) del saber divino (*sophía*)<sup>7</sup>. Así, el hombre se caracterizaría por su situación intermedia entre la absoluta ignorancia y la absoluta sabiduría<sup>8</sup>. La vida humana sería, por esto mismo, «en sí misma dialéctica»<sup>9</sup> y se definiría por la tarea interminable «de delimitar lo carente de medida por medio de la medida»<sup>10</sup>:

[...] Platón llamó «dialéctica» a la más alta posibilidad que se le concede al saber humano, y con ello reconoció la limitación que, frente a la total sabiduría divina, corresponde al φιλοσοφει=ν, al aspirar a la verdad, y le atribuyó a tal modo de saber una fundamental incompletitud. Esto se expresa así en Platón: a

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>3</sup> Cf. *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 186.

Th. A. Szlezák, uno de los estudiosos más reputados de las «doctrinas no escritas» de Platón, ha sometido esta interpretación de Gadamer a una dura crítica. Apoyándose en el informe de Aristoxeno, sostiene que las lecciones *Sobre el bien* «no trataban en absoluto del bien humano», y que la pretensión gadameriana de que el *Filebo* incluya una respuesta «a la pregunta de cómo Platón, en su lección *Sobre el bien*, enlazaba los principios del ε(ν y la α)ο(ρι)στοφ δυνάμει con las virtudes humanas» resulta completamente infundada. Szlezák afirma que, en líneas generales, la lectura que Gadamer hace de la doctrina del Uno y la Díada indefinida carece de fundamento filológico, y lo justifica destacando unos cuantos puntos dudosos de la misma («Recensión de Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*», *Gnomon* 52, pp. 290-293; aquí: p. 292).

<sup>4</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», GW 6, p. 152.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>6</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 152.

<sup>7</sup> Vid. el elenco de citas consignado *supra*, § 8.

<sup>8</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 6.

<sup>9</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 197.

<sup>10</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», GW 6, p. 153.

ninguna comprensión finita puede dársele «*uno intuitu*» la infinita relacionalidad de todas las Ideas. Lo α/πειρον ο, con las palabras de la propia doctrina platónica, la α/ο/πιστοφ δυα/φ limita la experiencia humana no sólo en tanto contingencia del ser, sino también por el sometimiento de todo pensar humano al tiempo. Pensar algo significa innegablemente no pensar otra cosa. Reconocer algo como algo –y esta es la esencia del λο/γοφ– implica que ello está puesto en una determinada perspectiva y que en ella *está* «descubierto». Por el contrario, un descubrimiento de todo –y esto significaría, expresado a la manera platónica, la elevación de todas las relaciones dentro de una– sólo puede ser una apariencia sofística<sup>1</sup>.

Platón concibe la finitud del hombre que busca a partir de su distancia frente al dios que sabe, y esto tiene, junto a su sentido religioso, también una significación dialéctica. Sin embargo la inacababilidad que está adherida al conocer y pensar humanos, como a todo ser terrenal, no reduce la grandeza del camino del conocimiento humano, que siempre está puesto en lo abierto<sup>2</sup>.

Según esto, el conocimiento humano sería finito (en un sentido *negativo*: accederíamos siempre sólo a una parte limitada de la totalidad que estaría en juego en cada comprensión de algo) y precisamente por ello sería infinito, inacabable (en un sentido *positivo*: estaríamos abiertos a seguir explorando las infinitas posibilidades implícitas en esa totalidad). Gadamer ha destacado el carácter positivo que Platón otorga a la noción de «infinitud», al convertirla en uno de los dos primeros principios.

Dicha infinitud o indeterminación recibe en este contexto dos valencias contrapuestas: por un lado, comparece como la fuente de toda diferenciación, y por otro, como el principal obstáculo para esa diferenciación. Señala el discípulo de Heidegger: «a pesar de su indeterminación, esta Díada es el principio de toda diferenciación y el de toda diferenciabilidad, y esto quiere decir: ella constituye conjuntamente la determinabilidad del ser»<sup>3</sup>. A nuestro modo de ver, esta situación es el efecto obligado de concebir la *diferencia* como negación de la *identidad*: la Díada indefinida se presenta aquí como el sustrato informe y originario en el que el límite habría de imprimir una diversidad de formas. Así habría de ocurrir, si las diferencias tuvieran que ser derivadas o explicadas a partir de una unidad total. Pero, al mismo tiempo, esta indeterminación constituye la insalvable «resistencia» a la que se enfrentaría cualquier intento de concretar y delimitar algo:

Platón [*sc.* en el *Timeo*] quiere mostrar las Ideas como el fundamento de la entera ordenación del mundo, y por ello tiene que aplicar el modelo de la *téchne* a la naturaleza en tanto totalidad. Lo otro, lo ilimitado,

<sup>1</sup> «Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» (1986), *GW* 7, p. 433. Gadamer opone aquí esta concepción platónica de la finitud humana a la pretensión aristotélica de un conocimiento «pleno» del ser: «Aristóteles –afirma nuestro intérprete– aspiró a abarcar el todo del ser en la pura ε/νε/ργεια del νο/υ=φ divino. Ciertamente resulta bastante opaca la manera en que la autoactualización de lo divino se presenta al mismo tiempo como actualización de todo ente, pero esto es, en efecto, lo que exige en su última consecuencia la comprensión aristotélica del ser» (*id. loc.*).

Por otra parte, Gadamer se cuida de advertir, en este mismo contexto, que la superación continua del límite en la que consistiría la experiencia dialéctica en su concepción platónica no debe ser confundida con el infinito progreso y superación de los límites que caracteriza a la concepción moderna de la ciencia:

«Sin duda en la experiencia del límite a la que se refiere Platón no se trata del progreso ilimitado de la experiencia, ni de la ciencia fundada sobre ella, como es el caso de la Modernidad. Son experiencias del límite más generales aquellas de las que depende la infinitud de la serie numérica y sin duda también la infinitud de la conversación dialógica. No puede compararse este tipo de finitud «*eidética*» con el *pathos* de la investigación moderna. Pero sin embargo tales afinidades no están completamente exentas de razón» (*id. loc.*).

<sup>2</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 152.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 153. Gadamer caracteriza la Díada indefinida –o lo ilimitado: *ápeiron*– como el principio y fuente de toda diferenciación en muchos otros momentos de sus *estudios platónicos*, *vid.* por ejemplo: «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 251 («Platón como retratista», en *H.-G. Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 296), y «Plato», *GW* 3, pp. 246-247 («Platón», en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, pp. 92-93, *loc. cit. supra* § 31.4).

se presenta como la esencial resistencia de aquello sobre lo que se ejerce la formación. [...] Así como al ordenamiento y a la configuración del mundo le corresponde una resistencia, lo mismo le ocurre al discurso revelador de la cosa –discurso que, desde la huida a los *lógoi* representada en el *Fedón*, constituye la única vía de conocimiento en el filosofar platónico–. Pues el esfuerzo dialéctico en el que finalmente se ilumina la verdad del ente es por su esencia infinito. Esta infinitud representa la resistencia puesta en el ámbito de la comprensión humana, a la que en el *Timeo* corresponde el receptáculo de todo devenir. [...] La multiplicidad, el carácter ilimitado del dos soporta –y restringe– no sólo la ordenación del mundo, sino también las posibilidades del conocimiento humano<sup>1</sup>.

Para Gadamer este «obstáculo» que la Díada indefinida opondría a la determinación lograda en el discurso presenta dos lados, que corresponden exactamente a los dos extremos de la dialéctica platónica de las Ideas: por una parte, la potencial infinitud en la que se perdería cada concreta relación establecida entre varios *eíde*; por otra parte, la indeterminación representada por los fenómenos sensibles, que el *lógos* nunca lograría apresar del todo. Este último factor de indeterminación es lo que se expresa en la siguiente cita. Desde una concepción dialéctica y negativa del límite, y atribuyendo a Aristóteles una separación entre el  $\epsilon\iota=\delta\omicron\phi$  y el  $\tau\omicron/\delta\epsilon\tau\iota$  que, en nuestra opinión, es más propia de Platón, Gadamer cree que el planteamiento de este último resulta preferible al de su discípulo, porque en dicho planteamiento la limitación que supone para el *lógos* la realidad sensible sería superada gracias a la movilidad de ese *lógos*:

La reflexión enseña que Platón vio en la  $\alpha)/\rho\iota\sigma\tau\omicron\phi\delta\upsilon\alpha/\phi$  el límite de los números y de los *lógoi*. En este sentido, Platón se halla más cerca de la metafísica aristotélica que de la identificación pitagórica del ser y del número. En efecto, también Aristóteles reconoció que el  $\alpha)/\tau\omicron\mu\omicron\phi\epsilon\iota=\delta\omicron\phi$  es constitutivo de todo hablar acerca del ser-algo, porque el  $\tau\omicron/\delta\epsilon\tau\iota$  sólo puede ser mostrado, no puede ser dicho con palabras. La diferencia, y en cierto sentido también la superioridad de Platón [sc. sobre Aristóteles] consiste en que para él ese límite del *lógos* es un límite incesantemente superado «de repente» en el diálogo, justamente porque mantiene el carácter dialógico de todo discurso<sup>2</sup>.

### § 32.3. La doctrina de los cuatro géneros del *Filebo*

La doctrina de los cuatro géneros de lo ente expuesta en el *Filebo* constituye el reflejo más directo de los principios del Uno y la Díada indefinida en el interior de la obra escrita por Platón<sup>3</sup>. En este diálogo (22c y ss.) todos los seres que existen quedan clasificados en cuatro grupos: el límite ( $\tau\omicron\therefore\pi\epsilon/\rho\alpha\phi$ ), lo ilimitado ( $\tau\omicron\therefore\alpha)/\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ), lo limitado o mezclado ( $\eta(\mu\epsilon\iota\kappa\tau\eta\therefore\kappa\alpha\iota\therefore\gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\mu\epsilon/\nu\eta\omicron\upsilon)\sigma\iota/\alpha$ ) y la causa de la mezcla y la generación ( $\eta(\tau\eta=\phi\mu\epsilon\iota/\chi\epsilon\omega\phi\alpha\iota)\tau\iota/\alpha\kappa\alpha\iota\therefore\gamma\epsilon\nu\epsilon/\sigma\epsilon\omega\phi$ ). El género de lo ilimitado representa a todo aquello que admite el más y el menos sin poder llegar a concretarse en una cantidad determinada (24a y ss.), mientras que el género del límite representa a «lo igual y la igualdad, [...] lo doble y todo lo que con relación a un número sea un número o una medida con relación a una medida» (25a-b). Por su parte, el tercer género, el de lo limitado o mezclado, estaría constituido por las realidades que han sido engredradas por el límite y lo ilimitado, que han llegado a ser gracias a ellos (26d). La causa de esta generación resulta asignada a una inteligencia o  $\nu\omicron\upsilon=\phi$  (29d-e).

El *Filebo* es el diálogo al que Gadamer ha dedicado comentarios más extensos; la segunda parte de *Platos dialektische Ethik* constituye un análisis detallado de este diálogo. A

<sup>1</sup> «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, pp. 113-114.

<sup>2</sup> «Platón como retratista», *op. cit.*, p. 296, traducción ligeramente modificada («Plato als Porträtist», *GW* 7, pp. 251-252).

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 192.

continuación destacaremos sólo unos pocos aspectos de dichos comentarios, aquellos que inciden directamente en el tema del Uno y la Díada indefinida que nos ocupa.

### § 32.3.1. Platón y el pitagorismo

A raíz de esta teoría de los cuatro géneros, nuestro intérprete ha hecho algunas precisiones acerca de cómo habría que entender el vínculo entre Platón y el pitagorismo. En efecto, al estructurar la realidad en las categorías del límite, lo ilimitado, lo limitado o mezclado y la causa de la mezcla, el filósofo ateniense está retomando y desarrollando la vieja tabla pitagórica de los *archai* contrarios, encabezada justamente por el límite (πε/ραφ) y lo ilimitado (α)/πειρον<sup>1</sup>. Dos son para Gadamer las principales innovaciones que distinguen la propuesta platónica de la de sus antecesores. La primera de ellas afecta a la ubicación o el referente principal de estas teorías ontológicas. La segunda remite a la diferenciación o indiferenciación que en cada uno de los dos casos se reconocería entre los principios y lo causado por ellos. Forma parte central de esta última cuestión la novedad más evidente del *Filebo*: la introducción de la categoría de lo limitado<sup>2</sup>, y del principio consiguiente de la causa de la mezcla.

El primero de los factores señalados queda resumido por Gadamer así: lo que principalmente separa a Platón de los pitagóricos es la célebre huida a los *lógoi*<sup>3</sup>. Por cuanto piensa que «hay una sorprendente exactitud de relaciones numéricas puras», que articulan «la ilimitada y confusa variedad de los fenómenos», Platón seguiría siendo un pitagórico, pero sin embargo se distinguiría de sus antecesores porque «traslada esta concepción al plano de reflexión del *lógos*»<sup>4</sup>. Y esto conferiría al par de conceptos «πε/ραφ-α)/πειρον» un sentido nuevo<sup>5</sup>. La novedad se cifraría en que el antiguo estatuto cosmológico de tales conceptos quedaría ahora sustituido por un significado primordialmente lingüístico y dialéctico<sup>6</sup>. Así, el hecho de que en el *Timeo* la oposición entre el límite y lo ilimitado aparezca claramente conectada con el binomio de mismidad y diferencia (ταυτο/τηφ-ε(τερο/τηφ) constituiría un exponente de que los conceptos con los que Platón aborda la constitución de la *phýsis* son «conceptos estructurales del *lógos*»<sup>7</sup>.

Esta transformación platónica del antiguo par de conceptos pitagóricos afectaría especialmente a lo ilimitado. Al emplear lo α)/πειρον en un sentido originaria y puramente lógico, el filósofo ateniense estaría intentando «librarse de las connotaciones que cargaban desde Anaximandro» este antiguo concepto, otorgándole ahora un cierto sentido positivo<sup>8</sup>. La «indiscutible validez» de lo α)/πειρον se fundaría ahora en «la continuidad ilimitada del pensar y en la infinitud de la serie numérica»<sup>9</sup>. En definitiva, resulta evidente cuál es la ventaja que Gadamer encuentra en esta ubicación primigenia de los *archai* en el *lógos* –y no en el *kósmos*

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 191; «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 250 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 294). Sobre los mencionados cuatro géneros, *vid. Filebo* 27b y *passim*.

<sup>2</sup> No obstante, también en el género de lo limitado se ha visto una conexión con la tradición pitagórica. El Gadamer de *Platos dialektische Ethik* señalaba esta conexión remitiendo a *Filolao*, Fr. 1 y ss. (*Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 94).

<sup>3</sup> «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 246 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 289).

<sup>4</sup> «Amicus Plato magis amica veritas», *GW* 6, p. 78.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>6</sup> «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 113.

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 251 («Platón como retratista», *op. cit.*, pp. 295-296).

<sup>9</sup> *Id. loc.*

o en la *phýsis*—: «el pitagorismo de Platón no se refiere al mundo, como el de los llamados pitagóricos, sino al *hombre*»<sup>1</sup>.

El segundo de los puntos mencionados apela directamente al *chorismós* establecido por Platón entre lo *noético* y lo sensible, entre las puras relaciones matemático-*eidéticas* y las relaciones «impuras» propias de los fenómenos. Con esta intervención quedaría superada la «ingenua identificación ontológica» que los pitagóricos hacían entre los principios matemáticos y la realidad causada por ellos (*cf. supra* § 21.2). Ahora bien, Gadamer se cuida de observar que tal diferenciación entre lo ideal y lo sensible no pone en peligro el enlace entre ambas instancias:

Las categorías pitagóricas de límite e ilimitado regían en el pensamiento anterior a Platón tanto para la determinación de lo ente como para la determinación matemática, sin que ambas dimensiones fueran distinguidas entre sí. Sólo se puede llegar a comprender que el límite es algo diferente de aquello limitado en lo que el límite se encuentra, cuando se ha visto que configuraciones como el número y la medida tienen un modo de ser diferente al de aquello que determinan, y éste es el gran mérito del pensamiento platónico, tal y como se muestra en la *República* y en el *Teeteto*. La ingenua identificación ontológica [*Seinsidentifikation*] que subyacía a la aritmología pitagórica queda aquí separada en el orden ideal de número y medida, de un lado, y el mundo de los fenómenos comprendido y determinado por aquel, del otro. Sólo ahora lo mezclado a partir del límite y lo ilimitado puede representar un modo propio del ser, junto al mundo ideal de lo perteneciente al límite. En mi opinión, el propósito del *Filebo* es ofrecer, mediante la especulación de la *aitía*, una fundamentación ontológica para las ordenaciones del ser así separadas, fundamentación que después encuentra en el *Timeo* su realización más amplia. Lo que «entre nosotros» queda atestiguado en el hacer finito del *technítes*, *i. e.*, el surgimiento de una ordenación «espiritual», pone de manifiesto la conclusión inversa: para la ordenación cósmica, que supera toda ordenación terrenal, debe haber igualmente una causa «espiritual». Cuando el *Filebo* distingue entre el ser mezclado —por ejemplo, el del fuego «entre nosotros»— y el ser puro —el fuego—, al mismo tiempo enlaza la realidad del mundo empírico con la ordenación cósmica ideal. Las representaciones desarrolladas aquí por Platón pretenden, evidentemente, disipar la falsa impresión de que hubiera un hiato insalvable entre lo ideal y lo sensible<sup>2</sup>.

### § 32.3.2. *De nuevo la méthexis «vertical»*

Así pues, la teoría de los cuatro géneros del *Filebo* le sirve a Gadamer para reafirmar la viabilidad del *chorismós* y de la *méthexis*, en este caso una *méthexis* referida al vínculo entre lo sensible y lo ideal. La doctrina del Uno y la Díada indefinida expresaría «la originariedad de la separación entre esencia y realidad»<sup>3</sup>. Pero al mismo tiempo el *Filebo*, en su conexión con las enseñanzas esotéricas acerca de los principios, constituiría «el testimonio de mayor fuerza a propósito de la relación entre las Ideas y el individuo concreto»<sup>4</sup>. ¿Se altera en algo la

<sup>1</sup> «Dialektik und Sophistik...», *GW* 6, p. 114. El subrayado es nuestro.

<sup>2</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 140.

A nuestro modo de ver, cabe poner en duda la magnitud de esta transformación del pitagorismo por parte de Platón. ¿Hay realmente en la filosofía platónica alguna diferencia significativa entre el orden matemático-*eidético* y el orden fenoménico? ¿No presentan los dos órdenes, en el fondo, una condición, una estructura y un funcionamiento idénticos? ¿No son los propios números, las propias medidas, los propios *éide* también mezcla de límite e ilimitado? ¿No son incluso el Uno y la Díada indefinida, incluso el límite y lo ilimitado mismos, mezcla de límite e ilimitado, por muy paradójico que ello resulte? Más allá de que Platón proclame la separación entre ambos reinos como única manera de asegurar que el uno sea causa (modelo) del otro, ¿no reproduce el plano ideal exactamente la misma relatividad irrestricta que acusaba la realidad sensible? ¿No reproduce la participación de las Ideas entre sí las mismas aporías que subyacían a la participación de los múltiples fenómenos en el *éidos* unitario?

<sup>3</sup> «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), *GW* 6, p. 80.

<sup>4</sup> «Plato als Porträtist» (1988), *GW* 7, p. 250 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 294).

la problemática del *chorismós-méthexis* cuando se concede carta de naturaleza al género mixto de límite e ilimitado? A juzgar por las observaciones que nuestro intérprete ofrece al respecto, el estatuto de lo limitado frente a sus causas ontológicas no parece estar exento de una cierta ambigüedad.

Por un lado, el discípulo de Heidegger ha defendido insistentemente que Platón concede entidad «por sí misma» a la categoría de lo limitado o mezclado, en la que se inscribiría la simple y llana realidad que nos rodea. La mezcla no sería concebida en el *Filebo* «como una disminución y ofuscamiento de lo puro, verdadero y no mezclado, sino como un género propio y auténtico»<sup>1</sup>. Más aún: este tercer género que se añade al límite y a lo ilimitado constituiría «el verdadero prodigio del ser, el devenir al ser, el ser devenido» (γε/νεσιφ ει)φ ουσι/αν: *Filebo* 26d 8)<sup>2</sup>. Los dos géneros adicionales –continúa explicando Gadamer–, lo mezclado y la causa de la mezcla, «representan todo lo que no es accesible mediante el pensar, contar y medir y que, por tanto, no es en último término accesible para el *lógos*: lo concreto»<sup>3</sup>. En coherencia con ello, las mezclas concretas, los fenómenos delimitados estarían lejos de equivaler «a una simple *aplicación* del pensar, contar y medir a lo indeterminado e ilimitado»<sup>4</sup>. No se trataría en absoluto «de deducir lo concreto *únicamente* de la medida y del número»<sup>5</sup>. Al contrario, el límite y lo ilimitado carecerían de existencia por sí mismos, y por tanto deberían ser pensados como momentos abstractos de lo limitado:

Al igual que el límite y la determinación, así también la entera dimensión *noética* de las Ideas tiene tan poca existencia por sí misma como los ingredientes de la bebida vital que ha de ser mezclada. La correspondencia dialéctica del límite con su opuesto, con el *ápeiron*, significa que este mundo *noético* de los números y de las relaciones puras sólo es un momento abstracto del tercer género, de lo mezclado (ε)χ α)μοφι≡ν συμμασιο/μενον, μεικτο/ν: 25d 1 = 25b 5). [...] Así, a Protarco le resultaba verdaderamente difícil comprender este tercer género, justamente porque está por todas partes («La gran magnitud [*sc.* del género de lo limitado] te ha aterrorizado»: *Filebo* 26c 8). Lo que Platón indica aquí es la verdad de lo evidente de suyo, la evidencia de suyo de la participación del singular en el universal. Tras las confusiones de una dialéctica dedicada a producir lo uno y lo múltiple y destinada a caer en el vacío, aparece el tercer género de lo mezclado en tanto el «ser devenido» (γεγενημε/νη ου)σι/α: *Filebo* 27b 8). Que esto es realmente un «género» propio, no deducible de la oposición «*eidética*» *péras-ápeiron*, sino un ser de tipo particular, encuentra su expresión en el cuarto género, la «causa» de la mezcla<sup>6</sup>.

Sin embargo, por otro lado, el fundador de la hermenéutica filosófica ha vertido esta coyuntura del *Filebo* con pinceles en cierto modo diferentes. La siguiente explicación se apoya en la pretendida «diferencia ontológica» que Platón habría establecido entre los fenómenos y las relaciones *eidéticas*, obrando así supuestamente un importante giro respecto de sus antecesores pitagóricos:

[...] En el mundo de los fenómenos «sensibles», el orden inteligible de los números y las medidas encuentra sólo una relación aproximativa. Esto se refleja sobre la diferencia ontológica [*Seinsunterschied*] entre Idea y fenómeno, y justamente de tal modo que el quedarse atrás respecto de la exactitud ideal representa una pérdida de ser. El «ser devenido», que constituye el tercer género, no es de hecho un ser «puro», sino mezclado con el no-ser y el devenir. Si Platón llama una vez a este tercer

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...* (1978), *GW* 7, p. 191.

<sup>2</sup> «Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 250 («Platón como retratista», *op. cit.*, p. 295).

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.* La cursiva es nuestra.

<sup>5</sup> *Id. loc.* También aquí es nuestra la cursiva.

<sup>6</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, pp. 191-192.

género γε/νεσιφ ει(φ ου)σι/αν, esto suena más aristotélico de lo que realmente es. Pues con ello no se alude a un proceso natural de despliegue de la esencia en función de la *entelécheia*, sino al carácter de aproximación que corresponde a los fenómenos en su relación con sus números y medidas ideales<sup>1</sup>.

De modo que, por un lado, el límite y lo ilimitado sólo serían momentos abstractos de lo limitado; por el otro, lo limitado sólo sería una aproximación al «orden inteligible de los números y las medidas». Aunque los documentos seleccionados datan de épocas diferentes (1978 y 1968, respectivamente), lo cierto es que la ambigüedad en cuestión se reproduce en multitud de lugares de sus *estudios platónicos*.

Al concederse en el *Filebo* un estatuto propio y legítimo a este tercer género, ya no resulta imposible —explica Gadamer— concebir «una ciencia *eidética* de aquello que según su esencia es devenir»: una física y una ética, y con ello una respuesta para la pregunta socrática acerca del bien en la vida humana<sup>2</sup>. Sin embargo, la física y la ética susceptibles de ser inscritas en el contexto del *Filebo* no pasarían de ser una simple aplicación de las puras relaciones de límite e ilimitado a la realidad sensible, y no sería extraño, por tanto, que Aristóteles considere la solución platónica a este problema como una solución «mítica»: un mundo producido por un *demiurgo* dotado de razón, una vida humana que un escanciador ideal convierte en bebida convenientemente mezclada..., todo esto serían, en efecto, «metáforas míticas»<sup>3</sup>. Es el Estagirita —concluye Gadamer— quien ha dado contenido conceptual a tales metáforas, en su física y su ética<sup>4</sup>.

No queda claro en qué sentido la realidad cambiante, el tercer género del *Filebo*, habría de poseer, en virtud de su condición de mezcla de límite e ilimitado, una inteligibilidad propia. Más bien parece que los fenómenos sensibles seguirían siendo comprensibles únicamente en tanto expresión de las puras relaciones *eidéticas* o numéricas que les proporcionarían inteligibilidad, poniendo un límite en su ilimitada naturaleza, únicamente como aproximaciones imperfectas a determinados modelos o arquetipos<sup>5</sup>. Además, el problema radica en que la instancia limitante es aquí ella misma una mezcla de límite e ilimitado<sup>6</sup>. ¿No hablaba el propio Gadamer del número —o sea, de la supuesta instancia determinante— en términos de conjunción de límite e ilimitado, de Uno y Díada indefinida?

<sup>1</sup> «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), *GW* 6, p. 79.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 192, así como pp. 144-145.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> Afirma Gadamer: «Como ser-ahí concreto [*als Konkretes Dasein*], eso medurado hace referencia a un ser arquetípico, a la causa, al *noûs* que todo lo rige y gobierna, de tal modo que ello se sostenga y se encuentre en consonancia con el todo, lo mismo que lo bueno, lo sano o lo hermoso» («Platón como retratista», en *H.-G. Gadamer: Antología, op. cit.*, p. 295, traducción ligeramente modificada por nuestra parte [«Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 250]).

Aportemos otra cita significativa a este mismo respecto:

«Así, del torrente fluente de lo audible emerge lo determinado a través de relaciones numéricas en los «puros tonos»: la armonía de la música; al igual que los trazos escritos, determinados mediante su función de signos, emergen de todo lo visible y los sonidos lingüísticos emergen de todo lo que puede ser oído como las singulares articulaciones de sentido que son. De forma semejante emerge el viviente en tanto cuerpo orgánico (*Filebo* 29d 8), así como el universo entero en tanto ordenación armónica. Todos ellos son sacados fuera de la ilimitada corriente del mero devenir (γε/νεσιφ) y elevados al ser (ου)σι/α. Esto es lo que constituye la comprensibilidad (vou=φ) y el desvelamiento (α)λη/θεια) de este orden. En todo esto se puede contemplar lo ideal (el «número»), porque está dentro de ello (ευ(ρη)ειν γα.:ρ ε)vou=σαν: *Filebo* 16d 2)» (*Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 194).

<sup>6</sup> Afirma T. Oñate a propósito de esta misma tesis del *Filebo*: «[...]El límite ha sido incluido como parte en la unidad sintética extensa-compuesta de lo delimitado-medido y completo, cuya composición reclama entonces una causalidad agente productiva, que preceda a la síntesis temporalmente y tenga la potencia de *generar el ser* (*Filebo* 26d-27b) y de hacerlo bien o mal, según se rija o no por el criterio de la síntesis armónica como causa de la síntesis» («Parménides entre Platón y Aristóteles», en T. Oñate, *El nacimiento de la filosofía en Grecia...*, *op. cit.*, p. 331).



Por último, hagamos una pequeña cata en *Platos dialektische Ethik*, donde se ofrece un comentario detallado de la doctrina de los cuatro géneros del *Filebo*<sup>1</sup>. Se trata de una lectura que discurre, en lo sustancial, por estos mismos derroteros que acaban de ser explorados. Aquí lo más destacable, a nuestro juicio, es el esfuerzo que el filósofo de Marburgo hace por distinguir en esta teoría del *Filebo* entre una dimensión *óptica* y una dimensión *ontológica*. «Indeterminación y determinación [*sc.* ilimitado y límite] no son –leemos en esta obra– componentes de lo mezclado, sino los constitutivos momentos ontológicos [*Seinsmomente*] de su unidad»<sup>2</sup>. Así, «lo indeterminado no es un ente que se compusiera con otro ente, el número, de modo que de ello resultara un nuevo ente, lo determinado»<sup>3</sup>. Afirma el discípulo de Heidegger a este respecto: «la “mezcla” ontológica de lo indeterminado y lo determinante hacia la determinación es la condición de posibilidad del ser y del ser uno de lo (ópticamente) mezclado»<sup>4</sup>.

Según esto, la «diferencia ontológica» se traduciría en una distinción entre ciertas composiciones o estructuras ontológicas, de carácter formal o universal, y la realidad también compuesta de lo óptico<sup>5</sup>. Por tanto hay –y así lo explicita el autor de *Platos dialektische Ethik*<sup>6</sup>– una correcta mezcla ontológica y una correcta mezcla óptica, de suerte que «la buena mezcla de los componentes ópticos» es aquella mezcla *adecuada* a la buena proporción numérica o *eidética*<sup>7</sup>. Ahora bien, ¿no necesita también esta supuesta proporción ontológica, ella misma producto de una composición entre límite e ilimitado, ser adecuada a otra medida superior? ¿No se vuelve a desembocar así en la llamada aporía del tercer hombre<sup>8</sup>? Una dificultad paralela a ésta es la que se refleja en el momento de analizar el cuarto género, la causa de la mezcla. Gadamer interpreta este cuarto género como principio de inteligibilidad, y lo considera inseparable de la comprensión y manifestación lingüística de la realidad: «a la determinación le pertenece esencialmente –señala nuestro intérprete– su carácter descubierto y su decibilidad»<sup>9</sup>. Cabe pensar, en la tesitura donde nos encontramos, que las puras relaciones matemático-*eidéticas* sólo llegan a ser cuando son comprendidas, pero ¿aportarían algo a esta comprensión puramente racional la comparecencia de la realidad fenoménica, del «ser devenido»? ¿Qué necesidad habría de que la realidad fenoménica llegara a ser y se manifestara como tal, si la comprensión de la misma depende unilateralmente de las relaciones entre las Ideas?

### § 33. *Resumen y consideraciones prospectivas*

<sup>1</sup> Vid. *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 90-103. Sólo destacaremos aquí algunos puntos especialmente relevantes del análisis ofrecido en estas páginas. Obviaremos el contexto de la «producción» –el contexto «técnico»– en el que se inscribe de cabo a rabo dicho análisis, de manera perfectamente acorde tanto con las necesidades de la ontología platónica como con el talante general de *Platos dialektische Ethik*. Es cierto que Gadamer insiste aquí en sostener que la «mezcla ontológica» de límite e ilimitado no equivale a ninguna suerte de producción técnica, sino que se limita proporcionar el principio de inteligibilidad; sin embargo, en tanto principio de inteligibilidad, esa «mezcla ontológica» aparece aquí continuamente interpretada en tanto condición posibilitante del *disponer de* lo ente y del *producir* lo ente.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 102. La frase aparece destacada en cursiva en el original, en tanto punto central de la interpretación ofrecida.

<sup>5</sup> Así, para el joven Gadamer el límite y lo ilimitado, en su supuesta naturaleza ontológica, constituyen los «momentos estructurales universales del ser» (*ibid.*, p. 94).

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, pp. 102-103.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, pp. 101-102.

<sup>8</sup> Sobre el «tercer hombre», *vid. supra*, § 27.2.

<sup>9</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 103.

A lo largo de este capítulo hemos examinado los principales factores que rodean al tratamiento platónico del número como hilo conductor de la explicación ontológica, siguiendo la elaboración que el filósofo de Marburgo ha hecho de esta intrincada coyuntura. Recordemos ahora sumariamente los mojones recorridos [1], para después observar con un poco de detenimiento la problemática que acompaña, a nuestro juicio, a la dinámica del Uno y la Díada indefinida [2]. Esta tesis de los primeros principios constituye el desenlace de las disquisiciones platónicas acerca de lo uno y lo múltiple; además, es el aspecto que más nos interesa destacar y retener en vistas a nuestro ulterior análisis de *Verdad y método*.

[1] Tal y como afirma Gadamer, Platón encuentra en el número un modelo para pensar las relaciones puramente *eidéticas* o *noéticas*, y para pensar el significado de la «unidad de lo múltiple» que estaría depositada en ellas (*i. e.*, el significado de la «universalidad» que tendría lugar en el auténtico conocimiento). Para empezar, toda Idea conformaría una unidad de muchos fenómenos. Ahora bien, esta multiplicidad sólo podría comparecer como una multiplicidad de Ideas, puesto que los fenómenos sensibles serían indeterminados por sí solos; de este modo nuestro intérprete reiteraba su tesis acerca del necesario desplazamiento del problema de la participación «vertical» hasta el terreno de la participación «horizontal». En consecuencia, el *quid* de la cuestión se cifraría en la relación de los diversos *eíde* entre sí, en la comparecencia de múltiples Ideas en la unidad del *lógos*. Dicha relación comporta, a nuestro juicio, a su vez dos aspectos: la unidad de las múltiples Ideas reunidas por un solo género; y la unidad de las múltiples determinaciones *eidéticas* recogidas en la definición esencial de algo, la cual se obtendría mediante la división de un género en sucesivas especies.

Gadamer sostenía que la definición de la esencia –el *lógos ousías*– posee para Platón una estructura numérica, puesto que expresa la reunión de las múltiples determinaciones seleccionadas en el proceso de la *diaíresis*, su necesario «ser una junto con la otra» (por ejemplo: la necesaria comparecencia conjunta de «animal» y «racional» en la determinación «hombre»). Sin embargo, en su comentario de las páginas finales del *Teeteto* nuestro maestro de ceremonias parecía combinar el modelo del «número» y el del «género» para explicar este mismo punto. La definición esencial de algo conformaría una totalidad con características propias frente a las de sus partes constitutivas (al igual que la unidad representada por el número); pero además esa totalidad tendría la capacidad de reunir componentes diferentes entre sí (al igual que el género). La conclusión que Gadamer extraía del *Teeteto* –conocer es al mismo tiempo identificar lo común a una clase de cosas y lo que la diferencia de otras– parecía remitir a la dinámica de una definición articulada mediante *diaíresis*. En fin, al examinarse el significado de los «números ideales» en las doctrinas platónicas de transmisión indirecta, este valor paradigmático del número recibía importantes aclaraciones. Los números no serían modelos del *lógos* por su condición de cantidades, sino por su condición de *relaciones*, de relaciones netamente formales. Además, la infinitud de la serie numérica correspondería simétricamente a la natural infinitud del discurso.

Esta espesa madeja de problemas tiene una precisa razón de ser. Se trataría de combatir una dificultad que pondría en peligro la capacidad reveladora del *lógos*: todo enlace de «algo en tanto que algo» implicaría una contradicción entre lo uno y lo múltiple, entre lo idéntico y lo diferente, entre el ser y el no ser. El enigma de la «articulación dual», aquí concebida como reunión y separación de Ideas entre sí, parece constituir el trasunto último de esta apelación

platónica al modelo del número. En los comentarios del discípulo de Heidegger al respecto, este tema de la manifestación de «algo como algo» a menudo se encuentra a flor de piel, pero, para nuestra decepción, nunca es abordado de frente, con el rigor y la sistematicidad que se merecería.

Dicho tema brilla sobre todo en la exposición gadameriana de las condiciones que habrían de posibilitar la unidad-multiplicidad del *lógos*, siempre en el marco de la filosofía platónica. Nos referimos a los cinco «géneros supremos» de los que se habla en el *Sofista* –ser, movimiento, quietud, identidad y diferencia–, así como a los principios del Uno-Bien y la Díada indefinida, que tienen el aspecto de ser un desarrollo del planteamiento expresado en aquel diálogo. A juicio de Gadamer, la *koinonía* de dichos géneros supremos representaría la condición posibilitante del enlace y la separación entre los diversos *eíde*, al cual se debería a su vez la manifestación de algo como algo. Para distinguir a estas condiciones ontológicas supremas de los principios ontológicos representados por las Ideas, nuestro intérprete apelaba a la distinción husserliana entre «formalización» y «generalización». Así, el ser, el movimiento, etc., en tanto «conceptos formal-ontológicos», no serían universales en el sentido de un género supremo. Frente a estas distinciones, nosotros encontrábamos evidentes paralelismos entre el estatuto de las Ideas y el de estos principios supremos (los cuales –creemos– no pueden aspirar en este contexto más que a ser una suerte de Ideas de las Ideas).

Sea como fuere, los «με/γιστα γε/νη» del *Sofista* tendrían que explicar aquí dos cosas: la unidad de lo múltiple que tiene lugar en la estructura de la *synopsis-diaíresis*, y la unidad de lo múltiple que tiene lugar en la definición esencial articulada a partir de esta estructura. En la explicación ofrecida en *Platos dialektische Ethik*, la más clara y detallada que Gadamer nos ha dejado al respecto, ambos aspectos se mezclan indiscriminadamente, como lo hacen –por lo que alcanzamos a entender– en el propio planteamiento platónico. Nuestro intérprete recoge así la piedra angular de dicho planteamiento: en toda manifestación de algo está en juego una identidad de ello consigo mismo (en virtud de la cual ello *es* lo que es) y al mismo tiempo una diferencia de ello respecto de todo lo demás (en virtud de la cual ello *no es* todo lo demás). En sus propias palabras: «aquello que es idéntico a sí mismo, precisamente por esa razón, es diferente de todo lo demás»; «por cuanto ello es lo que es, no es ninguno de todos los otros seres»<sup>1</sup>. Según esto, cualquier comparecencia de algo (de algo en tanto que algo) estaría posibilitada por el «entrelazamiento del ser y el no ser». La perspectiva del ser correspondería a la de la identidad, la quietud, lo uno y la *synopsis*, mientras que la perspectiva del no ser correspondería a la de la diversidad, el movimiento, la multiplicidad y la *diaíresis*. De este modo, afirmando la necesaria coexistencia de estas dos series de principios contradictorios, Platón habría logrado explicar la supuesta contradicción que se daría en toda enunciación de algo en tanto que algo. Por nuestra parte, hemos procurado desmontar este argumento con unas pocas razones, análogas a las que a continuación aplicaremos al caso del Uno y la Díada. Finalmente, cuestionábamos el presupuesto básico que guía esta coyuntura platónico-gadameriana: nos parece de lo más dudoso que detrás de la articulación de algo como algo tenga que esconderse alguna clase de *identidad*, y ello precisamente porque ninguna de estas dos determinaciones es reductible a la otra.

<sup>1</sup> Las referencias de estas citas se encuentran *supra*, § 31.1.

Al hilo del *Sofista* salieron a relucir importantes detalles de la interpretación gadameriana de Platón. Recogeremos ahora sólo dos de ellos. Gadamer oponía la imagen platónica del *lógos* —en tanto relación de una Idea con otra— al esencialismo propio de la ontología aristotélica. En esta última, las substancias (encarnadas en los fenómenos) tendrían existencia por sí mismas, constituirían esencias inmutables y eternas, que se encontrarían separadas de todo lo accidental; y en consecuencia, el *lógos* sólo podría ser concebido aquí como predicación referida a tales «sujetos». En el contexto platónico, en cambio, la separación se establecería entre las relaciones *eidéticas* y los fenómenos sensibles. Dichas relaciones no serían predicados de un sujeto inamovible; expresarían más bien una correlación entre sus términos. En consecuencia, no estarían sometidas a una medida previa y estable, sino que tendrían un carácter siempre conyuntural, móvil, variable. Y ello libraría a Platón del esencialismo aristotélico. Así reza este argumento, que recuerda, más a que a otra cosa, a la distinción hegeliana entre la predicación y la especulación. Por otra parte, Gadamer se apoyaba en el *Sofista* para intentar desmentir la acusación lanzada por Heidegger contra Platón, por cuanto éste habría sustituido la concepción arcaica de la verdad como «*alétheia*» por una concepción de la misma en tanto «*orthótes*». A decir verdad, las armas de Gadamer parecían un tanto precarias: si en Platón «ser algo» implica «no ser todo lo demás», ello significaría que el desvelamiento de una trama de determinaciones supondría al mismo tiempo la ocultación del resto de las posibilidades de determinación.

[2] Precarias o no, éstas son exactamente las armas del Uno y la Díada indefinida, éste es su campo y ésta es su lid. La interpretación que Gadamer hace valer a propósito de la teoría platónica de los principios puede expresarse con pocas palabras. Aunque en el planteamiento platónico todas las Ideas se encontrarían virtualmente relacionadas entre sí, con ello el filósofo ateniense no estaría afirmando la existencia de una única pirámide de Ideas, que estuviera positiva e irrevocablemente fijada, de una vez por todas. Sin embargo, en cada manifestación finita de un determinado tejido *eidético*, el resto de la infinita totalidad de los *eide* se hallaría implícito, como el todo del que se habría recortado una parte. Esto es precisamente lo que expresa la tesis según la cual «*ser algo determinado (idéntico a sí mismo) equivale a no ser todo lo demás (a ser diferente de todo lo otro)*». Por ello todo conocimiento articulado en el *lógos* estaría posibilitado por la acción conjunta de dos principios: el límite y lo ilimitado, el Uno y la Díada indefinida. Cualquier determinación de una realidad «en tanto que algo» sacaría a la luz sólo un aspecto limitado de la misma, el cual se recortaría sobre un fondo de absoluta indeterminación, constituido por la totalidad de las infinitas posibilidades de manifestación que permanecerían latentes en esa realidad. A Gadamer le interesaba especialmente destacar las consecuencias que comportaría esta estructura para el conocimiento humano. Dicho conocimiento sería siempre finito (en un sentido negativo: privado de la inteligencia total y absoluta que estaría reservada a la sabiduría divina), y por eso mismo sería infinito (en un sentido positivo: abierto siempre a ulteriores posibilidades de prosecución, absolutamente inagotables).

Intentemos poner sobre la mesa la fortaleza aparente de este planteamiento y su debilidad real. Su clave es la idea de que el entramado *eidético* constituye para Platón una totalidad abierta, variable, un conjunto «imposible de desentrañar en su extrema riqueza (como

α)/πειρον)»<sup>1</sup>. Nuestro intérprete deja claro que esta totalidad de las Ideas jamás podrá presentarse simultáneamente al conocimiento humano, y que por tanto para nosotros siempre se perderá en una absoluta indeterminación; no queda claro si tal comparecencia completa del universo *eidético* podría producirse, hipotéticamente, en algún lugar supraceleste. Afirmando este carácter abierto e indefinido de la totalidad *eidética*, Gadamer cree haber esquivado las consecuencias indeseables que comportaría una pirámide de Ideas unívoca e inamovible. De este modo ya no habría que suscribir la –presunta– imagen platónica de un mundo verdadero absolutamente clausurado, determinado y agotado para toda la eternidad (una imagen que constituye seguramente el objeto de deseo de la filosofía griega arcaica y clásica, pero que a la mentalidad contemporánea le resulta repugnante). Con ello el conocimiento y la realidad podrían presentarse, sin salir de la teoría platónica de las ideas, como algo variable y fluido, expuesto a constantes e infinitas transformaciones. Acabamos de ver cómo el filósofo de Marburgo se vale de este argumento para eximir a Platón del esencialismo que subyace a la ontología aristotélica (esencialismo que, a nuestro juicio, también es inherente a la ontología platónica).

Ahora bien, hay que preguntarse si la disyuntiva entre una constitución «cerrada» y una constitución «abierta» de la totalidad *eidética*, entre un Platón escéptico y un Platón dogmático, constituye una disyuntiva real. ¿No se tratará, en el fondo, de las dos caras de una misma moneda? ¿No será esta disyuntiva el reflejo de una paradoja consustancial a la dinámica del Uno y la Díada indefinida? Si cada manifestación parcial de Ideas está determinada por su relación con todo el resto de las Ideas, entonces la totalidad del tejido *eidético* tendría que estar perfectamente definida para que dicha manifestación poseyera a su vez definición. Si la definición de algo se obtiene mediante las perspectivas conjuntas del ser (ello mismo) y del no ser (todo lo otro), entonces todo lo otro tendría que estar ya delimitado para poder contribuir a definir a ese algo. Así, la inteligibilidad de un solo segmento de la totalidad *eidética* supondría la asignación de un preciso lugar para todos y cada uno de los *eíde*, cuyas posibilidades de relación tendrían que estar exhaustivamente determinadas para iluminar a ese segmento. En una sola comprensión de «algo en tanto que algo», las posibilidades de manifestación de la realidad entera se encontrarían implícitamente agotadas. Pero, si ha de ser posible volver a comprender ese mismo «algo» de un modo diferente, en el cual también esté en juego todo el resto de la realidad, entonces esta «totalidad de las posibles manifestaciones» tendría que encontrarse al mismo tiempo absolutamente determinada y absolutamente indeterminada. Absolutamente determinada, para poder definir una sola parte de sí misma; y absolutamente indeterminada, para que esa definición no clausurara toda ulterior posibilidad de nuevas manifestaciones. Así pues, la totalidad del entramado *eidético* posee aquí un estatuto paradójico, implica afirmar la identidad de dos situaciones contradictorias.

Para seguir explorando este curioso laberinto (tan elemental y tan complejo), tomemos ahora como terreno de operaciones el mecanismo de la *synopsis* y la *diáresis*. Dicho mecanismo es la única explicación que Gadamer ofrece para justificar que «ser algo equivalga a no ser todo lo demás», aunque al mismo tiempo advierta –y con razón– que Platón fue consciente de que el ser no puede constituir el género supremo de la totalidad de lo ente. En la

<sup>1</sup> «El retorno al comienzo», en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 270 («Auf dem Rückgang zum Anfang», *GW* 3, p. 410-411); hemos citado el pasaje completo *supra*, § 31.4.

definición «*per genus et differentiam specificam*», se conjugan la perspectiva de la *synopsis* (bajo la cual la especie definida será idéntica a todas las demás especies incluidas bajo un mismo género) y la perspectiva de la *diaíresis* (bajo la cual la especie definida será diferente de todas las demás especies con-genéricas, *no será* ninguna de ellas). Esta estructura puede explicar el carácter correlativo que Platón atribuye, de hecho, a las determinaciones «ser algo» y «ser todo lo demás». «Ser un animal racional» equivale a «no ser un animal irracional» (o sea, al resto de las dos clases que componen el género de los animales), y viceversa. Igualmente ocurriría que «ser esto» equivale a «no ser todo lo demás», y «ser todo lo demás» equivale a «no ser esto».

Ahora bien, aquí hay dos cosas que resultan inexplicables, y ambas son justo lo que se trataba de explicar. Para empezar, resulta difícil aclarar cómo cabría dirimir en esta estructura la disyuntiva entre «ser hombre» y «ser todos los demás animales», entre «ser esta trama parcial de Ideas» y «ser todas las demás Ideas». Si estos dos lados son relativos recíprocos, de modo que afirmar uno implica negar el otro y viceversa, y si el límite que podría discernir entre ambos equivale a la dualidad de la «reunión de todos los múltiples en uno» y la «separación de lo uno en todos los múltiples», entonces tal discernimiento parece inviable. Nunca sabríamos si «esto es un gato» o si es «todo lo que no es un gato». Esta aporía parece ser idéntica a aquella en la que desembocaba nuestro análisis del método platónico de las hipótesis (*supra*, § 27.5). Una vez que, tras sucesivas inclusiones hipotéticas de unos predicados universales en otros más abarcantes, hubiéramos llegado un predicado absolutamente universal, se abrirían dos opciones: la posibilidad de que todas las realidades obedecieran a una sola determinación, o la posibilidad de que, a partir de una determinación suprema, se dibujara una pirámide de disyuntivas indiscernibles.

Además, no se ha explicado en qué consista la actuación simultánea de la perspectiva de la identidad genérica y la de la diferencia específica, sólo en virtud de la cual cabe decir que «el hombre es un animal racional». Lo único que ha hecho Platón es afirmar la necesaria coindidencia de dos principios que siguen siendo contradictorios: en tanto animal, el hombre es idéntico a todos los demás animales; en tanto racional, es diferente de todos los demás animales, no es ninguno de ellos. Para una determinada especie, la perspectiva del género afirmarí­a lo que niega la perspectiva de la diferencia específica, y viceversa, de modo que la conjunción de ambas se presenta como una necesidad imposible. Y esta misma dificultad se reproduce en la totalidad que soporta el juego entre el Uno y la Díada: dicha totalidad no puede delimitar al mismo tiempo la *diferencia* de cada una de las determinaciones parciales respecto a otras y la *indiferencia* de dichas determinaciones entre sí. Así las cosas, queda sin esclarecer el supuesto según el cual detrás de toda manifestación habría «algo idéntico a sí mismo». Si esa identidad está aquí representada por la definición esencial, ésta sigue siendo un enigma. Queda sin esclarecer en qué consista la «unidad de lo múltiple» propia de toda definición articulada mediante *synopsis* y *diaíresis*. Según Antístenes, dicha unidad comportaría una contradicción; queriendo combatir tal planteamiento, al parecer Platón ha acabado por resignarse y elevar esa supuesta contradicción a primer principio de todo.

En fin, no se vislumbra otro camino para llevar este embrollo platónico a algún puerto plausible que el que diseñó Aristóteles a partir de una minuciosa deconstrucción y reconstrucción de las piezas tanteadas por su maestro (siempre queda la opción de sembrar en otro campo diferente, pero con ello no exploraríamos este suelo). El Estagirí­a diría que las

«diferencias específicas» no pueden depender de un Uno-todo, sino que deben existir por sí mismas, conformando una pluralidad originaria e irremontable a estadio anterior alguno. Diría que Platón, queriendo explicar las causas ontológicas del movimiento, no ha hecho más que reproducir la *estructura* del mismo, separándola del movimiento real y postulándola como paradigma de éste. Si Platón buscaba los límites de la relatividad (correspondiente no sólo a las determinaciones sensibles, sino igualmente a los *eíde*), sin embargo los principios del Uno y la Díada serían ellos mismos correlativos entre sí, puesto que el uno parece actuar como principio (y como obstáculo) para el otro, y el otro para el uno. Y, si el movimiento es el paso entre dos instancias relativas entre sí, dichos principios no representarían más que las características arquetípicas de todo lo que se mueve. De hecho, el Uno y la Díada indefinida estarían también sometidos al movimiento que habrían de posibilitar.

Pero no se trata ahora de traer a colación la filosofía aristotélica, sino de hacer una lectura sintomática de la apropiación de las tesis platónicas que Gadamer lleva a cabo. Al igual que para Platón, también para el filósofo de Marburgo la idea de límite ontológico aparece teñida de connotaciones negativas. La finitud del conocimiento humano se presenta como un exponente de su privación, de su carencia de plenitud y perfección. Las posibilidades de la manifestación fenoménica podrían ser inagotables sólo a costa de la imperfección, parcialidad e incompletitud de cada una de las manifestaciones efectivas. Por el contrario, la ausencia de límites (que aquí se identifica con un reservorio de la totalidad infinita de las determinaciones posibles) recibe aquí un carácter positivo. Ella constituye la verdadera instancia posibilitante, hasta el punto de que, en el juego de relaciones recíprocas que entablan entre sí el Uno y la Díada indefinida, parece evidente que esta última ha ganado la partida. El principio de la indeterminación constituiría la fuente de la inagotable emergencia de constelaciones siempre nuevas, y nos brindaría la posibilidad de seguir explorando «lo mismo» de formas infinitamente diferentes. Ciertamente, Gadamer ha sucumbido a aquello que Hegel llamaba «la mala infinitud».

Ahora bien, ¿hay motivos para suponer que lo determinado proceda de un sustrato indeterminado? ¿Puede lo determinado obtener su concreción de lo indeterminado? ¿No es más acorde con nuestra experiencia pensar que las determinaciones se forjan a partir de otras determinaciones? Quizás Gadamer creería que esto mismo es lo que él procura extraer del legado platónico: en tanto seres humanos limitados, lo único que podríamos hacer es reconstruir las configuraciones finitas que encontramos, dándoles la forma de otras configuraciones también finitas, mientras que la totalidad infinita que se escondería tras cada una de esas figuras y posibilitaría el paso de una a otra –siempre una misma y única totalidad– se mantendría necesariamente inaccesible para nosotros. Pues bien, exactamente esto es lo que, por nuestra parte, queremos poner en cuestión: ¿hay alguna evidencia fenoménica para afirmar que todas las posibles manifestaciones de «esto», por muy variopintas y divergentes que resulten, tengan que conformar una «unidad total»? ¿No será este «todo» una especie de «as» que la dialéctica «se saca de la manga», o sea, una trampa en el juego de la filosofía?

## CAPÍTULO VIII

### EL BIEN ENTRE LO UNIVERSAL Y LO SINGULAR, ENTRE LA TEORÍA Y LA PRAXIS

#### § 34. *Introducción*

##### § 34.1. *La Idea del bien en el centro de la encrucijada*

Examinaremos a lo largo de este capítulo la piedra angular de la ontología platónica: el principio supremo del bien y su genuina manifestación a través de lo bello. Ya en la investigación sobre las virtudes llevada a cabo en los diálogos socráticos, así como en la huida hacia los *lógoi* representada en el *Fedón*, el rumbo se hallaba firmemente encaminado en esta dirección. Aquello en virtud de lo cual cada una de las realidades es, llega a ser y admite ser conocida no puede ser otra cosa que su bien –esto era lo que Sócrates quería retomar de la investigación llevada a cabo por Anaxágoras (cf. *Fedón* 97c y ss.)<sup>1</sup>–. En otras palabras: lo que algo es, la determinación de su entidad y de su unidad, constituiría al mismo tiempo la medida de su excelencia o bien.

A nuestro modo de ver, esta conexión entre el principio de definición y el principio de excelencia (conexión que subyace tanto a la filosofía platónica como a la aristotélica) refleja fidedignamente una característica de la manifestación fenoménica, y pone sobre la mesa un problema ontológico muy interesante y relevante. Parece cierto, en efecto, que siempre que comprendemos lo que algo es, lo hacemos desde la medida de su posibilidad excelente, y no desde su variedad mediocre o desde un punto de vista neutral<sup>2</sup>. Pero en el planteamiento platónico de este asunto se toman al menos tres direcciones de las que, a nuestro juicio, conviene desconfiar. En primer lugar, se afirma que hay un único criterio al que debe remitir la excelencia y la definición de todas las realidades. Además, se entiende que ese criterio se encuentra fijado, en algún sentido, de una vez por todas. Y por último, el bien resulta concebido fundamentalmente en tanto «utilidad», algo que se aprecia de modo palmario en los diálogos socráticos.

Aquí esta cuestión del vínculo entre la definición de algo y su excelencia sólo comparecerá indirectamente, a través de los comentarios que Gadamer ha dedicado a la «(ι)δελ/α του= α)γαθου=». Por otra parte, dado el papel primordial que corresponde a este tema en

---

<sup>1</sup> Señala Gadamer a propósito de este paso del *Fedón*: «Con la esperanza de encontrar en el *noûs* de Anaxágoras el *κοινο*: ν πα=σι α)γαθο/ν [el bien común para todas las realidades] que él buscaba, Sócrates toma el escrito en sus manos, y cuando, perplejo y desilusionado, se ve obligado a plantear la hipótesis del *eidós* para obtener alguna claridad sobre el verdadero sentido de la α)τι/α de todas las cosas (*Fedón* 100a-c), toma el camino que pasa a través de las ilustraciones matemáticas. Pero finalmente se hace evidente que sólo la perspectiva dirigida hacia el bien (hacia lo mejor y lo óptimo) es capaz de prometerle un efectivo “conocimiento” –nosotros podríamos decir: “comprensión”– de las cosas, del universo, de la *pólis* y de la *psyché*» (*Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 142).

<sup>2</sup> Por ejemplo, si nos preguntamos qué es ser periodista, automáticamente responderemos indicando los rasgos propios de un o una *excelente* periodista; no definiremos la actividad del periodismo a partir del ejercicio mediocre de esta profesión. Si hiciéramos esto último, podría ocurrir que nuestra definición del periodismo quedara tan desdibujada que resultara irreconocible, hasta el punto de poder confundirse con la definición de otra cosa. Si decimos que una periodista es alguien que transmite información sin comprobar su veracidad, que escribe de modo descuidado, que no reproduce fidedignamente las opiniones de las personas a quienes entrevista, etc., ¿estamos definiendo la actividad propia del periodismo, o más bien el comportamiento de una estudiante de bachillerato que realiza un trabajo escolar a toda prisa?



la ontología platónica, no es de extrañar que en las páginas siguientes veamos confluír los principales motivos recorridos a lo largo de esta Primera Parte de nuestra investigación. Así, el presente capítulo nos permitirá apreciar hasta qué punto las dos tesis conductoras de la lectura gadameriana de Platón –el vínculo entre el diálogo socrático y la dialéctica platónica, por un lado, y la proximidad de esta última a la noción de *phrónesis* acuñada por el Estagirita– son exponentes de un mismo y único planteamiento. Se trata de retomar las cuestiones que fueron desarrolladas a lo largo del capítulo IV para medirlas ahora desde la óptica elaborada en los capítulos siguientes.

El principio ontológico del bien constituye el punto de mira desde donde Gadamer perfila su imagen de una comunidad platónico-aristotélica. No todo en esta comunidad son relaciones amistosas, pues también hay lugar en ella para importantes divergencias, e incluso para zonas de inquietante ambigüedad. La mencionada comunidad se hará notar más que nunca en esta dimensión última de la dialéctica platónica: muchos de sus aspectos aparecerán dibujados justo gracias a un contraste con la posición aristotélica. Sin embargo, nuestra renuncia a enfocar directamente el caso de Aristóteles debe mantenerse firme. Sólo el intento de calibrar en qué medida la *phrónesis* aristotélica pueda ser aproximada al saber del bien cifrado en la dialéctica platónica exigiría una comparación sistemática y completa de las filosofías respectivas elaboradas por estos dos pensadores griegos, algo que cae fuera de las posibilidades de nuestro trabajo.

La  $\iota\delta\epsilon/\alpha\ \tau\omicron\upsilon\sigma\ =\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\sigma$  viene a cerrar la interpretación de Platón tejida por el filósofo de Marburgo. Aquí se condensan y ensamblan todas las piezas. Por ello en las páginas siguientes nuestra atención va a dirigirse hacia el significado global y hacia la coherencia interna de dicha interpretación; ello nos interesará más que valorar hasta qué punto este retrato de Platón se mantiene fiel a su referente histórico. Además, en el enfoque último de la filosofía platónica queda más que nunca al descubierto la concreta utilización que Gadamer desea hacer de ella para dar respuesta a determinados problemas contemporáneos. Cabe afirmar entonces que las reflexiones desplegadas por nuestro intérprete a propósito del bien en Platón apelan directamente a la encrucijada contemporánea en la que surge la hermenéutica filosófica, a veces con un vínculo incluso mayor del que guardan con los textos que las han propiciado. Así, en este capítulo procuraremos trazar un puente entre la Primera y la Segunda Parte de la presente investigación.

#### § 34.2. *Planteamiento del problema: la universalidad del saber dialéctico ante el saber del bien*

En el principio del bien se dirime la viabilidad de la noción de dialéctica que Gadamer extrajo del legado platónico, con todos sus componentes presentados a lo largo de los capítulos anteriores. Comenzaremos por plantear en detalle el principal problema que, a nuestro juicio, rodea a esta interpretación de la dialéctica platónica, sirviéndonos de la información que hemos acumulado hasta ahora. Ello nos permitirá avanzar una lectura de la posición que adopta Gadamer a propósito de la Idea del bien y organizar sus tesis fundamentales al respecto. He aquí el *quid* de la cuestión: ¿hasta qué punto cabe conciliar el modelo de la *matemática* en el que la dialéctica platónica se funda con el modelo de la *phrónesis* (aristotélica) que nuestro intérprete quiere atribuir a esta misma dialéctica, sin revocar por ello su acuñación de corte matemático? ¿Qué dificultades genera este intento de

conciliación, y en qué aspectos del proyecto ontológico platónico-gadameriano se reflejan? ¿Cómo se presentará el saber del bien, si éste presupone el giro matemático-*eidético* y al mismo tiempo supera todos los saberes enseñables o *μαθηματα*? ¿Supone esta superación algún modo de restricción o anulación del papel paradigmático que la matemática desempeña para Platón a la hora de definir el auténtico y verdadero saber?

Para perfilar esta coyuntura, comencemos por recordar un postulado que Gadamer destaca en la obra del pensador ateniense, y aplaude con decisión en todo momento de sus *estudios platónicos*. A su juicio, el *chorismós* al que debe su razón de ser el saber matemático (*more platónica*) corresponde simétricamente al *chorismós* en el que se funda el saber ético (*more socrático-platónica* y también, como suele reconocer nuestro intérprete, *more kantiana*)<sup>1</sup>. Del mismo modo que la matemática se referiría a objetos puramente *noéticos* o *eidéticos*, dejando atrás toda representación sensible de tales objetos, así también la «verdad de la conciencia moral» residiría en una *separación* entre «la justicia misma y lo que se hace valer (*δοκει=*) por justo», entre «lo que se muestra a la conciencia moral como lo inquebrantablemente verdadero y justo» y lo que en los usos y costumbres establecidas y en la opinión pública recibe tal consideración<sup>2</sup>. Lo que distinguiría al «bien como tal» de cada una de las acciones buenas sería lo mismo que distingue al «triángulo como tal» de cada uno de los triángulos dibujados, por ejemplo, sobre una tablilla de cera. Según esto, el saber práctico compartiría con la matemática su idealidad, su pertenencia a una supuesta racionalidad «pura», separada de toda circunstancia particular y concreta. En este sentido la dialéctica, sin alterar en nada su raíz matemática, puede ser arrojada por Platón contra la moral convencional en la que se apoyaría el éxito de la sofística. Tal y como Gadamer señala con insistencia, el antídoto platónico contra la demagogia sofística se cifra en la hipótesis del *eídos*, *i. e.*, en la separación entre razón y experiencia. Frente al poder incuestionado de las opiniones establecidas y la arbitrariedad de las convenciones, no habría más salida que preguntar por el «bien en sí» como si se estuviera fuera de todo vínculo con una comunidad real y concreta.

Pero recordemos además que Gadamer explicaba la contraposición platónica de la dialéctica con la sofística —en cuanto aspirantes a un «saber del bien»— sirviéndose de la diferenciación aristotélica entre *phrónesis* y *téchnai*. Desde esta óptica, el contraste entre la dialéctica platónica y la sofística presenta un aspecto distinto del que se extraía del modelo de la matemática. Basta ahora con traer a colación dos de las diferencias marcadas entre los saberes técnicos (a los que nuestro intérprete asimilaba la *paideía* sofística en tanto falso saber del bien) y la *phrónesis* (el auténtico saber del bien representado por la dialéctica: *cf. supra*, § 17.3). Los primeros poseerían un contenido general, positivamente definido y válido para todos los casos particulares a los que dicho contenido se pudiera aplicar, y por ello podrían ser enseñados. El saber del bien, en cambio, carecería de un objeto general de aprendizaje que pudiera garantizar de antemano la bondad de todas y cada una de las acciones concretas. Por

<sup>1</sup> *Vid. Die Idee des Guten...*, *GW* 7, pp. 137-138. Hemos citado el pasaje en cuestión *supra*, § 21.3. En esta tesitura, conviene recordar además una convicción de cuño platónico que Gadamer recuerda —y suscribe— a menudo: el ámbito del saber matemático y el del saber moral serían los ámbitos «ideales» por excelencia, puesto que resultaría inmediatamente evidente aceptar que de las entidades matemáticas y de las normas morales haya Ideas (hemos aludido a este punto *supra*, § 18 y § 27.1).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 138. Gadamer no se ha cansado de ratificar este postulado platónico, según el cual el saber del bien habría de separarse por principio de todo presupuesto establecido, de toda *dóxa* (*vid.*, por ejemplo, *ibid.*, p. 141). Uno de los principales imperativos de la rendición de cuentas sería, de acuerdo con ello, «no dejarse engañar por falsas semejanzas, no dejarse conducir por simples convenciones ni dejarse seducir por la adulación» (*ibid.*, p. 175).

mor de esta misma diferencia, los saberes técnicos podrían disponer de la justificación de sus verdades también de un modo previo y general, mientras que el saber del bien habría de encontrar en cada coyuntura singular las razones pertinentes. Es esta perspectiva la que le permitía a Gadamer destacar la superioridad de la dialéctica platónica frente a la *paideía* sofística: allí donde los supuestos «maestros de virtud» enseñarían reglas generales para lograr el éxito, cuya validez sólo se fundaría en una reproducción acrítica de la moral establecida, el dialéctico enseñaría a cuestionar ese entramado convencional y obligaría a justificar racionalmente la bondad de lo que en cada caso se presenta como bueno. Lo que certificaría la autenticidad de la dialéctica en tanto saber del bien sería, por tanto, su *rendición de cuentas*: el ejercicio de examinar lo que uno creía saber acerca del bien para poder acceder a lo que es más razonable en cada nueva situación concreta. El filósofo de Marburgo no se ha cansado de advertir que este coyuntural «dar razón de» jamás podrá ser sustituido por ninguna suerte de saber general, aplicable a todos los casos singulares y de antemano disponible.

Si reunimos una y otra argumentación, tendremos la problemática servida. La dialéctica platónica habría de ser, por un lado, racionalidad «pura», *separada* de cualquier experiencia particular y concreta (como la matemática) y, por otro lado, racionalidad desprovista de todo contenido de validez general (a diferencia de la *téchne*). A raíz de su inspiración matemática, la dialéctica o saber del bien parte de la hipótesis del *éidos*, según la cual dar razón de algo equivaldría a descubrir en ello un fundamento ideal, que correspondería «siempre y necesariamente» a todos los casos particulares y concretos de esa misma realidad. Con tal planteamiento, la dialéctica platónica excluye por principio que se pueda dar razón de la bondad de una acción real y concreta; a lo sumo se podrán buscar en cada situación singular las razones generales e independientes de toda experiencia —eso significa aquí «razón»— que quepa aplicar a determinado caso concreto. Así, este saber del bien parecería caracterizarse por la tarea, propiamente técnica, de la *aplicación* de lo universal a lo particular. Y en alguna medida es legítimo reivindicar una analogía entre la *téchne* y la matemática erigida por Platón en modelo del saber<sup>1</sup>.

Ahora bien, Gadamer desvía —bien que sólo aparentemente— la dialéctica platónica de dicha tesitura «técnica» al afirmar que este saber del bien se distingue de todo saber de lo universal por lo mismo que diferencia a la *phrónesis* de la *téchne* en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo pretende llevar a cabo esta operación sin revocar al mismo tiempo el postulado matemático del *chorismós* entre razón y experiencia sobre el que descansa la dialéctica platónica. El resultado verosímil del cruce entre la hipótesis platónica de los *eíde* y la noción aristotélica de *phrónesis* puede enunciarse como sigue. El saber del bien exigiría situarse en una dimensión puramente ideal, *i. e.*, exigiría separarse por principio de lo que rige en determinado contexto como opinión establecida, para apuntar hacia la universalidad de lo hipotéticamente válido para todos los casos particulares. Sin embargo en esa dimensión ideal no habría nada que, en efecto, pudiera ser positivamente válido «en general», y por ello el ejercicio de apuntar hacia dicha universalidad habría de emprenderse una y otra vez, en cada

---

<sup>1</sup> Aunque sea cierto que la matemática no constituye un saber técnico en el contexto platónico, sino un saber puramente especulativo y deseable por sí mismo, no es menos cierto que esta racionalidad dialéctica cimentada sobre la matemática no está en absoluto exenta del problema «técnico» de la *aplicación* de lo universal a lo particular. Al contrario, éste es el principal problema al que se enfrenta la teoría de las Ideas (piénsese en el caso del *Timeo*). Parece evidente, en efecto, que la filosofía platónica en su conjunto contempla la noción de saber de acuerdo a estos dos modelos: la matemática, por un lado, y la *téchne*, por otro.

coyuntura singular. Si en el caso de los saberes técnicos se trataría de concretar lo universal, en el caso del saber del bien se trataría de universalizar lo concreto: el sentido universal del bien habría de ser tanteado de nuevo desde cada situación particular, sin que jamás pudiera quedar fijado de forma absoluta y definitiva. En tales términos parece articular Gadamer la concepción platónico-aristotélica del saber práctico, términos que recuerdan directamente la problemática planteada por Kant en torno al juicio reflexionante<sup>1</sup>.

La primera dificultad que despunta aquí afecta al desvanecimiento de la propia noción de racionalidad que sostenía la dialéctica en tanto saber del bien. ¿En qué reposarían las razones que guardan la comprensión del bien en cada caso? No podrían reposar, desde luego, en las circunstancias concretas y particulares de la situación en cuestión, que como tales habrían de ser sobrepasadas en busca de una justificación «puramente racional». Pero tampoco podrían cifrarse en esa supuesta racionalidad libre de toda pregnancia singular y concreta, que en último término estaría vacía o resultaría inalcanzable.

El problema se cifra, por tanto, en explicar el estatuto de *generalidad* que pueda corresponder al saber del bien, una vez que se ha asumido que el auténtico saber es siempre «saber de lo universal en sentido estricto». Gadamer suscribe esta acuñación platónica del saber en tanto saber de los *eíde*, y con ello acepta un corolario difícil de remontar: lo universal actuaría como instancia determinante –y de forma *unidireccional*– sobre lo particular, lo racional sobre lo sensible, lo ideal sobre lo concreto, lo unitario sobre lo múltiple. Sin embargo el modo de ser del bien, tal y como el propio Gadamer lo concibe, parece poner en entredicho esta definición del saber: el bien sólo comparecería en cada situación singular y precisa, hasta el punto de que resultaría inviable encontrar un bien que lo fuera para todos y en todos los casos. Nos enfrentamos entonces con aquel hiato entre el saber de la utilidad general y el saber de la utilidad real y concreta (el saber de lo «bueno por sí mismo») que el Gadamer de «Praktisches Wissen» descubría en las páginas del *Cármides* (*supra*, § 17.2). Pues bien, la interpretación gadameriana asume implícitamente el reto de conciliar «universalidad» y «bien» en tanto vectores principales del saber o de la racionalidad. Y, en efecto, de tal conciliación depende la noción de dialéctica que estamos poniendo a prueba. En tanto saber del entramado *eidético*, la dialéctica platónica representaría la auténtica y única noción de saber; en tanto saber del bien, ella misma constituiría la excepción más evidente de dicha noción. Pero ¿realmente tiene cabida una pluralidad de bienes reales y concretos en el seno de un saber cortado por el patrón de la «universalidad matemática»? ¿Realmente basta para definir esta racionalidad del bien con retocar, matizar o restringir la idea de «racionalidad de lo universal» de la que se había partido?

A nuestro modo de ver, el intento gadameriano de conciliar en la dialéctica platónica el paradigma de la matemática y el de la *phrónesis* (aristotélica) discurre a través de estos dos caminos principales:

- [1] La búsqueda conjugación de la orientación ideal o universal del saber del bien con su inscripción en cada situación singular recibe aquí una respuesta de corte *infinitista*. Dicha respuesta converge en buena medida con la situación descrita a propósito del Uno y la Díada indefinida (instancias que ahora deben afrontar la cuestión ontológica de la unidad

<sup>1</sup> A propósito de esta conexión con el «juicio reflexionante», *vid. Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 221.

y pluralidad de los bienes). Así, el bien se presentará como un ideal regulativo, cuya plenitud y perfección se sustrae a todo acontecer concreto, sin dejar por ello de constituir su criterio. Con ello enlaza la tendencia de Gadamer a hipertrofiar el examen crítico de los presupuestos establecidos y la rendición de cuentas, mientras que el papel del bien en tanto efectiva medida de la excelencia permanece en la sombra. Además hay que observar la función que nuestro intérprete atribuye al *êthos* en el interior del saber del bien, *i. e.*, a cada configuración concreta y comunitaria de la moralidad. Dicha configuración parece presentarse aquí como un límite puramente *negativo* de la racionalidad del bien, límite que se trataría de superar una y otra vez, aunque ello no fuera posible de un modo absoluto.

- [2] Otra vía para resolver este problemático enlace entre «universalidad» y «singularidad concreta» se cifra en el deslinde, articulación y jerarquización de los diversos modos de saber. Ya la propia circunstancia de que el saber del bien –*phrónesis*, en la descripción de Gadamer– fuera definido de forma negativa a partir de la noción comúnmente admitida de saber –la *téchne*, para nuestro intérprete– apuntaba en esta dirección. La solución buscada pasa por reservar el «saber de lo universal en sentido estricto» a las diferentes *téchnai* (pero a costa de privarles de toda inteligencia del «bien como tal», concediéndoles a lo sumo la inteligencia de un bien relativo) y por subordinarlas a un solo saber del bien propiamente dicho, que tendría la misión de descubrir los fines o bienes últimos y servirse de los demás saberes como instrumentos para tales fines.

Puestos en los raíles de esta segunda vía, no parece aguardarnos más estación final que aquella a la que el joven Gadamer llegaba expresamente: lo único capaz de cerrar el hiato entre la orientación universal y la inscripción concreta del saber del bien y, por otro lado, el hiato entre los saberes de la utilidad relativa y el saber de lo bueno como tal, sería la referencia –tomada como principio absoluto– del hombre a sí mismo. De hecho, en los *estudios platónicos* posteriores del filósofo no hay una alternativa real a este planteamiento «subjetivista» y «humanista», de acuerdo al cual la ontología del bien tiende a derivar en una antropología de sesgo «ético».

De todos modos, esta segunda vía acaba desembocando en la primera vía mencionada, por no decir que una y otra se encuentran fuertemente anudadas. En efecto, sólo gracias a un desenlace infinitista –o escéptico– conseguirá el discípulo de Heidegger atenuar la imagen de la dialéctica platónica en tanto *ciencia universal* del bien.

Por último, observemos que en la  $\iota\delta\epsilon/\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon=\ \alpha)\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\upsilon$  alcanza su punto álgido la más brillante tesis conductora de la recepción gadameriana de Platón, *i. e.*, el principio de la contigüidad esencial entre el diálogo socrático y la dialéctica platónica. Forma parte de esta tesis la afirmación –reiterada por el discípulo de Heidegger a cada paso de su obra– según la cual el principio ontológico del bien desplegado principalmente en la *República* constituye el punto de llegada natural de la pregunta socrática por las virtudes ciudadanas<sup>1</sup>. Lo que aquí está en juego es, en consecuencia, si la dialéctica en tanto ciencia suprema y positiva del bien puede corresponder al *êlenchos* socrático, el cual tenía un carácter fundamentalmente negativo o destructor. A la luz de las refutaciones socráticas, cabe perfilar lo que quizás sea la

<sup>1</sup> Vid., por ejemplo, *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 147.

interpretación más seductora del «saber dialéctico del bien» que el filósofo de Marburgo encuentra en Platón. Podría pensarse que esta dialéctica capaz de cuestionar todos los presupuestos vigentes, capaz de enderezar una y otra vez las opiniones establecidas bajo una medida ideal y en un proceso infinitamente revisable, no aspira a ser otra cosa que un saber *crítico*. Este descubrimiento de los presupuestos que, en cada caso, sostienen tácitamente un determinado estado de cosas, junto con la consiguiente posibilidad de cuestionarlos y de, eventualmente, propiciar su alteración, parecía constituir una de las virtudes del *élenchos* socrático; exactamente la misma virtud que, de acuerdo con las indicaciones de Gadamer, sería inherente a la elaboración dialógica del saber (*supra*, § 11.2).

Ahora bien, ¿ofrece la dialéctica platónica un camino transitable para este cuestionamiento y alteración de los presupuestos, cuyos primeros pasos parecían reflejarse en la refutación socrática? ¿Puede aceptarse que el principio anhipotético del bien, tal y como aparece descrito en los libros VI y VII de la *República*, constituya la instancia posibilitante de alguna suerte de procedimiento *crítico*? A nuestro entender, este planteamiento esbozado por el filósofo de Marburgo está expuesto de entrada a estas dos dificultades, que corresponden simétricamente a las dos vías que mencionábamos hace un momento (la llamada «vía infinitista» y la vía que incide en la articulación de los diversos saberes):

- [1] Ante todo, la remisión del *élenchos* socrático a la dialéctica platónica se enfrenta al problema del *límite*, en aquella misma órbita protagonizada por el Uno y la Díada de grande-pequeño. Si la actividad crítica ha de consistir en remitir las verdades vigentes a un ideal regulador, estrictamente universal y al mismo tiempo estrictamente inalcanzable (o sea: siempre hipotético), entonces no podrá darse hallazgo alguno de nuevos terrenos de juego (*i. e.*, de acuñaciones alternativas para un determinado saber), sino únicamente un infinito proceso de destrucción o depuración del saber vigente. ¿Puede haber una auténtica suspensión de los presupuestos establecidos, una crítica fundada y convincente, sin que se anuncie al mismo tiempo un planteamiento alternativo? ¿Puede haber *élenchos* e *ironía* sin una concreta *mayéutica*?

Hay que traer a colación, a este respecto, la búsqueda socrática de una «definición universal» para cada una de las *aretái*. El filósofo de Marburgo destacaba el continuo fracaso de dicha búsqueda, y explicaba convincentemente su significado desde un punto de vista *pedagógico* (con ello Platón nos enseñaría la diferencia entre la acepción común de saber y el saber de la virtud). Pero a la hora de explicar el significado *heurístico* de ese mismo procedimiento, nuestro intérprete no parecía recabar en una circunstancia importante: el hecho de que la definición universal de la valentía no pueda ser hallada de una vez por todas, no impide que tal supuesta universalidad siga actuando aquí como criterio. En cambio, tal planteamiento arroja una definición del saber del bien, y de todos sus objetos, puramente *negativa*. Puede verse aquí un rasgo fundamental de la lectura gadameriana de Platón: su intento de atenuar la imagen dogmática que a menudo recae sobre el pensador ateniense adoptando una solución de carácter escéptico o infinitista. Ahora bien, «universalidad cumplida» y «universalidad fallida» son aquí las dos caras de una misma moneda, para la que no hay alternativa posible sin echar por tierra la idea de universalidad acuñada por Platón sobre el paradigma de la matemática.

- [2] Al mismo tiempo, si el modelo de la refutación socrática se deja guiar por la ciencia unitaria y suprema del bien que es la dialéctica platónica, quedará puesta en entredicho otra de las virtudes que aquí habíamos atribuido a tal procedimiento, al menos tentativamente (*cf. supra*, § 11.2). Las inquisiciones socráticas, dirigidas a personajes que representan a diversos ámbitos del saber, parecían operar una suerte de crisis *interna* en cada uno de esos ámbitos, creando la necesidad de cuestionar los supuestos fundacionales o «axiomas» que los guarnecían. Esto ya no es posible, obviamente, cuando el examen de las hipótesis queda reservado a cierta cúspide del saber, única atalaya capaz de acceder al principio único y cuyos hallazgos habrían de ser aplicados de forma descendente a una pluralidad de saberes subordinados a ella. Adviértase que este planteamiento no se altera sustancialmente por aducir que la ciencia única del bien carece de contenido afirmativo alguno, siendo así netamente interrogativa. ¿Cabe concebir la actividad crítica como la intervención de un solo saber superior sobre los demás saberes?

### § 35. *El bien en tanto principio ontológico de unidad*

La intrincada red de cuestiones que rodean a la Idea del bien en la filosofía platónica se articula en torno a un denominador común: el problema de cómo conjugar la multiplicidad de los bienes con un supuesto bien unitario. De entrada, el papel del bien en tanto principio ontológico de unidad parece vinculado a aquella conexión entre la definición de algo y su excelencia a la que aludíamos al comienzo de este capítulo. El bien es aquí, antes que nada, lo que dota de *unidad* –en el sentido de concreción e inteligibilidad– a todas y cada una de las realidades. «Ser unitario», «ser determinado» o «comprensible» y «ser bueno» significa esencialmente lo mismo –afirma Gadamer justo para enmarcar este planteamiento<sup>1</sup>–. Y aunque la identificación de la  $\iota\delta\epsilon/\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon=\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\upsilon=$  con el principio del Uno sólo se explicita en la tradición platónica indirecta, también en los diálogos escritos por el filósofo ateniense se apunta inequívocamente en esta dirección<sup>2</sup>.

La  $\iota\delta\epsilon/\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon=\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\upsilon=$  sería lo que proporciona entidad, unidad, determinación o inteligibilidad a cada una de las verdaderas realidades, es decir, a cada uno de los *eíde*. En este sentido, el bien se presenta como el principio de todas las Ideas, como una suerte de «Idea de las Ideas». Pero en la medida en que, como quiere Gadamer, ningún *eídōs* significa nada por sí mismo, sino únicamente en conexión con otros *eíde*, y en la medida en que todos los *eíde* son aquí al menos virtualmente conjugables entre sí, la Idea del bien tendría constituir el principio de determinación también para la totalidad del tejido *eidético*, y no sólo para cada uno de sus elementos. Por otra parte, Platón no sólo concibe el bien como «excelencia» y «perfección» de una realidad, sino que también lo contempla desde la perspectiva de la *utilidad* que esa realidad les reporta a quienes se sirven de ella o participan de ella. Si nos situamos en los diálogos socráticos (donde las diversas *aretái* son calibradas por el mayor o menor beneficio que nos procuran, y son organizadas según la relación «medios-fines») parecerá que la  $\iota\delta\epsilon/\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon=\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\upsilon=$ , el bien primero y último, representa el objetivo final al que debe aspirar la vida humana. En esta misma tesitura, ese bien supremo podría proporcionar un criterio para la toma de decisiones prácticas y políticas. De todos modos, el mismo y único principio del

<sup>1</sup> Cf. *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 100.

<sup>2</sup> Cf. *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 145. Es sobre todo en la *República* donde se alude de modo más directo a esta conexión entre el principio del bien y los principios del Uno y la Díada indefinida tematizados por la tradición indirecta (puede verse al respecto: G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003 [1997], p. 336 y ss.).

«bien en sí» debe gobernar aquí no sólo la conducta humana, sino también el orden entero del cosmos.

A poco que se penetre en este tema del bien en tanto principio ontológico de la unidad de lo múltiple, se hará evidente que el filósofo de Atenas ha urdido a través de él una trama extremadamente compleja y estructurada en diversos niveles. La complejidad resultará aún mayor si se contempla en este punto a Platón y a Aristóteles como exponentes de un fenómeno unitario, tal y como hace el filósofo de Marburgo con acertado criterio<sup>1</sup>. Precisamente gracias a su condición onniabarcante, podemos emplear esta perspectiva de la «unidad-multiplicidad» para presentar esquemáticamente las principales tesis que Gadamer ha formulado en torno la Idea platónica del bien. Algunas de ellas remiten a aspectos ya tratados anteriormente, y otras anuncian lo que vamos a estudiar en las páginas siguientes. Organizaremos la exposición en dos preguntas: la primera se refiere a la propia capacidad del «bien en sí» para dotar de bondad a los múltiples bienes; la segunda remite al estatuto del *saber* que correspondería a ese «bien en sí», y a su relación con el resto de los saberes.

He aquí la primera de dichas preguntas: ¿de qué manera la Idea del bien presta unidad y bondad a las múltiples y diversas realidades buenas? ¿Puede un solo y único principio —un bien supremo, un «bien en sí»— llevar a cabo tal misión? En *Die Idee des Guten...*, nuestro intérprete plantea del siguiente modo la problemática suscitada en este punto de la obra platónica:

[Sc. En el contexto de la *República*] la pregunta por el bien es introducida con la siguiente fórmula esquemática: el bien sería aquello por medio de lo cual todo lo demás (καὶ δὲ καὶ καὶ τὰ ἄλλα: 505a 3) llega a ser útil y bueno. Pero ¿cómo se conjugan entre sí la diversidad del verdadero ser y la unidad del verdadero bien? ¿A costa de qué? ¿A costa del ser que se encuentra disperso en la multiplicidad de las Ideas, de modo que superando todas las determinaciones (τὰ φενομενεῖσιν ἀναιρου=σα: 533c 8) se llegue hasta el bien, el cual sin embargo ya no sería el bien de cada singular (ἐκαστου)? ¿O a costa del bien «separado» (ἀφελω/ν: 534b 9), que entonces realmente sólo estaría en todo aquello que es bueno, sólo tendría su verdadero ser en aquello que participa de él, al igual que todas las Ideas? El texto de la *República* no da aquí pie a una interpretación tan radical<sup>2</sup>.

Pues bien, en el conjunto de sus *estudios platónicos*, Gadamer ha desarrollado esta cuestión a través de las siguientes vías:

- [1] Antes que nada, se trata aquí de distinguir la ἵδεια του= ἀγαθου= respecto de las demás Ideas, las Ideas propiamente dichas. Esto es, en efecto, lo que exige el problema del *chorismós-méthexis* en su estadio último. A este respecto, Gadamer se apoya en el «símil del sol» (*República* VI) para destacar la *trascendencia* del bien respecto de cualquier otro objeto *noético*; por otro lado, acude a la relación expresada en el *Filebo* entre el bien y lo bello para defender la *inmanencia* del bien respecto a las realidades en las que éste se presenta (*vid. infra*, § 36).
- [2] Para explicar esta virtualidad del bien en tanto instancia unificadora de lo múltiple, Gadamer apela en ocasiones a la diferenciación, de cuño husserliano, entre

<sup>1</sup> Tal es la perspectiva que rige el ensayo *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* en su conjunto (GW 7, pp. 128-227).

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 176.



«formalización» y «generalización» (cf. *supra*, § 30). La unidad de lo múltiple que el bien procura no correspondería, al igual que la de los géneros supremos del *Sofista*, a la universalidad propia del género común a diversas especies<sup>1</sup>. Habría de ser contada, en cambio, entre los «conceptos de reflexión» o «conceptos lógico-formales»<sup>2</sup>. Así, en tanto instancia de carácter «formal-ontológico», la Idea del bien estaría lejos de constituir un género supremo. Por ello la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ= tendría un modo de *parousía* diferente al de las Ideas «materiales», no abarcaría un «campo de contenidos», sino que sería condición de posibilidad para la comparecencia misma de unos u otros contenidos<sup>3</sup>.

La problemática del bien en tanto principio ontológico de unidad se solapa en este punto con la pugna que mantenían entre sí los géneros y los números en su aspiración a erigirse en modelos explicativos de la unidad de lo múltiple y la multiplicidad de lo uno (cf. *supra*, § 29). De hecho, Gadamer remite la unicidad cifrada en el principio del bien a la unidad y multiplicidad propia de los números, e incluso dirige esta explicación contra la crítica de Aristóteles a la Idea platónica del bien<sup>4</sup>.

He aquí una de sus reflexiones a propósito de la unidad característica de las diversas experiencias de lo bello y lo bueno, en este caso referida al ascenso hasta «la belleza en sí» que la sacerdotisa de Mantinea describe por boca de Sócrates en el *Banquete*:

En todo caso la vía del amor que Diotima señala hasta lo αὐτό.· καθ' αὐτό.· μεθ' αὐτοῦ= μονοειδέ.· φ' αἰεὶ ὁμοῦ [lo que es siempre por sí mismo uniforme consigo mismo: *Banquete* 211b 1] no debe ser equiparada a lo que ocurre en toda formación de conceptos, al συνορα=ν εἰφ ε(·:ν εἰ)=δοφ. Pues en lo bello se trata siempre de nuevo de la vivencia de algo irrepetible y singularmente bello, que se experimenta mediante el ascenso por encima de cuerpos, almas, instituciones, conocimientos, sin por ello perderlos de vista (α)πιδεῖ=ν). Esto se asemeja más a la presencia del día, tal y como Sócrates alude a esta comparación en el *Parménides* (131b). ¿Y no corresponde también a ello el entrelazamiento de bien y belleza que aparece en el *Filebo* (65a), en la tríada de καλλοφ, συμμετρι/α y ἀληθεια [belleza, proporción y verdad]? Tanto en el bien como en la belleza se advierte el carácter de número y de medida –y esto implica, desde luego, que aquí no está presente la comunidad propia del género–<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136.

<sup>2</sup> *Id. loc.* En *Platos dialektische Ethik*, la unidad que el bien proporciona en tanto principio ontológico es presentada con estas palabras:

«Platón afirma que la Idea del bien rebasa todo ente, porque es *aitía*: la razón de ser de todo y con ello al mismo tiempo el principio cognoscitivo de todo (*República* 508 y ss.). Ella es lo que hace “buena” toda la multiplicidad de las cosas justas y bellas, permitiendo así que ésta sea comprendida en su ser. Así, el ascenso hasta el *arché* sin presupuestos se lleva a cabo por mor del descenso: este ascenso asegura en última instancia la pretensión de saber avanzada en cada caso por el conocimiento del ser en tanto fundamento del ente (533d). Pero esto no quiere decir, evidentemente, que la Idea del bien sea un uno *en cuanto al contenido*, al que se remitiera en la rendición de cuentas fundamentadora porque en esta conciencia universalísima y sin presupuestos reina el acuerdo. La Idea del bien ya no es un ente en absoluto, sino el principio ontológico último» (*Platos dialektische Ethik*, *GW* 5, p. 56). Volveremos sobre este pasaje de *Platos dialektische Ethik*: *vid. infra*, § 37.1.

<sup>3</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136.

<sup>4</sup> Así, el principio del bien compartiría con los números su condición de simultánea unidad y multiplicidad (*Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 145). Sobre el descrédito que le merece a Gadamer la crítica de Aristóteles al carácter *universal* y *separado* de la Idea platónica del bien, *vid. ibid.*, pp. 198-217 (especialmente, pp. 203-204).

<sup>5</sup> «Platos ungeschriebene Dialektik», *GW* 6, p. 136. Sin volver a insistir en los términos desplegados a lo largo del capítulo VII (especialmente *supra*, § 29), podemos hacer una observación crítica apoyándonos en el carácter de medida que Gadamer ha atribuido aquí al bien. No es que dicha atribución como tal carezca de sentido; lo cuestionable es que pueda y deba aspirarse a encontrar una única y sola medida para todas las realidades. Ante semejante aspiración, no es de extrañar que Platón y Gadamer apelen al modelo del número. Ahora bien, la dificultad de semejante proyecto queda delatada con sólo recordar una circunstancia ya destacada por Aristóteles: la unidad de medida ha de ser del mismo tipo que lo medido (*vid.*

- [3] Al planteamiento anterior se suma el recurso proporcionado por la doctrina del Uno y la Díada indefinida (*cf. supra*, § 32). «A partir de Aristóteles y sobre todo a partir de las exposiciones conceptuales posteriores –afirma Gadamer– parece deducirse que el bien debe ser caracterizado como el Uno por excelencia y el Uno como el bien»<sup>1</sup>. Pero no se trataría de un «uno» como el de Plotino, *i. e.*, de un ente único y situado por encima de todas las demás realidades, sino que sería más bien «aquello que en cada caso proporciona a una multiplicidad la unidad de su existencia»<sup>2</sup>. Así, la Idea del bien se presentaría como «la condición de toda ordenación existente, como la unidad de lo unitario, es decir, como la unidad de lo múltiple»<sup>3</sup>.

Nuestro intérprete entiende que este carácter del bien en tanto principio unificante se encuentra indisolublemente ligado al papel de la Díada indefinida<sup>4</sup>. En otras palabras: en tanto instancia unificadora de lo múltiple, el bien «se articula exactamente en función de la interna duplicidad y de la función “dialéctica” del Uno»<sup>5</sup>. Es justo apelando a esta dialéctica infinita de límite e ilimitado como Gadamer justifica que el principio supremo del bien no haya de fundar «un sistema deductivo de Ideas derivables de él» (*cf. infra*, § 37.1)<sup>6</sup>.

- [4] Apoyándose en el contexto del *Filebo*, el filósofo de Marburgo a menudo hace desembocar el problema de la unidad y pluralidad de los bienes en una concepción del bien en tanto *estructura proporcionada o armoniosa* (*supra*, § 32.3; *infra*, § 36.2). Se trata de una solución que corre pareja a la interpretación del *lógos* en tanto «relación formal», de acuerdo no tanto al modelo del género ni al del número, sino al de los números ideales (*supra*, § 29.2.4).

La segunda de las cuestiones candentes a propósito del bien en tanto principio de unidad reza así: ¿cómo debe concebirse el saber supremo del bien ideado por Platón? ¿Se trata de un solo y único saber, que brindaría el acceso a todos los múltiples y diversos bienes? ¿Es la dialéctica platónica algo así como una ciencia universal del bien? Nuestro intérprete aborda este tema en las siguientes direcciones:

- [1] Ante todo, Gadamer se niega a atribuir a Platón la idea de una ciencia universal del bien, y ello principalmente porque a su juicio el saber del bien no sería ni podría ser una *ciencia*. Como ya tuvimos ocasión de apuntar, este saber eminente carecería de todo contenido positivo de enseñanza o aprendizaje, y por tanto tampoco podría cifrarse en un  $\mu\alpha/\theta\eta\mu\alpha$  supremo que reuniera y ordenara los contenidos propios de los demás saberes<sup>7</sup>. Ahora bien, esto no impediría que exista una inteligencia *unitaria* del bien, la cual está ya

---

*Metafísica* I 1053a 25 y ss., así como *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 98, donde el joven Gadamer se apoya en el análisis del significado del «uno» en relación a la medición ofrecido por el Estagirita).

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 145. *Vid.* también, a este mismo respecto, «Platón» (1976), en *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, p. 90 («Plato», GW 3, pp. 244-245).

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 145.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 178-179.

<sup>7</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 145.

implícita en la propia expresión «saber del bien», en el hecho de que se reserve un ámbito único y específico del saber para la comprensión del bien (nos hemos referido a ello *supra*, § 19).

- [2] El conocimiento del bien, lejos de implicar la adquisición de contenido alguno, consistiría en la adopción de una determinada *perspectiva*, la perspectiva «hacia el bien» (*vid. infra*, § 36.1, donde se alude al contexto de la *República* que respalda esta idea). Con ello converge la imagen del saber del bien más destacada por nuestro intérprete: este saber residiría en un cuestionamiento crítico y en una justificación llevadas a cabo sobre el principio de un bien incondicionado (*infra*, § 37.2). En esta misma línea, Gadamer concibe el bien platónico como un ideal de carácter estrictamente utópico o inalcanzable, pero supuestamente capaz de orientar nuestras acciones (*infra*, § 37.1).
- [3] Aunque el saber del bien no sea un saber total *positivo*, sí sería, sin embargo, un saber directivo de todos los demás saberes. Gadamer ha afirmado en todo momento de su obra esta articulación jerárquica de los saberes cortada por el patrón de la *utilidad* que le reportan los objetos de cada saber al sujeto que sabe. Así, habría saberes particulares y ajenos al bien, saberes de los medios –las *téchnai*–, frente a un saber de los fines últimos, destinado a comprender el bien global de la vida humana –la dialéctica platónica en tanto que *phrónesis*–. Se trata de un planteamiento ya muy trillado en las páginas anteriores (*supra*, capítulo IV), pero sobre el que aún habremos de volver (*infra*, § 38.1).
- [4] La mirada hacia el bien –afirma el discípulo de Heidegger– es lo único que puede proporcionar un conocimiento o comprensión efectiva de las cosas, tanto del universo como de la *pólis* y de la *psyché*. De ahí que el giro *eidético* proclamado en el *Fedón* tenga su desarrollo no sólo en la *República*, donde el centro lo constituyen la constitución política y la del alma humana, sino también en el *Timeo*, donde se trata del cosmos<sup>1</sup>. En tanto principio primero en los tres órdenes de «mundo», «ciudad» y «alma», la Idea platónica del bien personificaría la exigencia de «unidad de la razón» que subyace a la teoría platónica de las Ideas, y con ello la «pretensión de universalidad» igualmente implícita en ella<sup>2</sup>. Gadamer parece ver en esta unidad de la razón una suerte de antídoto frente a la disolución contemporánea del saber en campos aislados<sup>3</sup>.

### § 36. *Trascendencia e inmanencia del bien*

Gadamer se esfuerza en caracterizar el principio platónico del bien como una instancia trascendente e inmanente al mismo tiempo; se trataría entonces –de acuerdo con una expresión que ha acuñado C. Danani al respecto– de una «trascendencia sin separación»<sup>4</sup>. La trascendencia del bien habría de asegurar su diferencia respecto de las demás Ideas –las Ideas propiamente dichas–, excluyendo así que el bien pudiera ser concebido como una esencia dotada de contenido, y por tanto como un género supremo omniabarcante<sup>5</sup>. Pero al igual que los *eíde*, el bien sería inmanente a cada una de las realidades buenas, se presentaría en ellas

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> C. Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán, 2003, p. 80.

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 198.

«inmediatamente», hasta el punto de que no necesitaría ser *participado* o compartido con los entes en modo alguno, «ni mediante especificación, ni mediante *diaíresis* ni mediante ninguna otra forma de articulación»<sup>1</sup>. Así, el filósofo de Marburgo ratifica en este punto su firme negativa a conceder entidad problemática a la llamada participación vertical.

La justificación de la trascendencia del bien se ciñe, como era de esperar, al contexto de la *República*, concretamente al célebre pasaje del «símil del sol», mientras que la inmanencia de este principio último queda respaldada principalmente (aunque no sólo) por la conexión entre el bien y lo bello expresada en un punto no menos conocido del *Filebo*. Veamos brevemente cada uno de estos dos aspectos.

### § 36.1. *Más allá de la ousía* (República VI)

La peculiaridad del bien respecto de todos los demás pobladores del ámbito *noético* se mostraría ya en la circunstancia de que Platón reserve para este principio el nombre de «ι)δε/α» y evite sistemáticamente el de «ει)=δοφ». El término «ει)=δοφ» –observa Gadamer– designa siempre y sólo el «objeto», mientras que «ι)δε/α» hace resonar la connotación de «mirar» con mayor fuerza que la de «aparecer»; por ello «en la ι)δε/α του= α)γαθου= lo que está en juego no es tanto la “visión” [*Anblick*] del bien como la perspectiva [*Ausblick*] hacia el bien, tal y como muestran los numerosos giros del α)ποβλε/πειν προ.: φ, etc.»<sup>2</sup>.

Esta concepción del bien en tanto perspectiva o dirección de la mirada brillaría por doquier en el texto de la *República*. Para empezar, se trasluciría en el discurso reservado y elusivo que adopta aquí Sócrates cuando se trata de hablar directamente sobre el principio supremo (momentos que la Escuela de Tubinga-Milán ha localizado cuidadosamente y caracterizado como «pasos de omisión», ya que, a su juicio, encubren una remisión a las enseñanzas esotéricas de la Academia)<sup>3</sup>. Para Gadamer esta oscuridad que rodea al discurso platónico acerca del bien corresponde, ante todo, a la propia naturaleza del bien, a la imposibilidad de «apresarlo inmediatamente y conocerlo como si se tratara de un contenido de aprendizaje, de un “μυ/θημα”»<sup>4</sup>. Y formaría parte de esta misma naturaleza del bien el hecho de que éste sólo pueda ser observado por sus efectos<sup>5</sup>.

Como anunciábamos, donde más directamente se expresa la naturaleza del bien, su condición de principio de todas las realidades y lo que lo distingue de las causas *eidéticas*, es en el llamado «símil del sol» (*República* 508c y ss.). Allí el bien se presenta como lo que proporciona inteligibilidad, ser y entidad a todo lo inteligible, sin ser el mismo entidad alguna, estando él mismo «más allá de la *ousía* en dignidad y poder» (509b 8). En *Die Idee des Guten...*, Gadamer presenta así este relevante momento de la *República*:

La comparación del bien con el sol puede ser interpretada, para empezar, del siguiente modo (508e 1): lo que concede «*alétheia*» a lo conocido y al cognoscente la capacidad de conocer debe ser la Idea del bien

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>3</sup> *Cf. id. loc.* A propósito de estos «pasos de omisión» o «reservas» a la hora de hablar del bien en la *República*, puede verse, por ejemplo: T. A. Szlezák, *Leer a Platón*, Alianza, Madrid, 1997 [1991], *passim*; G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, *op. cit.*, pp. 315-361.

<sup>4</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 143.

<sup>5</sup> *Id. loc.*

—así como la visibilidad de las cosas visibles y la capacidad del ojo para ver son debidas al sol, que otorga la luz—. La Idea del bien se presenta, ante todo, como la causa del «saber» y de la «verdad» (ἐπιστήμη/μῆτη —así como γνώσις/σέωσις— και.: ἀληθεία)<sup>1</sup>.

Si el bien sólo fuera el enlace entre lo inteligible y la capacidad de entender —continúa explicando nuestro intérprete—, entonces actuaría únicamente como principio «en el sentido de una teoría del conocimiento»<sup>2</sup>. Sin embargo en *República* 509b se subraya la dimensión propiamente *ontológica* de la ἰδέα του= ἀγαθου=:

Así como el sol concede a las cosas no sólo visibilidad, sino también generación, crecimiento y nutrición, sin ser él mismo «devenir» (γενεσις), igualmente la Idea del bien, sin tener ella misma «ser», debe conceder ser a todo cuanto es conocido en el pensamiento (το.: εἰς πάντα τε καὶ τῆ: νοῦ)σι:αν)<sup>3</sup>.

En su condición «más allá del ser», el bien sería causa del ser de las múltiples Ideas. Pero «causa» no significa aquí —advierte Gadamer— lo que significaba en el contexto del *Filebo*, en tanto cuarto de los géneros allí destacados; a la metáfora del sol, así como a la propia Idea del bien, le correspondería más bien un causar en el sentido de «(δύναμις) παρεξείν, παρει=ναι, προσει=ναι», *i. e.*, «proporcionar (capacidad), estar presente, estar junto a»<sup>4</sup>. Sólo en este sentido habría que interpretar la naturaleza del bien en tanto «principio de todo» (του= παντο.: φ ἰδέα/ 511b), y no en el sentido de un principio deductivo del que se derivara el sistema de todas las Ideas<sup>5</sup>. Con ello el filósofo de Marburgo confirma una vez más la supuesta idoneidad de la «metáfora de la luz» para resolver el enigma de la *participación*, trátase de la participación de los múltiples fenómenos en un solo *eídos* (como era el caso de la apelación a esta metáfora en *Parménides* 131b) o de la relación de las múltiples Ideas con el *arché* único del bien (como es el caso del contexto de la *República* que nos ocupa).

Así, a pesar de su trascendencia respecto de los *eíde*, el bien carecería de existencia separada, y por tanto sólo tendría su sede en cada una de las realidades buenas. Cuando, en *República* 477c-d, se caracteriza la esencia de la *dýnamis* no como un «ser para sí», sino como un ser para aquello de lo que es potencia y para la obra que lleva a cabo, esto debe aplicarse en primer término —piensa Gadamer— a la *dýnamis* del bien<sup>6</sup>:

De este modo, se debe ver también la *dýnamis* del bien en la multiplicidad de aquello que él lleva a cabo, al igual que la *dýnamis* del ver consiste en la multiplicidad de sus visiones y en ninguna otra cosa. En términos conceptuales, esto quiere decir: se trata aquí de la inseparabilidad de lo uno respecto de lo múltiple. El verdadero «ser» es uno, y sin embargo se encuentra en todo lo múltiple, y por tanto, separado de sí mismo, «algo que, en efecto, parece ser lo más imposible de todo» (*Filebo* 15b 7). Siendo uno y el mismo en los muchos, los cuales están separados entre sí, se encontrará al mismo tiempo completamente presente en ellos, y entonces estaría separado de sí mismo. Esta es la relación, de aspecto absurdo, que Sócrates intenta rehuir en el *Parménides* (131b) apelando al día, el cual es por todas partes y simultáneamente el mismo, y no por ello está separado de sí mismo<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 194 (vid. también p. 177).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 194.

De este modo vuelve a resolver Gadamer una problemática –la problemática de la participación vertical, en este caso referida a la ἰδέα του= α)γαθου=– que en realidad no le suscita demasiado interés. Pues, como ya fue dicho (*supra*, capítulo IV, especialmente § 22.3), el filósofo de Marburgo piensa que las aporías de la *méthexis* expuestas en el *Filebo*, o en el *Parménides*, «deben ser tomadas al pie de la letra»; más aún: a su juicio «no constituyen una contradicción, sino el camino mismo del pensamiento»<sup>1</sup>.

Por lo demás, conviene recordar que esta «metáfora de la luz» desplegada en la *República* «ha hecho historia», dando lugar, principalmente a través de la tradición estoica y neoplatónica, a toda una «metafísica de la luz» cuyo punto álgido se sitúa en la Edad media cristiana. Uno de los últimos avatares de esta historia se encuentra justamente en la hermenéutica ontológica planteada por Gadamer; en efecto, *Verdad y método* se cierra con una significativa apelación a dicha metáfora de la luz<sup>2</sup>. Al margen del significado de tal apelación en la trama general de la obra (*vid. infra*, § 48), nuestro intérprete incluye aquí algunas observaciones sobre la ἰδέα του= α)γαθου= de lo más relevantes, y en parte ausentes de sus *estudios platónicos*. Reparamos en ellas a continuación, puesto que inciden sobre todo en la relación entre el bien y lo bello.

### § 36.2. «El bien se refugia en lo bello» (*Filebo*)

En el contexto de la doctrina de los cuatro géneros del *Filebo*, el principio del bien se presenta como causa de la composición armónica y proporcionada de todas las realidades, como causa, pues, de la «buena mezcla». Gadamer (para quien el *Filebo* constituye un continuo punto de referencia a lo largo de su obra) no se ha cansado de reivindicar esta perspectiva: «en Platón el bien –decía en un discurso oral de 1990– no es identificable con un ente, [...] sino más bien con una estructura, una relación, la armonía de una composición»<sup>3</sup> (cabe trazar un puente entre estas palabras y las incluidas en *Platos dialektische Ethik*, donde la «diferencia ontológica» aparecía tratada como una diferencia entre ciertas composiciones de carácter formal-universal y los fenómenos «ónticamente» compuestos gracias a tales composiciones: *cf. supra*, § 32.3.2.). Justo en virtud de este carácter proporcionado y medido de todo lo bueno, llega a descubrirse en una famosa escena del *Filebo* (64e-65a) que «la potencia del bien ha ido a refugiarse en la naturaleza de lo bello». Pues lo bello sería siempre, al igual que lo bueno, algo perfectamente estructurado y armonizado en sus partes, un «todo armonioso y medido en sí mismo», al que no se le puede añadir ni quitar nada sin destruirlo<sup>4</sup>. «Adecuación a la medida y simetría –conviene Gadamer con Platón– son las condiciones decisivas de todo ser bello»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>2</sup> *Vid.* «El aspecto universal de la hermenéutica», en *VyM I*, pp. 567-585 (*GW 1*, pp. 478-494).

<sup>3</sup> *Metafísica e filosofía pratica in Aristotele*, lecciones compiladas por V. de Cesare, Guerini e Associati, Milán, 2000, pp. 79-80.

<sup>4</sup> *VyM I*, p. 576 (*GW 1*, p. 486): «El mismo Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1106 b y ss.) dice de las “obras bien hechas” que no se les puede añadir ni quitar nada: este medio sensible, esta precisión de las relaciones de medida, forma parte de la esencia más antigua de lo bello. Basta con pensar en la sensibilidad de las armonías totales con las que se construye la música». *Vid.* a este mismo respecto: *Platos dialektische Ethik*, *GW 5*, pp. 100-101; *Metafísica e filosofía pratica...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 573 (*GW 1*, p. 483).

De este modo la belleza, la proporción y la verdad son señaladas como los «tres momentos estructurales del bien, que se presenta como lo bello» (65a)<sup>1</sup>. En esta formulación del *Filebo*, nuestro intérprete encuentra una novedad respecto del planteamiento de la *República*, donde el bien brillaba en su condición de «más allá de todo ser»: «ahora el bien ya no es “lo uno”, sino la unidad unificante»<sup>2</sup>. Esto es lo que se reflejaría en el ideal de la mezcla, de la medida y la adecuación a la medida que articula esta consideración del bien, mostrando su íntima conexión con lo bello. Sin embargo la mencionada novedad no supondría un cambio sustancial en el interior de la doctrina platónica:

En la interna conexión entre el bien y lo bello, que aquí [*sc. Filebo* 64e-65a] es destacada con tanto énfasis, puede verse una indicación de que «el bien», que al mismo tiempo es «lo bello», no existe en ningún lugar para sí y en sí y más allá, sino que sólo se encuentra en todo aquello que reconocemos como una bella mezcla. Aquello que en la perspectiva de la *República* (o del *Banquete*) es presentado como el bien o lo bello puro, no mezclado y «más allá del ser», queda determinado aquí como la propia estructura de lo «mezclado», y comparece en cada caso sólo en cada concreta realidad buena y bella, y precisamente de tal modo que es justo la unidad y estructuración de la manifestación misma la que constituye su ser buena. A mi parecer, esto no es una transformación de la doctrina platónica, que llevara a abandonar la doctrina de las Ideas o la de la «trascendencia» del bien. Sigue siendo cierto que «el bien» debe ser desatado y extraído de todo aquello que aparece como bueno. Pero se encuentra en todo lo bueno, y puede ser extraído de ello porque está en ello y resplandece a partir de ello<sup>3</sup>.

El nudo gordiano de este refugio del bien en lo bello de nuevo nos emplaza en el campo de la «metáfora de la luz». Si el bien se realiza en lo bello, ello se debería a que el bien es por sí mismo, de acuerdo con su propia naturaleza, «aparecer, brillar, resplandecer»<sup>4</sup>. Mostrarse y atraer la mirada hacia sí sería lo que caracteriza por excelencia a las cosas bellas: «ser bello significa, en general, poder dejarse ver» mientras que «es feo lo que no soporta la mirada»<sup>5</sup>. Hasta tal punto la belleza se encuentra ligada a su *patencia* que el aparecer constituye –nos dice Gadamer– la «verdadera esencia» de todo lo bello<sup>6</sup>. En este punto la naturaleza del bien viene a conjugarse no sólo con la de lo bello, sino también con la de la verdad o desvelamiento (*alétheia*); conjugación que será explorada sistemáticamente en la doctrina medieval de los trascendentales<sup>7</sup>. Y es que esta determinación de lo bello –nos recuerda el filósofo de Marburgo– tiene un carácter «universal y ontológico»<sup>8</sup>. De ahí que en lo bello, tal y como Platón lo concibe, se haga visible «una estructura universal del ser mismo»<sup>9</sup>.

En el último capítulo de *Verdad y método* Gadamer otorga a la relación platónica entre el bien y lo bello un sesgo que no se encuentra en todos los momentos de su obra. Aquí el bien aparece definido como «lo completamente inapresable», a diferencia de lo bello, que, en su intrínseco carácter de expresión y manifestación, constituiría la única manera posible de acceder al bien<sup>10</sup>. A pesar de la estrecha conexión que Platón ha establecido entre ambas

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 193.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 193-194. Aquí Gadamer se apoya no sólo en el *Filebo*, sino también en el *Fedro* (250d 7 y 250e 1).

<sup>5</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 193, y *VyM I*, p. 571 (GW 1, p. 481), respectivamente.

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 576 (GW 1, p. 486).

<sup>7</sup> *Cf. ibid.*, p. 581 (GW 1, p. 491).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 573 (GW 1, p. 483).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 575 (GW 1, p. 485).

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 574-575 (GW 1, pp. 484-485). Esta concepción del bien platónico en tanto «inapresable» ha sido cuestionada por G. Reale, quien ve en ella, por un lado, una resistencia última de Gadamer a aceptar la «definición del Bien como Unomedida» descubierta por la Escuela de Tubinga-Milán a partir de los *ágrapha dógmata*; y, por otro lado, un reflejo del

instancias, su tratamiento de las mismas atestiguaría un claro predominio de lo bello sobre el bien<sup>1</sup>.

Dejando de lado este carácter *apophático* o inmostrable que recibe aquí la  $\iota\delta\epsilon/\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon=\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ , en las páginas finales de *Verdad y método* encontramos una explicación de la *méthexis* vertical que merece ser reseñada aquí. La Idea platónica de lo bello –afirma Gadamer– posee una eminente función «*anagógica*», hasta el punto de que en ella ha de cifrarse, más que en ninguna otra instancia, la mediación entre la Idea y el fenómeno<sup>2</sup>. Así, el *chorismós* entre lo sensible y lo ideal se abriría y se cerraría al mismo tiempo en el salir a la luz de cada realidad bella<sup>3</sup>. Por un lado, la Idea de lo bello se encontraría «verdadera, individida y enteramente presente en lo que es bello». Pero, por otro lado, el propio modo de aparecer de lo bello –«aparece de pronto, e igual de pronto y sin transición se ha esfumado de nuevo»– delataría que la belleza es «algo distinto, una esencia de otro orden»<sup>4</sup>. El filósofo de Marburgo retoma en este punto sus reflexiones sobre la verdad de la obra de arte, para mostrar que la belleza de lo bello no admite ser concebida como la relación entre un modelo y su copia, ni como la relación entre una esencia y una imagen diferente y separable de ella:

[...] Lo bello, el modo como aparece lo bueno, se hace patente a sí mismo en su ser, se presenta [*stellt sich dar*]. Lo que se presenta no queda como distinto de lo presentado. No es una cosa para sí y otra distinta para los demás. No es el resplandor vertido sobre una forma y que accede a ella desde fuera. Al contrario, la constitución óptica misma de esta forma es brillar así, presentarse así. De esto resulta que en relación con el ser bello lo bello tiene que comprenderse siempre como «imagen». Y no hay ninguna diferencia entre que aparezca «ello mismo» o su imagen. Ya habíamos visto que la característica metafísica de lo bello era justamente la ruptura del hiato entre Idea y apariencia. Con toda seguridad es «Idea», esto es, pertenece a una ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de los fenómenos como algo consistente en sí mismo. Pero igualmente cierto es que aparece por sí mismo. Y también

---

carácter infinito e inacabable que el filósofo de Marburgo atribuye a la comprensión en el seno de su teoría hermenéutica (vid. G. Reale, *Platón. En busca de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001, pp. 255-257).

Cabe identificar en este carácter «inapresable» del bien un eco de la lectura de Platón propuesta por P. Friedländer, quien, como ya tuvimos ocasión de señalar, fue maestro directo de Gadamer y dejó en él importantes huellas (sobre todo la consigna de la «lectura mimética»); vid. *supra*, § 6.3. En efecto, P. Friedländer acentúa el carácter «indecible» ( $\alpha/\rho\eta\eta\tau\omicron\upsilon\upsilon$ ) que Platón concede al principio supremo del bien (principalmente en la *Carta VII* 341c-344d), lo interpreta en sentido literal y extiende esta indecibilidad al mundo de las Ideas en general; con ello el contenido de la filosofía platónica en su conjunto adopta fuertes tonos «místicos». Vid. P. Friedländer, *Platon. Band I: Seinswahrheit und Lebeswirklichkeit*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1954, pp. 63-89 (traducción española, a cargo de S. González Escudero: *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 73-94), así como la introducción de G. Reale a la edición italiana de esta misma obra: *Platone*, Bompiani, Milán, 2004, p. XXXV y ss.

No obstante, hay que tener en cuenta que esta caracterización del bien platónico como «indecible» no deja de ser marginal en el conjunto de la interpretación gadameriana de Platón (excepción hecha de algunos puntos de su obra de juventud, por ejemplo, «Praktisches Wissen» [1930], donde se insiste en el carácter «incomunicable», «personal e intransferible» del bien: cf. *supra*, § 17.2). De hecho, nuestro intérprete ha observado que el término « $\alpha/\rho\eta\eta\tau\omicron\upsilon\upsilon$ » aplicado por Platón al bien debe ser tomado «en el sentido más sobrio posible», sin llegar, en todo caso, al grado de trascendencia que adquiere el bien en Plotino, al ser situado «más allá de la *nóesis*» (cf. *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, pp. 143-144). Mucho más significativa resulta, a nuestro juicio, la conexión destacada por G. Reale entre los postulados infinitistas de la hermenéutica filosófica debida a Gadamer y el infinitismo que rodea al funcionamiento del Uno y la Díada indefinida.

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 574 (*GW* 1, p. 484).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 575 (*GW* 1, p. 485).

<sup>3</sup> *Id. loc. Vid.* también, a este mismo respecto, «La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta» (1974), donde Gadamer afirma: «[...] 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 todo el caos de lo real, en medio de todas sus imperfecciones, 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» (traducción de R. Argullol, Paidós, Barcelona, p. 52 [«Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest», *GW* 8, p. 106]).

<sup>4</sup> *VyM I*, p. 575 (*GW* 1, p. 485).



hemos visto que esto no significa en modo alguno una instancia contra la doctrina de las Ideas, sino una ejemplificación concentrada de su problemática. Allí donde Platón invoca la evidencia de lo bello no necesita retener la oposición entre «ello mismo» e imagen. Es lo bello mismo lo que simultáneamente pone y supera esta oposición<sup>1</sup>.

La metáfora de la luz del día viene a completar esta explicación de la *méthexis* entre «lo bello en sí» y cada cosa bella. Concretamente es la constitución *reflexiva* de la luz lo que le permite a Gadamer afinar la explicación. Así como la luz llega a ser visible ella misma sólo al hacer visibles las otras cosas, igualmente la Idea de lo bello se mostraría a sí misma sólo mediante su concreción en cada cosa bella<sup>2</sup>. Naturalmente –añade nuestro intérprete–, «la luz en la que se articula no sólo lo visible sino también el ámbito inteligible no es la luz del sol, sino la del espíritu, el *noûs*»<sup>3</sup>. Enlazando su argumentación, sin solución de continuidad, con el universo de un Platón neoplatónico, el autor de *Verdad y método* hace desembocar la analogía entre el sol y el *noûs* en la siguiente afirmación: «el espíritu, que despliega desde sí mismo la multiplicidad de lo pensado, se es en ello presente a sí mismo»<sup>4</sup>. Todavía le aguarda al sol una última metamorfosis, que lo convertirá esta vez, en el interior de una hermenéutica filosófica con resonancias del Medievo cristiano, en «luz de la *palabra*»<sup>5</sup>. Pero lo que atañe al rostro de Platón termina aquí.

Esta explicación de la ontología platónica que el filósofo de Marburgo ofrece exprimiendo al máximo la metáfora de la luz resulta ser –dicho sea sin el menor ápice de ironía– enormemente iluminadora. El ningún momento expresa Gadamer su interpretación del *chorismós-méthexis* entre lo sensible y lo inteligible tan clara y convincentemente como en las páginas reseñadas de *Verdad y método*<sup>6</sup>. Estamos aquí más cerca que nunca de llegar a entender cómo una misma y única belleza pueda *destacarse* (*chorismós*) de cada uno de los fenómenos bellos, sin tener otro lugar de manifestación que esos mismos fenómenos (*méthexis*).

Ahora bien, esta explicación de la relación entre lo general-unitario y lo singular-múltiple deja en el aire la cuestión de dónde pueda residir la medida, la determinación, el criterio de lo

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 581-582 (GW 1, p. 491).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 576 (GW 1, p. 486). Como Gadamer señala, esta tesis es de cuño estoico: *vid. Stoicorum Veterum Fragmenta* (von Arnim), II 54, entre otros testimonios.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 577 (GW 1, pp. 486-487).

<sup>4</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 487).

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> Anteriormente (*supra*, § 22.6) tuvimos ocasión de explicar la interpretación gadameriana del *chorismós* a partir de sus puntos de afinidad con la lectura propuesta al respecto en la Escuela neokantiana de Marburgo. Cabe encontrar, además, otra posible dirección a la hora de explicar este mismo punto, dirección que brilla especialmente en el contexto del tema platónico del bien y lo bello. En efecto, aquí Gadamer parece estar por momentos muy cerca de una lectura «mística» de Platón, en el interior de la cual la mediación entre Idea y fenómeno obedecería a la dinámica propia del *símbolo*. Así, tal vez sea una comprensión «mística» del bien (y por tanto, en último término inexplicable desde el discurso «racional») lo que, en cierta medida, late bajo el capítulo de *Verdad y método* que acabamos de reseñar. Y aún sería más fácil rastrear esta perspectiva en la obra de juventud de Gadamer (por ejemplo, en ciertos momentos de «Praktisches Wissen» [1934] o de la tesis inédita *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* [1922]). Además, muchos de los maestros que guiaron a Gadamer en su primer acercamiento a Platón pueden ser caracterizados por el «tono místico» de sus respectivas lecturas del filósofo ateniense; tal pudo ser la influencia recibida por nuestro intérprete de P. Friedländer, del último Natorp o del círculo de Stefan George (*vid. supra*, § 6.3).

Un interesante enfoque de esta línea de interpretación de Platón (considerada en este caso desde la óptica del neoplatonismo) es el que se incluye en el artículo de M. J. Hermoso Félix «La comprensión de lo divino en el pensamiento de Jámblico: alma, símbolo y conocimiento» (en G. Vattimo *et al.* [eds.], *Politeísmo y encuentro con el Islam*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 385-396).

bello y lo bueno. Bajo este planteamiento, sólo caben dos opciones: o bien lo bello depende de ciertas proporciones canónicas establecidas de una vez por todas en alguna región supraceleste; o bien lo bello consiste en el descubrimiento de una bella proporción en cada caso concreto. Gadamer parece entender que la relación entre lo particular y lo universal propia del bien y de lo bello es tal que cada singular realidad bella tiene la virtualidad de acuñar de nuevo el significado general de lo bello, al igual que este último sólo sería manifiesto en cada uno de sus múltiples representantes concretos. Así, nuestro intérprete compara el carácter de la Idea platónica del Bien con la noción hegeliana del «universal concreto»<sup>1</sup>. A nuestro juicio, esta medida de lo bueno que habría de ser común a todos los posibles bienes sólo puede remitir a una absoluta indeterminación. Para poder recoger en su seno las infinitas configuraciones de lo bello y lo bueno habidas y por haber, tal potencia unitaria tendría que estar vacía. Y si cada concreta realidad buena tiene la capacidad de alterar el criterio de su bondad, definiéndolo de otro modo, ¿cómo se distingue aquí lo bueno de lo malo, lo excelente de lo mediocre? ¿No se convierte esta distinción en algo completamente arbitrario?

### § 37. *La Idea del bien y el diálogo dialéctico*

#### § 37.1. *De las hipótesis al principio anhipotético*

Como ya hemos señalado mil veces, Gadamer sostiene que la dialéctica perfilada por Platón en su obra de madurez no es más que el punto de llegada del arte de conversar escenificado en los diálogos socráticos. Aunque en los libros centrales de la *República* la dialéctica se presente como «un saber “teórico” del “bien” y del “ser”», como «una especie de “súper-ciencia” [*Überwissenschaft*] que se abre por detrás de las disciplinas matemáticas», de todos modos en ella estaría viva «la herencia de Sócrates y su arte del diálogo»<sup>2</sup>. De acuerdo con este planteamiento, lo primero que debe esclarecerse es esto: ¿qué papel desempeña la Idea del bien –cuyo conocimiento se presenta en la *República* como la marca distintiva del dialéctico– en aquel diálogo de vocación investigadora que constituiría el trasunto de la *διαλεκτική*: *τέξις*? ¿Qué relación hay entre la hipótesis del *eídos* (*i. e.*, el hilo conductor de dicho diálogo) y el principio anhipotético del bien?

Entre los múltiples motivos de la obra platónica que puedan resultar significativos a este respecto, hay uno que despunta sobre todos los demás: se trata del llamado «símil de la línea» que cierra el libro VI de la *República* (509c-511e) y es retomado en el libro VII (532a-535a). Nos interesa ahora la relación entre los dos últimos segmentos del camino que asciende hasta el conocimiento pleno de la realidad, los dos estadios de lo inteligible: la *diánoia* y la *nóesis* del bien. Estos dos niveles del saber corresponden, respectivamente, a las disciplinas matemáticas y a la dialéctica; como representantes de la *diánoia*, Platón menciona justamente

<sup>1</sup> «[...] Nos guía el resultado de nuestra investigación sobre Platón [*sc.* la investigación llevada a cabo en los capítulos anteriores de *Die Idee des Guten*...]: de acuerdo con ella, el «saber del bien» era también a ojos de Platón un modo destacado de saber, «más allá» de las «ciencias», y que no posee por tanto la estructura de saber propia de la *téchne*, consistente en efectuar deducciones a partir de presupuestos dados, sino que es una rendición de cuentas sobre el *télos* supremo, en el sentido de una penetración dialéctica en aquello que Hegel llama el «universal concreto». ¿No hay que encontrar el bien tanto en todo aquello que es *πρακτο/ν* como en todo aquello que está más allá de la praxis humana? ¿No es el bien el criterio immanente (*μετρίον*, en el sentido del *Político*) del alma, el Estado y el mundo? ¿Y no resulta entonces el discurso [*sc.* aristotélico] del *chorismós* especialmente engañoso justo cuando se aplica a la Idea del bien?» (*Die Idee des Guten*..., GW 7, p. 202).

<sup>2</sup> *Die Idee des Guten*..., GW 7, p. 147.

la geometría y la aritmética (510e), mientras que la identificación del conocimiento superior con la dialéctica recorre de punta a cabo la trama de la *República*. Las diferencias marcadas en la *República* entre este penúltimo y este último acceso a la verdad son principalmente dos. En primer lugar, los saberes dianoéticos parten de determinadas hipótesis, distintas para cada uno de ellos, de las que extraen sucesivas deducciones hasta llegar a una conclusión; toman así estas hipótesis por principios firmes e incuestionables, ignoran su fundamento y no necesitan preguntar por él. La dialéctica, en cambio, toma a su cargo el examen de dichas hipótesis, las trata como auténticas hipótesis y procura dar razón de cada una de ellas. Por ello suspende progresivamente estos supuestos y asciende de uno a otro hasta alcanzar un principio último y ya no-hipotético: la Idea del bien. En segundo lugar, los saberes dianoéticos, aunque tienen por objeto contenidos netamente inteligibles, se sirven de realidades sensibles para acceder a ellos. La dialéctica, en cambio, se mueve en una dimensión puramente *eidética*. En efecto, a partir del «principio de todo» (ἀρχή: τὸ=ν παντὸν), ha de ser posible deducir los fundamentos de cada disciplina dianoética, y el completo entramado de los *eíde*, «sin recurrir en absoluto a nada sensible» (511b-c).

Evidentemente, este paso desde las hipótesis que rigen los saberes dianoéticos hasta el principio anhipotético del bien guarda alguna relación con el «método de las hipótesis» descrito en el *Fedón* (100a-101e), al que tuvimos ocasión de dedicar extensos comentarios (*supra*, capítulo VI). El procedimiento dialéctico descrito en la *República* parece constituir el punto de llegada de la práctica consignada en el *Fedón*. De acuerdo con la lectura que ofrecimos en uno de nuestros «excursos» anteriores (*supra*, § 27.5), en el *Fedón* se trataba de reducir un *eídos* –propuesto hipotéticamente como el predicado universal de una clase de realidades– a otro *eídos* más abarcante, una vez comprobado que esa propuesta no comportaba consecuencias contradictorias, y/o una vez orilladas las contradicciones encontradas mediante la desestimación de los presupuestos bajo los cuales se habían formulado. En la *República* quizás se esté apelando al final de este proceso: ahora todas las Ideas que, hipotéticamente, se habrían ido encadenando quedarían subsumidas en una única Idea, esta vez irremontable a otra instancia superior, y por tanto «anhipotética». Siguiendo esta lógica, la Idea del bien sólo podría ser un género supremo, un predicado absolutamente universal, con todas las aporías que esto comporta, y pese a las declaraciones en contra de ello que el propio Platón ha dejado caer en sus diálogos.

Pero veamos cómo ha interpretado Gadamer esta coyuntura. Disponemos principalmente de dos comentarios al respecto: uno incluido en *Platos dialektische Ethik* (1931) y el otro, en *Die Idee des Guten...* (1978)<sup>1</sup>. Aunque ambos discurren por derroteros semejantes, el tema es lo suficientemente importante como para que merezca la pena reseñarlos por separado. En la primera de estas obras, el ascenso hasta la Idea del bien se presenta como el cumplimiento perfecto y completo del objetivo perseguido por el «diálogo científico». Recordemos que dicho diálogo tenía por fin exponer en un *lógos* la razón por la que un ente es necesariamente y siempre lo que es, es decir, la razón que permitiría comprenderlo «en su ser»<sup>2</sup>. Tal justificación o definición comenzaría con la suposición de un *eídos* en tanto razón hipotética de la realidad en cuestión, a la que habría de seguir una explicación del *eídos* presupuesto mediante su remisión a otro *eídos*, y así sucesivamente. La aspiración avanzada por la

<sup>1</sup> Vid. *Platos dialektische Ethik*, GW 5, pp. 54-56, y *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 177-179.

<sup>2</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 54 (y *supra*, § 9.4 y § 27.2).

hipótesis del *éidos* (*i. e.*, dar razón de lo que un ente, «de acuerdo a su ser, es –y debe ser– siempre») sólo se realizaría del todo cuando se lograra alcanzar «una última razón suficiente, evidente en sí misma y no necesitada de ulterior rendición de cuentas»<sup>1</sup>. Y esa razón última equivaldría al bien de la realidad en cuestión, al «en vista de qué» (*Worumwillen*) de su ser<sup>2</sup>.

Bajo estas premisas interpreta el joven Gadamer la diferencia expuesta en la *República* entre los saberes matemático-dianoéticos y la *nóesis* del bien. Los matemáticos se limitan a deducir de determinados «presupuestos» (*i. e.* «hipótesis») consecuencias aplicables a las realidades de las que se ocupan:

Por tanto no toman estos presupuestos como tales, sino como si fueran realmente los *archai* del ente. En cambio el dialéctico sabe que los presupuestos como tales no representan aún la fundamentación última de aquello que se puede deducir de ellos. Él los considera sólo como peldaños para ascender a presupuestos superiores, para llegar así hasta la instancia fundamentadora última, la única que ya no tiene el carácter de presupuesto, sino que es la verdadera *arché* del todo, *i. e.*, aquello a partir de lo cual queda determinado y resulta comprensible el todo en su ser [*das Ganze in seinem Sein*]. Pero este primer principio sin presupuestos también es concebido como fundamento de todo lo comprendido bajo él. Precisamente porque, en tanto último principio fundamentador, ha sido alcanzado mediante el ascenso de presupuesto en presupuesto, cada uno de los cuales es concebido en cuanto a aquello que se puede deducir de él, es posible realizar el descenso hasta lo fundamentado de tal modo que el ente en su necesario ser sea deducido de dicho principio<sup>3</sup>.

Esta explicación del diferente tratamiento de las «hipótesis» que llevan a cabo las disciplinas dianoéticas y la dialéctica constituye una fiel paráfrasis del texto de la *República* (510b-511e). Pero queda aún por aclarar la precisa conexión que pueda existir entre la tarea encomendada aquí al dialéctico y el método basado en hipótesis del que se hablaba en el *Fedón*. A nuestro modo de ver, este último método no puede ser propio de los saberes dianoéticos, pues éstos únicamente deducen consecuencias de una hipótesis previamente establecida, sin preocuparse en absoluto de su validez, mientras que aquel método consistía en poner a prueba una hipótesis (comprobando que de ella no se deducían consecuencias contradictorias) y en fundamentar esa hipótesis a través de otra hipótesis superior. Por lo que se da a entender en *Platos dialektische Ethik*, el examen y la justificación de los que se habla en el *Fedón* se detendrían en un resultado coyuntural, provisional y limitado, que resultaría suficiente para cumplir las exigencias del entendimiento mutuo en una situación concreta, mientras en la *República* se estaría hablando del fin absoluto de esa misma justificación dialéctica:

Este conocido paso de la *República* (511b) va más allá de la descripción del *Fedón* en un punto definitorio: en la fijación del comienzo absoluto, sin presupuestos. El *Fedón* sólo sabe de «algo suficiente», esto es, describe el procedimiento del avance dialéctico de presupuesto en presupuesto siempre en vista del horizonte –relativo y limitado– del entendimiento mutuo concreto, en el que la rendición de cuentas llega a su fin cuando el interlocutor deja de exigir nuevas rendiciones de cuentas y se alcanza un acuerdo. En cambio en la *República*, al parecer, aquello que ya no necesita ninguna otra rendición de cuentas no queda determinado a partir de la situación relativa del entendimiento mutuo, sino de modo absoluto, como el principio en sí mismo libre de presupuestos: la Idea del bien<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

Y con ello llegamos al *quid* de la cuestión:

La cuestión es si la relación entre ambas reflexiones [sc. la del *Fedón* y la de la *República*] es tan clara que en la *República* este comienzo absoluto, la Idea del bien, pueda ocupar el lugar de los comienzos relativos del entendimiento mutuo. ¿Es la unidad de la Idea del bien la universalidad absoluta a partir de la cual se funda, de modo deductivo y siguiendo una consecuencia perfectamente unificada, la diferenciación de los contenidos particulares? ¿O este principio y esta unidad son la expresión de un nuevo planteamiento del problema, que toma así una dirección diferente?<sup>1</sup>

Para sortear las dificultades que comportaría el hecho de que la Idea del bien fuera un género absolutamente universal, del que tendría que deducirse la multiplicidad de los diversos bienes, Gadamer apela a la caracterización platónica del bien como algo situado «más allá de la *ousía*» (*República* 509b). Así, el «bien en sí» no sería un ente ni un *eídos*, sino más bien el principio «ontológico-universal» de todas las Ideas y de todas las manifestaciones ónticas:

El ascenso hasta el *arché* sin presupuestos se lleva a cabo por mor del descenso: en última instancia, este ascenso asegura la pretensión de saber avanzada en cada caso por el conocimiento del ser en tanto fundamento del ente (*República* 533d). Pero, evidentemente, esto no quiere decir que la Idea del bien sea un uno *de contenido*, al que nos remontáramos en la justificación fundamentadora porque en esa conciencia universalísima y sin presupuestos reinara el acuerdo absoluto [*Übereinstimmung*]. La Idea del Bien ya no es en absoluto un ente, sino el principio ontológico último. Ella misma no es ninguna determinación objetiva del ente, sino lo que hace comprensible todo lo que es en su ser (*República* 517c). Sólo en esta función ontológica universal es la Idea del bien, de hecho, el fundamento último de *todo* entendimiento mutuo [*Verständigung*]: no en tanto supremo *eídos* universal, sino en tanto carácter formal de todo aquello que se puede llamar realmente «comprendido», *i. e.*, como la perspectiva bajo la cual se pone la propia pretensión de comprender. La Idea del bien no es –desde esta óptica– más que el ideal de una cognoscibilidad y de un conocimiento perfectos<sup>2</sup>.

Retengamos esta última idea: el principio platónico del bien representaría el *ideal* de un conocimiento total y perfecto, que actuaría como acicate de la investigación, sin poder ser jamás alcanzado. Esta interpretación recuerda, al menos en líneas generales, al valor que otorgó P. Natorp a la «(ι)δέε/α του= αγαθου=» en su concepción platónica (*vid. supra*, § 22.6). Y no se trata de una lectura específica de *Platos dialektische Ethik*: también en la obra posterior de Gadamer encontramos observaciones que apuntan en esta misma dirección. Por ejemplo, en un artículo de 1988 dedicado a la filosofía platónica, se nos dice que «en lo bueno, lo bello, lo justo tenemos que ver con un ideal hacia el cual todos nosotros tendemos»<sup>3</sup>. Y en otro artículo de 1950 leemos:

La imagen de la participación de lo individual en la Idea es, para Platón, una descripción provisional que define únicamente el sentido de la hipótesis del *eídos*. La «Idea del bien», en cambio, es el comienzo ya no presupuesto, a partir del cual se hace comprensible la totalidad del ser; pero esto significa: en tanto el orden de las Ideas que se presenta en el conocimiento del alma. También el ideal de la inteligibilidad total es pensado ahora como un entender total, como el *μεγιστον μαθημα* (*República* 505), y el orden de las Ideas se piensa como el mundo propiamente entitativo [*als die eigentlich seiende Welt*] en el lugar supraceleste<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> «Platón como retratista» (1988), en H.-G. Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 292 («Plato als Porträtist», *GW* 7, p. 248).

<sup>4</sup> *Hacia la prehistoria de la metafísica* (1950), Alción Editora, Argentina, 1997, p. 37 («Zur Vorgeschichte der Metaphysik», *GW* 6, p. 17).

Veamos ahora cómo se presenta en *Die Idee des Guten...* esta diferencia entre los saberes dianoéticos y la dialéctica, así como la relación entre los procedimientos dialécticos descritos en el *Fedón* y en la *República*. Allí la superioridad de la dialéctica respecto del conocimiento dianoético resulta equiparada a la superioridad del descubrimiento y cuestionamiento de los presupuestos vigentes frente al común y corriente habitar en ellos. Esto es lo que se expresa en la siguiente cita, que juega con imágenes tomadas de la «alegoría de la caverna» —una escena de la *República* (VII, 514a y ss.) concomitante con la del «símil de la línea»—:

Evidentemente, sólo se alcanza el ámbito de la dialéctica cuando se va más allá de lo dianoético, y sólo entonces se atraviesa y se mide por completo lo que es verdaderamente (αυ)του= γε ε(κα)στου περι οἷ ε(ρ)στιν ε(κ)καστων [acerca de cada cosa en sí misma lo que es cada una]: 533b 2). Puede decirse entonces que dondequiera que imprimimos el sello del «es», y por tanto siempre que utilizamos palabras y discursos y pronunciamos frases, soñamos con el ser (ο)νειρω↓ττουσι με.:ν περι το.: ο(ρ)ν: 533b 8). Pero, en efecto, únicamente soñamos. Sólo el dialéctico despierta del sueño que rodea al mundo de la vida, y este despertar es justamente lo que lleva a cabo: suprime [*aufheben*] las hipótesis en las que está depositada nuestra interpretación lingüística del mundo para pensar y preguntar por detrás de ellas<sup>1</sup>.

Así, el dialéctico se distinguiría de todo aquel que posee un conocimiento dianoético por el hecho de que este último «no da razón de sus presupuestos», no los examina ni los pone en cuestión, mientras que el primero sí lo hace<sup>2</sup>.

Conviene hacer una pequeña observación a propósito de este planteamiento. Al igual que ocurría en *Platos dialektische Ethik*, también ahora Gadamer traduce la noción platónica de «υ(πο)θεσις», tal y como se presenta en el pasaje del «símil de la línea», por «presupuesto» (*Voraussetzung*). En aquella obra de juventud, el uso de esta traducción resultaba perfectamente coherente con el significado que presenta la idea de hipótesis en el punto de la *República* que nos ocupa. Pero en *Die Idee des Guten...* las «hipótesis» de las que parten los saberes dianoéticos se hacen corresponder a los presupuestos «en los que está depositada nuestra interpretación lingüística del mundo»<sup>3</sup>. A nuestro modo de ver, se trata de una equivalencia bastante inverosímil: los presupuestos en los que descansa la comprensión ordinaria pertenecerían, para Platón, al campo de las *dóxai*, mientras que las hipótesis que hacen posible la aritmética, la geometría, etc., son para él puras Ideas, por más que aún no hayan sido remontadas al principio anhipotético de todo. Ya nos habíamos topado antes con esta misma situación: a propósito de la noción de *anámnēsis*, Gadamer también obviaba el hiato que, en el universo platónico, separa el terreno de los *eíde* y el de las meras opiniones (§ 26.3). En todo caso, esta interpretación de las «hipótesis» en términos de «presupuestos» resulta ser muy significativa, pues sugiere un preciso paralelismo entre la dialéctica platónica y el entramado de *Verdad y método*.

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 178.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>3</sup> Gadamer ha afirmado esta correspondencia también en otros momentos de su obra. Señala en cierta ocasión:

«La dialéctica platónica se interpreta a sí misma como aquel procedimiento que da cuenta incluso de los presupuestos de los que parte el comportamiento *dianoético* del matemático en sus conocimientos. Pero no sólo el matemático afirma presupuestos de los cuales parte sin cuestionarlos, sino que lo mismo hace todo hablante, esto es, todo aquel que se entiende con otro acerca de algo en el uso de las palabras» (*Hacia la prehistoria de la metafísica* [1950], *op. cit.*, pp. 54-55 [«Zur Vorgeschichte der Metaphysik», GW 6, p. 26]).

¿Cómo afronta Gadamer ahora el problema planteado por la circunstancia de que el dialéctico de la *República* habría de conducir todas las múltiples hipótesis a un único principio anhipotético, del que se deduciría la totalidad del entramado *eidético*? He aquí su respuesta:

Platón ha hablado en el *Fedón* de la «hipótesis del *eídos*», que no se debe enredar en la disputa dialéctica introduciéndola demasiado rápido y sin haberla probado. Pero que la dialéctica exige finalmente una última rendición de cuentas, eso es indiscutible también en el caso del *Fedón*. El dialéctico supera todas y cada una de las hipótesis depositadas en el discurso, reclamando un último principio de la justificación. Esto mismo ocurre aquí. Tanto en el *Fedón* como en la *República* se nos conduce por medio de la dialéctica al *arché*, que es el uno, y se puede reconocer en este uno, con Aristóteles, la dualidad del Uno y la Díada. Pero hay razones para suponer que esa primera instancia y principio no funda un sistema deductivo de Ideas que pudieran ser derivadas de él. Si se prescinde de las sucesivas disciplinas matemáticas que desfilan una tras otras, los ámbitos en los que el dialéctico logra el conocimiento son siempre más bien campos limitados, ganados al *ápeiron*<sup>1</sup>.

Así pues, Platón habría sido perfectamente consciente de «la imposibilidad de llevar a término el ideal de una deducción dialéctica de todo a partir de un único *arché*»<sup>2</sup>. La hipótesis unitaria a la que podrían remontarse las múltiples hipótesis constituiría siempre una unidad parcial y limitada, que se recortaría sobre un fondo de indeterminación. Precisamente tal limitación e incompletitud constitutiva de la dialéctica se expresaría en la doctrina platónica de los principios, concretamente en la función desempeñada por la Díada indefinida<sup>3</sup>. Ahora bien, esta imposibilidad real de acceder al principio único y anhipotético de todo no obstaría para que dicho principio representara el fin ideal y perfecto de toda justificación dialéctica.

Esta explicación de Gadamer presenta, de entrada, una evidente debilidad. Y es que a partir de ella queda en el aire un punto importante –importantísimo– de la filosofía platónica: precisamente la distinción afirmada en la *República* entre los saberes dianoéticos y el saber supremo representado por la dialéctica. Este problema queda expuesto de forma indirecta en el pasaje de *Die Idee des Guten...* que estamos reseñando. Nuestro intérprete advierte que, en el *Filebo*, Platón califica de «dialécticas» a ciertas unidades de lo múltiple cuyo principio es sólo relativo y parcial, como por ejemplo la unidad constituida por el sistema de las letras<sup>4</sup>. Visto

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 178.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 179. Para justificar esto, Gadamer recurre aquí a una evidencia que, a nuestro juicio, resulta ser extremadamente débil. Al comienzo de la *Ética a Nicómaco* (1095a 32), Aristóteles declara que Platón dudaba de si se ha de proceder partiendo de los principios (*ἀρχαί*)/o encaminándose hacia los principios; pues bien, tanto el plural atestiguado en «*ἀρχαί*» como la asignación de tal aporía a Platón vendrían a confirmar el caso en liza.

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> «Si se prescinde de las sucesivas disciplinas matemáticas que desfilan una tras otras, los ámbitos en los que el dialéctico logra el conocimiento son siempre más bien campos limitados, ganados al *ápeiron*. En el *Filebo*, Sócrates pone el ejemplo de los tonos y el de las letras y sonidos. Con toda evidencia, se trata de ejemplos del desarrollo de lo uno en lo múltiple. Pues las letras y los sonidos articulados tienen un carácter sistemático: οὐδὲ ἀξὺν ἐξ ἑνὸς τοῦ καθ' αὐτό· ἀφ' ἑνὸς παύτων αὐτῶν ἢ νῦν μαθηταί [no se podría aprender cada una por sí misma sin todas las demás] (*Filebo*, 18c 7). Pero sin embargo dichos sonidos representan, por su propia esencia, un campo limitado y por eso sirven de ejemplo para toda *téchne* (*Filebo*, 16c 2). La estructura de sistema (*δασμοί*) significa aquí el dominio de la escritura o de la práctica musical. Considerado desde el punto de vista estructural, esto es sin duda dialéctica, donde el ascenso hasta el principio y el descenso desde el principio van a la par: ὁ μὲν οὐκ ἐστὶν ἀλλὰ καὶ παύται ταυ=τα ἐξ ἑνὸς ποιου=ντα [siendo uno (el vínculo) y constituyendo todo esto en cierto modo una unidad] (18d 1). Obviamente, esto alude en cada caso a una unidad relativa, aquella a la que pertenece cada tono o cada sonido articulado. [...] Esto corresponde estructuralmente muy bien a la presentación de la dialéctica ofrecida al final del libro VI de la *República*.

Ciertamente, allí sólo se trata del *arché* en tanto *arché* único y singular, y no de un principio relativo como aquí la voz o el tono. Esto querría decir que el ejemplo del *Filebo* debería ser incluido dentro de lo que la *República* llama “*diánoia*”, en la medida en que aquí se presupone algo así como tonos o letras. En este sentido, la dialéctica resulta ahora netamente separada

desde la óptica de la *República* –observa–, estos ejemplos deberían ser clasificados dentro de lo que allí se llama «*diánoia*», y no dentro de la «dialéctica».

Gadamer parece vacilar aquí entre atribuir la noción de dialéctica también a aquellos ámbitos parciales y limitados del saber en los que fácilmente se descubre una efectiva unidad de lo múltiple, o reservarla para el saber del principio supremo y único del bien, un saber en el que, en su propia opinión, jamás puede alcanzarse efectivamente la unidad de lo múltiple buscada y presupuesta. La vacilación no resulta en absoluto casual, puesto que tras ella se esconde la dificultad central que destacábamos al inicio de este capítulo: ¿hasta qué punto es posible conciliar la filiación matemática de la dialéctica con su valencia en tanto saber del bien?, ¿hasta qué punto la «universalidad estricta» representada por la matemática, sobre la que se funda la dialéctica, puede seguir habitando en la cúspide del conocimiento dialéctico? En efecto, si la noción misma de dialéctica ha sido acuñada por el modelo de la matemática, parece extraño que justo las disciplinas dianoéticas que se ajustan a la perfección a tal modelo resulten indignas de recibir el nombre de dialéctica. Pero si las unidades de lo múltiple que sustentan a estas disciplinas dianoéticas son siempre relativas y parciales, entonces necesariamente tendrá que haber un saber dialéctico superior a ellas, capaz de remontarse al supuesto principio absoluto.

Dejando de lado la espesa problemática que rodea a este punto de la *República* (y que afecta al centro de gravedad de la filosofía platónica), recojamos el planteamiento de Gadamer que hemos expuesto hasta aquí. La interpretación ofrecida en las dos obras traídas a colación presentaba un denominador común. El examen y la justificación dialécticos, que comenzarían por reunir en un *eídos* hipotético la multiplicidad de los factores examinados, tendría como fin ideal llegar a remontar esa hipótesis hasta un principio anhipotético, que en algún sentido representaría una unidad total y absoluta de lo múltiple. Pero tal principio sólo sería una guía de la investigación, la cual en modo alguno podría ser alcanzada positivamente. Contando con esta imposibilidad de acceder al principio supremo del «bien», en el que se cifraría el cumplimiento perfecto de cualquier investigación dialéctica, se entiende por qué Gadamer puede descargar la diferencia establecida por Platón entre las *dóxai* y la *epistéme*. Por lo que hemos visto, el diálogo destinado a descubrir y justificar «qué es» determinada realidad consistiría básicamente en un proceso de *abstracción* de las múltiples y diversas perspectivas concretas mostradas por los hablantes acerca de ella, proceso guiado por la hipótesis incuestionable –y en este sentido, absolutamente «anhipotética»– de la unidad e identidad que todas esas perspectivas conformarían virtualmente. Pero dicho proceso de abstracción jamás podría ser culminado, y por ello las múltiples *dóxai* tendentes a disolverse en la *epistéme* única seguirían siendo siempre y sólo *dóxai*.

### § 37.2. El «bien en sí» como criterio de cuestionamiento y justificación

En todo caso, a la hora de explicar qué papel desempeña el principio platónico del bien en el diálogo dialéctico, el principal argumento que Gadamer despliega incide precisamente sobre la distinción platónica entre las *dóxai* y el conocimiento de las Ideas. Se trata de un planteamiento que ya fue reseñado en el capítulo IV; a continuación vamos a reiterar los trazos

---

de las llamadas *τεχναι* (*República*, 511c 6). Sólo el *Filebo* describe *téchnai* como la música o la gramática de tal modo que ellas mismas pueden ser llamadas “dialécticas”» (*ibid.*, pp. 178-179).



principales del mismo, añadiendo algunos matices y terminando con unas pocas observaciones críticas al respecto. Nos centraremos ahora en el carácter «dialógico-dialéctico» de aquel «saber del bien» que giraría en torno a los fines primordiales de la vida práctica, reservando para después el problema de su estatuto y el de su relación con los demás saberes (aunque ambos factores resultan inseparables en la presente coyuntura). De nuevo combinaremos la perspectiva de *Platos dialektische Ethik* (1931) con la de *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978).

En ambas obras encontramos un mismo punto de anclaje: el saber del bien se fundaría en una señalada capacidad de poner en cuestión y de justificar la bondad de un comportamiento. Por eso este saber, en el que se cifraría la dialéctica platónica, tendría un carácter eminentemente dialógico. En *Platos dialektische Ethik* la conexión del «diálogo científico» con la Idea platónica del bien se explica en términos próximos a la analítica del *Dasein* que ocupaba a Heidegger en aquella época. Dar razón de lo que un ente es «en su ser» (*i. e.*, el objetivo de dicho diálogo) equivaldría a comprender su «en vista de qué» (*Worumwillen*), su bien o su finalidad propia. Pero en último término esta rendición de cuentas remitiría siempre al ser humano que en cada caso se sirviera de ese ente y obtuviera de su «poder ser para él» una comprensión de sí mismo<sup>1</sup>. Así, el bien no sería otra cosa que el «unitario “respecto a qué” (*Woraufhin*) de la autocomprensión del *Dasein*»<sup>2</sup>: la perspectiva unitaria y estable en virtud de la cual cada hombre se entendería a sí mismo en sus genuinas posibilidades<sup>3</sup>. Dicha perspectiva es lo que el joven Gadamer identifica con el principio platónico del bien, el cual representaría así la «idea formal de toda autocomprensión»<sup>4</sup>.

La Idea del bien, interpretada en este sentido, constituye entonces el criterio último a partir del cual debe justificarse la corrección de toda decisión humana. La reflexión platónica tendría por fin mostrar que la moral convencional nunca puede aportar un criterio suficiente a este respecto<sup>5</sup>. Pues las costumbres vigentes para una comunidad a menudo arrojan imágenes cambiantes, e incluso contradictorias, de una determinada *areté*: por ejemplo, resistir frente al enemigo suele ser considerado como un acto de valentía, pero en determinadas circunstancias puede ser más valiente adoptar el comportamiento contrario (*cf. Laques* 190e y ss.)<sup>6</sup>. Tampoco el bienestar y el placer del individuo podrían aportar un baremo fiable para orientar la acción humana. En los diálogos platónicos esta posibilidad del «hedonismo» se presentaría como una ruptura con los preceptos morales establecidos<sup>7</sup>. Pero se trataría de un criterio

<sup>1</sup> Leemos en *Platos dialektische Ethik*:

«Cuando algo es experimentado como bueno, es comprendido en función de aquello para lo que es bueno, y precisamente de este modo es comprendido en su ser. El “de qué” (*Woraus*) último de esta comprensión, el bien en sí, es por tanto al mismo tiempo la posibilidad comprendida del propio *Dasein*, lo que éste puede ser: un ser que se comprende a sí mismo unitariamente» (*Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 58).

«El *Dasein* debe poder justificarse, en cada caso, en su “ser para algo”, en la medida en que avanza la pretensión de saber; pero esto quiere decir que debe comprenderse en cada caso a partir de aquello respecto a lo cual se comprende constantemente en tanto su posibilidad más propia, y debe comprender el ente para el que es en cada caso (ya sea en el trato práctico con él o en el trato puramente cognoscitivo) en su ser, en su posibilidad más propia, si quiere tener la seguridad de disponer de él» (*ibid.*, p. 47).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> Afirma aquí Gadamer: «El bien es el objeto del saber. Él es el punto de vista unitario al que todo debe ser referido y, en particular, respecto al cual la propia existencia humana se comprende a sí misma unitariamente» (*ibid.*, p. 44).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 41.

igualmente insuficiente, salvo que se subordinara el placer inmediato al bienestar de la totalidad de la vida, es decir, a la autocomprensión del sentido unitario y estable de la propia existencia<sup>1</sup>. Esto es lo que se expresaría en las refutaciones socráticas: la imposibilidad de fundar el bien ya sea en las convenciones morales, ya sea en un placer inmediato e irreflexivo<sup>2</sup>.

En cambio las decisiones éticas dependerían de un ejercicio de reflexión y justificación, que debería guiarse por los fines unitarios y duraderos que cada cual descubriera en la comprensión de sí mismo. Tal criterio equivaldría a la perspectiva de un «bien en sí», independiente de los presupuestos vigentes en una sociedad. Pues la «conciencia moral» nunca se conformaría con lo que *parece* ser bueno en un concreto marco cívico; necesitaría cerciorarse de que ello es *realmente* bueno. La verdadera rendición de cuentas acerca del bien exigiría cuestionar en todo caso las condiciones morales establecidas y dirigirse hacia un principio absolutamente incondicionado. Tal es la interpretación de este punto de la filosofía platónica que se hace valer en *Platos dialektische Ethik*:

En la comprensión de la *areté* se exige una comprensión unitaria del *Dasein* en todas las posibles formas de su ser y de su comportamiento; por tanto una comprensión unitaria a partir del «en vista de qué» [*Worumwillen*] del propio *Dasein*. No hay ningún comportamiento que se justifique a partir de otra cosa que esta perspectiva hacia el bien en sí [*das Gute selbst*]. Una concordancia previa acerca de, por ejemplo, lo que el ser valiente le exige al individuo, la concordancia propia de las costumbres vigentes, no satisface el sentido de esta rendición de cuentas. Todas las concordancias de las costumbres son cuestionables para la conciencia moral. Pues ésta quiere comprenderse a sí misma en su propio comportamiento. Y para esto no le basta la concordancia con otros, en la órbita de lo que se hace siguiendo las costumbres. Lo que es «bueno» no sólo debe parecer tal y regir como tal, sino que tiene que serlo realmente. Puesto que el hombre se preocupa de su ser, todo aquello que le sale al encuentro es bueno o malo para él, tal y como se comprende a sí mismo. Lo que debe serle útil, debe serlo realmente, no sólo aparentemente y según el comportamiento de los demás. Pues él lo experimenta como lo que es, en sí mismo. Precisamente por eso el «bien» es la perspectiva en la que se exige una comprensión incondicionada –no dependiente de la valoración y la opinión de otros ni formada a partir de ellas– del propio actuar y ser, porque el bien indica «lo útil», pero en el sentido incondicionado de aquello en virtud de lo cual todo lo demás se muestra a su vez como útil o perjudicial<sup>3</sup>.

En *Die Idee des Guten...* el planteamiento es muy semejante, aunque se exprese en términos que a primera vista pueden sugerir un cambio de perspectiva. Aquí ya no encontramos el vocabulario propio de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad. En cambio Gadamer echa mano de la reflexión aristotélica sobre la *phrónesis*, pues considera que dicha reflexión puede ser aplicada en muchos de sus puntos a la dialéctica platónica (*supra*, § 17.4). En virtud de esta perspectiva, queda acentuada la caracterización del saber del bien en tanto buena deliberación; este saber se cifraría fundamentalmente en la resolución de «problemas», algo que lo aproxima, efectivamente, a una de las facetas de la dialéctica platónica. Recordemos que nuestro intérprete juega ahora con una contraposición entre los saberes técnicos y el saber del bien (*supra*, § 17.3). A diferencia del experto en un saber técnico, el cual dispondría previamente de las razones generales que avalarían sus comportamientos, quien participa en el saber del bien tendría que buscar en cada coyuntura concreta la justificación pertinente, pues este saber carecería de reglas universales

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 45-47.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 41 y ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 58.

positivamente formuladas, que pudieran discriminar de forma automática todas y cada una de las acciones correctas.

Por lo demás, el argumento desplegado aquí por Gadamer resulta ser idéntico al de *Platos dialektische Ethik*. La rendición de cuentas acerca del bien tendría que separarse, por principio, de «los conceptos y criterios tradicionales de los que depende la opinión pública», tendría que cuestionar en todo caso la moral establecida<sup>1</sup>. Su principal tarea sería la de distinguir entre los bienes meramente aparentes, dependientes de circunstancias parciales, confusas y cambiantes, y la perspectiva de un bien incondicionado, de un «bien en sí»: lo que «se muestra a la conciencia moral como lo inquebrantablemente verdadero y justo»<sup>2</sup>. Y de nuevo este criterio se hace depender de la autocomprensión de uno mismo, de los fines últimos en los que se cifraría el sentido unitario de la vida humana. Podría parecer que en las dos obras examinadas Gadamer defiende –y atribuye a Platón– una concepción individualista del saber del bien. Pero no es exactamente así. En ambos casos esta orientación hacia el «bien en sí» constituye la medida para una elaboración de las opiniones de cada individuo a través de un diálogo con otros, más exactamente, con «cualesquiera otros». El fin ideal de este diálogo parece ser entonces alcanzar una comprensión comunitaria del bien, aunque dicha comprensión tenga un carácter siempre utópico.

Pues bien, si hemos vuelto a traer a colación este planteamiento, ya tan trillado en las páginas anteriores, es porque nos interesa mucho extraer de él algunas observaciones que orientarán el posterior análisis de *Verdad y método*. Se trata de apuntes circunscritos al mecanismo dialógico que Gadamer recoge de la dialéctica platónica, para los que resulta secundario el tipo de saber que se tenga entre manos.

A nuestro juicio, el cuestionamiento y la justificación en los que se cifraría este saber del bien no son más que el punto de llegada de aquel método de investigación cifrado en la «hipótesis del *eídos*» (*vid. supra*, § 27). Tal método consistía en tomar como hipótesis la característica que por necesidad y siempre definiría a una clase de realidades. Por un lado, esta hipótesis, remitida a otra hipótesis superior, se utilizaba como criterio para dirimir si determinada realidad pertenecía a dicha clase o no; por otro lado, la segunda hipótesis permitiría justificar la pertenencia de todas las realidades de esta clase al conjunto universal representado por la primera hipótesis. Así, suponiendo que «todos estos bichos» sean necesariamente y siempre «perros», y que «todos los perros ladran», podría justificarse que «esto es un perro» y aducirse un porqué incontestable (aunque ya tuvimos ocasión de comprobar que este procedimiento no puede cosechar los frutos deseados: *vid. supra*, § 27.5). En otras palabras: con esta hipótesis del *eídos* se aspira a resolver un problema en condiciones absolutas, aduciendo una justificación que zanjara el caso de una vez por todas. Ahora bien, tales condiciones no pueden ser más que una abstracción de las diversas circunstancias concretas que motivaban el problema; bajo su fuero este problema no queda resuelto, sino *disuelto*, y la justificación buscada se pierde en el vacío. De nuevo nos encontramos, pues, con aquella dificultad que identificábamos como el nudo gordiano de la dialéctica platónica: su pretensión de constituir un método para descubrir la única e inmutable realidad verdadera partiendo de las múltiples y cambiantes opiniones de los mortales (*vid. supra*, § 25.2).

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 138.

<sup>2</sup> *Id. loc.*

El saber del bien descrito por Gadamer refleja esta situación con toda fidelidad. El comportamiento práctico nos expondría constantemente a la resolución de problemas, es decir: a la nesidad de elegir razonadamente entre varias opciones excluyentes, todas las cuales se mostrarían plausibles en algún sentido. Y el criterio para llevar a cabo esta elección residiría en la hipótesis de un bien incondicionado, supuestamente independiente de toda circunstancia concreta. Sin embargo esta perspectiva de un bien «hipotéticamente universal» niega toda su entidad al problema que se trataba de resolver. Pues este problema tenía su razón de ser en la existencia de diversos planteamientos del caso en cuestión, incompatibles entre sí. Por tanto dirigiendo la mirada hacia esta «Idea del bien» jamás podrá decidirse ningún problema concreto: sólo se podrá obviar ese problema, ponerlo entre paréntesis, hacer como si nunca hubiera existido. La única virtualidad del principio platónico del bien, tal y como Gadamer lo interpreta, es la de servir de criterio para abstraer o suspender los presupuestos particulares y concretos, encaminándolos hacia una media absoluta que nunca puede comparecer como tal.

Una función análoga tenía la hipótesis del *eídos* en la investigación dialógica que nuestro intérprete identificaba con la dialéctica platónica: allí se trataba del presupuesto absolutamente incuestionable de la unidad e identidad del asunto debatido; un presupuesto que debía mantenerse a flote fueran cuales fueran las divergencias mostradas por los interlocutores a propósito del tema tratado, y que constituiría el baremo para limar tales diferencias. Sin embargo la Idea del bien, en tanto principio único y último al que habrían de remontarse todas las perspectivas particulares, se muestra más débil que la hipótesis del *eídos* a la hora de vehicular una suspensión de la «multiplicidad concreta» y una justificación de su «unidad ideal». De acuerdo con el método descrito en el *Fedón*, es posible justificar que «algo es Algo» apelando a un *eídos* en el que se incluiría necesariamente el segundo «Algo» (por ejemplo: esto es un perro porque ladra y todos los perros ladran), aunque esa justificación sea, de hecho, fácilmente refutable. Es posible hacer esto siempre que la razón aducida constituya una unidad parcial, relativa a otra unidad más abarcante. Pero el principio supremo del bien ya no podría ser remontado a ninguna instancia superior, de modo que, siguiendo esta lógica, difícilmente cabría explicar por qué algo es bueno; hacerlo equivaldría a privar al «bien en sí» de su primacía absoluta. En este sentido, la única potencia de la Idea del bien consistiría en establecerse a sí misma como hipótesis imbatible, en propiciar una distinción, que debería ser afrontada siempre de nuevo en cada caso, entre las circunstancias concretas, condicionadas y volubles, y la perspectiva incondicionada que se podría postular a partir de ellas.

### § 37.3. Crisis, crítica y utopía

Al mismo tiempo, el análisis gadameriano del saber del bien plantea interesantes considerandos acerca del valor que la dialéctica platónica exhibe en tanto instancia «crítica». Se trata de un tema que ya despuntó en nuestras primeras reflexiones sobre las refutaciones socráticas (§ 11.2). Estas refutaciones se presentan, a ojos vista, como una puesta en cuestión de los presupuestos vigentes en determinado campo del saber. Y de acuerdo con la lectura defendida por Gadamer, cualquier justificación auténtica de un comportamiento moral debería conllevar un cuestionamiento de la moral establecida y una superación de la misma. Ahora bien, esta concepción del significado de la «crítica» comporta, a nuestro juicio, importantes dificultades, que pueden afectar a un terreno más amplio que el del saber ético.

En primer lugar, recordemos un punto que ya hemos señalado en otras ocasiones. La crítica que Sócrates aplica a los representantes de determinado saber no está motivada por una crisis interna que tal saber padeciera, no está motivada por el hecho de que sus presupuestos se hubieran vuelto insostenibles, sino por la imposición de una exigencia desmesurada y utópica: que tales presupuestos tengan vigencia «ahora y siempre», que sean idénticos a los de cualquier otra acuñación posible de ese saber (recuérdese la incompatibilidad que Sócrates encontraba en el *Laques* entre las concepciones respectivas de la valentía propias de los guerreros atenienses y de los escitas, una incompatibilidad que carece de todo significado problemático cuando no se mide por el baremo de una presunta esencia eterna y universal de la valentía). Lo que aquí se exige es que las condiciones que definen un saber tengan vigencia en una situación hipotéticamente incondicionada. Precisamente por eso esta crítica, aun cuando respondiera a una quiebra efectiva de determinados presupuestos, se muestra incapaz de propiciar la emergencia de presupuestos alternativos a aquellos. El único rendimiento de semejante cuestionamiento de lo establecido consiste en abstraer sus concretos perfiles para dirigirlos hacia una configuración ideal de los mismos. Ahora bien, si, como quiere Gadamer, esta configuración ideal jamás puede ser alcanzada y lo único que cabe hacer es encaminarse una y otra vez hacia ella, entonces lo cierto es que con este procedimiento nunca se abandona la situación crítica de la que había que salir. Quizás se pueda estar cada vez un poco más lejos de ella, pero nunca se estará en otra situación.

Naturalmente, resulta ocioso pretender que Platón haya concebido siquiera la posibilidad de que de determinada acuñación «histórica» de un saber quede sustituida por otra, siendo ambas auténticas y legítimas versiones de ese saber. No obstante, las dificultades derivadas de negar esta posibilidad se expresan en su obra, al menos cuando ésta es contemplada con los ojos de Gadamer. Sin ir más lejos, el «método de las hipótesis» esbozado en el *Fedón* y en la *República* deja entrever el estatuto de una actividad «crítica» consistente en depurar los presupuestos vigentes bajo el baremo ideal de un saber absolutamente válido:

- En términos generales, para justificar una opción debe afirmarse una razón, un criterio, un presupuesto, algo cuya validez se dé por descontada. Si ese presupuesto queda puesto en duda, entonces, obviamente, no podrá sostener la argumentación buscada. Y, como venimos defendiendo con insistencia, cabe sostener opciones diferentes a partir de presupuestos también diferentes. En el procedimiento a través de hipótesis que Platón describe en el *Fedón* y en la *República*, las dos cosas mencionadas están en juego: justificar algo sobre la base de un presupuesto provisionalmente válido y cuestionar los presupuestos que regían previamente y que aspiraban a sostener la justificación buscada. Pero el problema es que ambas operaciones se encuentran aquí alineadas en una sola cadena de puesta a prueba y de justificación, destinada a excluir hipotéticamente cualquier otra perspectiva posible, y por ello ninguna de ellas puede realizarse del todo.
- En dicho procedimiento no se pone a prueba y se justifica una de las opciones de un problema, sino que se toma esa opción como criterio hipotético para poner entre paréntesis los presupuestos bajo los cuales son verdaderas las opciones opuestas a ella. Así, tomando como hipótesis-principio que «esto es un perro» y que «todos los perros ladran», se suspendería el presupuesto bajo el cual «esto no es un perro»: por ejemplo, «todos los perros son amigos del hombre». De este modo se evitaría la contradicción producida por la circunstancia de que «esto parezca ser un perro, porque ladra», pero «no

parezca ser un perro, porque no es amigo del hombre» (*cf. supra*, § 27.5). Y una vez desestimados todos los presupuestos causantes de problemas, lo que antes había sido tomado como criterio («todos los perros ladran») se convertiría en el objeto de la prueba. Pero en realidad ahora tampoco se pone a prueba ni se justifica esa opción, sino que de nuevo se emplea como criterio para rechazar los presupuestos bajo los cuales es verdadera la opción contraria («todo lo que ladra es un cánido» podría ser ese nuevo criterio, obtenido al subsumir el universal «ladrar» en otro universal más abarcante: «cánido»).

- De este modo, se han cuestionado o rechazado determinados presupuestos, pero ello sólo se ha hecho en base a un criterio meramente hipotético, en base a una afirmación tentativa. Dicho criterio hipotético debería ser fundamentado gracias a su remisión a un criterio superior. Y esa fundamentación sólo podría hacerse efectiva si la cadena de hipótesis es remontada hasta un principio último: la Idea del Bien. Con todo, tal justificación final de las hipótesis a partir de un principio anhipotético tampoco puede ser una justificación completa. Únicamente puede traducirse en el establecimiento de un criterio absolutamente universal y absolutamente vacío, que habría de ser capaz de validar toda justificación posible. Así, esta dialéctica surgida para asegurar la validez absoluta de cada razonamiento, acaba por cancelarse a sí misma en una distinción puramente abstracta entre «lo válido» y «lo no válido», entre el criterio absoluto de validez y lo regido por él.
- Este «método de las hipótesis» implica una actividad crítica y una actividad fundamentadora: una crítica de los presupuestos vigentes, en la medida en que contradicen las exigencias derivadas de «suponer» un determinado *eídos*, y un intento de justificar el supuesto de ese *eídos*. Ahora bien, ni una ni otra dirección pueden ser consumadas. Entre la crítica y la fundamentación se produce aquí una especie de «cortocircuito». Este procedimiento sólo sirve para abstraer los presupuestos concretos que vayan compareciendo en torno a una identidad buscada, la cual siempre sigue siendo hipotética.

Pero hay un factor de la obra platónica donde se expresa todavía con más nitidez el valor que Platón ha concedido a su dialéctica como arma para cuestionar las convicciones establecidas. Se trata de la respuesta perfilada en sus escritos ante la situación crítica que padecía la *pólis* a la que él perteneció. Vamos a recordar los principales aspectos de la interpretación ofrecida por Gadamer al respecto, para observarlos desde la óptica que queremos hacer valer.

De acuerdo con el planteamiento que tenemos entre manos, la solución propuesta por Platón para los problemas políticos que atravesaba la Atenas de su época sería una solución de carácter teórico, carácter que se vería reflejado en el estatuto *utópico* de la *República* (*cf. supra*, § 7.5). Bajo esta premisa habría de explicarse, en última instancia, la contraposición platónica entre la sofística y la dialéctica en cuanto mentores respectivos de una nueva *paideía* ciudadana, una educación capaz articular el *êthos* comunitario en una época de crisis. Ante el derrumbe de las instituciones políticas y morales de la tradición –observaba Gadamer (*supra*, § 17.3)–, los sofistas ofrecen una técnica que permite justificarlo *todo*, prometiendo así a quien la domine un éxito ilimitado en los asuntos públicos y privados, pero esta técnica conserva intactas las convenciones que se encuentran en cuestión, pues en el fondo necesita apoyarse sobre ellas para poder funcionar. La respuesta platónica, en cambio, sería una respuesta más

radical: consistiría en cuestionar sistemáticamente las convenciones establecidas, pero buscando ahora un marco de justificación que no dependiera en absoluto de ellas. En esto habría de cifrarse la educación ideada por Platón para construir la *pólis* perfecta, en un cuestionamiento sin tregua del *êthos* vigente sobre la base de un principio ideal o utópico, independiente de todo posible *êthos*.

Así planteada, la disyuntiva entre la iniciativa brindada por la sofística y la brindada por la dialéctica parecerá eso que los medievales llamaban «un silogismo cornudo», *i. e.*, una aporía. Si hacemos caso a la sofística, podremos empezar y terminar nuestros razonamientos, pero al hacerlo estaremos reforzando irremediabilmente los presupuestos convencionales, que era justamente lo que estaba en cuestión y lo que había que discutir; si hacemos caso a la dialéctica, aseguraremos que no vamos a apoyarnos ya en ningún presupuesto convencional, pero a cambio resultará que no podemos concluir ni uno solo de nuestros razonamientos, y por tanto tampoco habremos justificado nada. A nuestro juicio, esta disyuntiva no es más que un espejismo inherente a la dialéctica platónica.

Es la *República* el lugar donde despunta con más fuerza la dificultad en cuestión, y especialmente el episodio de la depuración de aquella poesía destinada a educar a los guardianes auxiliares<sup>1</sup>. En las reflexiones de Gadamer al respecto, tal penosa situación queda claramente delatada sin que él parezca advertirlo (*vid. supra*, § 7.4.)<sup>2</sup>. A su juicio, resulta imposible entender el sentido de la crítica platónica de la poesía a menos que se tengan en cuenta dos factores fundamentales. Por un lado, habría que ser consciente de que la *República* pertenece al género literario de la utopía. Así, el boceto de educación y orden político que Sócrates va perfilando no debería ser interpretado literalmente, como si se tratara de una propuesta concreta para la reconversión del sistema político y educativo vigente; ésta es una ciudad «edificada con palabras» (*República* 369c), «una ciudad en el pensar, y no una ciudad sobre la tierra»<sup>3</sup>. El objetivo de la utopía platónica no sería representar el mejor orden político posible, sino plantear, a través de dicha representación, las *preguntas* que atañen a la «esencia política» del ser humano y despertar así las «fuerzas constructoras» de la comunidad política<sup>4</sup>. Pero, por otro lado –indica Gadamer–, no se puede acceder al sentido de la depuración platónica de la poesía si se olvida la situación concreta a la que responde tal depuración, esto es: la crisis de la moral aristocrática tradicional que estalla en Atenas a finales del siglo V a. C.

Salta a la vista que la conjunción entre ambos presupuestos (entre el carácter utópico de la construcción platónica y su vinculación a una situación histórica singular y concreta) se encuentra rodeada de una espinosa dificultad. Y tal dificultad no es otra cosa que el corazón de la dialéctica platónica. En la trama de la *República*, la paradoja adopta la forma de un círculo vicioso. Supuestamente la ciudad ideal platónica habría de ser un método para llegar a encontrar la auténtica y única verdad de la vida política<sup>5</sup>. Sin embargo, resulta que para poder discurrir hacia la verdad a través de ese método, es preciso que esa verdad haya sido previamente encontrada. Así, el filósofo-gobernante habría de constituir el resultado último de

<sup>1</sup> *Vid. República* II, 376d-383c; III, 386a-398b; X, 595a-608b.

<sup>2</sup> *Vid.* «Plato und die Dichter» (1934), *GW* 5, pp. 187-211; «Platos Denken in Utopien» (1983), *GW* 7, pp. 270-312.

<sup>3</sup> «Plato und Die Dichter», *GW* 5, p. 194.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>5</sup> El «esencialismo político» platónico ha sido expuesto y discutido recientemente por parte de Ph. Corcuff en su libro *Los grandes pensadores de la política*, Madrid, Alianza, 2008.

un largo proceso educativo, pero al mismo tiempo resulta condición indispensable para que tal proceso pueda siquiera iniciarse. Sólo podrá llegar a haber gobernantes perfectos si han sido educados en la ciudad perfecta, pero nadie podrá ser educado de este modo si no hay antes gobernantes perfectos<sup>1</sup>.

Desde esta óptica, el problema adopta una forma bien elemental. Platón querría buscar – *investigar*– un *êthos* alternativo al corrupto *êthos* vigente, y pretendería hacerlo a través de una nueva educación que llevaría a la construcción de ese *êthos*. Ahora bien, educar es introducir a alguien en un campo de saber vigente, instituido como tal, de modo que resulta del todo punto imposible enseñar un saber que aún no ha sido encontrado. Aquí se condensan todas aquellas paradojas cifradas en el doble papel de Sócrates en tanto educador e investigador (*supra*, § 11.2). La imposible simultaneidad entre la búsqueda de una futura comunidad política perfecta y la formación de la ciudadanía en esa misma comunidad (ahora previa y futura al mismo tiempo) se traduce, inevitablemente, en una concepción *utópica* de la racionalidad.

Esto es algo que, como venimos defendiendo, corresponde exactamente al mecanismo dialógico ideado por Platón. En términos generales, hay una diferencia significativa entre la argumentación que llega a término, afirmando determinados presupuestos, y la argumentación que queda colapsada, advirtiendo así sobre una crisis en los presupuestos de la misma. Sin embargo en el interior de la dialéctica platónica la diferencia mencionada se disuelve instantáneamente. Aquí toda respuesta a cualquier pregunta tiene que ser por principio una respuesta sin presupuestos; por eso no resulta relevante si determinados presupuestos son capaces o no son capaces de sostener la resolución de cierto problema. Y es que aquí la pregunta no es el despuntar de un problema (¿cómo iba a serlo cuando todo lo establecido debe ser cuestionado por principio?) y mucho menos su resolución, sino el método para depurar el saber vigente desde la óptica de un supuesto criterio de validez universal, depositado en un saber absoluto.

Pero, aunque la dialéctica platónica exija *por principio* cuestionarlo *todo* –ya que lo que no ha sido justificado tendría un estatuto de mera apariencia–, sin embargo cabe pensar que tal cuestionamiento global tiene sentido en el contexto político concreto al que responde la obra del filósofo ateniense. Cabe pensar, en efecto, que son las instituciones políticas y morales en su conjunto las que se encuentran en crisis, las que se han vuelto inhabitables. Ahora bien, en este caso, más que en ningún otro, resulta nefasto no poder distinguir entre los presupuestos que salen airoso de la cuestión planteada y los que quedan trabados en ella, puesto que entonces se creará que preguntando y volviendo a preguntar se está escapando del campo de presupuestos en crisis, cuando en realidad no se está haciendo más que perseverar en él. Esto es lo que ocurre cuando se piensa que justificar consiste en neutralizar todo presupuesto, en limpiar el campo del saber buscado de toda opinión establecida, con el objeto de preparar las condiciones de un saber «sin condiciones», sin presupuestos, sin opinión previa alguna. Ocurre que se sigue dependiendo de tales presupuestos.

Se comprende ahora hasta qué punto Platón es coherente con los principios de su dialéctica cuando, ante una problemática política singular y concreta, ofrece una respuesta

---

<sup>1</sup> T. Calvo Martínez destaca esta paradoja en su libro *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 183.



utópica, una respuesta que habría de servir para todo tiempo y lugar. Por más que el filósofo de Atenas quisiera idear un sistema educativo cuya eficacia fuera independiente de todo *êthos*, semejante sistema educativo se funda en un *proceso de abstracción* respecto del *êthos* vigente. De modo que, en realidad, tal construcción utópica de la ciudad perfecta necesita del *êthos* establecido, aunque sea para negarlo. En efecto, la idea de una fundación ideal de la *pólis* se nutre por entero de esa negación de los *éndoxa*, de las instituciones y de los saberes vigentes, hasta el punto de que al final de este camino de separación entre lo universalmente válido y lo concretamente vigente no hay más que una pura hipótesis, una suerte de separación absoluta entre «todo» y «nada».

§ 38. *El bien entre el saber práctico, el saber teórico y el saber técnico*

§ 38.1. *Saberes «secundarios» y saber «primario»*

Como última estación de nuestro recorrido a través de la «(ι)δε/α του= αγαθου=», vamos a enfocar la distribución de los saberes que Gadamer establece en su interpretación de dicho tópico de la filosofía platónica. Este tema fue expuesto en su totalidad en el capítulo IV, y también en este mismo capítulo hemos aludido a él en varias ocasiones. En el presente epígrafe nos limitaremos a reproducir las líneas maestras del mismo, mientras que en los dos epígrafes siguientes añadiremos sendos detalles que servirán para aquilatar la situación.

El discípulo de Heidegger sostiene que hay un «saber del bien», que tiene por objeto los fines últimos y primordiales de la vida humana (individual y colectiva) y al que se subordinan o deberían subordinarse todos los demás saberes y actividades. En tal saber se enmarcaría la investigación socrática acerca de las *aretai* y con él se identificaría la dialéctica platónica en su conjunto. Tanto en «Praktisches Wissen» (1930) como en *Platos dialektische Ethik* (1931), la caracterización de este saber del bien se recorta sobre una concepción general del saber de tipo «instrumental», concepción que en el último de los trabajos mencionados es remitida a la imagen aristotélica de la *téchne* y de la *epistéme*. De acuerdo con dicha concepción, saber sería conocer las razones por las que algo se comporta siempre y por necesidad de la misma manera, para poder disponer de ello de un modo seguro. Bajo este planteamiento instrumentalista, se entiende que tenga que haber un saber de carácter global, destinado a dirigir las utilidades relativas que cada uno de los saberes «parciales» le proporcionarían a su dueño y señor. Leemos en *Platos dialektische Ethik*: «ningún solo saber o poder es bueno en sí, sino que requiere una justificación sobre la base del comprendido “en vista de qué” (*Worum-willen*) de la propia existencia»<sup>1</sup>. En esta comprensión de la finalidad unitaria y estable de la propia vida se cifraría dicho saber supremo, el saber del bien. Tal y como se afirmaba en «Praktisches Wissen», él tendría que cerrar el hiato entre la utilidad general

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 40.

Recordemos otro pasaje de esta misma obra que ya fue citado en el capítulo IV:

«El bien tiene el carácter universal del “en vista de qué” (*Worum-willen*) del ser de algo, y en particular del “en vista de qué” del ser del propio hombre. Por referencia a él se comprende el hombre, en cada singular hacer y ser, en función de lo que debe hacer y ser. En esta autocomprensión, el *Dasein* adquiere una estabilidad, por cuanto, al conocer el bien, todo aquello que hace lo hace en virtud de esta su más propia voluntad-de-poder-ser, y no se deja arrastrar por lo que desde el mundo le sale al encuentro simplemente tal y como se le presenta –como estimulante (agradable) o paralizante (desagradable)–, sino que quiere comprenderlo en su utilidad o en su carácter perjudicial respecto de un “en vista de qué” que en último término remite al “en vista de qué” de sí mismo. De este modo, el saber del “en vista de qué” del propio ser es lo que lleva al *Dasein* desde la confusión en la que lo introducen la contradictoriedad e incalculabilidad de cuanto lo invade desde el mundo, hasta una posición segura frente a ello y, así, hasta la estabilidad del propio poder-ser» (*ibid.*, pp. 44-45).

proyectada por los saberes técnicos y el provecho real y efectivo de esa utilidad, que sólo podría ser determinado por cada individuo y en cada situación concreta.

A poco que se aguce la vista, se verá que la lectura ofrecida en *Die Idee des Guten...* (1978) a este mismo respecto obedece igualmente a una concepción general del saber de corte instrumental. Allí el argumento se sostiene, como ya hemos recordado mil veces, sobre la diferenciación aristotélica entre la *téchne* y la *phrónesis*. Los saberes técnicos tendrían por objeto bienes sólo parciales y relativos, que deberían ser administrados por la *phrónesis*, en tanto inteligencia de los fines globales y últimos. Y de nuevo esta inteligencia se cifraría, en cada caso, en la comprensión de uno mismo.

Bajo el auspicio de la contraposición entre «*téchne*» y «*phrónesis*», este planteamiento establece una precisa red de oposiciones duales: saberes de objetos, frente a un saber del sujeto acerca de sí mismo; saberes que disponen previamente de razones aplicables «en general», frente a un saber que debe encontrar sus razones en cada coyuntura singular (pero orientándose para ello por un principio incondicionado); saberes privados de toda capacidad crítica, frente a un saber legitimado para cuestionar y fundamentar la validez de aquellos; saberes particulares, frente a un saber de incumbencia general y directivo de los anteriores; saberes instrumentales y relativos, ajenos al bien, frente a un saber al que aquellos habrían de subordinarse, puesto que apuntaría a los fines últimos y al «bien en sí».

En la recapitulación del capítulo IV tuvimos ocasión de avanzar unas cuantas consideraciones destinadas a desmontar este argumento. Puesto que todas esas consideraciones guiarán nuestro análisis de *Verdad y método*, nos interesa ahora actualizarlas de algún modo. Lo haremos a través de dos preguntas: ¿puede tomarse como medida para hacer una descripción ontológica del saber –o de los saberes– la perspectiva de la comprensión de sí mismo que posee el sujeto de ese saber? ¿Resulta verosímil la caracterización del saber técnico a partir de la cual define Gadamer todos y cada uno de los saberes?

### § 38.2. *La no-separación platónica entre teoría y praxis*

Como anunciamos al comienzo del capítulo IV, la aproximación que Gadamer propone entre la dialéctica platónica y la *phrónesis* aristotélica va acompañada del interés por diferenciar los planteamientos de estos dos filósofos en un aspecto concreto. He aquí ese aspecto: «más allá de la diferencia entre el saber teórico y el saber práctico, Platón se ha dirigido a un campo común a ambos»<sup>1</sup>. Gadamer subraya esta idea en todo momento de sus *estudios platónicos*, desde *Platos dialektische Ethik* (1931) o «Praktisches Wissen» (1930) hasta *Die Idee des Guten...* (1978). Igualmente constante a lo largo de su obra es la circunstancia de que la oposición «teoría-praxis» desempeña un papel equivalente a la oposición «filosofía-política» y a la oposición entre el bien en su significado «ontológico-universal» y en su significado específicamente humano. Lo que al filósofo de Marburgo le interesa deshacer a partir del modelo de Platón es, a fin de cuentas, la separación entre un saber que para nada le incumbiera al ser humano y el saber de los fines propios y específicos de éste. Entendiendo en todo momento que el saber del bien es el saber de lo que «en último

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 148.

término le compete al hombre en tanto hombre»<sup>1</sup>, el saber del hombre sobre sí mismo, se trataría de mostrar que, de todos modos, este saber no es ajeno a la inteligencia del bien supremo, del «bien en sí».

Así, nuestro intérprete sostiene que en el contexto platónico la cuestión del «bien en sentido ontológico» se inscribe en todo caso en la problemática del bien que le interesa al ser humano: «finalmente –afirma– el discurso acerca de la Idea “universal” del bien parte siempre de la pregunta que nos atañe a nosotros: qué es el bien para nosotros»<sup>2</sup>. Bajo este prisma se anuda el vínculo, continuamente destacado por el pensador de Marburgo, entre las inquisiciones socráticas y la doctrina debida al Platón maduro. «¿No habría que entender siempre la teoría de las Ideas a partir de la pregunta socrática por el bien, en la que praxis y teoría, razón práctica y entrega al conocimiento puro resultan inseparables?» –propone Gadamer–<sup>3</sup>. El contraste de esta tesitura platónica lo aporta Aristóteles; éste, aun siendo también legatario de Sócrates y de su «saber del no saber acerca del bien», habría dado a tal legado un desarrollo «analítico» (y no «dialéctico», como hiciera Platón) y de este modo habría desembocado en una separación positiva y efectiva entre el saber teórico y el saber práctico, entre la filosofía teórica y la filosofía práctica<sup>4</sup>.

Penetremos en la tesis en cuestión. Para ello nos vamos a basar en el argumento ofrecido al respecto por el joven Gadamer (en «Praktisches Wissen» y en *Platos dialektische Ethik*), puesto que, tal y como ocurría en otras ocasiones, resulta ser más claro que el expuesto en su obra de madurez, sin que uno y otro difieran sustancialmente. La Idea platónica del bien –afirma nuestro intérprete– gobierna mucho más que la existencia práctica, toda vez que constituye «el principio último de todo ente, también de la naturaleza, y no sólo de las conformaciones humanas propias del alma y el Estado»<sup>5</sup>. Esto no habría de impedir que el saber del cosmos, el saber de lo que «no le reporta ninguna utilidad al *Dasein* humano» y se encuentra muy alejado de él, siga siendo un saber de su incumbencia, un saber de «lo que a éste le es propio»<sup>6</sup>. Así –continúa argumentado Gadamer–, si es cierto que el saber del bien se concreta siempre en el saber de lo que a cada cual le resulta útil en una coyuntura singular, también lo es que la tarea constante de dicho saber consiste en distinguir entre lo verdaderamente bueno y lo que pasa por bueno sin serlo, entre lo verdaderamente bueno y lo que rige como bueno en la moral establecida<sup>7</sup>. Y lo que hace verdaderamente buenos a todos los bienes sería siempre lo mismo, un único y solo bien; de ahí que, por muy alto que estuviera situado este «bien en sí», siempre se encontraría ligado al saber del individuo respecto de sí mismo<sup>8</sup>.

Se trata de una perspectiva claramente afín al universo heideggeriano de los años veinte del pasado siglo; concretamente a aquella tesis del arraigo del saber teórico en la facticidad de la vida humana, a la que ya tuvimos ocasión de referirnos (*supra*, § 9.2). Oigamos ahora una

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>5</sup> «Praktisches Wissen», *GW* 5, p. 238.

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 238-239.

larga cita de «Praktisches Wissen», donde, a partir de la «síntesis» establecida por Platón entre la política y la filosofía, se expone el argumento que queremos enfocar:

No es que Platón dirija la política según los principios de la teoría de las Ideas –como tampoco pretende instruir con la doctrina de las Ideas–. El alto camino hacia la contemplación del lugar supraceleste y el profundo camino de la preocupación vertida hacia uno mismo, de la preocupación por el propio ser, son uno y el mismo camino. La filosofía es política no porque Platón haya creído en una síntesis abstracta y *naïve* del bien en el cosmos y en el mundo humano, sino porque el filósofo y el verdadero político viven en la misma preocupación. En ambos debe estar presente el verdadero saber, esto es, ambos deben conocer el bien. Pero el bien no puede conocerse desde la distancia y para todos los casos, sino originariamente sólo para uno mismo. Sólo a partir de este cuidado del sí-mismo propio (el «alma») surge el verdadero saber, cuyas verdades son fecundas, y ese cuidado es la filosofía.

Se suele entender esta síntesis platónica de filosofía y política a partir de Aristóteles y de la indiferenciación en el concepto del bien, como si el bien fuera un universal supremo, aún más universal que el mundo matemático de los números y las medidas. Como tal universal, sería el mismo para el conocimiento del mundo y para el del comportamiento humano. Hay que invertir esta forma de consideración. Platón puede aceptar tal indiferenciación sólo porque no cree en absoluto en un saber de lo universal que no estuviera ligado, en tanto el asunto más propio de un saber-para-sí del alma, al lugar más bello del «sí mismo» propio. Si Aristóteles ha desatado la ligadura entre política y filosofía, no es porque haya reconocido la insostenibilidad de una fundación matemático-universal de la política, sino, a la inversa, porque ha llevado a cabo la posibilidad de separar entre sí la universalidad filosófica del saber y la vida del alma individual. Porque existe el concepto, que define lo dicho y lo hace disponible para toda repetición (el *λο/γοφ καθ᾽ αυ(το/)*), debe esta posibilidad teórica de la filosofía separarse de la política. No es porque haya un saber-por-sí del individual, del que no puede haber ninguna teoría, sino porque hay una teoría, *i. e.*, un saber-para-todos: por eso se destaca en Aristóteles la diferencia entre un tal saber para todos y el saber para sí mismo. De este modo distingue él entre *σοφία* y *φρο/νησιφ*. Anaxágoras y Tales son llamados *σοφου* pero no *φρο/νιμοι*, puesto que evidentemente conocen no lo que a ellos les es útil, sino lo extraordinario, admirable y divino, pero inútil –esto es, inútil para el actuar y dejar de actuar humanos (*Ética a Nicómaco* 1141b 3)–. Por el contrario, Pericles era *φρο/νιμοφ*, porque sabía captar lo que era bueno para él mismo –y para los hombres– (*Ética a Nicómaco* 1140b 8). [...]

Parece de suyo evidente que la consideración práctica de lo útil constituye un modo de pensar diferente a la constatación teórica de lo que se mantiene siempre estable, y que la existencia humana se aplica a algo diferente cuando pretende desarrollar la posibilidad de uno de estos modos de pensar o el otro. No es, por tanto, esta diferencia lo que requiere una explicación, sino la indiferenciación platónica. Ya hemos indicado más arriba que esta indiferenciación se representa objetivamente en el sentido universal del *αγαθο/ν* platónico; sin embargo en realidad esto no significa que el saber práctico invierta su significado en la teoría de las Ideas, sino que la teoría de las Ideas, el saber de lo que es siempre, se encuentra enraizada en el saber concreto del hombre sobre sí mismo, incluso en la forma socrática del saber práctico. Sólo con la idea de una filosofía teórica en tanto ciencia autónoma de lo universal, el saber práctico pudo y tuvo que ser conceptualizado en su singularidad<sup>1</sup>.

Destacaremos ahora una sola idea de esta significativa reflexión: aquí Gadamer quiere recusar la idea de un saber de lo universal que no le incumbiera para nada al ser humano; sin embargo no pone en cuestión en modo alguno la concepción platónica del saber en tanto saber universal y de lo universal, en tanto saber «de lo que se mantiene siempre estable». De hecho, la Idea platónica del bien parece seguir debiendo a esta universalidad su condición de principio supremo.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 239-240.

En efecto: nuestro intérprete sigue sosteniendo que «el bien del fáctico *Dasein* humano ha de ser fundamentado a partir de la Idea ontológica universal del bien»<sup>1</sup>. Y él mismo formula una dificultad al respecto: ¿puede la Idea del bien, en su supuesta universalidad, mantenerse ligada a la vida concreta de cada individuo, en su realidad cambiante y en sus intereses particulares<sup>2</sup>? Pues bien, en el argumento que estamos reseñando se incluye una respuesta a esta pregunta. Es cierto que el intento de determinar *el* bien como «principio ontológico universal» puede parecer inadecuado –admite Gadamer– ante «la exigencia de comprensión elevada por el *Dasein* humano en relación a sí mismo»<sup>3</sup>. Sin embargo tal aparente inadecuación sería lo que constituye la marca distintiva de la posición de Platón frente a la de Aristóteles: el primero habría determinado «el ser del hombre *privativamente* a partir de una *determinación universal* del sentido del ser», mientras que el segundo «lo ha determinado *positivamente*, a partir de la comprensión más propia del *Dasein* humano»<sup>4</sup>. En otras palabras:

Este carácter inalcanzable del ideal de la pura teoría es para Platón, no menos que para Aristóteles, una determinación esencial de la humanidad del ser humano; pero Platón, sin embargo, concibe constantemente el ser del hombre, y con ello la verdadera relación entre *êthos* y praxis, a la luz de dicha determinación, *i. e.*, la muestra en tanto determinación capaz de trascender más allá de sí misma. El hombre es un ser que se sobrepasa a sí mismo. [...]

He aquí lo que hace de Aristóteles el creador de una ciencia filosófica de la ética: no el haber sido el primero que convierte en objeto de interrogación filosófica esta vida del *êthos*, segunda por importancia [...] –eso ya lo había hecho Platón en el *Filebo*, y no menos explícitamente–, sino el haber sido el primero que trata de definir el *êthos* y la *areté*, no *privativamente* desde este más allá del ser humano, a partir de la pura teoría y en base a ella, sino *positivamente* y en sí misma. Pero esto es lo que hace de Aristóteles el primer teórico [...]<sup>5</sup>.

Queda claro entonces en qué sentido el joven Gadamer aplaude la falta de separación platónica entre un saber teórico y un saber práctico<sup>6</sup>. Las decisiones prácticas, aun estando

<sup>1</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 5.

<sup>2</sup> «Praktisches Wissen», GW 5, p. 237.

<sup>3</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 101.

<sup>4</sup> *Id. loc.* Las cursivas en «negativamente» y «positivamente» son nuestras.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>6</sup> En *Die Idee des Guten...* Gadamer contempla este tema de un modo que, en lo sustancial, no difiere del planteamiento ofrecido en sus escritos de juventud, aunque ahora se esfuerce en subrayar la comunidad de base que Platón y su discípulo mantendrían al respecto. Para empezar, nuestro intérprete sigue destacando la separación fundamental establecida por Aristóteles entre el saber práctico y el saber teórico (GW 7, pp. 217-218). Pero, al mismo tiempo, se ocupa de observar que dicha separación no significa una falta de conexión entre ambas (GW 7, p. 224). Así –afirma Gadamer refiriéndose a la *Ética a Nicómaco*–, «el modelo de lo que es siempre, de lo divino o de los astros, sigue siendo el punto último de orientación en el comportamiento propio de la naturaleza práctica del hombre» (*id. loc.*). A su entender, la relación descrita por el Estagirita entre la vida teórica y la vida práctica resulta ambigua y «paradójica», pues este pensador afirma una subordinación de la segunda a la primera, y al mismo tiempo las concibe como sendos modos de excelencia, irreductibles el uno al otro (*ibid.*, pp. 225-226). No habría que absolutizar, en todo caso, esta superioridad de la vida teórica sobre la actividad práctico-política (*ibid.*, p. 226). En efecto, Gadamer muestra, aquí y en otros lugares de su obra, constantes reparos a la hora de aceptar la primacía defendida en la *Ética a Nicómaco* de la *sophía* sobre la *phrónesis* (*vid.* 1141a-b). Por último, en las páginas finales de *Die Idee des Guten...*, hay un eco de esta tesis juvenil acerca del carácter «negativo» de la concepción platónica del bien, y de la «positivación» que su discípulo habría llevado a cabo al respecto, instituyendo así un saber autónomo del bien humano: «Platón –leemos aquí– ha anticipado el significado propio de “el bien” en su sentido universal únicamente de modo simbólico, en su doctrina de los números, mientras que Aristóteles, por el contrario, ha encontrado para esta misma cuestión respuestas conceptuales» (*ibid.*, p. 227).

Una exposición detallada de la interpretación que Gadamer hace de la relación entre *phrónesis* y *sophía* puede encontrarse en C. Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán, 2003, pp. 135 y ss. *Vid.*, por otra parte, E. Berti, «La ricezione delle virtù dianoetiche nell' ermeneutica contemporanea», *Paradigmi, Rivista di critica filosofica*, Año XIX, n. 57, Nueva serie, Septiembre/Diciembre 2001, pp. 375-392. Aquí el aristotelista italiano analiza el comentario que Gadamer hiciera del Libro VI de la *Ética a Nicómaco* (Klostermann, Fánfort, 1998); esto le da pie, entre

circunscritas a cada situación concreta, habrían de orientarse por la referencia a un «bien en sí», hipotéticamente incondicionado y universal. Ese bien tendría el estatuto de un ideal regulativo, que como tal resultaría inalcanzable; por eso la praxis humana se caracterizaría por su «privación» del mismo, pero también por su posibilidad de superar esa carencia, algo a lo que se vería impulsada por su constante tendencia hacia ese principio ideal. El hombre estaría así determinado por aquello de lo que carece, pero al mismo tiempo habría de superar constantemente tal carencia constitutiva, en un infinito movimiento dialéctico que avanzaría negando la negación. De este modo la perfecta universalidad del bien, en su estatuto inalcanzable, constituiría el motor del conocimiento del bien, *i. e.*, el acicate para suspender una y otra vez los bienes vigentes en busca de un bien incondicionado. A esta dialéctica negativa corresponde perfectamente la caracterización del saber del bien que Gadamer extraía de las refutaciones socráticas; y también corresponde la dinámica del Uno y la Díada indefinida (*vid. supra*, § 32 y § 33).

Es evidente que Gadamer ratifica en todo momento la noción platónica de saber en tanto saber de lo universal y objetivo, en tanto saber de lo que se muestra siempre y necesariamente idéntico a sí mismo. Tal sería el saber *teórico* que se mantendría, en Platón, ligado al saber *práctico*. De hecho, nuestro intérprete consideraba plausible contraponer ese saber de lo universal a un saber de la coyuntura singular, saber que aquí resultaba interpretado como un «saber de mí mismo», de «lo que me es más propio». Ahora bien, esta diferenciación entre tal saber teórico y tal saber práctico sólo habría sido consumada por Aristóteles, mientras que en Platón aún no se habría realizado; más exactamente: en Platón se encontraría *negada* (en efecto, aquí no parece haber otro modo de explicar la situación platónica que afirmar la separación en cuestión para después negarla). Así, sólo el Estagirita habría llegado a instituir, sobre la base del concepto, una esfera separada y autónoma para ese saber teórico de lo universal, y por ello sería al mismo tiempo el inventor de la filosofía teórica y el de la filosofía práctica. Por el contrario, para Platón la pura teoría nunca estaría separada del saber práctico, *i. e.*, del saber relativo a lo que a cada cual le incumbe en un momento concreto.

Aquí el saber de la situación concreta sería ya siempre, al menos tendencialmente, un saber del «bien en sí», un saber dirigido hacia ese bien único y universal, puramente ideal. En efecto, la pregunta por el «bien en sí» que habría de ser formulada en cada coyuntura singular se traduciría únicamente en la *separación* entre los aparentes bienes (los bienes tal y como se presentan en el seno de determinada comunidad real y concreta) y el auténtico y verdadero bien, liberado de todo condicionamiento temporal y pasajero. De este modo puede parecer que el saber del bien es al mismo tiempo un saber teórico y práctico (de acuerdo con lo que aquí se ha llamado «teoría» y «praxis»), toda vez que su único rendimiento consiste en separar una y otra vez lo concreto de lo ideal, la situación práctica y el fundamento buscado para ella en la pura teoría.

---

otras cosas, a cuestionar la concepción gadameriana de la *phrónesis* «como la virtud de la razón en general» y la consiguiente transgresión del «primado que el propio Aristóteles reserva a la *sophía* y al saber teórico» (E. Berti, *ibid.*, p. 375). En esta misma dirección se pronuncia F. Renaud, «L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer», en C. Collobert [ed.], *L'avenir de la philosophie est-il grec?* Fides, Quebec, 2002, p. 86. En la Segunda Parte de este trabajo tendremos ocasión de volver sobre la interpretación que Gadamer hace de las nociones aristotélicas de *phrónesis* y *sophía* (*infra*, § 61).

Ahora bien, la coherencia del planteamiento gadameriano amenaza con resquebrajarse en un punto importante. No resulta muy convincente eso de que Platón no haya consumado la separación entre un saber de lo universal y objetivo, cimentado sobre el concepto, y un saber de uno mismo en una situación singular (esto es lo que encierra aquí, como advertíamos, la oposición entre teoría y praxis). ¿No se parece descaradamente ese saber de lo universal y objetivo a lo que Gadamer identificaba como saber técnico o especializado? ¿No desplegaba Platón, a juicio de nuestro intérprete, un complejo dispositivo «pedagógico» para enseñar a distinguir entre, por un lado, el saber de lo universal y objetivo y, por el otro, el saber de uno mismo en una situación singular, oposición que entonces equivalía a la diferencia entre *téchnai* y *phrónesis* (*supra*, capítulo IV)? ¿Acaso es que Platón trataba de asegurar la correcta separación entre dos ámbitos que aún no habían sido separados del todo?

En efecto, la idea de teoría que Gadamer atribuye a Aristóteles –y niega, aunque afirmándola al mismo tiempo, en el caso de Platón– presupone la idea de *téchne* que él mismo encuentra en los diálogos platónicos. Más aún: la «teoría» platónica reivindicada por nuestro intérprete no es otra cosa que el resultado obligado de una dialéctica sostenida sobre aquella idea de *téchne*, *i. e.*, saber de lo universal y objetivo. Siguiendo la lógica desplegada por Gadamer, ¿qué diferencia habría en el contexto platónico entre tal saber técnico y tal saber teórico? A nuestro entender y dentro del marco donde nos hallamos, hay una sola diferencia relevante entre ambas nociones. Y se trata de la misma diferencia que en los libros VI y VII de la *República* separa a los saberes dianoéticos del saber del «bien en sí»: los saberes técnicos, como los saberes dianoéticos, pueden ser saberes dotados de contenido, pero a condición de constituir regiones parciales, pertenecientes a una unidad superior y total que a ellos no les incumbe. En virtud de ello, pueden constituir saberes de lo «universal en sentido estricto» (que es, a fin de cuentas, la universalidad que gobierna el saber dialéctico cortado por el patrón de la matemática), pero, como contrapartida, son incapaces de cuestionar, alterar o siquiera acceder a sus presupuestos fundacionales respectivos, a sus «axiomas». Por el contrario, el saber del «bien en sí», situado en la cúspide del ascenso dialéctico hacia lo universal, ha de ser un saber sin contenido, destinado a dar razón de los axiomas que instituyen todos y cada uno de los saberes dianoéticos subordinados a él. Se trataría de un saber supuestamente dotado de una misión crítica y fundamentadora al mismo tiempo, misión que, precisamente por tal conjunción imposible, queda cortocircuitada de forma irremediable (*supra*, § 37.3). Por culpa de dicho cortocircuito, el saber del «bien en sí» debe limitarse a establecer en cada caso una separación entre el verdadero bien y los bienes aparentes, y es tal tarea de abstracción entre lo concreto y lo ideal lo que permitía describirlo como un saber teórico a la par que práctico.

De modo que la única diferencia entre los saberes técnicos y el saber del bien, entre los saberes dianoéticos y la dialéctica suprema, radicaría en sus ámbitos respectivos –«parcial» en el primer caso, «total» en el segundo– y en las consecuencias que en el interior de este sistema se derivan necesariamente de tal extensión parcial o total. Así, sólo las unidades parciales pueden ser aquí completas, acabadas, mientras que en la cúspide total del bien habita una consustancial infinitud. La falta de separación platónica entre la teoría y la praxis no parece ser entonces una opción que Platón –o Gadamer– pudieran haber tomado entre otras posibles, sino más bien la consecuencia obligada de concebir el saber en tanto saber del *eîdos*, en tanto saber de lo universal, en tanto saber de lo que rige siempre y necesariamente, en tanto saber de lo uno que se aplica a todos los múltiples casos de una misma clase. De este modo queda al descubierto el presupuesto subyacente a aquella definición socrática del saber del bien en

términos únicamente *negativos*: la única instancia que aporta aquí algo afirmativamente, la única instancia que define positivamente, la única instancia que parte y reparte, es el saber del *eîdos* justo en el sentido en que éste comparecía en la *téchne*. En otras palabras: para afirmar la conjunción platónica de teoría y praxis, Gadamer no necesita revocar en absoluto el esquema de oposiciones duales que había afirmado a la hora de comparar la *téchne* con la *phrónesis*. Al contrario, aquella separación fundamental de la que se había partido —un saber universal y de objetos frente a un saber coyuntural y reflexivo— resulta ser perfectamente simétrica del vínculo afirmado ente teoría y praxis<sup>1</sup>.

Tal y como estamos dando a entender, Gadamer lleva a cabo una suerte de traslado de las nociones aristotélicas de *téchne* y *phrónesis* (tomadas de la *Ética a Nicómaco*) al campo platónico, haciéndolas corresponder con los perfiles respectivos de los saberes dianoéticos y del saber del bien. Esto es lo que alimenta el principio de la afinidad entre la dialéctica platónica y el saber práctico aristotélico. Independientemente de si el traslado mencionado resulta verosímil como tal (y a simple vista, parece evidente que no lo es<sup>2</sup>), importa hacer notar lo siguiente: en el interior de la lectura gadameriana de Platón, la distinción entre ciertos saberes parciales, relativos e instrumentales y un saber del bien dirigente de los anteriores actúa como respuesta a una problemática *interna a la dialéctica platónica*. De ahí que haya razones para ver en la segunda de las tesis defendidas por Gadamer en sus *estudios platónicos* (tesis tocante a la proximidad entre la dialéctica platónica y la *phrónesis* aristotélica) un exponente de la primera (tocante ahora a su concepción del diálogo socrático y la dialéctica platónica).

### § 38.3. Significado de la teoría en el interior de la práctica

Donde mejor se expresa este vínculo entre el saber teórico y el saber práctico es en la firme ligadura que Platón urdió entre filosofía y política. A lo largo de sus *estudios platónicos*, y también fuera de ellos, el discípulo de Heidegger ha analizado a menudo dicha ligadura en términos de relación entre la «vida teórica» y la «vida práctica», relación que desde cierta óptica podría presentar el aspecto de un conflicto<sup>3</sup>. A su juicio, es evidente que Platón ha defendido «la vida dedicada al saber puro, a la filosofía», y la ha situado por encima del ejercicio directo de la política<sup>4</sup>. Tal defensa se manifestaría, para empezar, en la propia

<sup>1</sup> Resulta significativo a este respecto que, en el contexto de la distinción entre *téchne* y *phrónesis*, Gadamer se refiera al saber técnico en términos de «racionalidad técnico-teórica» (así lo hace en *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 147).

<sup>2</sup> Considerado en el contexto de sus filosofías respectivas, un paralelismo tal entre la oposición aristotélica «*téchnai-phrónesis*» y la oposición platónica «saberes dianoéticos-dialéctica suprema» resulta del todo punto inviable. En efecto, el saber práctico aristotélico está muy lejos de ser una ciencia universal del bien, como también está lejos de fundarse en un conocimiento *negativo* del bien. La crítica del Estagirita a la ciencia *universal* del bien preconizada por Platón, crítica que despunta en sus tratados de ética (*Magna Moralia* 1182a 25 y ss., *Ética a Eudemo* 1217b y ss., *Ética a Nicómaco* 1096a 24 y ss.) evidencia suficientemente la mencionada inviabilidad; por su parte, Gadamer ha intentado relativizar y desactivar la mencionada crítica (*vid. Die Idee des Guten...*, GW 7, pp. 198-217).

<sup>3</sup> He aquí los principales lugares donde Gadamer ha reflexionado sobre dicho tema: *Platos dialektische Ethik* (1931), GW 5, especialmente pp. 5-6; «Plato und die Dichter» (1934), GW 5, pp. 187-211; «Platos Staat der Erziehung» (1942), GW 5, pp. 249-262; *Die Idee des Guten...* (1978), GW 7, especialmente, pp. 167-175; «Lob der Theorie» (1980), GW 4, especialmente pp. 37-39; «Platos Denken in Utopien» (1983), GW 7, pp. 270-289. Nuestro intérprete participó en su momento del fuerte interés despertado en la Alemania de entreguerras hacia la dimensión política del pensamiento platónico. «La pregunta socrática —afirma él mismo a este respecto— debía hacer consciente, en los años veinte de nuestro siglo en Alemania, la debilidad de nuestra propia conciencia del Estado [...]» («*Platos dialektische Ethik* —beim Wort genommen» [1989], GW 7, p. 123). Sobre esta corriente de interpretación platónica de sesgo político, *vid.* «Die neue Platoforschung» (1933), GW 5, pp. 212-229, así como *supra*, § 6.3.

<sup>4</sup> «Elogio de la teoría», en *idem*, Península, Barcelona, 1993, p. 23 («Lob der Theorie», GW 4, p. 37).



biografía del filósofo ateniense, tal y como él mismo la expresa en su *Carta VII*, y asimismo en la fundación de la Academia, «que como escuela vitalicia parecía fomentar la retirada de la política y el ideal de vida teórica (e introdujo a los filósofos en la fama de ser inoperantes en la vida práctica)»<sup>1</sup>. En una dimensión más profunda, tal defensa de la teoría se plasmaría en el carácter utópico de la *República*, y especialmente en la «paradoja del filósofo-gobernante» allí expuesta<sup>2</sup>. En el contexto de la Grecia clásica, donde la dedicación primordial del ciudadano era la política, tal actitud se presentaría como una excepción, como una provocación, incluso como una contradicción –y Platón habría sido en todo momento consciente de que su posición daría pábulo al tópico de un conflicto entre el saber puro y el ejercicio práctico-político–<sup>3</sup>.

Ahora bien, naturalmente el elogio de la teoría no significa en este caso desinterés hacia los asuntos prácticos de la *pólis*. Al contrario, la filosofía se presentaría para Platón como el «rodeo» necesario para cumplir la verdadera tarea política<sup>4</sup>. En este sentido, el testimonio biográfico de la *Carta VII* no expresaría la renuncia del filósofo ateniense a llevar a cabo el programa político proyectado en su juventud, sino más bien la convicción, presente desde el comienzo de su obra literaria, de que dicho programa sólo podía realizarse a través de la educación filosófica<sup>5</sup>. En otras palabras: no es que Platón se haya dedicado a la filosofía a raíz de su fracaso en la política, sino porque consideraba que la filosofía era la única vía posible para sanear el régimen corrupto que dominaba la Atenas del momento.

La tesis que Gadamer quiere destacar en este contexto resulta clara: habría una cierta preeminencia del saber teórico incluso allí donde únicamente se trata del éxito práctico<sup>6</sup>. Para presentar dicha tesis, nos vamos a situar en el contexto de la «alegoría de la caverna», uno de los pasajes más célebres de la *República* (VII, 514a y ss.). Pues a juicio de nuestro intérprete, dicho pasaje está destinado a «disipar la falsa apariencia según la cual la entrega a la “filosofía” y la vida “teórica” serían absolutamente inconciliables con las exigencias de la práctica política en la sociedad y el Estado»<sup>7</sup>. Así, resultaría del todo punto inadecuado interpretar la alegoría en cuestión desde la óptica de una teoría del conocimiento, óptica bajo la cual el proceso de liberación respecto de las ataduras de la caverna representaría los

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 24-25 (GW 4, p. 38)

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25 (GW 4, p. 38)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23 (GW 4, p. 37); *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 167 y ss.

<sup>4</sup> *Platos dialektische Ethik*, GW 5, p. 6.

<sup>5</sup> *Vid.* «Platos Staat der Erziehung», GW 5, pp. 250-251, donde Gadamer afirma:

«Esta autopresentación [sc. *Carta VII*, 325b y ss.] nos da, en mi opinión, informaciones sobre el fin de toda la producción platónica. No muestra cómo Platón, en el curso de su actividad como escritor, haya llegado gradualmente a comprender el carácter irrealizable de sus esperanzas políticas, sino, por el contrario, cómo inicia su actividad como escritor renunciando a toda carrera política, con un llamamiento hacia la filosofía y exigiendo para los gobernantes la educación filosófica. Tal es el sentido de lo que Platón pone en boca de Sócrates desde el comienzo. Y si más tarde, durante la aventura siciliana, lo vemos siguiendo los consejos de su amigo y alumno el príncipe Dión, y si el joven soberano del reino de Siracusa le parece como una oportunidad dada por los dioses para realizar sus pensamientos políticos, en todo caso esta intervención siciliana –que acabó de manera bastante desafortunada– es cualquier cosa menos un abandono del principio que acabamos de enunciar. Tampoco aquí ensaya Platón un camino distinto hacia el poder que el que pasa por la educación filosófica. El fracaso de la educación del joven tirano es el fracaso de la empresa siciliana. Incluso cuando Platón debe dar consejos políticos, no da nunca consejos experimentados para el mejor aprovechamiento político de una determinada coyuntura, sino que ofrece en toda situación el mismo consejo (*Carta VII*, 327e y ss.), que también está en la base de su educación filosófica».

<sup>6</sup> Cf. «Elogio de la teoría», *op. cit.*, p. 27 («Lob der Theorie», GW 4, p. 39), donde Gadamer refiere esta idea a Aristóteles, aunque en un sentido idéntico al que acaba de aplicar a Platón.

<sup>7</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 169; el mismo enfoque de la alegoría de la caverna es afirmado en «Elogio de la teoría», *op. cit.*, p. 25 y ss. («Lob der Theorie», GW 4, p. 38 y ss.).

diversos grados en el acceso «científico» a la realidad<sup>1</sup>. Por el contrario, las metáforas de las sombras, la luz y todas sus allegadas se referirían únicamente a la vida política, a los asuntos prácticos humanos<sup>2</sup>. De modo que el camino de ascenso hasta la luz del sol y el obligado retorno de los «iluminados» al claroscuro de la caverna corresponderían al programa educativo que debe asegurar el perfecto gobierno de la ciudad ideal. Hay una desproporción manifiesta – nos recuerda Gadamer– entre los muchos años que los guardianes tienen que dedicar a su formación teórica y el corto espacio de tiempo que habría de ocupar su actividad de gobierno; pero ello no obsta para que dicho aprendizaje teórico esté destinado por completo a la vida de la *pólis*<sup>3</sup>.

¿En qué consiste, pues, tal superioridad de la teoría para el ejercicio de la praxis ciudadana? Antes que nada, nuestro intérprete quiere despejar un posible equívoco: no se trata en ningún sentido de *aplicar* la teoría cifrada en la contemplación del «bien en sí» a la vida práctica propia de la caverna<sup>4</sup>. «La oposición que aquí se presenta entre el conocimiento teórico y la praxis política –para ser superada finalmente– no es la oposición de teoría y praxis en su sentido moderno»<sup>5</sup>. Y es que tal acepción moderna de la relación entre teoría y práctica –continúa argumentando nuestro intérprete– pertenece al campo de lo que Aristóteles llama «*téchne*»<sup>6</sup>. Este problema técnico de la correcta aplicación de reglas generales a lo particular se encontraría abordado en innumerables puntos de la obra platónica, por ejemplo en el *Fedro*, donde aparece descrito como tarea central de la retórica, de la medicina, del arte dramático o de la música<sup>7</sup>. Pero en todo caso el vínculo entre teoría y praxis personificado en la figura del filósofo-gobernante sería un vínculo de naturaleza completamente diferente<sup>8</sup>.

Para explicar este señalado vínculo, Gadamer pone en juego al mismo tiempo dos perspectivas, perspectivas que aquí vamos a exponer por separado. Por un lado, el vínculo en cuestión queda explicado a partir de «la racionalidad propia de la relación entre los medios y los fines», en una dirección que ya nos resulta conocida<sup>9</sup>. No es que quienes vuelven a la caverna tras haber contemplado la Idea del bien posean un saber omniabarcante, en el sentido de una *competencia* para ejercer mejor todos y cada uno de los saberes especializados; al contrario, el habitante de la caverna sabría siempre mejor que ellos qué técnicas y qué prácticas tendrán éxito en cada situación concreta de la vida política<sup>10</sup>. Sin embargo estos técnicos no sabrían nada del bien al que todas sus competencias deberían ser dirigidas, es más, ni siquiera se preocuparían de preguntar por él<sup>11</sup>. En otras palabras: los *τεξῆνιται* tienen un saber del medio correcto, y con ello de un bien relativo, «pero éste no es el bien que compete en último término al hombre en tanto hombre –sigue siendo deudor de una última rendición de cuentas, *i. e.*, no sabe nada del “bien mismo”–»<sup>12</sup>. Así, sólo a partir de una comprensión teórica del «bien mismo» sería posible aconsejar a la *pólis* en su totalidad, conocer lo que es

<sup>1</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, pp. 169-170.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 171. Vid. esta misma idea en «Elogio de la teoría», *op. cit.*, p. 25 («Lob der Theorie», GW 4, p. 38).

<sup>11</sup> *Die Idee des Guten...*, GW 7, p. 171.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 173.

ventajoso para el conjunto de los ciudadanos y para cada uno de ellos<sup>1</sup>. Nuestro intérprete ilustra la superioridad del saber del bien frente a los saberes técnicos con el siguiente ejemplo (cf. *Gorgias* 511e): el hecho de que el capitán conduzca excelentemente su barco no asegura que el fin del viaje sea bueno<sup>2</sup>.

A nuestro juicio, con esto Gadamer ha explicado, en términos aristotélicos, la relación entre *téchnai* y *phrónesis*, pero no ha incidido en el vínculo entre teoría y praxis que ahora nos interesa. En efecto, la llave de tal vínculo se guarda en la segunda de las perspectivas mencionadas. Se trata también de un tema con el que ya estamos de sobra familiarizados, aunque la situación actual dará pie a añadir relevantes matices al respecto. Bajo esta óptica, la importancia de la teoría para la praxis ciudadana radicaría en «la superioridad de quienes conocen el bien frente a los que permanecen atados a las convenciones político-morales»<sup>3</sup>. Pues la principal virtud y la principal tarea de la filosofía consistiría en distinguir entre lo justo y lo injusto, entre lo bueno y lo malo, y esto equivaldría a distinguir entre el saber y la opinión, entre lo «uno bueno» y lo que sólo participa de ello<sup>4</sup>. «Nadie se conforma con conceptos convencionales cuando se trata de la utilidad [final] de los medios a elegir», nadie se conforma con una simple opinión cuando está en juego su propio beneficio –observa Gadamer–, y por eso el acceso teórico a los auténticos y reales bienes es tan necesario para la vida práctica<sup>5</sup>.

En tal tesitura, Gadamer trae con frecuencia a colación dos observaciones destinadas a aquilatar este significado de la teoría en el interior de la práctica. La una apela, aunque no centralmente, a Hegel; la otra se apoya, esta vez sí de modo central, en Kant. A juicio de nuestro intérprete, la paradoja platónica del filósofo-gobernante tendría por fin caracterizar el correcto ejercicio del poder y advertir sobre las desviaciones inherentes a él<sup>6</sup>. La entrega a la pura teoría supondría una suerte de antídoto frente a la lógica de todo poder, que aspira sólo a su propio ascenso y a su propia ventaja<sup>7</sup>. Esa entrega representaría en la *República* el justo desempeño de un cargo público, la renuncia por parte del gobernante a plegarse a los intereses particulares y a dejarse seducir por el beneficio personal que obtendría de ello. Por eso Hegel habría encontrado en el filósofo-gobernante platónico la perfecta caracterización del «funcionario incorruptible»<sup>8</sup>.

Más significativa aún resulta la apelación a Kant, concretamente al imperativo categórico o a la idea de una fundamentación trascendental de la moral. Gadamer se sirve en varias ocasiones de este referente para caracterizar, en un sentido general, la importancia de la teoría para la praxis<sup>9</sup>. Y es que, cuando Kant, en el interior de su filosofía práctica, «defiende la teoría y desconfía de la praxis, no se refiere a la ciencia y a su aplicación práctica, sino a la superioridad de la teoría en el interior de la propia praxis»<sup>10</sup>. Tal superioridad no es otra cosa

<sup>1</sup> *Id. loc.* Aquí Gadamer se apoya en el libro IV de la *República*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 167-168. Vid. esta misma idea en «Elogio de la teoría», *op. cit.*, pp. 25-26 («Lob der Theorie», *GW* 4, pp. 38-39).

<sup>7</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW* 7, p. 167.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>9</sup> «Hermenéutica. Teórica y práctica», en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 13-17; «Elogio de la teoría», *op. cit.*, p. 31 («Lob der Theorie», *GW* 4, pp. 42-43).

<sup>10</sup> «Lob der Theorie», *GW* 4, p. 43 («Elogio de la teoría», *op. cit.*, p. 31; la traducción española es en este punto, y en unos cuantos más, errónea). Gadamer se está refiriendo aquí al artículo de Kant «Eso puede ser correcto en la teoría pero no

que «el carácter incondicionado de lo que uno conoce como su deber» a partir de la pura razón, toda vez que este imperativo del deber habría de imponerse frente al cálculo del propio beneficio, frente a la dialéctica de la excepción y frente a la dialéctica de las pasiones<sup>1</sup>. «Teoría» significa en este sentido «ver lo que [realmente] es, en lugar de lo que uno desearía que fuera»<sup>2</sup>.

Pero el filósofo de Marburgo también aplica expresamente este mismo referente a Platón y a Aristóteles. En *Die Idee des Guten...*, queriendo defender la estrecha relación entre teoría y praxis que subyacería a la ética aristotélica, y tras haber orillado el sentido propiamente técnico de dicha relación, Gadamer no parece encontrar un terreno más sólido para su propósito que el labrado por el pensador de Königsberg:

La exposición más clara de este tema tocado por primera vez por Aristóteles [sc. el tema del entrelazamiento entre el saber teórico y el saber práctico] se encuentra, a mi parecer, en la fundamentación kantiana de la filosofía moral. Cuando Kant, al final de la primera sección de la llamada *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trata del paso desde el conocimiento racional común de la moralidad hasta el conocimiento filosófico, parte de la convincente constatación siguiente: en la naturaleza humana como tal hay una inclinación a sustraerse, por medio de una suerte de dialéctica, a la evidencia moral que le habla a uno en algo así como la conciencia del deber. Kant llama a esto la inclinación a raciocinar [*Vernünffteln*], que hace necesario, y en el fondo cumple ya siempre, el paso a la filosofía de la moral. Es evidente que Kant, en su propia filosofía moral, sigue el punto de vista fundamental de la filosofía platónico-aristotélica cuando separa el imperativo práctico-moral del imperativo técnico de la prudencia [*Klugheit*]. Pero además, su descripción del paso desde el conocimiento común al filosófico tiene, en mi opinión, una validez universal<sup>3</sup>.

Hasta aquí llega el argumento que queríamos reseñar. Puede resultar muy sorprendente esta aproximación entre el imperativo categórico kantiano y la ética aristotélica. En primer lugar, porque estos dos planteamientos a menudo se presentan como concepciones antitéticas de la ética (una «ética formal» frente a una «ética material»). Además, muchos receptores de *Verdad y método* dan por descontado que la apropiación de la ética aristotélica allí propuesta resulta incompatible con cualquier remisión de la moralidad a imperativos abstractos e hipotéticos<sup>4</sup>. Sin embargo, después de este largo recorrido a través de los *estudios platónicos*

funciona en la práctica», escrito en 1793; en «Hermenéutica. Teórica y práctica», *op. cit., loc. cit.*, se incluye una reflexión más extensa a propósito de este mismo artículo.

<sup>1</sup> «Lob der Theorie», *GW 4, id. loc.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 47 («Elogio de la teoría», *op. cit.*, p. 38).

<sup>3</sup> *Die Idee des Guten...*, *GW 7*, p. 223. Por cierto, es posible aducir una cita de Gadamer donde éste niega expresamente que la «justicia ideal» defendida por Platón en la *República* pueda ser equiparada al imperativo categórico kantiano, pese a que una y otra ideas –admite nuestro intérprete– puedan presentar una cierta afinidad. En Platón no se trataría de «alcanzar un mundo moral interior de la voluntad absolutamente buena, sino de mostrar la capacidad del alma humana para formar y sostener un Estado, su fecundidad política, de la que se derivan tanto el Estado como el Derecho» («Platos Staat der Erziehung» [1942], *GW 5*, p. 256). Añade Gadamer a este respecto: «La “interioridad” de la justicia no es aquí [sc. en la *República* platónica], ciertamente, la interioridad del estado de ánimo ni la de la buena voluntad, que es lo único en el mundo que puede llamarse “bueno”. Más bien esta interioridad, en tanto criterio, es también el origen de toda verdadera expresión del obrar humano; no es el santuario del corazón, en el que sólo Dios ve, sino un orden de dominio y una constitución ontológica del alma, que se guarda y se cumple en todas las acciones» (*ibid.*, pp. 258-259).

<sup>4</sup> Gadamer dedicó un artículo a exponer los paralelismos que, a su juicio, existen entre la ética aristotélica y la filosofía práctica kantiana: «Aristoteles und die imperativische Ethik» (1989), *GW 7*, pp. 381-395. Pero en su obra dedicada a la hermenéutica filosófica, a menudo encontramos una imagen del saber práctico aristotélico que difícilmente podría conciliarse con el correspondiente planteamiento kantiano. Por ejemplo, en *VyM I*, p. 72 (*GW 1*, p. 45), donde las éticas platónica y aristotélica aparecen implícitamente caracterizadas como éticas «materiales», en tanto éticas «del buen gusto», y resultan así expresamente contrapuestas al formalismo moral kantiano. Se trata de una vacilación muy significativa, pues, en el contexto

de Gadamer, dicha analogía no resulta extraña en absoluto. Con su apelación a Kant, el filósofo de Marburgo ratifica de la manera más elocuente la interpretación que hemos procurado hacer valer a propósito de su comprensión del principio platónico del bien. Este principio se presenta aquí como un método formal y abstracto, como un criterio «universalizante», destinado a suspender los presupuestos concretos de cada situación bajo el baremo de una perspectiva supuestamente ideal e incondicionada. Y efectivamente, tal es el estatuto verosímil del imperativo categórico kantiano.

---

argumentativo de *Verdad y método*, remite en última instancia al estatuto de la historicidad y la facticidad propias de toda comprensión.

J. Grondin se ha referido al problema de las ambivalentes relaciones que se establecen entre la ética aristotélica y la kantiana en la obra de Gadamer (por ejemplo, en su *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 165 y ss.). A su juicio, en el fondo no hay una incompatibilidad radical entre ambos planteamientos, tal y como se recogen en la reflexión gadameriana. En el contexto de su hermenéutica filosófica, Gadamer habría apelado a Aristóteles fundamentalmente para mostrar que «el saber moral no es un saber de objetivación, sino –todo lo contrario– un saber de aplicación» (*ibid.*, p. 166), y no para defender un «relativismo de todos los valores», el cual tampoco sería acorde con la posición del Estagirita. Por eso la perspectiva de Aristóteles no estaría reñida con la filosofía moral kantiana. «Gadamer –señala Grondin– no se opone jamás al imperativo categórico, en nombre, por ejemplo, de un relativismo nietzscheano de los valores. En este debate, Gadamer se halla mucho más cerca del universalismo de Kant» (*id. loc.*).



*SEGUNDA PARTE*

DIÁLOGO, DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA





## SEGUNDA PARTE

### DIÁLOGO, DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA

#### § 39. *Presentación de la Segunda Parte*

En esta Segunda Parte de nuestra tesis se concreta el objetivo principal de la misma: llevar a cabo un diagnóstico de *Verdad y método*, tomando como clave los resultados de la investigación anterior en torno a la recepción gadameriana del diálogo y la dialéctica platónicos. En la introducción del presente trabajo (*supra*, §§ 2 y 3) tuvimos ocasión de explicar por qué esta tarea nos parece pertinente y necesaria, y bajo qué condiciones y en qué dirección se trata de encaminarla. Nos limitaremos ahora a recordar un par de aspectos básicos del planteamiento especificado entonces.

*Verdad y método* va a ser considerado aquí desde una sola óptica, óptica que no agota, ni mucho menos, el amplio abanico de temas convocados por esta obra, ni el rico espectro de sus repercusiones sobre diversas ramas del saber y a lo largo de medio siglo. Se trata de tomar al pie de la letra las declaraciones incluidas en el prólogo a la segunda edición de este libro, según las cuales el cometido fundamental del mismo es describir las condiciones ontológicas que posibilitan cualquier comprensión<sup>1</sup>. Nuestra exploración se dirige, pues, hacia aquellas iniciativas de Gadamer que puedan ayudar a responder preguntas de este tipo: ¿qué significa comprender, habida cuenta de que este término no se refiere aquí a una mera actividad cognoscitiva, sino, como quería Heidegger, al modo de ser de la vida humana como tal?, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la comprensión de los fenómenos? Tal y como indicábamos en nuestro desbrozamiento inicial del terreno, esta investigación de las condiciones «generales» del comprender implica un importante grado de abstracción sobre las actividades comprensoras en las que estamos inmersos constantemente, es decir, sobre los fenómenos a los que debe su razón de ser. Pues lo cierto es que no existe un comprender «en general»: toda experiencia hermenéutica se inscribe en un determinado ámbito de saber, ya sea en el terreno de un comportamiento político o en el de un comportamiento artístico, o religioso, o científico, etc. Pero esto no obsta para que convenga intentar explicar, hasta donde ello sea viable, qué ocurre *siempre* que comprendemos o dejamos de poder hacerlo.

Aunque nuestras pesquisas se dirijan a este objetivo, no nos será posible sortear el hecho de que la descripción de la experiencia hermenéutica ofrecida en *Verdad y método* se ciñe, si exceptuamos los análisis preliminares sobre la experiencia del arte, a un solo ejemplo: la comprensión de un texto histórico. La circunstancia de que el comprender aparezca aquí

---

<sup>1</sup> Cf. «Prólogo» (1965) a la segunda edición de *Verdad y método*, VyM I, p. 12 (GW 2, p. 439).

representado casi exclusivamente por la lectura de un texto del pasado no tendría por qué suponer, por sí sola, obstáculo alguno. Pues, como acaba de indicarse, sólo cabe examinar ejemplos concretos de comprensión, pertenecientes a una determinada acuñación de un determinado saber. Ahora bien, la dificultad se cifra en que, cuando Gadamer asume el reto de explicar en qué consiste la interpretación de una obra histórica, no está respondiendo sólo a una problemática *ontológica* que se hubiera suscitado al respecto, sino también, y principalmente, a una trama de aporías de corte *epistemológico*. Ciertamente, *Verdad y método* dice tener por fin «rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender»<sup>1</sup>, y acaba desembocando en el «aspecto universal de la hermenéutica», pero ¿no sigue portando siempre la pesada carga de su punto de partida?

Esta Segunda Parte de nuestra investigación ejecuta dos movimientos. En los capítulos I y II ofreceremos una exposición de las principales tesis que configuran la teoría hermenéutica que nos ocupa, seleccionando los aspectos que resultan más relevantes a efectos del trabajo que vamos a hacer con ella. Y a lo largo del extenso capítulo III, subdividido en tres bloques, articularemos el prometido balance de la hermenéutica de Gadamer, recogiendo y subrayando sus fortalezas y argumentado en detalle en qué consisten sus debilidades. Nuestro marco bibliográfico se circunscribe a *Verdad y método I y II*, así como a las conferencias recogidas bajo el título de *El problema de la conciencia histórica* (publicadas originalmente en francés), aunque en ocasiones podamos remitir, siempre a título de complemento, a algún trabajo exterior a este grupo.

La zona expositiva se inicia (capítulo I) con un discernimiento elemental a propósito del papel que desempeñan las nociones de diálogo y de dialéctica, o de diálogo-dialéctica, en la obra principal de Gadamer. Debemos comenzar por esta cuestión, ya que tales nociones constituyen el soporte de nuestra lectura. El capítulo II se dedica a reproducir los «rasgos básicos» que conforman la presente «teoría hermenéutica». Para ello se ha tomado como centro la segunda sección de la segunda parte de *Verdad y método*, titulada justamente «Rasgos básicos para una teoría de la experiencia hermenéutica». Pero no sólo se reparará en dicha sección; se recogerán también las principales tesis de la tercera parte de la obra (especialmente las incluidas en el capítulo decimocuarto) y se tendrá en cuenta el capítulo primero de la misma («Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu»), que conecta con puntos nucleares de la teoría gadameriana del comprender. El propio marco de nuestra investigación aconseja dejar en un segundo plano las reflexiones preparatorias que *Verdad y método* ofrece sobre la «ontología de la obra de arte». A nuestro juicio, en dicha segunda sección de la segunda parte se concentra la aportación más valiosa de Gadamer, especialmente si nos situamos en el terreno de una ontología «general» del comprender: allí se fraguan muchos conceptos interesantes y fructíferos para describir la experiencia hermenéutica, tales como el de prejuicio, el de pertenencia, el de historia efectual o el de «dinámica de pregunta y respuesta». Además, esta parte es la más sistemática del libro, la mejor trabada y organizada.

Nuestra recensión de *Verdad y método* obedece a una selección estratégica: no vamos a dar cuenta de la totalidad de la obra, pero sí de todo aquello que necesitamos para poder valorarla desde la óptica propuesta. Aun haciendo esta advertencia, el lector o la lectora echará

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 13 (GW 2, p. 441).

de menos, en este capítulo II, el desarrollo de dos tópicos fundamentales del pensamiento gadameriano: el de la lingüisticidad y el de la *phrónesis*. Ambos van a ser tratados en el capítulo III, en la zona de nuestro balance crítico. Este aplazamiento obedece a razones diferentes en cada caso. En cuanto a la lingüisticidad, ello se debe a que de este tema sólo nos haremos cargo lateralmente; además, por la lectura que haremos de él, nos convendrá integrarlo en el primer bloque del «diagnóstico». Y por lo que respecta a la *phrónesis*, nos parecía que este motivo (el cual tiene una presencia hipertrófica en el conjunto de las recepciones de *Verdad y método*) no era imprescindible para exponer las bases de la presente teoría del comprender, puesto que los ingredientes que le aporta son justificados por Gadamer también a través de otros recursos. Quizás sólo haya un punto en el que dicho referente aristotélico resulta crucial para sostener el proyecto en cuestión: el de la dimensión universal de la hermenéutica, tal y como ésta queda planteada y argumentada por su mentor. Por eso hemos reservado para el tercer bloque del diagnóstico, que se dedica a examinar dicha universalidad, la cuestión de las relaciones entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía práctica aristotélica.

## CAPÍTULO I

### PLANTEAMIENTO: ASPECTOS DIALÓGICOS Y DIALÉCTICOS DE LA COMPRENSIÓN

#### § 40. Diálogo y dialéctica en *Verdad y método*

Comenzaremos por situar a grandes rasgos el papel que desempeñan las ideas de diálogo y de dialéctica en *Verdad y método*. Por el desarrollo que Gadamer hace de ellas, queda claro que ambas nociones apelan a lo mismo: son exponentes de una única realidad y de un único marco de consideración. Hay que partir entonces de esta equivalencia fundamental, al igual que partíamos de ella a la hora de elaborar la lectura gadameriana de Platón. En efecto, también en el seno de la hermenéutica filosófica la dialéctica queda definida principalmente como el «arte de llevar una conversación»<sup>1</sup>; esta dirección se mantiene firme a través de todos los referentes históricos que van siendo traídos a colación a este respecto, desde Platón hasta Hegel, desde Schleiermacher hasta Collingwood.

Con el objeto de presentar el terreno que nos ocupa en sus mojonos más básicos, abordaremos cuatro preguntas: ¿qué significa aquí diálogo o dialéctica?, ¿qué rasgos principales definen esta noción filosófica? (§ 40.1); ¿de qué son exponentes el diálogo y la dialéctica en *Verdad y método*?, ¿qué es lo dialógico-dialéctico? (§ 40.2); ¿contra qué se yergue esta concepción dialógica del comprender?, ¿cuáles son sus oponentes? (§ 40.3); y ¿a partir de qué referentes históricos principales quedan perfiladas las ideas de diálogo y dialéctica? (§ 40.4). Ahora sólo se trata de consignar esquemáticamente las respuestas que Gadamer da a estas cuestiones; tendremos ocasión de desarrollarlas con todo detalle a lo largo del próximo capítulo. Además, por el momento evitaremos introducir observaciones críticas por nuestra parte.

Hagamos unas pocas aclaraciones de corte terminológico. En las páginas siguientes emplearemos las palabras «comprender» (*verstehen*) e «interpretar» (*auslegen*) como intercambiables entre sí, principalmente para poder disponer de una mayor variedad léxica en nuestra exposición. De modo provisional, podemos justificar esta decisión aduciendo que para Gadamer ambas actividades son, si no estrictamente equivalentes, al menos sí coextensivas. Pero, a su debido tiempo, convertiremos el significado de ambos términos en tema de debate (*infra*, § 57.4). También emplearemos como sinónimas las expresiones «comprensión» (y «actividad comprensora», etc.) y «experiencia hermenéutica». Con ello no estamos olvidando que, en el relevante capítulo undécimo de *Verdad y método*, se atribuye al término «experiencia» un significado señalado; pero ese significado señalado es lo que Gadamer sitúa en el centro de su caracterización de toda comprensión, de modo que esta sinonimia responde a su propio uso. Además, nos serviremos en alguna ocasión de la voz latina «*lo interpretandum*», para referirnos al fenómeno que se trata de comprender en cada caso<sup>2</sup>. Por otra parte, combinaremos los adjetivos «comprensivo» y «comprensor» –ambos existentes en castellano–, dándoles el mismo significado: el de «relativo a la comprensión». Idéntico

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 446 (*GW* 1, p. 374); *ibid.*, p. 556 (*GW* 1, p. 468).

<sup>2</sup> Gadamer emplea en alguna ocasión este término; *vid.*, por ejemplo: «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyMII*, p. 307 («Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW* 2, p. 317).

significado tendrán también las expresiones «sistema de presupuestos (o de prejuicios)» y «ámbito de sentido», que emplearemos sobre todo a la hora de cuestionar el planteamiento gadameriano. Nos gustaría recordar, por último, la advertencia que hicimos en la introducción acerca del término «saber»: con él no aludiremos exclusiva ni prioritariamente a las ciencias teóricas, sino a cualquier clase de comportamiento comprensor, a cualquier tipo de actividad.

#### § 40.1. ¿Qué significa aquí diálogo o dialéctica?

En cuanto al significado de las ideas de diálogo y dialéctica que articulan *Verdad y método*, cabe distinguir tres grandes núcleos, estrechamente ensamblados en una misma descripción de la experiencia hermenéutica: [1] la caracterización del diálogo en tanto mediación, [2] el juego de preguntas y respuestas como se realizaría esta mediación y [3] el movimiento especulativo que aquella habría de comportar. Presentemos estos aspectos por separado para después indicar en qué sentido conforman aquí una única trama. Así podrá advertirse por qué nos parece tan evidente que «diálogo» y «dialéctica» actúan en la teoría hermenéutica de Gadamer como nociones equivalentes.

[1] En primer lugar, «el diálogo es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo» (*Vorgang der Verständigung*<sup>1</sup>), i. e., llegar a entenderse con alguien sobre algo<sup>2</sup>. Gadamer insiste en que tal fin sólo se puede alcanzar cuando uno está dispuesto a dejarse decir algo por el otro, y por tanto a hacer valer sus puntos de vista, incluso cuando ello implique cuestionar las propias posiciones<sup>3</sup>. El diálogo logrado, aquel que está abierto a un efecto transformador, debe comportar una verdadera «experiencia del tú», que al mismo tiempo revertirá sobre el «yo»<sup>4</sup>. Tal reivindicación del papel de la alteridad en la comprensión está destinado aquí, concretamente, a destacar la productividad del diálogo con la tradición en el que consistiría la lectura de un texto histórico. Ahora bien, esto no querría decir que los argumentos del interlocutor deban ser referidos temáticamente a su situación particular y personal; se trataría, en cambio, de «recoger el derecho objetivo de su opinión, a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa [*Sache*]»<sup>5</sup>. Pues «comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal»<sup>6</sup>. Este reconocimiento de las pretensiones del otro se explica aquí como un momento de *suspensión* en el curso de la comprensión. En los términos del caso que ocupa todos los desvelos de *Verdad y método*: de pronto el lector se encontraría con un prejuicio del texto que

<sup>1</sup> Tal y como fue observado *supra*, § 9.1, la traducción de «*Verständigung*» resulta problemática, pues el término puede significar «acuerdo», pero también simplemente «entendimiento mutuo» o «comunicación». La diferencia, además, no es en absoluto irrelevante en el contexto de *Verdad y método*. En la traducción castellana de la que disponemos, el término suele verse por «acuerdo», con lo que no siempre se conserva el juego que en ocasiones puede haber entre «*Verständigung*» («entendimiento mutuo») y «*Einverständnis*» («acuerdo», «consenso»). Pero, en cierto modo, puede pensarse que la alternativa entre los significados de «acuerdo» y de «entendimiento mutuo» se encuentra resuelta gracias al desarrollo argumentativo de esta obra. Pues, como veremos al exponer la noción de fusión de horizontes (*infra*, § 44), Gadamer sostiene que para entenderse con otro sobre algo es preciso superar las diferencias entre ambos, y esto parece más propio del acuerdo (aunque, de todos modos, el acuerdo no tenga por qué implicar tal cosa) que del simple entendimiento mutuo. Por ello secundaremos, por lo general, la opción tomada en la edición castellana de trasladar «*Verständigung*» por «acuerdo».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 463 (GW 1, p. 389).

<sup>3</sup> *Vid. id. loc.*; e *ibid.*, p. 335 (GW 1, p. 273), p. 361 (GW 1, p. 297), etc.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 434-439 (GW 1, pp. 364-368).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 463 (GW 1, p. 389). En contra de la dirección afirmada la por la hermenéutica romántica, Gadamer insiste en que «comprender lo que alguien dice es [...] ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias» (*ibid.*, p. 461 [GW 1, p. 387]).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 364 (GW 1, p. 299).

le resultaría chocante, extraño o incomprensible; al enfocarlo, enfocaría también el prejuicio propio que le oponía resistencia, y gracias a esta toma de conciencia ambas perspectivas quedarían *suspendidas* e *integradas* en un horizonte más amplio. De este modo se produciría lo que Gadamer llama una «fusión» entre los horizontes momentáneamente destacados del pasado y del presente<sup>1</sup>.

Así, el diálogo que aquí se emplea como modelo de la experiencia hermenéutica consiste en una *mediación* entre las posiciones de los interlocutores, destinada a depurar las diferencias encontradas hasta incluirlas en un marco más amplio. El diálogo sería, de acuerdo al mecanismo propio de la dialéctica hegeliana, el movimiento de automanifestación de la cosa misma que se realizaría a través del contraste entre «lo otro» y «lo propio» y la superación de la diferencia destacada entre ambas partes. En esta conjunción entre la «experiencia del tú»<sup>2</sup> y el «hacer de la cosa misma»<sup>3</sup> se cifra el componente primordial de la noción de diálogo que nos ocupa. Su código de funcionamiento reside, a ojos vista, en la dinámica de la «fusión de horizontes». Se trata del componente más importante al menos por el siguiente motivo: siendo el aspecto que aparece expuesto en *Verdad y método* en primer lugar, los otros dos aspectos en cuestión resultan agregados a éste sin solución de continuidad.

Para completar esta presentación del primero de los factores mencionados, conviene recabar en la imagen del diálogo que Gadamer afirma, fuera de los confines de *Verdad y método I*, en numerosas reflexiones de corte antropológico, las cuales gozan hoy en día de amplia recepción y reconocimiento. Esta imagen se desenvuelve en el contexto –más laxo y libre– de artículos de divulgación filosófica, pero, en lo sustancial, es la misma que la perfilada en la obra maestra del pensador. La idea del diálogo vertida en tales contextos podría formularse como sigue. El diálogo sería una experiencia comunicativa, en la que cada individuo superaría su particularidad porque se abriría al otro, porque intentaría comprenderlo. Gracias a este trato con su interlocutor, cada persona llegaría a comprenderse mejor a sí misma: saldría fuera de su individualidad y se integraría en una perspectiva más general. Ello constataría el carácter de experiencia o alteración que daría su sello característico a la auténtica conversación. En palabras del mentor de esta tesis:

¿Qué es una conversación? Todos pensamos sin duda en un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía. La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. Lo que movió a los filósofos en su crítica al pensamiento monológico lo siente el individuo en sí mismo. La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. [...] Sólo en la conversación pueden encontrarse los amigos y generar ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro<sup>4</sup>.

En esta tesitura, el propio Gadamer nos desvela una de las –a nuestro juicio– claves fundamentales para entender su propio universo filosófico. Nos dice él mismo: debemos al

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 372-377 (GW 1, pp. 307-312).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 434-439 (GW 1, pp. 363-368).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 555 (GW 1, p. 468).

<sup>4</sup> «La incapacidad para el diálogo» (1971), *VyM II*, pp. 206-207 («Die Unfähigkeit zum Gespräch», GW 2, p. 211).

romanticismo el haber reivindicado el principio del diálogo, alzándolo contra el estatismo y la solidez del pensamiento monológico<sup>1</sup>. Y ello no es ajeno –continúa nuestro intérprete– a otro de los hitos señeros del romanticismo: «el descubrimiento del misterio intransferible de la individualidad»<sup>2</sup>. Schleiermacher o Schlegel habrían descubierto que «cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan»; así pues, «no es la misma visión del mismo mundo, como pretende el pensamiento de los grandes pensadores con su esfuerzo conceptual y su teoría bien elaborada»<sup>3</sup>. En otras palabras:

Así como nuestra percepción sensible del mundo es ineludiblemente privada, también lo son nuestros impulsos e intereses, y la razón que es común a todos y capaz de detectar eso que es común, se muestra impotente ante las ofuscaciones que en nosotros alimenta nuestra individualidad. Por eso la conversación con el otro, sus objeciones o su aprobación, su comprensión y también sus malentendidos son una especie de ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque del posible acuerdo al que la razón nos invita. Se puede concebir toda una filosofía de la conversación partiendo de estas experiencias: el punto de vista intransferible del individuo, en el que se refleja el mundo entero, y ese mismo mundo que se ofrece en los distintos puntos de vista individuales como un mismo e idéntico mundo<sup>4</sup>.

Tal es el tenor de la noción de diálogo que propugna el fundador de la hermenéutica filosófica. Si es cierto –sentencia Gadamer– que el estar encerrado en uno mismo «es, en mayor o menor grado [...], el rasgo esencial de todos nosotros», no menos cierto es que «el ser capaz de entrar en diálogo una y otra vez, *i. e.*, de escuchar al otro» constituye «la auténtica elevación del hombre a humanidad»<sup>5</sup>.

[2] El segundo aspecto de lo dialógico-dialéctico pivota en *Verdad y método* sobre la lógica de pregunta y respuesta. La realización originaria del diálogo –explica Gadamer– radica siempre en el preguntar y el responder<sup>6</sup>. A su juicio, hay una estrecha relación entre comprender y preguntar, por dos motivos. Por un lado: comprender una declaración querría decir entender la pregunta a la que aquella responde<sup>7</sup>. Y por el otro: si la comprensión, en tanto mediación dialógica de quien comprende con la voz que transmite lo que se trata de comprender, exigiría suspender las diferencias halladas entre ambos, resulta que la suspensión de posibilidades sería, en general, obra de la interrogación<sup>8</sup>. Preguntar equivaldría a suspender un aspecto de lo preguntado afirmando al mismo tiempo determinados presupuestos: aquellos que hacen en cada caso plausible y relevante la pregunta<sup>9</sup>.

Al mismo tiempo, el discípulo de Heidegger entiende que la interrogación posee la misma estructura dialéctica que caracteriza a la experiencia transformadora, al *acontecimiento*. Apoyándose en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, aunque procurando corregir el planteamiento hegeliano en cuanto a sus últimas consecuencias, dicha experiencia aparece perfilada como una refutación y una ampliación del saber previo, de suerte que implicaría un

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 205 (GW 2, p. 209).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 206 (GW 2, p. 210).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 205 (GW 2, pp. 209-210).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 206 (GW 2, p. 210).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 209, la traducción es nuestra (GW 2, p. 214).

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 439 y ss. (GW 1, p. 368 y ss.).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 454 (GW 1, p. 381).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 369 (GW 1, p. 304) y p. 453 (GW 1, p. 380).

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 439-447 (GW 1, pp. 368-375).

momento de apertura y un momento de negatividad<sup>1</sup>. En su apertura, la experiencia comportaría una suspensión de las posibilidades que están en juego, un tanteo, idéntico al que efectúa la pregunta, a propósito de si el fenómeno en cuestión es «así o de otro modo»<sup>2</sup>. Y la experiencia sería negativa en la medida en que implique alteración de nuestro saber previo, descubrimiento de que «algo no es como lo habíamos supuesto»<sup>3</sup>.

Sin embargo, el proceso dialéctico descrito por Hegel es la experiencia que la conciencia realiza consigo misma a través de sus objetos, y debe desembocar en una identidad absoluta de saber y ser, que supondría el final de toda nueva experiencia<sup>4</sup>. Para evitar este indeseable desenlace, Gadamer afirma que la experiencia no culmina en un saber absoluto, sino en el reconocimiento de la propia finitud (*i. e.*, de los límites que acechan a toda planificación humana), reconocimiento que comportaría la máxima apertura a nuevas experiencias<sup>5</sup>. Paralelamente, sostiene que «la forma lógica de la pregunta y la negatividad que le es inherente encuentran su consumación en una negatividad radical: en el saber que no se sabe»; más aún: en la «negatividad extrema de la aporía»<sup>6</sup>. En coherencia, defiende la primacía de la pregunta sobre la respuesta<sup>7</sup>.

[3] Por último, la tercera parte de *Verdad y método* descubre, de nuevo gracias a Hegel, la estructura dialéctica de «lo especulativo», estructura que se aplica retrospectivamente a los principales motivos recorridos a lo largo de la obra<sup>8</sup>. En efecto, este «movimiento especulativo» caracteriza aquí la relación entre la obra de arte y cada una de sus autopresentaciones (*Selbstdarstellungen*), entre el sentido potencialmente infinito de un texto histórico y cada una de sus interpretaciones finitas, entre el acontecer indefinidamente abierto de la historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*) y cada una de las apropiaciones puntuales y parciales de ese proceso, entre el mundo y cada una de sus escenificaciones lingüísticas y, en suma, entre «ser y presentarse» (*Sein und Sichdarstellen*)<sup>9</sup>. Aplicado a la hermenéutica textual, el argumento gadameriano reza así: el sentido de un texto no existe por sí mismo, sino que sólo llega a ser en cada una de sus lecturas. Pero estas interpretaciones tampoco poseen una existencia autónoma frente a lo interpretado, hasta el punto de que habrían de desaparecer como tales en la «inmediatez» del contenido mostrado<sup>10</sup>. Por eso esta relación sería especulativa o especular: el sentido sólo comparecería en cada «imagen» que lo expone, pero a su vez esta imagen se cancelaría a sí misma en la pura exposición del sentido<sup>11</sup>. Así, la comprensión no copiaría ni representaría un contenido previamente fijado, sino que lo llevaría a una realización inédita.

Y en la medida en que la interpretación del texto histórico forma aquí parte del propio acontecer del fenómeno histórico vertido en él, la relación especulativa entre la obra y sus concreciones históricas implica una relación especulativa entre el efectuarse total de la historia

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 421 y ss. (GW 1, p. 352 y ss.).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 439 (GW 1, p. 368).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 430 (GW 1, p. 360).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 431 (GW 1, p. 361) y pp. 415-421 (GW 1, pp. 346-352).

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 431-434 (GW 1, pp. 361-363).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 439 (GW 1, p. 368).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 439 y ss. (GW 1, p. 368 y ss.).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 568 (GW 1, p. 479).

<sup>9</sup> *Id. loc.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 480 (GW 1, p. 404).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 557 y ss. (GW 1, p. 469 y ss.).



y cada una de las iluminaciones parciales de tal proceso. Ahora bien, Gadamer se cuida de advertir que ese decurso total e infinito de la historia carece de entidad como tal, puesto que, al obedecer a un movimiento especulativo, sólo tendría realidad efectiva en cada una de sus realizaciones finitas y parciales. Con ello se desemboca en un movimiento dialéctico entre lo uno y lo múltiple, entre lo limitado y lo ilimitado: cada comprensión finita de un determinado fenómeno habría de remitir a la infinita totalidad –puramente hipotética– de sus sentidos posibles.

Tal noción de dialéctica resulta ligada fundamentalmente –aunque no sólo– a la lingüisticidad del comprender, a la «unidad de la palabra que se despliega una y otra vez»<sup>1</sup>. El movimiento de la interpretación –afirma Gadamer– es dialéctico «sobre todo porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de ese sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido»<sup>2</sup>. Así, «todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar»<sup>3</sup>. Se establece por tanto una dialéctica, un movimiento recíproco, una correlación entre la finitud de lo dicho y una totalidad infinita de «no-dichos», que habrían de contribuir a delimitar el sentido de la palabra pronunciada<sup>4</sup>. Con esta dialéctica de raigambre hegeliana y platónica, el filósofo de Marburgo procura ofrecer una última justificación acerca de la dimensión de *acontecimiento* propia de la experiencia hermenéutica, tratando de sentar las bases para una ontología que haga justicia a la historicidad de la comprensión<sup>5</sup>.

Como decíamos, estos tres aspectos de lo dialógico-dialéctico se encuentran ligados entre sí con una coherencia casi perfecta, en la que radica, a nuestro juicio, el principal «secreto» de *Verdad y método*. En el centro de todos ellos se yergue la tesis de que la comprensión comporta un acontecimiento, *i. e.*, la emergencia de algo que «es desde entonces, y que antes no era»<sup>6</sup>. Los tres aspiran a explicar el carácter de auténtica experiencia, de acontecer y desvelamiento que, a juicio de Gadamer, posee la comprensión. Pues –el lema es ya célebre– «*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*»<sup>7</sup>. ¿Cómo contribuyen a tal explicación? Limitémonos a reproducir la lógica de *Verdad y método*. La comprensión de un texto histórico realizaría una versión inédita de él, y por tanto comportaría un «acontecimiento». Pero tal versión no haría sino encarnar el contenido mismo del texto, hasta el punto de que todas lecturas posibles del mismo habrían de remitir, tendencialmente, a un único y solo sentido. Este movimiento especulativo corresponde a la mediación dialógico-dialéctica que hace posible aquí el proceso comprensivo. Si en la lectura de una obra histórica ésta accede a una nueva manifestación, ello sería el efecto de suspender las diferencias destacadas entre el horizonte del texto y el del intérprete, de suerte que el producto de la interpretación ya no equivaldría ni a los iniciales prejuicios del presente ni a los del pasado, sino al fruto de la mediación entre ambos. En fin, la interrogación proporcionaría el mecanismo por el que se opera dicha suspensión.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 548 (GW 1, pp. 461-462)

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 557 (GW 1, p. 469).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 549 (GW 1, p. 462).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 561 (GW 1, p. 473).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 331 (GW 1, p. 270).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 553 (GW 1, p. 466).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 367 (GW 1, p. 302), la cursiva pertenece al original.

§ 40.2. *¿De qué fenómenos son exponentes el diálogo y la dialéctica?*

En principio, lo que *Verdad y método* describe en términos de diálogo es una precisa actividad comprensora: la interpretación de textos históricos. Siguiendo principalmente el antecedente de Schleiermacher, pero tratando de someterlo a un giro radical, Gadamer explica dicha actividad como un diálogo entre dos personas. Comprender textos –sostiene– es conversar con ellos; la tradición depositada en las obras históricas nos «habla por sí misma como lo hace un tú», hasta el punto de constituir una verdadera compañera de comunicación<sup>1</sup>. Ni el diálogo ni la dialéctica parecen constituir en sí mismos un fin de esta investigación. Más bien se trata de utilizar el modelo del diálogo para resolver la compleja problemática provocada por el historicismo decimonónico en el campo de la hermenéutica propia de las ciencias del espíritu.

Pero, a juzgar por la universalidad que Gadamer acaba por atribuir a su teoría hermenéutica, esta concepción dialógica del comprender –ilustrada aquí fundamentalmente por el ejemplo de la lectura de un texto histórico– habría de hacerse extensiva a cualquier proceso comprensivo<sup>2</sup>. De hecho, en *Verdad y método* se afirma de múltiples maneras la tesis de que toda comprensión presenta una naturaleza dialógica. Se trata de un planteamiento que ya comparecía en el centro de *Platos dialektische Ethik* (1931), como tuvimos ocasión de comprobar. Comprender –afirma el filósofo de Marburgo– no es primariamente entender algo sino entenderse unos con otros sobre algo<sup>3</sup>. Así, toda comprensión presupondría de antemano un entendimiento mutuo, un «sentido comunitario» compartido por una determinada colectividad humana, un «referirse conjuntamente a las mismas cosas»<sup>4</sup>. No sólo eso: la comprensión tendría por fin elaborar incesantemente las condiciones de ese entendimiento compartido, restaurar el acuerdo entre los interlocutores de la conversación en la que consistiría el comprender, limando las discrepancias surgidas entre ellos.

Y puesto que la comprensión es intrínsecamente lingüística<sup>5</sup>, el diálogo comparece también como el «fenómeno originario del lenguaje»<sup>6</sup>. «El lenguaje –sostiene Gadamer– es por su esencia el lenguaje de la conversación», hasta el punto de que «sólo adquiere su realidad en el ejercicio del mutuo entendimiento»<sup>7</sup>, *i. e.*, en tanto «intercambio de alocución y respuesta»<sup>8</sup>. Desde esta óptica, comprensión, diálogo y lingüisticidad se muestran

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 434 (*GW 1*, p. 364).

<sup>2</sup> B. Vedder afronta el viraje desde la hermenéutica textual hasta una hermenéutica de la comprensión «en general» en su obra *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000.

<sup>3</sup> *VyM I*, pp. 232-233 (*GW 1*, pp. 183-184), donde Gadamer dice: «Partiremos del lema de que en principio comprender significa entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo [*Einverständnis*]. En general, los hombres se entienden entre sí inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo hasta llegar a un acuerdo. Por lo tanto, el acuerdo es siempre acuerdo sobre algo. Comprenderse es comprenderse en cuanto a algo. Ya el lenguaje muestra que el “sobre qué” y el “en qué” no son objetos del hablar en sí mismos arbitrarios de los que la comprensión mutua pudiera prescindir al buscar su camino, sino que son más bien el camino y el objetivo del comprenderse. [...] La comprensión sólo se convierte en una tarea especial en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión» (traducción ligeramente modificada).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 233 (*GW 1*, p. 184).

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 457 y ss. (*GW 1*, p. 383 y ss.).

<sup>6</sup> «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, p. 321 («Text und Interpretation», *GW 2*, p. 332).

<sup>7</sup> *VyM I*, p. 535 (*GW 1*, p. 450). *Vid.* también, entre otros muchos lugares, «Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje» (1992), en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 124 («Zur Phänomenologie...», *GW 8*, p. 434).

<sup>8</sup> «Acerca de la fenomenología...», *op. cit.*, p. 122 («Zur Phänomenologie...», *GW 8*, p. 433). Afirma Gadamer a este respecto: respecto: «El lenguaje se da sólo en el diálogo. Aunque el lenguaje sea codificable y pueda encontrar una relativa fijación en

indisolublemente unidos entre sí: la comprensión tendría una estructura dialógica, y el diálogo requeriría, como punto de partida, una lengua común. Pero esta comunidad de habla no representaría un condicionante férreo e inamovible, sino que estaría abierta a una incesante transformación, propiciada justamente por el trabajo de los hablantes en su intento de reanudar el acuerdo sobre el asunto debatido<sup>1</sup>. El lenguaje constituiría entonces «el medio en el que se realiza el entendimiento mutuo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa en cuestión»<sup>2</sup>, no como un simple instrumento para el fin del acuerdo, sino como realización interna del diálogo<sup>3</sup>.

Por otra parte, en el capítulo undécimo de *Verdad y método* se explica en términos de dialéctica de pregunta y respuesta (términos que se superponen sobre la estructura del diálogo descrito en las páginas anteriores de la obra en tanto «fusión de horizontes») la dinámica de una «verdadera» experiencia, de una experiencia transformadora, en la que emerge un sentido inédito<sup>4</sup>. ¿Se está refiriendo Gadamer con ello a los mismos fenómenos de los que hemos hablado: en particular, a la comprensión de una obra histórica, y a partir de ahí, a la comprensión «en general»? Al parecer, sí.

#### § 40.3. ¿Contra qué se yergue esta concepción dialógica del comprender?

Los dardos se dirigen fundamentalmente contra la idea de saber y de verdad cortada por el patrón de las ciencias empíricas *modernas*, y por tanto también contra la autocomprensión de las ciencias del espíritu decimonónicas, en la medida en que éstas hayan sucumbido a dicho patrón. El modelo del diálogo habría de aportar, así, una alternativa para aquella imagen del saber fundamentada sobre la forma abstracta del «sujeto» y del «método» (y, en último término, una alternativa para la «ontología de la sustancia» de cuño aristotélico, uno de cuyos avatares se encontraría, a juicio de Gadamer, en el subjetivismo moderno<sup>5</sup>). Este contraste entre una concepción dialógica y una concepción metodologista del saber aparece perfilado en numerosos momentos de *Verdad y método I y II*, aunque, por desgracia, nunca va acompañado de una reflexión detallada sobre el significado del método o los métodos, sea en el seno de las ciencias naturales modernas, sea en el seno de una verdad pensada hermenéuticamente<sup>6</sup>.

---

el diccionario, la gramática y la literatura, su propia vitalidad, su envejecimiento y su renovación, su deterioro y su depuración hasta alcanzar las formas estilísticas del arte literario, todo eso vive del intercambio dinámico de los interlocutores. El lenguaje sólo existe en la conversación» («La incapacidad para el diálogo» [1971], *VyM II*, p. 203 [«Die Unfähigkeit zum Gespräch», *GW 2*, p. 207]).

<sup>1</sup> Cf. *VyM I*, pp. 461 y ss. (*GW 1*, pp. 387 y ss.).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 462, traducción ligeramente modificada por nuestra parte (*GW 1*, p. 387).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 466 (*GW 1*, p. 391).

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pp. 421-443 (*GW 1*, pp. 352-371).

<sup>5</sup> Leemos en *Verdad y método*: «El que el ser sea un presentarse, y el que todo comprender sea un acontecer, estas nuestra primera y nuestra última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica» (*VyM I*, p. 578 [*GW 1*, p. 488]). Vid. también «Destrucción y deconstrucción», *VyM II*, p. 357 («Destruktion und Dekonstruktion», *GW 2*, pp. 369-370); «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, p. 321 («Text und Interpretation», *GW 2*, p. 332).

<sup>6</sup> Es cierto que *Verdad y método* se abre con un breve apartado sobre «El problema del método» en las ciencias naturales modernas, y sobre su reflejo en la autocomprensión de las ciencias del espíritu (*VyM I*, pp. 31-37 [*GW 1*, pp. 9-15]). Ahora bien, lo que en todo caso se echa en falta es una reflexión expresa acerca de las diferentes concepciones del componente metódico del saber que cabe atribuir, respectivamente, al paradigma moderno y a la propuesta elevada por la hermenéutica filosófica. Esta situación abona la falsa idea de que los saberes hermenéuticos –i. e., hermenéuticamente entendidos– habrían de ser saberes «sin método». Se trata de una idea que Gadamer ha desmentido eventualmente, aunque sin llegar a ofrecer una explicación en profundidad al respecto (abordaremos el tema en detalle *infra*, § 59).

Por una parte, el contraste mencionado se apoya en el significado de la dialéctica de pregunta y respuesta. Señala el pensador de Marburgo: «no hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable», de suerte que «en la primacía de la pregunta para la esencia del saber es donde se muestra de la manera más originaria el límite que impone al saber la idea de método»<sup>1</sup>. En un artículo de 1966, «La universalidad del problema hermenéutico», tal diferencia entre la dimensión metódica y la dimensión interrogativa del saber es trazada en una dirección que parece descentrarse de la antigua polémica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. No es que las ciencias naturales, supuestamente plegadas al «lenguaje de los hechos», carezcan de horizontes interrogativos motivados y concretos, sino más bien que acotan metodológicamente un campo de problemas, bloqueando todas aquellas posibilidades interrogativas que caen fuera de él<sup>2</sup>. Sólo puede llegar a encontrar preguntas relevantes –añade allí Gadamer– el que domina todos los métodos de su ciencia, sin que este hallazgo sea algo de naturaleza metódica<sup>3</sup>.

Por otro lado, en el penúltimo epígrafe de *Verdad y método* («El lenguaje como centro y su estructura especulativa»), este mismo contraste es planteado en términos de una oposición entre el concepto moderno de método y el método dialéctico que Hegel desarrolla a partir de una inspiración platónica<sup>4</sup>. El primero sería externo a aquellas cosas a las que se aplica, mientras que el segundo, el «verdadero método», equivaldría al «hacer de la cosa misma»<sup>5</sup>. Aquí se cifra uno de los aspectos de lo dialéctico que nuestro intérprete subraya con más insistencia: el esfuerzo por desarrollar algo en su propia consecuencia interna<sup>6</sup>. «También en la la experiencia hermenéutica –sostiene el discípulo de Heidegger– se encuentra algo parecido a una dialéctica, un hacer de la cosa misma, un hacer que, al contrario que la metodología de la ciencia moderna, es un padecer, un comprender, un acontecer»<sup>7</sup>. Pero esta apelación al método método dialéctico hegeliano –y platónico– todavía es matizada con una importante restricción: en ambas filosofías dialécticas, el lenguaje resultaría concebido desde el enunciado o declaración (*Aussage*), y por ello no alcanzaría «la dimensión de la *experiencia* lingüística del mundo»<sup>8</sup>. En este carácter de experiencia y acontecimiento, en este carácter temporal, radica el el sesgo específico que Gadamer quiere dar a la dialéctica en tanto dialéctica hermenéutica. Así, se trata de compatibilizar el modelo de la dialéctica platónica y hegeliana con el principio de la *finitud de nuestra experiencia histórica*<sup>9</sup>. Tal es el fin perseguido en *Verdad y método* cuando se apela a «una dialéctica pensada desde el centro del lenguaje», que se distinguiría por ello de la «dialéctica metafísica de Platón y de Hegel»<sup>10</sup>.

En efecto, tal cuestionamiento de un lenguaje reducido a su faceta enunciativa constituye un rendimiento continuo del diálogo reivindicado por Gadamer, a partir de la concepción del mismo como dialéctica de pregunta y respuesta. A ello remite el lema de la «primacía

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 443 (*GW 1*, p. 371).

<sup>2</sup> *Cf.* «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), *VyM II*, p. 219 («Die Universalität des hermeneutischen Problems», *GW 2*, p. 226).

<sup>3</sup> *Cf. ibid.*, *VyM II*, pp. 219-220 (*GW 2*, pp. 226-227).

<sup>4</sup> *Vid. VyM I*, pp. 555-567 (*GW 1*, pp. 467-478).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 555 (*GW 1*, p. 468).

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 557 (*GW 1*, p. 469).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 561 (*GW 1*, p. 472); el subrayado es nuestro.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 547 (*GW 1*, p. 461).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 557 (*GW 1*, p. 469).

hermenéutica de la pregunta» sobre el enunciado<sup>1</sup>. Leemos en *Verdad y método II*: «éste es realmente el fenómeno hermenéutico primigenio: no hay ningún enunciado que no se pueda entender como respuesta a una pregunta y sólo así se puede entender»<sup>2</sup>. En otras palabras: un enunciado sólo es portador de verdad por cuanto interpela a alguien concreto, situado en un concreto horizonte de sentido<sup>3</sup>. El diálogo queda contrapuesto a «la forma endurecida de las proposiciones», viéndose así en él una suerte de «protección frente a todo abuso dogmático»<sup>4</sup>.

En definitiva: el modelo del diálogo aspira aquí a ofrecer una alternativa frente a toda concepción metodologista del saber, frente a toda descripción del comprender articulada sobre el fundamento del *sujeto*<sup>5</sup> y frente a toda concepción instrumental del lenguaje, favorecida por una reducción del mismo a «enunciado». Como contrapartida, el diálogo habría de ser el exponente del carácter histórico y finito de la comprensión humana.

§ 40.4. *¿A partir de qué referentes históricos principales quedan perfiladas las nociones de diálogo y dialéctica?*

Dice M. Jiménez Redondo, un poco irónicamente, que «Gadamer se deja dictar sus principales temas siempre por autoridades» y que «entender a Gadamer implica decidir qué autoridad prevalece»<sup>6</sup>. Ciertamente, *Verdad y método* está construido a través de una rica trama de clásicos de la historia del pensamiento, la apelación a los cuales constituye en muchos casos la única justificación ofrecida para avalar tal tesis o tal otra. Pero, a nuestro juicio, entender esta obra equivale a localizar los retos filosóficos que en ella se plantean y las concretas soluciones que se aportan al respecto, independientemente de la forma como esté sostenida aquí la argumentación. Con todo, no está de más mencionar quiénes son las «autoridades» que contribuyen a diseñar el suelo dialógico-dialéctico que soporta esta investigación.

Aunque *Verdad y método* habría sido inconcebible sin la «hermenéutica de la facticidad» elaborada por el joven Heidegger, sin embargo es seguro que este antecedente no aporta nada a las nociones de diálogo y de dialéctica que ahora nos interesan. Pues, como ya tuvimos ocasión de advertir en la Introducción del presente trabajo, éste es justo el punto en el que Gadamer se distancia radicalmente de su antiguo maestro. ¿De dónde procede, pues, esta inspiración dialógico-dialéctica? Para empezar, de Schleiermacher y Schlegel, y en general, del contexto romántico donde, como dice Gadamer, se «asignó al fenómeno de la conversación un papel crítico frente a la funesta monologización del pensamiento filosófico»<sup>7</sup>. Se trata de una fuente que impregna fuertemente la propuesta que nos ocupa. Por

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 439 y ss. (*GW* 1, p. 368 y ss.).

<sup>2</sup> «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), *VyM II*, p. 219 («Die Universalität des hermeneutischen Problems», *GW* 2, p. 226).

<sup>3</sup> Cf. «¿Qué es la verdad?» (1957), *VyM II*, pp. 58-62 («Was ist Wahrheit?», *GW* 2, pp. 52-56).

<sup>4</sup> *VyM I*, p. 446 (*GW* 1, p. 374). Con ello el filósofo de Marburgo recaba en la dimensión de oralidad que comporta toda interpretación de un texto, en un sentido que conecta con sus reflexiones acerca de la «crítica» platónica de la escritura: cf. *VyM I*, pp. 468-475 (*GW* 1, pp. 393-399), y p. 446 (*GW* 1, p. 374), así como *supra*, § 6.1.

<sup>5</sup> Afirma Gadamer en esta dirección: «La profundidad del principio dialogal sólo alcanzó la conciencia filosófica en el caso de la metafísica, en la época del romanticismo alemán, y se ha impuesto de nuevo en nuestro siglo frente a la unilateralidad del sujeto idealista» («Texto e interpretación» [1984], *VyM II*, p. 325 [«Text und Interpretation», *GW* 2, p. 336]).

<sup>6</sup> M. Jiménez Redondo, «La hermenéutica de Gadamer y la hermenéutica de Hegel», en *ALEA. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, Institut d' Humanitats de Barcelona, 2007, N° 5 (Hermenéutica), p. 76.

<sup>7</sup> «La incapacidad para el diálogo» (1971), *VyM II*, p. 205 («Die Unfähigkeit zum Gespräch», *GW* 2, p. 209).

otra parte, resulta relevante la intervención de Collingwood, la cual, aunque ocupa un espacio modesto en *Verdad y método*, contribuye significativamente al diseño de la lógica de pregunta y respuesta allí esbozada. Pero la savia principal a este respecto la recibe Gadamer de los dos pensadores dialécticos por antonomasia: Platón y Hegel. Sin su impronta, tanto o más que sin la de Heidegger, esta obra no habría tenido lugar (aquí M. Jiménez Redondo diría –y, pese a la reserva antes pronunciada, no le faltaría razón– que la cuestión es decidir si prevalece la autoridad de Heidegger o la de Hegel<sup>1</sup>).

Conviene recordar una observación que fue hecha en la Introducción del presente trabajo: en algunos momentos de su obra posterior a *Verdad y método*, especialmente en los artículos recogidos bajo este mismo título como segundo volumen, nuestro intérprete recurre a Platón y al Sócrates platónico para desmarcarse de ciertas consecuencias de la dialéctica hegeliana. Con ello aspira a separarse de toda suerte de dialéctica monológica: aquella destinada a desembocar en una «síntesis omnicomprensiva»<sup>2</sup>. En sus propias palabras: se trata de orientar «la dialéctica desarrollada por el idealismo alemán como método especulativo hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático-platónico»<sup>3</sup>. Por nuestra parte, no vamos a convertir la dialéctica hegeliana, ni las notables diferencias que la distinguen de sus antecedentes platónicos, en objeto temático de estudio. Lo que nos interesa es calibrar la viabilidad de una hermenéutica de corte dialéctico, ciñéndonos a los términos expresamente afirmados por Gadamer al respecto (y guiándonos por los resultados de la Primera Parte de nuestra investigación).

---

<sup>1</sup> M. Jiménez Redondo, «La hermenéutica de Gadamer y la hermenéutica de Hegel», *op. cit., loc. cit.* Muchos otros intérpretes han advertido que *Verdad y método* se sostiene sobre una difícil amalgama entre el legado de Heidegger y el de Hegel, algo que resulta a todas luces evidente. Así lo hace, por ejemplo, Q. Racionero, quien habla a este respecto de una «lectura hegeliana de Heidegger» (vid. «Heidegger urbanizado [Notas para una crítica de la hermenéutica]», en *Revista de Filosofía*, 3.ª época, volumen IV [1991], número 5, especialmente pp. 87-89).

<sup>2</sup> «Destrucción y deconstrucción» (1986), *VyM II*, p. 357 («Destruktion und Dekonstruktion», *GW 2*, p. 370).

<sup>3</sup> «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, p. 321 («Text und Interpretation», *GW 2*, p. 332).

## CAPÍTULO II

### RASGOS BÁSICOS PARA UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

#### § 41. Estatuto de la teoría del comprender esbozada por Gadamer

Comencemos por tantear una cuestión de singular importancia, pero que en interior de la obra filosófica que nos ocupa resulta sumamente difícil de esclarecer: ¿qué estatuto presenta la teoría del comprender perfilada en *Verdad y método*? ¿Qué sentido tiene aquí elaborar una descripción de la experiencia hermenéutica? ¿Qué significa «hermenéutica» para el fundador de la hermenéutica filosófica? En el uso que Gadamer hace del término en cuestión, éste recibe al menos los siguientes cuatro significados.

[1] En primer lugar, no cabe duda de que el discípulo de Heidegger concede a su teoría hermenéutica el significado que aquí nos hemos propuesto recoger y explorar hasta sus últimas consecuencias, aquel que sirve de guía a nuestra lectura de *Verdad y método*. De acuerdo con este significado, la hermenéutica sería una descripción ontológica de la comprensión, una investigación de las condiciones que posibilitan cualquier actividad comprensiva. Gadamer se ha ocupado de aclarar qué es lo que distingue su hermenéutica filosófica de la hermenéutica metodológica cuya discusión ocupa buena parte de los desvelos de su obra principal. «En su origen –afirma–, el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico»<sup>1</sup>:

[Sc. La tarea de la hermenéutica] no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Pero estas condiciones no son todas del tipo de los «procedimientos» o métodos, ni el que comprende podría ponerlas por sí mismo en aplicación; estas condiciones tienen que estar dadas. Los prejuicios y las opiniones previas que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición [...]<sup>2</sup>.

Así, el objetivo de esta hermenéutica filosófica no sería prescribir unas reglas que garanticen la correcta comprensión, sino describir lo que ocurre de hecho siempre que comprendemos:

No era mi intención componer una «preceptiva» del comprender como intentaba la vieja hermenéutica. No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados. Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso nada parecido a un «compromiso» científico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad «científica» de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión. Sin embargo mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer<sup>3</sup>.

Con este mismo objeto de desmarcarse de toda hermenéutica metodológica, Gadamer ha comparado la relación entre su teoría del comprender y el ejercicio ordinario de la

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 23 (*GW* 1, p. 1).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 365 (*GW* 1, pp. 300-301).

<sup>3</sup> Prólogo (1965) a la segunda edición de *Verdad y método*, *VyMI*, p. 10 (*GW* 2, p. 438).

comprensión con la relación que existe entre una ética filosófica y el comportamiento ético, o entre una teoría de la retórica y la práctica persuasiva, advirtiendo que en ninguno de estos casos la teoría resulta reducible a una técnica o a un método (volveremos sobre ello *infra*, § 61).

Ello no excluiría que esta descripción de la experiencia hermenéutica tuviera algún efecto «positivo» sobre la comprensión en la que estamos inmersos constantemente. Determinadas concepciones de la comprensión (sean de carácter inconsciente o tengan el estatuto de teorías científicas) podrían provocar toda una deformación en la actividad comprensora<sup>1</sup>. Así ocurre – dice Gadamer– «cuando se niega la historia efectual por estar aferrado ingenuamente a la fe metodológica»<sup>2</sup>. Bajo esta óptica, la investigación que nos ocupa aspiraría a «corregir una falsa idea» de lo que es comprender<sup>3</sup>. Concretamente, dicha falsa idea aparece representada en *Verdad y método* por dos extremos: por un lado, el objetivismo ingenuo, que universaliza automáticamente lo que al intérprete le resulta corriente y evidente; por otro lado, los hábitos representados por el historicismo, que reconoce la peculiaridad de la perspectiva ajena, pero la juzga desde una posición supuestamente neutral. Corrigiendo estas concepciones deformantes de la comprensión, se busca aquí, en última instancia, «hacer justicia al carácter histórico de la comprensión»<sup>4</sup>.

[2] Pero en la mayor parte de los usos registrados en *Verdad y método*, la palabra «hermenéutica» no se refiere a una «descripción ontológica del comprender», sino que mienta la propia actividad comprensiva, el ejercicio del comprender. Por ejemplo, cuando Gadamer dice que «la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave», es el de la «legitimidad de los prejuicios», el de la distinción entre los «prejuicios legítimos» y los «ilegítimos»<sup>5</sup>, ¿de quién es ese problema: de quien se enfrenta a un determinado ejercicio comprensor o de quien procura describir qué ocurre cuando comprendemos? Parece que del primero. Otro ejemplo: Gadamer llama «hermenéutica» a la tarea de elaborar un lenguaje común para llegar a un acuerdo con el interlocutor, tarea en la que, a su juicio, consistiría la comprensión ordinaria, concebida como un diálogo<sup>6</sup>. En todos estos casos, «hermenéutica» significa simplemente «actividad de

<sup>1</sup> Señala A. Escudero en esta dirección: «[...] ¿por qué es menester emprender una tematización del comprender (orientada a sacar a la luz sus condiciones de posibilidad)? Caben, en primera instancia, dos contestaciones [...]. En primer lugar, por su propia contextura el “comprender” tiende a “malinterpretarse”, a tergiversarse, a desfigurarse de muchos modos, por ejemplo, ignorando que siempre se desarrolla a partir de un “presupuesto”, etc. Las deformaciones del comprender –inherentes a su misma consistencia, o sea, paliables, atenuables, pero nunca suprimibles– tienen graves y hondas consecuencias; y sólo la tematización del comprender puede ayudar a evitarlas. En segundo lugar, la explicación de las condiciones de posibilidad del comprender –y su ulterior remisión al acontecer del ser, etc.– es necesaria en orden al desarrollo de una bien peculiar dedicación filosófica: esa que Gianni Vattimo ha denominado –recogiendo una indicación de Foucault– “ontología de la actualidad” («Mordiéndola la fruta prohibida [notas para una reforma de la hermenéutica]», en *A Parte Rei* 53, Septiembre 2007; <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/escudero53.pdf>; p. 13).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 371, traducción ligeramente modificada (*GW 1*, p. 306).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 25 (*GW 1*, p. 3). La consecuencias de la teoría hermenéutica que Gadamer propone podrían consistir, a su juicio, en que «la *autocomprensión de la comprensión ejercida normalmente sea corregida* y depurada de adaptaciones inadecuadas» (*ibid.*, p. 332 [*GW 1*, p. 270]); la cursiva aparece en el original.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 331 (*GW 1*, p. 270).

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 344 (*GW 1*, pp. 281-282).

<sup>6</sup> *Vid.* «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», *VyM II*, p. 392 («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, p. 497), donde leemos: «El aspecto hermenéutico no puede limitarse, pues, a las ciencias hermenéuticas del arte y de la historia, ni al trato con los “textos”, ni tampoco, como una ampliación, a la propia experiencia del arte. La universalidad del problema hermenéutico, reconocida ya por Schleiermacher, abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo



comprender o de interpretar». Sin duda éste es el significado común y corriente del término en cuestión, y también el significado que subyace a la hermenéutica clásica (aunque allí la necesidad de interpretar obedece a una dificultad señalada en la comprensión, y por eso llega a exigir una reflexión metodológica y una acuñación de métodos, que a su vez también recibirán el hombre de «hermenéutica»). Pues bien, ¿no da lugar a importantes confusiones el hecho de que en *Verdad y método* se llame «hermenéutica» tanto a la actividad de comprender como a la descripción ontológica de esa actividad? ¿Se sabe aquí siempre con claridad lo que corresponde a una cosa y lo que corresponde a la otra?

[3] Por otra parte, en ocasiones Gadamer llama «hermenéutica» a una actividad consistente en reflexionar sobre los concretos prejuicios que subyacen a nuestra comprensión, la cual podría dar lugar a una crítica y a una alteración de los mismos. En este sentido, la hermenéutica sería una suerte de saber, pero no un «saber productivo», sino un «saber de reflexión crítica»<sup>1</sup> (volveremos sobre ello *infra*, § 59.2).

[4] En conexión con el significado anterior, Gadamer habla de una tarea «hermenéutica» que se cifraría en integrar los lenguajes y los conocimientos propios de las ciencias particulares en el saber «global» que el hombre tendría sobre sí mismo. «La pretensión de la hermenéutica –nos dice– es y seguirá siendo la de integrar en la unidad de la interpretación lingüística del mundo lo que aparece como incomprensible o como “comprensible” no para todos, sino para los iniciados»<sup>2</sup> (*vid. infra*, § 62).

Dejemos así anotadas las principales valencias que presenta aquí la noción de hermenéutica (no son las únicas: por ejemplo, Gadamer califica a las ciencias del espíritu de saberes «hermenéuticos», reproduciendo la célebre dicotomía decimonónica entre «ciencias comprensivas» y «ciencias explicativas»). La relación que pueda haber entre dichas valencias representa un problema de máxima envergadura.

#### § 42. *Condiciones del comprender y factores del proceso comprensivo reflejados en Verdad y método*

A modo de organización provisional del terreno, procuraremos identificar sumariamente las condiciones ontológicas del comprender y los factores del proceso comprensivo que aparecen reflejados en *Verdad y método*. Si dejamos de lado el elemento de la lingüisticidad (ésta acaba convirtiéndose, en la tercera parte de la obra, en una suerte de «trascendental» supremo, hasta el punto de arramblar, en cierto modo, con todos los demás), el discípulo de Heidegger alude fundamentalmente a cuatro condiciones de posibilidad del comprender: los prejuicios, la pertenencia del intérprete a lo *interpretandum*, el «ser interpelado por algo», y la apertura hacia dicha interpelación. Las cuatro habrían de contribuir a perfilar la *historicidad* de la comprensión, eso que Gadamer eleva a «principio hermenéutico»<sup>3</sup>.

---

mutuo. Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan “lenguajes distintos”, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: como la tarea de encontrar el lenguaje común.

<sup>1</sup> Cf. «Replica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*», *VyM II*, pp. 245-246 («Replik zu *Hermeneutik und Ideologiekritik*», *GW 2*, p. 254).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 248-249 (*GW 2*, p. 257).

<sup>3</sup> Así reza el título del capítulo noveno de *Verdad y método*: «Elevación de la historicidad del comprender a principio hermenéutico» (traducción modificada respecto a la edición española).

La afirmación del «carácter esencialmente prejuiciado de toda comprensión» constituye uno de los pilares de la teoría hermenéutica que nos ocupa, si no la piedra angular<sup>1</sup>. Como es sabido, al sostener que se comprende siempre desde determinados prejuicios, Gadamer está retomando y desarrollando el principio heideggeriano de la pre-estructura de la comprensión (cf. *Ser y tiempo*, §§ 31 y 32). «Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre –señala el filósofo de Marburgo– es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio [...]», que ha sido objeto de un fuerte descrédito a partir del «siglo de las luces»<sup>2</sup>. Esto supone deshacer la antítesis establecida por la Ilustración entre prejuicio y razón autofundamentada, antítesis que pervive en el seno del historicismo decimonónico. Para esta «razón autosuficiente» que se remonta a Descartes, todo prejuicio es simplemente un juicio no fundamentado, un juicio no probado metódicamente, y que por ello induce a error y debe ser combatido<sup>3</sup>. Frente a ello, Gadamer defiende que «un prejuicio no es un juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente»<sup>4</sup>. Existen, pues, prejuicios legítimos y prejuicios ilegítimos. Sin entrar ahora en la cuestión de la distinción entre ambos, retengamos el meollo de esta tesis gadameriana: lo que constituye el ser histórico de un individuo radica mucho más en sus prejuicios que en sus juicios<sup>5</sup>. Contra aquella idea metafísica de una razón intemporal y absoluta, se defiende el carácter irremisiblemente histórico y finito de toda actividad racional<sup>6</sup>; ésta se presenta entonces sólo como «una posibilidad y una oportunidad histórica»<sup>7</sup>. Así, «la razón no es dueña de sí misma, sino que está siempre referida a lo dado sobre lo cual se ejerce»<sup>8</sup>. A través de su recuperación de las nociones de prejuicio, tradición y autoridad, Gadamer deja sentado un factor de singular importancia: el sistema de prejuicios que subyace a una determinada acuñación del saber es siempre herencia del pasado, es siempre efecto de la decantación de determinadas posibilidades históricas.

Este carácter constitutivo de los prejuicios para la comprensión aparece ligado en *Verdad y método* a las ideas de situación, posición y horizonte. Todo comprender se inscribe en una determinada situación, la cual se caracteriza «por que uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo sobre ella»<sup>9</sup>. Esa situación es concreta y finita, «representa una posición que limita las posibilidades de ver»<sup>10</sup>. Por ello cada situación comporta un horizonte o «ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 337 (GW 1, p. 274); traducción ligeramente modificada.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 344 (GW 1, p. 281).

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 337-338 (GW 1, pp. 275-276).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 337 (GW 1, p. 275).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 344 (GW 1, p. 281).

<sup>6</sup> Leemos en «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), *VyM II*, pp. 217-218 («Die Universalität des hermeneutischen Problems», *GW 2*, p. 224):

«[...] No son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser. Es una fórmula provocativa porque reivindico con ella un concepto positivo del prejuicio que la Ilustración francesa e inglesa habían expulsado del uso lingüístico. Cabe mostrar, en efecto, que el concepto de prejuicio no tiene originariamente el sentido exclusivo que nosotros le damos. Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad. Lo cierto que, dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo».

<sup>7</sup> «El problema de la historia en la reciente filosofía alemana» (1943), *VyM I*, p. 41 («Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie», *GW 2*, p. 36).

<sup>8</sup> *VyM I*, p. 343 (GW 1, pp. 280-281).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 372 (GW 1, p. 307).

<sup>10</sup> *Id. loc.*

un determinado punto», delimitándolo de aquello que resulta invisible<sup>1</sup>. De modo que, en suma, comprendemos siempre desde determinados prejuicios o presupuestos (aquí emplearemos ambas palabras como sinónimas), finitos, históricos e irreductibles a todo presunto baremo libre de prejuicios; más exactamente, comprendemos desde aquellos prejuicios que actúan en cierta situación, la cual tendrá su horizonte, *i. e.*, su margen para recibir algunos fenómenos y descartar otros.

Veamos ahora la segunda de las condiciones de posibilidad mencionadas: la pertenencia del intérprete a lo que se trata de interpretar. Para poder comprender algo es preciso estar vinculado previamente a ello, tener que ver con ello<sup>2</sup>. En el contexto de la recepción de un texto histórico, esta condición se traduce en la de la pertenencia del lector a la tradición que se expresa en el documento en cuestión. Así, la pertenencia comporta aquí dos dimensiones, que Gadamer considera exponentes de una única ligadura: por un lado, la relación previa del intérprete con el asunto transmitido por la tradición; por otro lado, la «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores» sobre los que se asienta dicha relación<sup>3</sup>. «La hermenéutica –afirma el discípulo de Heidegger a este respecto– debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez con la cosa misma que se manifiesta por la tradición y *con una tradición* desde donde la “cosa” pueda hablarme»<sup>4</sup>. Ahora bien, el vínculo entre la tradición y sus receptores no constituiría «una unidad incuestionable y natural, como ocurre en la pervivencia de una tradición sin solución de continuidad»<sup>5</sup>. Entre el intérprete y la tradición que éste interpreta –y que lo constituye– se daría «una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza», en la que se cifraría la tarea de la hermenéutica:

También aquí [*sc.* en la comprensión de las obras históricas] está dada una tensión. Se trata de un juego entre la extrañeza y la familiaridad que la tradición posee para nosotros, entre la objetividad distanciada, pensada históricamente, y la pertenencia a una tradición. *En este «entre» se encuentra el verdadero lugar de la hermenéutica*<sup>6</sup>.

Esta idea de pertenencia aspira a cumplir aquí un objetivo urgente y ambicioso: servir de antídoto para toda concepción del comprender fundamentada ya sea en un sujeto «en sí», ya sea en un objeto «en sí». Tal es el fin perseguido por Gadamer al defender el vínculo primario entre quien comprende y lo comprendido, la co-originariedad de «lo subjetivo y lo objetivo» y, en este mismo sentido, la «copertenencia de pensar y ser»<sup>7</sup>. Concretamente, dicha defensa se instituye en términos de *circularidad* entre el sujeto que comprende y el objeto comprendido<sup>8</sup>, y en términos de *mediación dialéctica* entre ambos. Con ello nuestro intérprete dice estar recogiendo, y aunando en una sola figura, por una parte, las nociones elaboradas por

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 364 (GW 1, p. 299).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 365 (GW 1, p. 300).

<sup>4</sup> *Le problème de la conscience historique*, édition établie par P. Fruchon, éditions du Seuil, París, 1996 (1963), p. 85 (*El problema de la conciencia histórica*, traducción de A. Domingo Moratalla, Tecnos, Madrid, 1993, p. 109).

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 365 (GW 1, p. 300).

<sup>6</sup> *Id. loc.*; la traducción es nuestra.

<sup>7</sup> Vid. *VyM I*, capítulo 14, sección 2: «El lenguaje como centro y su estructura especulativa».

<sup>8</sup> «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, p. 324 («Text und Interpretation», GW 2, p. 335): «Ante la amplitud de la comprensión, la circularidad que media entre el que comprende y lo comprendido debe reclamar para sí una verdadera universalidad, y justamente aquí está el punto en el que yo creo haber seguido la crítica de Heidegger al concepto fenomenológico de inmanencia implícito en la fundamentación trascendental de Husserl» (traducción ligeramente modificada).

Heidegger de «ser-en-el-mundo» y «círculo hermenéutico»<sup>1</sup> y, al mismo tiempo, la idea hegeliana de «mediación» (en efecto, la correlación entre el intérprete y lo interpretado se explica aquí como un «autodespliegue de la cosa misma», a partir del planteamiento ideado por el pensador de Stuttgart)<sup>2</sup>.

Por otro lado, no tendría lugar la experiencia hermenéutica sin una apelación por parte de aquello que reclama ser comprendido. «La comprensión comienza –señala Gadamer– allí donde algo nos interpela», y en ello radica «la condición hermenéutica suprema»<sup>3</sup>. En el caso que ocupa la atención de *Verdad y método*, se trata de «verse interpelado por la tradición misma»<sup>4</sup>. Dicha apelación se presenta como la irrupción de una pregunta, de una incógnita, *i. e.*, como una suspensión de determinadas posibilidades sostenida bajo la afirmación de ciertos presupuestos<sup>5</sup>. Siguiendo el hilo de esta llamada que da pie a la comprensión, el filósofo de Marburgo ha hablado de una primacía, inherente al fenómeno hermenéutico, del *oír* sobre el ver<sup>6</sup>. Además, en tanto efecto de una apelación, el comprender se presentaría más como un padecer que como un hacer, bien que no como un padecer neutral ni exento de actividad<sup>7</sup>. Así como el oído tiene que escuchar todo lo que le interpela, sin ser «libre para elegir o rechazar previamente», tampoco la comprensión se iniciaría por ninguna decisión procedente de la voluntad del individuo<sup>8</sup>.

Correlativa a esta apelación sería la condición de la apertura o receptividad por parte quien la recoge. El que quiera comprender un fenómeno –dice Gadamer– «tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él»<sup>9</sup>. Tal condición no sólo depende de una disposición del carácter, de una disposición de tipo «ético», aunque Gadamer tienda a subrayar –a nuestro juicio, demasiado unilateralmente– esta dimensión. La apertura o la opacidad del intérprete ante un estímulo dado es sin duda un fenómeno mucho más amplio, que abarca toda suerte de capacidad corporal o anímica, tal y como ésta haya sido formada y cultivada. Un oído educado dentro de determinada tradición musical está abierto a comprender sonidos que el oído de un lego en la materia rechazaría como puro y duro ruido.

Las cuatro condiciones de posibilidad del comprender mencionadas parecen guardar un fuerte vínculo con las reflexiones ofrecidas en *Verdad y método* a propósito de la formación (*Bildung*), el *sensus communis*, la capacidad de juzgar y el gusto<sup>10</sup>. Salta a la vista que el haber

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 320 (*GW* 2, p. 331): «Si consideramos el verdadero alcance que posee el concepto de comprensión por el uso lingüístico, la expresión “círculo hermenéutico” sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica trascendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger».

<sup>2</sup> *Vid.* *VyM I*, capítulo 11, sección 2: «El concepto de la experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica»; y capítulo 14, sección 2: «El lenguaje como centro y su estructura especulativa».

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 369 (*GW* 1, p. 304).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 350 (*GW* 1, p. 287).

<sup>5</sup> *Cf.* *VyM I*, capítulo 11, sección 3: «La primacía hermenéutica de la pregunta».

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 553-555 (*GW* 1, pp. 466-467). La esencia auditiva –«acroamática»– de la experiencia hermenéutica ha sido defendida e investigada por parte de M. Riedel. Pueden verse al respecto, por ejemplo, sus artículos: «Die akroamatische Dimension der Hermeneutik», en Gethmann-Siefert, A. (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, vol. I, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1988, pp. 107-119; «Hermeneutik und Gesprächsdialektik. Gadamer's Auseinandersetzung mit Heidegger», en M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Fráncfort del Meno, 1990, pp. 96-130.

<sup>7</sup> *VyM I*, p. 557 (*GW* 1, p. 469).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 554 (*GW* 1, p. 467).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 335 (*GW* 1, p. 273), p. 438 (*GW* 1, p. 367), etc.

<sup>10</sup> *Cf.* *VyM I*, capítulo 1, sección 2: «Conceptos básicos del humanismo».

sido formado en un determinado ámbito de saber o actividad es condición *sine qua non* para poder comprender un fenómeno propio de este ámbito. De dicha formación depende, para empezar, la receptividad del intérprete hacia lo que le interpela. Puesto que todo campo de saber responde a una configuración colectiva, «material» e histórica, cabe describir la pertenencia al mismo como la inclusión en un sentido comunitario, que estará definido por un concreto sistema de presupuestos. Y la participación en la actividad en cuestión conocerá distintos grados, en función de la capacidad de juicio, del tacto y el gusto que se haya alcanzado en cada caso; así, no será igual la comprensión de una disciplina desarrollada respectivamente en la fase de aprendizaje, en el ejercicio profesional o en la investigación. En el tratamiento que Gadamer hace de estos «conceptos básicos del humanismo», todos ellos giran en torno a un mismo tema: el problema de la *generalidad* propia de la experiencia hermenéutica y, en conexión con él, el de la *validez* de la misma.

¿En qué términos queda analizado en la obra que nos ocupa el *proceso* de la comprensión? A nuestro modo de ver, los principales motivos desplegados bajo el epígrafe «Rasgos básicos para una teoría de la experiencia hermenéutica» constituyen una respuesta a esta pregunta. Tal es el estatuto del círculo del comprender, de la historia efectual, la conciencia de la historia efectual y su realización como fusión de horizontes, y de la dialéctica de pregunta y respuesta que sería característica de la experiencia como tal. Sólo al hilo de dichos motivos quedan perfiladas las cuatro condiciones hermenéuticas que acabamos de presentar. A continuación vamos a recorrer estas nociones de corte procesual, tal y como aparecen articuladas conjuntamente en *Verdad y método*.

#### § 43. *La circularidad del comprender y el problema de los prejuicios*

La idea de una circularidad entre la comprensión del todo del discurso y la de sus partes se remonta a la retórica antigua<sup>1</sup>. Schleiermacher y Dilthey trasladan este principio desde el arte de hablar al arte de comprender, y lo desarrollan sistemáticamente hasta hacer fraguar a partir de él sendas teorías hermenéuticas de corte metodológico<sup>2</sup>. Pero el verdadero punto de anclaje para la noción de círculo hermenéutico que aquí nos concierne se halla sin duda en la «preestructura de la comprensión» acuñada por Heidegger. Sólo en ella encuentra Gadamer un precedente capaz de hacer justicia a la dimensión ontológica que se trata de reconocer en el

<sup>1</sup> Cabe encontrar una referencia a ella en el propio *Fedro* platónico (264c). Así lo ha defendido G. Reale en varios trabajos: «Gadamer, ein großer Platoniker des 20. Jahrhunderts» (en G. Figal [ed.], *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam, Stuttgart, pp. 95-97); «Platón descubridor de la hermenéutica: un diálogo con Hans-Georg Gadamer» (en G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, 2003 [1997], p. 850).

<sup>2</sup> «Sobre el círculo de la comprensión» (1959), *VyM II*, p. 63 («Vom Zirkel des Verstehens», *GW 2*, p. 57). Además de este artículo, son referencias centrales a este respecto: *El problema de la conciencia histórica*, *op. cit.*, pp. 95-116 (*Le problème de la conscience historique*, *op. cit.*, pp. 73-91); *VyM I*, pp. 332-336 (*GW 1*, pp. 270-274) y pp. 360-365 (*GW 1*, pp. 296-300). El contenido de este último pasaje de *VyM I* coincide casi literalmente con el del artículo antes citado, y ambos se solapan en algunos puntos con el texto de *El problema de la conciencia histórica*. Pero las respectivas versiones españolas difieren ostensiblemente; aquí consignaremos únicamente la referencia alemana cuya traducción estemos citando en cada caso. Sobre la presencia del círculo hermenéutico en la hermenéutica de Dilthey, *vid.*, además del capítulo 7 de *VyM I*, «El problema de la historia en la reciente filosofía alemana» (1943), *VyM II*, pp. 33-42 («Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie», *GW 2*, pp. 27-36).

Un análisis reciente de la elaboración del principio del círculo hermenéutico en la hermenéutica clásica y romántica puede encontrarse en el libro de M. G. Navarro *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*, CSIC & Plaza y Valdés, Madrid-México, 2009, pp. 93-126.

comprender<sup>1</sup>. En efecto, en Heidegger la estructura circular de la comprensión remite, en último término, a la temporalidad propia de la existencia humana, y por lo tanto está muy lejos de tener su razón de ser en los viejos problemas metodológicos propios de las ciencias del espíritu. Más aún: este círculo reivindicado en *Ser y tiempo* como «posibilidad positiva del conocimiento» se presenta en *Verdad y método* como la vía para superar el metodologismo que dominaba la cuestión hermenéutica desde el Romanticismo<sup>2</sup>.

El círculo hermenéutico no pretende aquí dar solución a un problema metodológico, no pretende ofrecer una regla para comprender con éxito. Con él se trataría de describir las exigencias a las que se enfrenta toda práctica comprensora, de modo que cualquier intérprete que fuera consciente de lo que hace estaría de acuerdo con tal descripción<sup>3</sup>. El carácter circular de la comprensión –señala Gadamer– es el resultado del esfuerzo que realiza el intérprete para atenerse al asunto mismo que debe ser comprendido en cada caso<sup>4</sup>. Contando con que la lectura de un texto histórico (el ejemplo que acapara todos los desvelos en el contexto de *Verdad y método*) represente una tarea hermenéutica señalada, peculiar, especialmente difícil<sup>5</sup>, para ella la exigencia elevada por este círculo no supondría otra cosa que «la radicalización de un procedimiento que en realidad siempre estamos desarrollando cuando comprendemos algo»<sup>6</sup>.

¿En qué consiste, pues, ese camino circular que recorrería toda comprensión desde su inicio hasta su meta? Siguiendo el planteamiento gadameriano, tal proceso admite ser descrito como un tanteo de hipótesis, que van siendo puestas a prueba progresivamente en el fenómeno que se trata de comprender. A nuestro modo de ver, la gracia de dicho «juego de ensayo y error» se cifra en que el fenómeno en cuestión ha de presentar *constantemente* un sentido unitario (o sea: algún sentido), aunque dicho sentido sólo se vaya mostrando en cada secuencia de ese proceso temporal. Así, la primera comprensión provisionalmente (pero efectivamente) lograda anticipará una hipótesis del sentido global del fenómeno (gracias a la comparecencia de un exponente parcial del mismo), hipótesis que a continuación será confirmada o refutada por un nuevo aspecto parcial del fenómeno. Sobre la base de esta constatación o corrección, se recompondrá la anterior anticipación del significado del fenómeno en su conjunto, anticipación que de nuevo deberá ser puesta a prueba en el siguiente aspecto de lo *interpretandum*, tal y como éste nos salga efectivamente al encuentro. La circularidad del

<sup>1</sup> Vid. al respecto, entre otros muchos lugares, «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, p. 320 («Text und Interpretation», *GW* 2, p. 331).

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*; y M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 32. F. Zúñiga (*El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 73-157) analiza con todo detalle la estrecha relación que hay entre el descubrimiento heideggeriano de la preestructura de la comprensión y el giro ontológico impreso por Gadamer en la tradición hermenéutica anterior. A su entender, habría un paralelismo entre la crítica heideggeriana al *cogito* cartesiano (crítica que subyace a la analítica existencial vertida en *Ser y tiempo*) y la crítica de Gadamer a la hermenéutica concebida como «*órganon*» de las ciencias del espíritu (*ibid.*, p. 73). Y el centro de tal paralelismo sería la idea de círculo hermenéutico:

«El giro decisivo que adopta la hermenéutica en el pensamiento de Heidegger no se manifiesta sólo en la radicalización existencial, sino también, y de manera especial, en un nuevo tratamiento del círculo hermenéutico. Si la comprensión ya no es un elemento esencial de la metodología de las ciencias del espíritu, sino un modo de ser originario del *Dasein*, el círculo hermenéutico, en tanto que estructura de la interpretación, tampoco puede ser considerado como un esquema lógico distinto del de la lógica de las ciencias naturales, sino justamente como la realización del comprensor *ser en el mundo*» (*ibid.*, pp. 89-90).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 332 (*GW* 1, p. 271).

<sup>4</sup> *El problema de la conciencia histórica*, *op. cit.*, p. 100 (*Le problème de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 78).

<sup>5</sup> «La lectura de un texto –afirma Gadamer– es la más alta tarea de la comprensión» (*VyM I*, p. 469 [*GW* 1, p. 394]).

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 334 (*GW* 1, p. 272); *El problema de la conciencia histórica*, *op. cit.*, p. 102 (*Le problème de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 79).

comprender equivale entonces a un movimiento de vaivén desde la anticipación de una hipotética totalidad hasta su comprobación en un aspecto singular y concreto del fenómeno, y viceversa. En esta coherencia –constantemente afirmada, sometida a prueba y enmendada– entre cada aspecto del fenómeno y su unidad global radicaría la posibilidad de llevar a término una comprensión. En palabras de Gadamer:

La anticipación del sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a ese todo<sup>1</sup>.

El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, eso significa que la comprensión ha fracasado<sup>2</sup>.

Oigamos la descripción del círculo hermenéutico que se ofrece en las páginas centrales de *Verdad y método*, esta vez aplicada a la lectura de un texto:

El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de ese proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.

Esta descripción es, desde luego, una abreviación simplista. Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido; la interpretación empieza siempre con proyectos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante retroproyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse «en las cosas», tal es la tarea constante de la comprensión<sup>3</sup>.

La objetividad (*Sachlichkeit*) que puede y debe exigirse a la lectura de un texto –y parece que también a la comprensión en general– tendría su única garantía en la «convalidación que obtienen las opiniones previas» mediante su elaboración contrastada con el fenómeno en cuestión<sup>4</sup>. Ello exige que las hipótesis anticipadoras sean efectivamente probadas por lo *interpretandum*, y no superpuestas sobre ello. De ahí que el «dejarse determinar por la cosa misma», el mantenerse atento a ella sin ser desviado por las propias ocurrencias, constituya – como quería Heidegger– «la tarea primera, constante y última» del proceso comprensivo<sup>5</sup>.

Esta circularidad se encuentra posibilitada fundamentalmente por dos condiciones: la pertenencia previa del intérprete a lo *interpretandum*, y la presunción de la unidad del

<sup>1</sup> VyM I, p. 360 (GW 1, p. 296).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 361 (GW 1, p. 296).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 333 (GW 1, pp. 271-272).

<sup>4</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 272). Señala el discípulo de Heidegger: «Lo que se puede calificar aquí de objetividad no podría ser otra cosa que la confirmación de una anticipación en el curso mismo de su elaboración» (*El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 101, traducción parcialmente modificada [*Le problème de la conscience historique, op. cit.*, p. 79]).

<sup>5</sup> VyM I, p. 333 (GW 1, p. 271); M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 32.

fenómeno objeto de interpretación. «La comprensión –afirma Gadamer– sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias»<sup>1</sup>. Únicamente cabrá aventurar una anticipación atendida al asunto en cuestión, *i. e.*, con probabilidades de ser confirmada o refutada por él, cuando de antemano se tenga algo que ver con ese asunto, cuando se posea una comprensión previa al respecto. Sólo desde una precomprensión capaz de entrar en juego con la nueva manifestación efectiva del fenómeno será posible que las hipótesis acerca de su sentido unitario obtengan alguna respuesta en el curso de su puesta a prueba. De modo que, adaptando un célebre *dictum* de *Ser y tiempo* a nuestro caso, cabe decir que toda comprensión tiene que estar previamente *en condiciones* de comprender lo que en ella se trata de comprender<sup>2</sup>. Sobre esta estructura previa del comprender levanta Gadamer el principio según el cual la experiencia descansa siempre sobre determinados prejuicios. Y en *Verdad y método* se concede a los prejuicios, en tanto condiciones de posibilidad del comprender, exactamente el mismo estatuto y el mismo papel que corresponde a las anticipaciones, opiniones previas o «proyectos» que deben ser puestos a prueba a lo largo del proceso comprensor. Una ojeada a las páginas centrales de la obra basta para confirmarlo: las ideas de anticipación (*Vorgriff*, *Vorwegnahme*, *Antizipation*), opinión previa (*Vormeinung*) y prejuicio (*Vorurteil*) remiten aquí a una sola instancia<sup>3</sup>.

Además, para poder recorrer el círculo de la comprensión sería necesario presuponer de entrada la coherencia perfecta de lo *interpretandum* en todos sus aspectos, y poder seguir manteniéndola efectivamente a lo largo del proceso, aunque fuera mediante constantes retoques, enmiendas radicales incluso. Toda comprensión estaría presidida por semejante presupuesto, la «anticipación de la completitud» o de la «perfección», en la medida en que «sólo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada»<sup>4</sup>. A propósito de esta presunción de la completitud, Gadamer hace una observación que tiene su razón de ser en la lectura de un texto, y que se dirige concretamente contra la hermenéutica textual acuñada en el Romanticismo. Frente a Schleiermacher, para quien la coherencia perfecta entre el todo y las partes se refería a la «opinión subjetiva» expresada en el texto por parte de su autor, él reivindica en este principio hermenéutico una relación del intérprete con el *contenido* de ese texto. «El prejuicio de la perfección comporta no sólo la condición formal de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también el supuesto de que lo

<sup>1</sup> *VyM I*, *id. loc.* (GW 1, p. 272). Afirma Gadamer a este respecto: «[...] 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» (*ibid.*, p. 364 [GW 1, pp. 299-300]).

<sup>2</sup> La tesis heideggeriana a la que nos referimos juega con la relación entre comprender (*Verstehen*) e interpretar (*Auslegen*): «Toda interpretación que haya de aportar comprensión tiene que haber comprendido ya lo en ella se ha de interpretar» (*Ser y tiempo*, § 32, traducción de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 176). Sobre la estrecha imbricación que Gadamer ve entre la comprensión y la interpretación, y sobre la problemática que, a nuestro juicio, implica dicha imbricación, *vid. infra*, § 57.4.

En un artículo de 1953, Gadamer comenta esta tesis heideggeriana en los siguientes términos:

«Al igual que la vida real, la historia sólo nos interesa cuando nos remite a nuestro juicio previo sobre las cosas, los hombres y las épocas. Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios. Heidegger llamó a esta situación el círculo hermenéutico: comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos sólo lo que ponemos. Esto parece inadmisiblesi se mide con el criterio del conocimiento de las ciencias naturales; pero sólo así es posible la comprensión histórica. No se trata, según Heidegger, de evitar ese círculo, sino de utilizarlo correctamente» («El problema de la historia en la reciente filosofía alemana», *VyM II*, p. 40 [«Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie», GW 2, p. 34]).

<sup>3</sup> El motivo de esta observación se encuentra *infra*, § 53.3.

<sup>4</sup> *VyM I*, pp. 363-364 (GW 1, p. 299); *El problema de la conciencia histórica*, *op. cit.*, pp. 107-109 (*Le problème de la conscience historique*, *op. cit.*, pp. 83-86).



que dice es una perfecta verdad»<sup>1</sup>. En otras palabras: el lector no se deja guiar únicamente por la unidad inmanente de sentido que el texto constituye, sino también «por las expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto»<sup>2</sup>.

Gracias a esta corrección de la hermenéutica textual romántica, queda asentado en su raíz el enfoque característico de la teoría hermenéutica gadameriana: comprender es primariamente buscar un acuerdo «de contenido» con lo dicho por el texto, tratar de considerarlo verdadero, y sólo cuando esto resulte imposible, la lectura se limitará a registrar una opinión ajena, buscando en ella motivaciones particulares de tipo histórico o psicológico<sup>3</sup>. Así, las anticipaciones puestas en juego en la recepción de un texto transmitido por la tradición provendrán, ante todo, de la relación del intérprete con las cosas mismas que en él se traten, y sólo en un sentido secundario, de su reconstrucción de la perspectiva específica de la época o del autor<sup>4</sup>. De modo que la anticipación del sentido unitario de un texto histórico se realiza gracias a un vínculo previo del intérprete con el contenido de ese texto: tal es el principio recogido en la idea de una pertenencia a la tradición<sup>5</sup>. En virtud de este principio, habría que cuestionar la «oposición abstracta entre tradición e investigación histórica», para reconocer en cambio que a la ciencia histórica le subyace siempre un nexo «vital» con la tradición de la que se ocupa, y ello «a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento»<sup>6</sup>.

Ahora bien, como ya fue dicho, esta pertenencia a la tradición se caracteriza para Gadamer por una consustancial problematicidad, por un «tira y afloja» entre cercanía y distancia, entre familiaridad y extrañeza; y habría de encontrarse por ello en constante elaboración<sup>7</sup>. Precisamente el proceso comprensivo comportaría la tarea continua de reconstituir el vínculo del intérprete con la tradición que interpreta y a la que él mismo pertenece:

La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto [*sc.* histórico] no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo «metodológico» sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión<sup>8</sup>.

Pero enfoquemos ya directamente lo que en *Verdad y método* constituye el nudo gordiano del círculo hermenéutico. Se trata de aquella «tarea primera, constante y última» que Heidegger veía en la comprensión: la de mantenerse guiado en todo momento por la efectiva manifestación del fenómeno en cuestión, sorteando los errores derivados de «opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 364, traducción ligeramente modificada (*GW 1*, p. 299).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> Cf. *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 108 (*Le problème de la conscience historique, op. cit.*, pp. 84-85).

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 365 (*GW 1*, p. 300): «[...] El que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición y [...] tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido».

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 351 (*GW 1*, p. 287).

<sup>7</sup> La caracterización de este vínculo como «problemático» aparece subrayada en *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 109 (*Le problème de la conscience historique, op. cit.*, p. 85).

<sup>8</sup> *VyM I*, p. 363 (*GW 1*, pp. 298-299).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 333 (*GW 1*, p. 272).

Leer un texto o escuchar a otro –nos recuerda Gadamer– no es nunca una actividad neutral, que se limitara a registrar asépticamente la notificación recibida. Por el contrario, entender lo dicho por otro comporta siempre situarlo «en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias», ponerlo en juego con ellas<sup>1</sup>. Así, desde la situación en la que nos encontramos, «operamos una discriminación entre los diferentes sentidos posibles [de lo dicho] –sentidos que consideramos *nosotros* como posibles–, y rechazamos el resto, que nos parece “de entrada absurdo”»<sup>2</sup>. Nuestra tendencia natural es la de «sacrificar todo aquello que rehusamos integrar en nuestro sistema de opiniones, calificándolo de imposible»<sup>3</sup>. De este modo, corremos siempre el riesgo de pasar por alto lo que haya de extraño o diferente en el mensaje, sofocándolo previamente con la inercia de los prejuicios en los que estamos instalados. ¿Cómo es posible frenar este impulso, y mantenerse realmente abierto a lo que se trata de comprender en su alteridad? En palabras de Gadamer: «¿cómo hallar la salida del círculo de las propias posiciones preconcebidas?»<sup>4</sup>. El problema adquiere un peso especial en la tesitura de la interpretación de un texto, pues éste «no está capacitado para responder y objetar», y por tanto no puede protegerse frente al malentendido<sup>5</sup>. Y se agrava aún más en la lectura de una obra histórica: en efecto, si por algo resulta aquí relevante la experiencia de la historia es porque ella tiene la virtualidad de brindarnos alguna enseñanza, de descubrimos algo *diferente* de lo que presuponíamos y esperábamos<sup>6</sup>.

He aquí lo que Gadamer identifica como la principal dificultad del proceso comprensivo; en último término, esta dificultad da pie al núcleo mismo de la teoría hermenéutica propuesta en *Verdad y método*. Desde este punto se determina «la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?»<sup>7</sup>. El *quid* de la tarea hermenéutica se cifraría entonces en «distinguir los prejuicios *verdaderos*, bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*»<sup>8</sup>.

La distinción en cuestión –afirma el filósofo de Marburgo– sólo puede tener lugar en el curso de la comprensión misma<sup>9</sup>. Así, sabemos que una opinión previa era inadecuada únicamente cuando resulta aniquilada en su aplicación al fenómeno en cuestión, cuando la medimos efectivamente con él<sup>10</sup>. ¿Cómo se puede asegurar, pues, esta correcta separación entre las anticipaciones productivas y las tergiversadoras a lo largo del proceso hermenéutico?

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 335 (GW 1, p. 273).

<sup>2</sup> *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 104, traducción ligeramente modificada (*Le problème de la conscience historique, op. cit.*, p. 81).

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *VyM I*, p. 334 (GW 1, p. 273).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 335 (GW 1, p. 273).

<sup>6</sup> *Vid.*, entre otros lugares: Prólogo (1965) a la segunda edición de *Verdad y método, ibid.*, p. 18 (GW 2, p. 445); *Le problème de la conscience historique, op. cit.*, p. 81, donde Gadamer afirma: «[...] la intención auténtica de la comprensión es ésta: cuando leemos un texto, queremos comprenderlo; pero contamos siempre con que el texto nos enseñe algo» (cf. *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 104).

<sup>7</sup> *VyM I*, p. 344 (GW 1, pp. 281-282).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 369 (GW 1, p. 304).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 365 (GW 1, p. 301).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 333 (GW 1, p. 272).

Dejar hablar al texto en su diferencia no implica, como decíamos, neutralidad ni autocancelación. «Lo que importa –piensa Gadamer– es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de poner en juego su verdad objetiva [*sachliche Wahrheit*] frente a las propias opiniones previas»<sup>1</sup>. Señala el discípulo de Heidegger en esta dirección:

Toda interpretación de un texto debe comenzar por una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la «situación hermenéutica» donde él se encuentra. Debe legitimarlas, es decir, preguntarse por su origen y su valor<sup>2</sup>.

Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones, sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas. [...] En consecuencia, no se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia el asunto del que nos habla la tradición<sup>3</sup>.

De acuerdo con ello, la apertura real hacia lo escuchado sólo se adquiere cuando uno toma conciencia de sus propios prejuicios al respecto, pues es así como el mensaje en cuestión obtendrá el espacio necesario para manifestarse en su alteridad. Únicamente de esta manera permitiremos que la tradición vertida en el texto histórico se destaque en su diferencia frente a nuestra posición previa, y pueda hacer valer su derecho propio<sup>4</sup>. Habría que vigilar y controlar, controlar, pues, nuestros presupuestos y anticipaciones inveteradas, pues tienden a proyectar su sombra por doquier, nivelando todo aquello que puja por comparecer como específicamente «otro»<sup>5</sup>.

Sigamos la flecha lanzada por Gadamer. «Hacer patente un prejuicio», desenmascararlo, «implica poner en suspenso su validez», pues mientras el prejuicio está actuando sobre nosotros, no podremos percatarnos de él<sup>6</sup>. Nunca sería un simple designio de la voluntad lo que permitiría tomar conciencia de los presupuestos en los que se habita; para que ello sucediera, sería preciso que éstos fueran provocados desde alguna instancia exterior. Tal provocación ocurriría como efecto de un elemento extraño, diferente o sorprendente que nos mostraría el fenómeno en cuestión. En el contexto donde se desenvuelve *Verdad y método*, la estimulación de un prejuicio se presenta como fruto del encuentro con la tradición<sup>7</sup> (una tradición –dice Gadamer– que «quizá estuvo ella misma en el origen de ese prejuicio»<sup>8</sup>). Ahora bien, que un presupuesto extraño se destaque frente a un presupuesto propio no significa simplemente que este último ceda su puesto y la nueva verdad venga a ocupar el lugar vacío<sup>9</sup>. Si creyéramos esto –piensa Gadamer– estaríamos suscribiendo los postulados de un historicismo objetivista: en efecto, creeríamos que el intérprete llega a captar todo lo «otro» con sólo vaciarse de todo lo «propio»<sup>10</sup>. Sin embargo, recibir el mensaje del texto en su

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 336, traducción ligeramente modificada (GW 1, p. 274).

<sup>2</sup> *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 102 (*Le problème de la conscience historique, op. cit.*, p. 79).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 336, traducción ligeramente modificada (GW 1, p. 274).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 361 (GW 1, p. 297); p. 369 (GW 1, p. 304), etc.

<sup>5</sup> *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 106 (*Le problème de la conscience..., op. cit.*, p. 83).

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 369 (GW 1, p. 304).

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 112 (*Le problème de la conscience..., op. cit.*, p. 88).

<sup>9</sup> *Id. loc.*

<sup>10</sup> *Id. loc.*

alteridad y dejar que surta su efecto en nosotros no implica una renuncia indiscriminada a nuestras convicciones, «sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios»<sup>1</sup>.

Como antídoto frente a los fantasmas del historicismo, la propuesta defendida en *Verdad y método* se establece en términos de mediación dialéctica entre los dos términos de la diferencia destacada: la situación desde la que habla el documento histórico y la situación del intérprete. Tal es el mecanismo representado por la «fusión de horizontes». Al mismo tiempo, la descripción de esta tarea principal del proceso comprensor –filtrar correctamente los prejuicios improductivos y dejar actuar a los productivos– será completada con un análisis de la estructura del preguntar; si dejar espacio a la alteridad de lo *interpretandum* exige suspender las propias anticipaciones, resulta que la suspensión de posibilidades es, en general, obra de la interrogación<sup>2</sup>. Pero antes de adentrarnos en los vericuetos de esta mediación dialéctica entre «lo otro» y «lo propio», entre lo extraño y lo familiar, tenemos que presentar el escenario donde tal mediación lleva a cabo su obra: la idea de *historicidad* perfilada por Gadamer. A decir verdad, escenario y obra –por seguir con la metáfora– son aquí exactamente lo mismo.

#### § 44. *Comprensión consciente de la historia y acontecer histórico: fusión de horizontes*

El problema del «ser histórico», piedra angular de la hermenéutica gadameriana, se condensa en la noción de *Wirkungsgeschichte*, y en su correlativa de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. Como muchos intérpretes y traductores han hecho notar, se trata de expresiones difíciles de trasladar más allá de los confines de la lengua alemana. Así, en castellano, la voz «historia» no refleja el significado de «acontecimiento» presente en *Geschichte* (*geschehen*: acontecer); en el término español queda camuflado el contraste que *Verdad y método* pone en juego entre *Historie* (historia relatada, investigación histórica) y *Geschichte* (historia acontecida). Y en *Wirkung* resuenan componentes semánticos (*wirken*: obrar, producir, actuar; *Wirklichkeit*: realidad efectiva, verdad; *Verwirklichung*: realización; *Werk*: obra, trabajo) que los términos españoles «efecto», «eficacia», «efectividad» sólo pueden representar a medias. Pero, naturalmente, la problemática que rodea a dichas nociones no pivota sobre el hallazgo de una traducción oportuna. Aquí optaremos por combinar las versiones instituidas por la edición española de *Verdad y método* («historia efectual» y «conciencia de la historia efectual» o «conciencia histórico-efectual») con otras varias soluciones; a veces se tratará de perífrasis, que resultan ser el medio más elocuente a la hora explicar lo que aquí está en juego<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 336 (*GW 1*, p. 274).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 369 (*GW 1*, p. 304).

<sup>3</sup> A. Gómez Ramos, en su obra *Entre las líneas* (Visor, Madrid, 2000, pp. 50-51), recopila y comenta las traducciones del término *Wirkungsgeschichte* (y de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) existentes en diversas lenguas europeas, así como las que han sido propuestas en castellano, muchas veces siguiendo las sugerencias aportadas por las primeras. Además de la expresión acuñada por los traductores españoles de *Verdad y método*, «historia efectual», circulan en nuestro ámbito idiomático otras varias soluciones: «historia de los efectos» (que coincide con la expresión italiana «*storia degli effetti*»), «historia efectiva» (que recuerda a «*effective history*», usual en inglés), «historia de la efectividad» (versión próxima a las francesas «*histoire de l'effectivité*» o «*effectivité historique*»), «conciencia de la eficacia de la historia», «trabajo de la historia» y «conciencia del trabajo de la historia» (calcos de las expresiones «*le travail de l'histoire*» y «*conscience du travail de l'histoire*» empedadas por J. Grondin) o «conciencia expuesta a los efectos de la historia» (expresión que reproduce una iniciativa de P. Ricoeur). Por su parte, A. Gómez Ramos decide emplear en esta obra el término «historia-efecto», contando con que aquí el uso del mismo irá acompañado de un estudio profundo de su significado filosófico.

También M. Á. Quintana –por citar dos botones de muestra– recoge y somete a juicio estas mismas posibilidades de traducción (vid. «*Non solum peritos in ea glorificare...*», en T. Oñate et al., *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 655-656, nota a pie 79). En su opinión, la traducción «historia efectual» es del

Centrémonos, pues, en esa explicación, comenzando con la noción de *Wirkungsgeschichte* [1] y siguiendo con la de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* [2]

[1] La tesis depositada en la idea de historia efectual reza así: un fenómeno histórico no es nunca algo que ocurrió definitivamente en el pasado, pues su sentido se determina constantemente en el curso de sus actualizaciones históricas. Todo acontecimiento histórico está constituido por el proceso de su decantación temporal, hasta el punto de que él mismo no es otra cosa que su efecto sobre una determinada situación histórica que lo recoge y lo concreta de determinada manera. Comprender un momento del pasado no equivale entonces a superar la distancia que nos separa de él para tratar de reconstruir los hechos «tal y como ocurrieron»; este planteamiento resulta absurdo, toda vez que el pasado sólo llega a ser efectivamente tal en cada una de las comprensiones del mismo, que son a su vez históricas, finitas, pasajeras. En otras palabras: resulta imposible comprender un hecho tal y como ocurrió porque el acto mismo de esa comprensión lo transforma<sup>1</sup>. La historia acontecida sólo se da en cada una de las recepciones que, siendo efecto suyo, tienen el poder de hacer que ella acontezca de modo diferente. Así, el pasado llega a ser (¿otro?) en cada recepción del envío de sí mismo. Un envío cuyo remitente sólo puede determinarse concretamente en el momento de la recepción y gracias al destinatario, quien, al tiempo que determina a aquel, a su vez resulta determinado por él<sup>2</sup>. En suma: la comprensión de la historia es aquí un efecto de lo

---

todo punto desafortunada, pues «el arcaísmo “efectual” [...] significa lo mismo, según el diccionario de la RAE (1992), que el calificativo “efectivo”, más corriente», y además ni uno ni otro «parecen vocablos adecuados en esta ocasión, ya que poseen el significado de “real y verdadero, en oposición a lo quimérico, dudoso o nominal” (RAE: 1992), lo cual, evidentemente, no es el sentido que Gadamer quiso darle al componente morfológico *Wirkung* («efecto») en su expresión [...]». A su juicio, la mejor traducción castellana del término en cuestión sería la de «historia de los efectos».

Nosotros vamos a romper una lanza a favor de la versión popularizada por A. Agud y R. de Agapito. Como han señalado algunos intérpretes, la expresión «historia de los efectos» presenta el problema de poder confundirse con el significado que tenía el término *Wirkungsgeschichte* en la teoría literaria alemana, significado que, si bien le sirve a Gadamer de punto de partida, está lejos de equivaler a lo que él propone. El término «historia efectiva», aunque sortea la dificultad anterior, sin embargo sugiere aquella oposición entre lo «real y verdadero» y lo «quimérico» que acaba de ser mencionada, oposición que, desde luego, no casa con lo que aquí se quiere decir; este mismo problema se presenta en la palabra «efectividad», derivada de «efectivo». Si dejamos de lado versiones perifrásticas o menos literales (entre las cuales, la de «trabajo de la historia» nos parece especialmente acertada), tal vez resulte que la expresión «historia efectual» no es tan mala. El hecho de que incluya un arcaísmo o un neologismo —en todo caso, un término inexistente en la lengua española habitual— tiene la virtud de advertir sobre la imposibilidad de entender el significado en juego si no es a través de una explicación *ad hoc*, lo cual resulta positivo en este caso. Además, pocos hablantes de español, si exceptuamos a los miembros de la RAE, saben que «efectual» significaba lo mismo que «efectivo»; por el contrario, el término «efectual» evoca para un hispanohablante una conexión con «efecto», y ésta es, justamente, la voz castellana que mejor puede reproducir, pese a sus imperfecciones, el componente *Wirkung-* de *Wirkungsgeschichte*. En fin, no nos parece un motivo desdeñable el de que la traducción de «historia efectual» sea, hoy en día, la más frecuente entre los hablantes de español (y probablemente seguirá siéndolo, al menos mientras no exista una nueva versión de *Verdad y método* que reste protagonismo a la anterior). Por mucho que podamos discutir al respecto, el uso mayoritario será siempre soberano. Además, lo importante es discutir lo que implica la idea de *Wirkungsgeschichte* en el contexto de esta teoría hermenéutica.

<sup>1</sup> A. Gómez Ramos, comentando la idea gadameriana de *Wirkungsgeschichte*, observa lo siguiente: es, en efecto, ingenua la exigencia formulada por Ranke, según la cual «el historiador debe contar las cosas tal como fueron», puesto que «las cosas no han dejado de ser mientras se las sigue contando, y el relato de las cosas forma parte de su ser» («Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* [eds.], *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, p. 414).

<sup>2</sup> En efecto, a juicio de Gadamer, el intérprete de la tradición que tiene conciencia hermenéutica se ve así mismo como el «destinatario» de la misma, aun cuando pueda distinguir su situación de la situación a la que se dirigía originalmente el texto (*vid.* al respecto, *VyMI*, pp. 405 y ss. [*GW* I, pp. 338 y ss.]).

Resulta inevitable mencionar en este punto el interesante y polémico ensayo de P. Sloterdijk *Normas para el parque humano* (versión española en Siruela, Madrid, 2000); aquí el pensador alemán somete a una aguda crítica a la cultura humanista, describiéndola metafóricamente como una transmisión de cartas a través de los siglos, cuya recepción identificaría a los miembros de un selecto «grupo de amigos». Naturalmente, Gadamer no parece ser uno de los menos concernidos por esta crítica.

comprendido, es a su vez el efectuarse mismo de ello, su llegar a ser —el acontecer histórico—, y conlleva, además, un efecto de transformación sobre aquel que comprende.

Veamos qué significa este trabalenguas, siguiendo ahora más de cerca los términos sentados por nuestro maestro de ceremonias. El sentido de un texto histórico no se agota en la situación en la que fue escrito, en las aspiraciones de su autor o en el público al que se dirigía originariamente. «Este sentido —afirma el filósofo de Marburgo— está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y *en consecuencia por el todo del proceso histórico objetivo*»<sup>1</sup>. El principio de la historia efectual deja claro por qué toda aspiración a reconstruir el sentido originario de lo escrito resulta descabellada: el tiempo que nos separa de la obra en cuestión, lejos de ser un abismo que imposibilitara nuestra comprensión, ha llevado siempre a cabo un trabajo productivo, «positivo», sobre ella<sup>2</sup>. Se trata, a juicio de Gadamer, de un tiempo «cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra toda transmisión»<sup>3</sup>. A lo largo de ese tiempo, la obra habrá suscitado una cadena de efectos, que habrán desplegado aspectos inéditos de su contenido, transformándola realmente. Puesto que la situación en la que nos encontramos nosotros mismos como lectores de la obra se halla determinada por el concreto rendimiento histórico de ésta, el fruto del tiempo transcurrido será justamente el suelo nutricio de nuestra lectura: no un obstáculo para la comprensión, sino la fuente de su productividad. Gracias a este trabajo de mediación temporal, podrá descubrirse en el texto un sentido siempre nuevo, y a menudo impensable para su autor. En este contexto se inserta el célebre *dictum* de Gadamer: «*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*»<sup>4</sup>.

*Verdad y método* vacila en este punto —y ello es muy significativo— entre decir que el tiempo produce una comprensión *diferente* o decir que produce una comprensión *mejor*<sup>5</sup>. Por un lado, la frase citada se aduce como corrección del lema de la hermenéutica romántica según el cual hay que llegar a comprender a un autor del pasado mejor de lo que él se comprendía a sí mismo. Además, Gadamer insiste en que el proceso de descubrimiento del sentido de una obra «no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito»<sup>6</sup> (ciertamente, allí donde no hay límite alguno, tampoco puede haber un «mejor» ni un «peor»). Ahora bien, por otro lado, la distancia temporal aparece reivindicada como instancia capaz de filtrar los prejuicios y conducir a una comprensión más correcta. «A menudo [o sólo] la distancia temporal —afirma el filósofo de Marburgo— logra resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*»<sup>7</sup>. Tal distinción

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 366, traducción completada por nuestra parte, de acuerdo con el texto original; la cursiva es nuestra (*GW 1*, p. 301).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 367 (*GW 1*, p. 302).

<sup>3</sup> *Id. loc.*, traducción ligeramente modificada.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> A. Gómez Ramos alude a esta vacilación en su artículo «Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», *op. cit.*, p. 411. *Vid.* también, a este mismo respecto: K. O. Apel, «¿Ideas regulativas o acontecer de la verdad? Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido», en *idem*, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002.

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 368 (*GW 1*, p. 303).

<sup>7</sup> *GW 1*, p. 304. Seguimos en este punto la corrección introducida en las *Gesammelte Werke* frente a la edición original de la obra. Si allí se decía «Nada más que la distancia temporal logra resolver...», en la versión definitiva Gadamer ha atenuado esta afirmación: «A menudo la distancia temporal logra resolver...». En nota a pie de página, explica escuetamente el porqué de este cambio: «Es la distancia —no sólo la distancia temporal— lo que permite resolver esta tarea hermenéutica». Como es

resultaría difícil cuando se trata de apreciar un fenómeno contemporáneo, pues entonces nuestros presupuestos nos resultan «incontrolables», «tienen demasiado poder sobre nosotros como para que podamos conocerlos»<sup>1</sup>. En cambio la decantación temporal de ese fenómeno ayudaría a eliminar «los prejuicios de naturaleza particular», y favorecería la aparición de nuevos prejuicios, capaces de guiar la comprensión correcta<sup>2</sup>. Aunque el propio Gadamer, años después de la publicación de *Verdad y método*, procuró matizar este punto<sup>3</sup>, lo cierto es que en la redacción definitiva de la obra sigue otorgándose nítidamente al trabajo del tiempo la capacidad de incrementar y mejorar la comprensión de las producciones del pasado. Ahora bien, no menos nítida es la relativización de dicha capacidad, relativización necesaria desde el momento en que el proceso de comprensión de una obra histórica ha de mantenerse, de acuerdo con este planteamiento, indefinidamente abierto.

El principio de la historia efectual apela fundamentalmente a una mismidad entre la comprensión de un fenómeno histórico y el acontecer real y efectivo del mismo. Afirma Gadamer a este respecto: «El conocimiento histórico [...] es él mismo un proceso que tiene todas las características de un acontecimiento histórico»; por ello «es a su vez saber histórico y ser histórico»<sup>4</sup>. La comprensión histórica –insistamos– es un efecto de la historia y es el efectuarse mismo de la historia, un acontecimiento en el que quien comprende y lo comprendido resultan nuevamente determinados. Siguiendo esta lógica (una lógica evidentemente hegeliana: a nadie le puede pasar inadvertido), Gadamer niega que la investigación histórica posea objetos estables y definidos con anterioridad al desarrollo de cada investigación. En cambio, los saberes históricos tendrían su razón de ser en la determinación coyuntural de su objeto, obrada en cada caso por una nueva mediación entre el pasado y el presente<sup>5</sup>. Gracias a dicha determinación, el historiador accedería a la historicidad del pasado accediendo a su propia historicidad, y de este modo llevaría a efecto «tanto la una como la otra»:

Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de aquel objeto histórico que es el tema de

---

sabido, la traducción castellana (VyM I, p. 369) obedece a la redacción original de la obra: hemos introducido esta traducción entre corchetes: «[o sólo]».

<sup>1</sup> VyM I, pp. 367-368 (GW 1, pp. 302-303).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 369 (GW 1, pp. 303-304). Afirma Gadamer a este respecto: «La “distancia temporal” que produce el filtraje no es de una magnitud definible, pero evoluciona en un movimiento continuo de universalización. La universalidad purificada por el tiempo es un segundo aspecto productivo de la temporalidad. La obra de ésta consiste precisamente en poner de relieve un nuevo tipo de “prejuicios”. Se trata de “prejuicios” que no son parciales ni particulares, sino que constituyen por el contrario las ideas directrices fundadas de la comprensión verdadera» (*El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 111, traducción modificada por nuestra parte [*Le problème de la conscience historique*, op. cit., p. 87]).

<sup>3</sup> En su artículo de 1985 «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica», Gadamer observa a propósito de *Verdad y método*: «En algunos aspectos de mi argumentación se nota especialmente que mi punto de partida, las ciencias históricas del espíritu, es unilateral. Sobre todo la introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal, aun siendo en sí convincente, oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación. Sería más adecuado hablar, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia. No tiene por qué tratarse siempre de una distancia histórica, ni siquiera de la distancia temporal como tal, que puede superar connotaciones erróneas y operaciones desorientadoras» (VyM II, p. 16 [*Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik*], GW 2, pp. 8-9).

<sup>4</sup> *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 95 y p. 96, respectivamente (*Le problème de la conscience historique*, op. cit., pp. 73-74 y p. 74, respectivamente).

<sup>5</sup> VyM I, p. 360 (GW 1, p. 295): «El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un insertarse en un acontecer de la tradición en el que pasado y presente se encuentran en continua mediación» (traducción parcialmente modificada a partir de la versión que incluye A. Gómez Ramos en su obra *Entre las líneas*, Gadamer y la pertinencia de traducir, Visor, Madrid, 2000, p. 52).

una investigación progresiva y, en cambio, aprenderá a conocer en el objeto lo otro de lo propio, conociendo así tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino la unidad de lo uno y lo otro, una relación en la que consiste tanto la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la historia como la realidad efectiva de la comprensión histórica. Una hermenéutica adecuada a su asunto tendría que mostrar en la comprensión misma la realidad efectiva de la historia. Al contenido de este requisito yo lo llamaría «*historia efectual*». Por su esencia, el comprender es un proceso del efectuarse de la historia (*ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang*)<sup>1</sup>.

[2] ¿Qué papel desempeña en todo esto la idea de *conciencia* de la historia efectual? Si nos retrotraemos al punto donde habíamos dejado anclada la problemática del círculo hermenéutico, la respuesta fluirá casi de modo automático. Habíamos dicho que el proceso comprensivo se caracteriza por una consustancial circularidad; en este proceso veía Gadamer la necesidad de proteger la comprensión frente a la proyección automática de nuestras anticipaciones, pues tal automatismo impediría que los aspectos «extraños» en el fenómeno en cuestión lleguen a manifestarse. Semejante encubrimiento podía ser evitado si el intérprete recibía el estímulo provocado por esa extrañeza y lograba percatarse de ella tomando conciencia del prejuicio propio que le oponía resistencia. Esta toma de conciencia es justo la tarea de la conciencia histórico-efectual.

«Los efectos de la historia efectual –observa Gadamer– operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello»<sup>2</sup>. Siempre que intentamos comprender un fenómeno histórico, nos hallamos ya condicionados por la concreta decantación temporal del mismo, que impregna de algún modo nuestra situación actual. Así se declina ahora la idea de pertenencia en su doble vertiente: tenemos un previo vínculo con el asunto histórico que se trata de interpretar porque estamos dentro de la cadena de transmisiones –de la tradición– mediante la cual ese fenómeno ha ido determinándose. Piénsese, por ejemplo, en el caso de un director de escena que se plantea representar *El rey Lear*; antes de reflexionar qué sesgo quiere dar a su versión, su propia concepción del teatro se encontrará determinada, lo sepa o no, por los efectos históricos de la dramaturgia sentada por un clásico como Shakespeare. Dichos efectos determinarán por adelantado –a juicio de Gadamer– lo que a este director le va a resultar «cuestionable y objeto de investigación» en su lectura de *El rey Lear*<sup>3</sup>. Así pues, «el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento». Precisamente por ello –leemos en *Verdad y método*–,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 370, traducción ligeramente modificada (GW 1, p. 305). En *El problema de la conciencia histórica* esta misma idea se explica así:

«No sólo el concepto sino también la propia expresión “objeto histórico” me parecen inservibles. Lo que queremos designar con esta expresión no es un “objeto”, sino una “unidad” de lo “mío” y de lo “otro”. Llamo de nuevo la atención sobre aquello en lo que ya he insistido varias veces: toda comprensión hermenéutica comienza y acaba por “la cosa misma”. Pero hay que guardarse aquí, por un lado, de desconocer el papel de la distancia temporal que hay entre el comenzar y el concluir, y por otro lado, de llevar a cabo una objetivación idealizante de la “cosa misma”, tal y como hace el historicismo objetivista. La des-espacialización de la distancia temporal y la des-idealización de la “cosa misma” nos llevan a entender cómo es posible reconocer en el “objeto histórico” *lo verdaderamente “otro” frente a las convicciones y opiniones que son “mías*”, es decir, cómo es posible conocer *los dos*. Es verdadero, pues, afirmar que el objeto histórico, en el sentido auténtico del término, no es un “objeto”, sino la “unidad” de lo uno y de lo otro. Es la relación, es decir, la “pertenencia” por la cual se manifiestan los dos: la realidad histórica, de una parte, y la realidad de la comprensión histórica, de la otra parte. Esta “unidad” constituye la historicidad originaria donde se manifiestan, de un modo que respeta su pertenencia mutua, el conocimiento y el objeto histórico. Un objeto que nos llega a través de la historia no es sólo un objeto que se divise a lo lejos, sino el “centro” en el que aparece el *ser efectivo* de la historia y el *ser efectivo* de la conciencia histórica» (*El problema de la conciencia...*, op. cit., p. 115, traducción sustancialmente modificada por nuestra parte [*Le problème de la conscience...*, op. cit., pp. 90-91]).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 371 (GW 1, p. 306).

<sup>3</sup> *Cf. id. loc.* (GW 1, pp. 305-306).



precisamente porque la historia efectual actúa «de manera imperceptible, y en consecuencia incontrolada», se hace urgente la necesidad de tomar conciencia de la misma<sup>1</sup>.

Se trataría de una necesidad planteada por «la propia conciencia científica», y que «no se dirige tanto a la investigación como a la conciencia metódica de la misma»<sup>2</sup>. Ya sabemos a qué obedece semejante exigencia: al cometido de vigilar las propias proyecciones para que no sofoquen la expresión de lo inesperado o incomprensible. Tomar conciencia de la historia efectual equivale a hacerse cargo de la situación en la que uno se encuentra como intérprete<sup>3</sup>, pues tal situación sería justamente un efecto de lo *interpretandum*, bien que mediado por el claroscuro de sus sucesivas transformaciones temporales. Ahora bien, esta iluminación de la propia situación, siendo imprescindible para que lo *interpretandum* se manifieste y acontezca en su alteridad, no podría nunca, sin embargo, cumplirse de un modo absoluto<sup>4</sup>. No es posible –señala Gadamer– desentrañar del todo la situación en la que uno se encuentra, pues esto implicaría haber salido fuera de ella. Así, «la conciencia de la historia efectual es finita en un sentido tan radical que nuestro *ser*, tal y como se ha configurado en el conjunto de nuestros destinos, desborda esencialmente su propio *saber* de sí mismo»<sup>5</sup>. De modo que la tarea de hacerse cargo de la propia situación sería, por su propia esencia, un proceso inacabable.

Para Gadamer esta inacababilidad constituye la marca de nuestra condición temporal, finita, histórica: «ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse»<sup>6</sup>. Se trataría de una infinitud de lo más rentable y productiva, a juzgar por la misión que aquí se le atribuye. Pues cabe decir que ella misma es la fuente del inagotable acontecer histórico, llevado a efecto gracias a esa interminable tarea de comprenderse a sí mismo comprendiendo lo otro. A este respecto, conviene recordar algo que se señala en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*: la conciencia de la historia efectual posee dos aspectos, que podrían encontrarse representados respectivamente en el genitivo subjetivo y el genitivo objetivo de la expresión castellana<sup>7</sup>. Por un lado, la conciencia, *i. e.*, la situación que rodea al intérprete, se encuentra determinada por la historia acontecida; por otro lado, esa misma conciencia puede hacerse consciente de su estar determinada por la historia<sup>8</sup>. A nuestro juicio, el proceso comprensivo que Gadamer describe no es otra cosa que el movimiento de reajuste que uno de estos aspectos efectúa sobre el otro, y el otro sobre el uno: del saberse histórico sobre el ser histórico, y viceversa. «La conciencia histórico-efectual –se afirma en *Verdad y método*– es un momento

<sup>1</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 305).

<sup>2</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 306) e *ibid.*, p. 370 (GW 1, p. 305), respectivamente.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 372 (GW 1, p. 307).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> Prólogo (1965) a la segunda edición de *Verdad y método*, VyM I, pp. 16-17 (GW 2, p. 444); las cursivas son nuestras.

<sup>6</sup> VyM I, p. 372 (GW 1, p. 307). «Esta inacababilidad –puntualiza Gadamer– no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos» (*id. loc.*).

<sup>7</sup> La iniciativa de explicar esta cuestión en términos de «genitivo subjetivo» y «genitivo objetivo» procede de J. Grondin (*Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 148-153).

<sup>8</sup> Prólogo (1965) a la segunda edición de *Verdad y método*, VyM I, p. 16 (GW 2, p. 444). *Vid.* también, a este mismo respecto, «La continuidad de la historia y el instante de la existencia» (1965), VyM II, p. 141 («Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz», GW 2, pp. 142-143), donde leemos: «Seguimos estando siempre en medio de la historia. No somos un mero eslabón de esa cadena que se alarga, en expresión de Herder, sino que estamos a cada momento en la posibilidad de comprendernos con eso que nos llega y se nos transmite desde el pasado. Yo llamo a eso “conciencia histórico-efectual” porque quiero significar, de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y significo de otro lado que nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad... como el pasado que percibimos nos fuerza a acabarlo, a asumir su verdad en cierto modo».

de la realización de la comprensión»<sup>1</sup>. Esto debe aplicarse, creemos, tanto al mencionado genitivo objetivo como al subjetivo: la conciencia que interpreta el fenómeno histórico, siendo parte del sedimento dejado por éste en el curso del tiempo, contribuye de nuevo a su despliegue al tomar conciencia parcial de sí misma.

Pues bien, el discípulo de Heidegger describe este proceso, la realización de la conciencia histórico-efectual, poniendo en juego las ideas de situación hermenéutica y horizonte, y habla así de un movimiento de formación y fusión de horizontes<sup>2</sup>. Su propuesta se establece también ahora en términos de crítica al historicismo decimonónico. Para interpretar un documento del pasado habría que ganar en cada caso el horizonte histórico adecuado a la interpretación<sup>3</sup>. No se trataría, como querían los defensores del objetivismo histórico, de reconstruir el horizonte del pasado desde un punto de vista supuestamente neutral, suprahistórico. Pero tampoco se trataría de proyectar de forma apresurada el horizonte propio del intérprete, puesto que esto equivaldría a encubrir lo específicamente diferente que el texto pueda revelar<sup>4</sup>. Frente a estas dos actitudes viciosas, la comprensión histórica virtuosa sería aquella que se ocupa de elaborar cuidadosamente su propia situación hermenéutica, llevando a cabo una mediación consciente y controlada entre los presupuestos que en el texto histórico se van destacando como «otros» y los correlativos presupuestos del intérprete que al mismo tiempo se irán destacando como «propios». De este modo, la «tarea primera, constante y última» del comprender sería la elaboración de los propios presupuestos, de la propia situación, del propio horizonte. A ello se aviene el principio gadameriano ya consignado: la comprensión histórica no es otra que el proceso de determinación –de realización– de su tema u objeto.

Así pues, en cuanto detecta un elemento sorprendente o extraño en su lectura, el intérprete debe destacar la peculiar situación histórica desde la que habla el texto al tiempo que se hace consciente de su propia historicidad. Sin embargo, este enfoque de la diferencia entre ambos horizontes sería sólo un medio, nunca un fin, puesto que el objetivo último de la interpretación consistiría siempre en llegar a un acuerdo en cuanto al asunto mismo que expresa el texto. Limitarse a reconocer la posición y el horizonte desde el que habla el interlocutor –tal y como hace la investigación historicista– no implicaría entenderse con él acerca de tema común alguno. Más aún: «el texto que se intenta comprender históricamente queda privado de su pretensión de decir la verdad»<sup>5</sup>. «Este reconocimiento de la alteridad del otro, que convierte a ésta en objeto de conocimiento objetivo, lo que hace es poner en suspenso todas sus posibles pretensiones»<sup>6</sup>. Aislado de este modo la posición del texto, al intérprete le pasará inadvertida su propia posición, la cual quedará blindada frente a toda afectación que pudiera haber sido fruto de la lectura.

Lejos de poder blindar los propios prejuicios, la verdadera experiencia hermenéutica exigiría que éstos fueran efectivamente «puestos en juego» con la perspectiva que les sirve de

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 372 (*GW 1*, p. 306).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 372-377 (*GW 1*, pp. 307-312).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 373 (*GW 1*, p. 308).

<sup>4</sup> «Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente» (*ibid.*, p. 376 [*GW 1*, p. 310]).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 374 (*GW 1*, p. 308).

<sup>6</sup> *Id. loc.* (*GW 1*, p. 309).

contraste<sup>1</sup>. De hecho, el presupuesto *otro* sólo puede explicitarse en la medida en que saca a la luz un presupuesto *propio* y entabla una relación dialéctica con él:

Si es difícil reemplazar una convicción, denunciarla como prejuicio, es porque precisamente quien reclama su puesto no puede presentar sus cartas credenciales hasta que la convicción atacada no haya sido ella misma desenmascarada y denunciada como prejuicio. Toda «nueva» posición que reemplace a otra continúa teniendo necesidad de la «antigua», pues ella misma no puede explicitarse hasta que no sepa *en qué y por qué* oponerse.

Se ve que hay relaciones dialécticas entre lo «antiguo» y lo «nuevo», entre el prejuicio que forma parte orgánica de mi sistema particular de convicciones o de opiniones, *i. e.*, el prejuicio implícito, y el nuevo elemento que lo denuncia, *i. e.*, el elemento extraño que provoca mi sistema o uno de sus componentes. De igual manera sucede entre la opinión «mía» *a punto de* perder su fuerza de persuasión implícita al ser descubierta como prejuicio, y el elemento nuevo que por un instante está todavía en el exterior de mi sistema de opiniones, pero que está *a punto de* llegar a ser «mío» al ser descubierto como verdaderamente «otro» que la opinión anteriormente «mía». En otros términos: hay relaciones dialécticas entre lo «mío» inauténtico y lo «mío» auténtico, es decir, entre el prejuicio implícito que está a punto de ser denunciado como prejuicio (o entre lo mío a punto de llegar a ser auténtico gracias a la nueva información hermenéutica que lo ha provocado) y la información hermenéutica misma (la información a punto de entrar en mi sistema de opiniones y de convicciones, a punto de llegar a ser «mía»); lo cual quiere decir que tal información entra allí por la oposición que manifiesta frente al prejuicio denunciado, desvelándose por esta oposición *como extrañamente «otra»*. El mediador universal de esta dialéctica es la *interrogación*. Denunciar una opinión como prejuicio y descubrir en la información hermenéutica lo verdaderamente diferente, hacer de lo «mío» implícito un «mío» auténtico, de lo «otro» inasimilable un «otro» *verdaderamente* «otro» y, por consiguiente, asimilable, es en cada caso una posibilidad que permanece abierta, una nueva posibilidad que se descubre a través de la interrogación<sup>2</sup>.

En coherencia con su argumento, Gadamer insiste en que el horizonte del comprender, el marco de visión posibilitado por determinados prejuicios, no es nunca una dimensión cerrada, atada definitivamente a «un acervo fijo de opiniones y valoraciones»<sup>3</sup>. Por el contrario, ese horizonte estaría «siempre en perpetuo movimiento», desplazándose al paso de quien se mueve»<sup>4</sup>. «El horizonte del presente –afirma– se encuentra en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios»<sup>5</sup>. Y una parte primordial de esa prueba sería «el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos»<sup>6</sup>.

De este modo se pone de manifiesto algo que, en términos de la mediación dialéctica que se está describiendo (entre quien comprende y lo comprendido), era ya evidente: el horizonte desarrollado gracias a la comprensión de un texto histórico no es ni el horizonte específico de la situación *otra* ni el específico de la situación *propia*, sino el horizonte único que soporta el proceso por el cual una y otra acceden a su momentánea diferenciación. Se trata pues, de la «unidad total» que habría de posibilitar el acontecer histórico obrado siempre de nuevo en cada una de las recepciones de la historia:

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 376 (GW 1, p. 311).

<sup>2</sup> *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, pp. 113-114, traducción modificada por nuestra parte (*Le problème de la conscience...*, *op. cit.*, pp. 88-89).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 376 (GW 1, p. 311).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 375 (GW 1, p. 309).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 376 (GW 1, p. 311).

<sup>6</sup> *Id. loc.*

Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos, esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario, todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño hacia el que está vuelta nuestra conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive siempre la vida humana y que determina a ésta como procedencia y tradición<sup>1</sup>.

Se entiende ahora por qué el destacarse del horizonte de la obra frente al del intérprete no es sino una fase intermedia de la comprensión histórica, destinada a ser superada como tal. Como Gadamer explica, esta diferenciación entre lo otro y lo propio se traduce siempre en el «ascenso hacia una generalidad superior (*die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit*), que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro»<sup>2</sup>. Y es que, bajo el imperio de esta lógica dialéctica, resulta imposible acceder a la diferencia entre algo propio y algo ajeno sin superar al mismo tiempo esa diferencia; en efecto, se trata aquí de un descubrimiento que, por así decirlo, crea lo descubierto a la par que lo destruye. Como hemos visto, el filósofo de Marburgo expresa esto elocuentemente: cuando una convicción ajena delata una opinión mía en tanto prejuicio, entonces «lo mío implícito» se convierte en un «mío auténtico», mientras que «lo otro inasimilable» se convierte en un «otro *verdaderamente* otro y, por consiguiente, asimilable»<sup>3</sup>. En otros términos, esta vez aún más descaradamente hegelianos:

El proyecto de un horizonte histórico es [...] una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horzónica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea [vigilancia] de la conciencia histórico-efectual». [...] Es el problema de la *aplicación* que está contenida en toda comprensión<sup>4</sup>.

De modo que «comprender es siempre el proceso de fusión de esos presuntos horizontes para sí mismos»<sup>5</sup>. Tal movimiento de diferenciación y superación de la diferencia, destinado a a «ganar el horizonte» de la comprensión, comporta él mismo una ganancia: la *ampliación* del horizonte del que partía el intérprete, que implica también un incremento en la vida efectiva del pasado vertido en el texto. Gracias a este despliegue de lo extraño y lo familiar y a su inmediata fusión –piensa Gadamer–, aprendemos a conocer mejor nuestra propia situación, «integrándola en un todo más grande y en patrones más correctos»<sup>6</sup>. Y es que, a fin de cuentas, la verdadera depositaria de tal ganancia es la conciencia histórico-efectual: al hacer su experiencia de la historia, experimenta su propia historicidad, puesto que ambas formaban ya parte del mismo gran horizonte único; al abrirse al pasado *otro* descubre un aspecto de sí misma, puesto que ya estaba constituida por ese pasado. Queda sentado así un principio que se reproduce de diversas maneras a lo ancho de la geografía gadameriana: toda comprensión es fundamentalmente *autocomprensión*. Oigámoslo de su propia boca:

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 375, traducción ligeramente modificada (GW 1, pp. 309-310).

<sup>2</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 310).

<sup>3</sup> *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 114 (*Le problème de la conscience..., op. cit.*, p. 89); hemos eliminado las comillas en «mío» y en «otro», para no enturbiar innecesariamente la lectura.

<sup>4</sup> *VyM I*, p. 377 (GW 1, p. 312); en la edición de las *Gesammelte Werke* el término «tarea» (*Aufgabe*) ha sido sustituido por el de «vigilancia» (*Wachheit*), hablándose así de una «vigilancia de la conciencia histórico-efectual».

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 376-377 (GW 1, p. 311).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 375 (GW 1, p. 310).

La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos intentado mostrar, sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de *medirse consigo misma* en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esa manera<sup>1</sup>.

#### § 45. *Comprensión como aplicación*

Así pues, Gadamer concibe la comprensión de un texto histórico como una mediación dialéctica entre el pasado y el presente. Esto significa que «en toda comprensión tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete»<sup>2</sup>. Con ello la «*subtilitas applicandi*», que en la hermenéutica tradicional se consideraba un momento secundario, posterior a la comprensión («*subtillitas intelligendi*») y a la interpretación («*subtillitas explicandi*»), es reivindicada no sólo como un rasgo constitutivo de la experiencia hermenéutica, sino además como el aspecto primordial de la misma. Frente a los postulados de la historiografía «científica» y «metodologista», que aspiraba a reconstruir el significado objetivo del fenómeno histórico aislándolo de todo elemento subjetivo, Gadamer entiende que comprender una obra del pasado implica siempre reconocer en ella un sentido vigente, y por tanto elaborarlo y concretarlo desde cada situación singular, poniendo en juego las perspectivas propias del intérprete<sup>3</sup>. Para comprender el mensaje transmitido por la tradición, el intérprete no puede «querer ignorarse a sí mismo e ignorar la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra»<sup>4</sup>. Pues pretender tal cosa –como hace la ciencia histórica– significaría dejar en suspenso la posible verdad del texto<sup>5</sup>. De modo que «comprender es siempre también aplicar»<sup>6</sup>.

Por un lado, el texto histórico será interpretado en cada contexto «de una manera nueva y distinta»<sup>7</sup>. Pero por otro lado, esta interpretación no consistiría en una proyección arbitraria y caprichosa de las ocurrencias del intérprete, puesto que éste habría de atenerse en todo caso al «patrón» que le ofrece el propio texto. El carácter aplicativo de la comprensión implicaría entonces una «tensión entre la *identidad* del asunto común [*sc.* depositado en el texto] y la situación cambiante en la que se trata de entenderlo»<sup>8</sup>. Tal y como indica el autor de *Verdad y método*, lo que aquí está en juego es el problema de la «relación entre lo general y lo particular»<sup>9</sup>. Gadamer plantea este problema en términos que recuerdan, a grandes rasgos, a la trama kantiana del «Juicio reflexionante» (una trama que también resonaba nítidamente en sus

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 377 (*GW* 1, pp. 311-312), la cursiva es nuestra. Señala Gadamer en esta misma dirección:

«[...] Si uno se muestra receptivo, si da margen a la pretensión del otro sin comprenderlo de antemano y así delimitarlo, adquiere el verdadero autoconocimiento. Entonces cae en la cuenta de algo. No es la comprensión soberana la que otorga una verdadera ampliación de nuestro yo prisionero en la estrechez de su vivencia, como supone Dilthey, sino el encuentro de lo incomprensible» («El problema de la historia en la reciente filosofía alemana» [1943], *VyM II*, p. 41 [«Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie», *GW* 2, p. 35]).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 379 (*GW* 1, p. 313).

<sup>3</sup> Afirma Gadamer a este respecto: «[...] La pretensión constitutiva de la ciencia sería mantenerse independiente de toda aplicación subjetiva en virtud de su metodología» (*ibid.*, p. 406 [*GW* 1, p. 339]).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 396 (*GW* 1, p. 329).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 407 (*GW* 1, p. 340).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 380 (*GW* 1, p. 314).

<sup>7</sup> *Id. loc.*

<sup>8</sup> *Id. loc.* La cursiva es nuestra.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 383 (*GW* 1, p. 317).

investigaciones acerca de la Idea platónica del bien). La generalidad que comprende el lector del texto no estaría dada previamente a la comprensión del mismo, sino que sólo se determinaría, en cada caso, desde la situación concreta y a través de cada acto de concreción. Por ello cada una de tales actualizaciones tendría la virtud de transformar el sentido de esa generalidad, pudiendo así completarla productivamente<sup>1</sup>:

La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros<sup>2</sup>.

[...] El sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la interpretación, pero al mismo tiempo esa acción interpretadora se mantiene enteramente atada al sentido del texto<sup>3</sup>.

Para desenvolver el significado de esta tensión entre lo general y lo concreto, *Verdad y método* se apoya en varios modelos, cada uno de los cuales constituye un complejo mundo por sí solo. Por un lado, Gadamer remite a la reflexión aristotélica sobre el saber práctico. Por otro, propone volver a orientar la hermenéutica histórica de acuerdo al ejemplo de las tres disciplinas hermenéuticas tradicionales –la hermenéutica jurídica, la teológica y la filológica–, rescatando el significado y la unidad que éstas poseían en los tiempos previos a la moderna metodología desarrollada por las ciencias del espíritu. Ahora nos limitaremos a reseñar algunos puntos correspondientes al precedente de la hermenéutica jurídica y la filológica, pues estos puntos resultan suficientes para perfilar el planteamiento que ahora nos ocupa (sobre la filosofía práctica aristotélica, *vid. infra*, § 61).

Sin duda la actividad del juez constituye un modelo muy claro para ilustrar la problemática que rodea a la aplicación. Resulta evidente que aplicar una ley no es nunca subsumir mecánica y automáticamente un caso particular bajo una generalidad unívocamente dada; y ello, para empezar, porque toda norma implica una abstracción simplificadora, que no puede reflejar sino esquemáticamente la complejidad de lo real<sup>4</sup>. Así, el jurista tendrá que llevar a cabo en cada caso una tarea de mediación entre el sentido «genérico» de la ley que subyace a la acuñación de la misma y las circunstancias singulares a las que debe aplicarse en un momento dado; tendrá que concretar de nuevo en cada situación el contenido de esa regla general. De ahí que el significado normativo de una ley sea completado, matizado y enriquecido sustancialmente a través del ejercicio de la jurisprudencia<sup>5</sup>. Ahora bien, en su interpretación de la ley, el juez está sometido él mismo al sentido de esa ley. Por ello –advierte

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 401 (GW 1, p. 335).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 414 (GW 1, p. 346).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 405 (GW 1, p. 338).

<sup>4</sup> *Vid. ibid.*, p. 390 (GW 1, p. 323): «Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. [...] La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas».

<sup>5</sup> Esta complementación productiva de la ley general en cada una de sus aplicaciones al caso particular resulta claramente conectada con el funcionamiento de la «capacidad de juicio» y del «gusto», tal y como Gadamer lo describe en el capítulo primero de *Verdad y método*. Leemos en dicho capítulo: «Todo juicio sobre algo pensado en su individualidad concreta, que es lo que las situaciones de actuación en las que nos encontramos requieren de nosotros, es en sentido estricto un juicio sobre un caso especial. Y esto no quiere decir otra cosa sino que el enjuiciamiento del caso no aplica meramente el baremo de lo general, según el que juzgue, sino que contribuye por sí mismo a determinar, completar y corregir dicho baremo» (*ibid.*, p. 72 [GW 1, p. 45]).

Gadamer con toda razón— esta actividad hermenéutica se tornaría arbitraria allí donde el sentido de la ley no vinculara «por igual a todos los miembros de la comunidad jurídica»<sup>1</sup>.

Pero lo relevante de esta apelación a la hermenéutica jurídica radica en la aproximación que Gadamer propone entre la labor del jurista y la del historiador del derecho<sup>2</sup>. Esta aproximación toma por ejemplo la comprensión de una ley aún en vigor. A pesar del carácter extraordinario de este ejemplo —pues, obviamente, el tema de la historia del derecho son las ordenaciones jurídicas ya cesadas, y no las que aún están en vigor—, el autor de *Verdad y método* lo considera el modelo más adecuado para explicar «la relación entre pasado y presente» que correspondería, en general, a la interpretación de la tradición<sup>3</sup>. Si la actividad del jurista es reclamada como modelo de la hermenéutica histórica, es porque también en este último caso se trataría de comprender un sentido en cierto modo vigente, o que debe hacerse vigente. Vayamos al ejemplo. Naturalmente, el historiador del derecho no tiene que resolver ningún caso práctico concreto; lo que a él le ocupa es «el sentido originario de la ley, a qué se refería y cuál era su intención en el momento en que se promulgó»<sup>4</sup>. Sin embargo —piensa Gadamer—, su actividad como intérprete de esa ley no es, en el fondo, distinta a la del jurista: también el primero tiene que aplicar el significado de esa ley histórica a su situación presente, mediándolo con «el contenido jurídico en cuya precomprensión vive como hombre actual»<sup>5</sup>. Su acceso a este documento histórico, lejos de responder a la supuesta neutralidad de una comprensión objetiva, sólo podrá realizarse desde la concreta comprensión del derecho que corresponda a su contexto actual.

De modo que en toda comprensión de una obra histórica se trataría de «reconocer un sentido vigente»<sup>6</sup>. La tradición que llega hasta nosotros «habla siempre al presente y tiene que ser comprendida en esa mediación, más aún, *como* esa mediación»<sup>7</sup>. «Sólo hay conocimiento histórico —sentencia Gadamer— cuando el pasado es entendido en su continuidad con el presente»<sup>8</sup>. La mencionada comparación entre la actividad del jurista y la del historiador del derecho llega hasta el punto de establecerse un paralelismo entre el vínculo comunitario que soporta el sentido y la validez de una ley vigente y el vínculo cifrado en la *pertenencia* del historiador a la tradición que se trata de interpretar<sup>9</sup>. Así como el juez (el que interpreta y aplica la ley) está sometido al sentido vinculante que tiene esa ley en la comunidad concreta en la que rige como tal, y por eso su capacidad de juicio no será arbitraria, así también el intérprete de una obra histórica estará plegado a un sentido de la validez que dependerá de la comunidad de la tradición a la que pertenece. En virtud de dicho sentido de la validez, la generalidad del texto concretada en cada caso tampoco será meramente contingente o gratuita. En palabras del mentor de esta tesis: «la tarea de comprender e interpretar sólo se da allí donde algo está impuesto de forma que, como tal, es no abolible y vinculante»<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 401 (GW 1, p. 334).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 396-402 (GW 1, pp. 330-335).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 400 (GW 1, p. 333).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 399 (GW 1, p. 332).

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 400 (GW 1, p. 333).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 401 (GW 1, p. 334). La versión española no reproduce la cursiva del original.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 399 (GW 1, p. 333).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 401 (GW 1, pp. 334-335).

<sup>10</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 335).

Este carácter vinculante, modélico y normativo de la tradición objeto de comprensión brilla aún con más fuerza en el acercamiento propuesto en *Verdad y método* de la hermenéutica histórica a la hermenéutica filológica tradicional. Gadamer comienza por destacar lo que separa a ambas disciplinas hermenéuticas, para después atenuar esa diferencia. La filología (cuando aún no está contaminada por el historicismo) concibe sus textos como realidades en cierto modo autónomas, portadoras de «un mundo completo que se basta a sí mismo»<sup>1</sup>. Su objeto de estudio son las obras clásicas, que como tales poseen siempre alguna suerte de validez normativa. El filólogo, aun cuando pueda distinguir su situación de la que tenía el receptor original de la obra, se comporta en todo caso como destinatario de la misma: reconoce en ella una «verdad superior» que le resulta vinculante; de este modo se ve obligado a aplicarse a sí mismo esa verdad, a concretarla de acuerdo a sus singulares circunstancias y con ello a renovarla productivamente<sup>2</sup>. En cambio la historiografía concibe sus documentos como testimonios fragmentarios de una realidad histórica que los trasciende. El historiador no intenta comprender el contenido que el texto mismo pretendía expresar, sino que aspira a descubrir en él un sentido oculto, un significado que el texto delata por debajo de sus declaradas intenciones<sup>3</sup>. Así, «el texto se entiende como un documento cuyo sentido real tiene que ser elucidado más allá de su sentido literal, por ejemplo, comparándolo con otros datos que permiten evaluar el valor histórico de una tradición»<sup>4</sup>. Con ello se inaugura un sentido «nuevo y exacerbado» de la tarea de *interpretar*: la interpretación (*Interpretation*) no es aquí simplemente cada realización de la comprensión, *i. e.*, cada concreto acceso a lo expresado en el texto, sino que implica encontrar una realidad exterior al texto y de la que éste sólo es expresión indirecta<sup>5</sup>.

¿En qué sentido la hermenéutica filológica tradicional puede erigirse en modelo de la historiografía? No se trataría de negar la diferencia mencionada: es cierto –concede Gadamer– que la filología trata con obras clásicas (con frutos excelentes y modélicos de una cultura, ratificados expresamente como tales), mientras que la historiografía trata con testimonios, vestigios o restos del pasado, a los que tiene que examinar «como el juez de instrucción en el interrogatorio de los testigos»<sup>6</sup>. Se trataría en cambio de comparar ambas actividades hermenéuticas desde un punto de vista más amplio. Pues, aunque el historiador se comporte de manera diferente al filólogo en cuanto a su trabajo con un solo texto, sin embargo se comportaría de manera semejante a él en cuanto al conjunto y al fin de su investigación. También la historiografía tendría por tema una totalidad de sentido que afectaría al historiador en primera persona; el intérprete de la historia, al igual que el de una obra clásica, sólo podría acceder al contenido de los acontecimientos del pasado reconociendo en ellos una verdad vigente y aplicándola a su propia situación. La tarea del historiador –sostiene Gadamer– consiste en «determinar el significado histórico de un proceso en el todo de su autoconciencia histórica»<sup>7</sup>:

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 408 (GW 1, p. 341).

<sup>2</sup> *Cf. ibid.*, p. 411 (GW 1, p. 343).

<sup>3</sup> *Cf. ibid.*, pp. 408 y ss. (GW 1, pp. 340 y ss.). «Para el historiador –señala Gadamer– es un supuesto fundamental que la tradición debe ser interpretada en un sentido distinto al que los textos pretenden por sí mismos. Por detrás de ellos, y por detrás de la referencia de sentido a la que dan expresión el historiador buscará la realidad de la que son expresión involuntaria» (*ibid.*, p. 409 [GW 1, p. 342]).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 409 (GW 1, p. 342).

<sup>5</sup> *Cf. ibid.*, p. 408 y ss. (GW 1, p. 314 y ss.). Volveremos sobre el tema de la comprensión, la interpretación y la expresión: *infra*, § 57.4.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 412 (GW 1, p. 344).

<sup>7</sup> *Id. loc.*, traducción ligeramente modificada.



También para el historiador cada texto individual se conjunta con otras fuentes y testimonios formando la unidad de la tradición total. La unidad de este todo de la tradición es su verdadero objeto hermenéutico. Y ésta tiene que ser comprendida por él en el mismo sentido en el que el filólogo comprende su texto bajo la unidad de su referencia. También él tiene ante sí una tarea de aplicación. Éste es el punto decisivo. La comprensión histórica se muestra como una filología a gran escala<sup>1</sup>.

El argumento que estamos reseñando converge con la reivindicación que Gadamer hace de la obra clásica en tanto modelo de toda investigación histórica<sup>2</sup>. En efecto, si el discípulo de Heidegger recuerda el valor *normativo* que posee la categoría de «lo clásico» (un valor relegado en la acepción estilística o histórica del término), es porque, a su juicio, la mediación del pasado con el presente que realizaría constantemente la obra clásica podría estar presente «en todo comportamiento histórico como sustrato operante»<sup>3</sup>.

Pues bien, en esta tesitura –al compararse el objeto de la historiografía con la obra clásica, *i. e.*, con una «unidad total» y autónoma de sentido, de carácter normativo–, los derroteros de *Verdad y método* se acercan peligrosamente al planteamiento defendido por Dilthey, aun cuando tal planteamiento hubiera sido radicalmente cuestionado en las páginas anteriores de la obra<sup>4</sup>. Gadamer es perfectamente consciente de este peligro. Con estas palabras se ocupa de desmentir tal sospecha de proximidad:

Por nuestra parte nosotros no estamos en absoluto de acuerdo con Dilthey en que todo acontecer componga una constelación de sentido tan acabada como la de un texto legible. Si llamamos a la historiografía una filología a gran escala, esto no quiere decir que aquélla deba ser entendida como historia del espíritu.

Nuestras consideraciones nos llevan más bien a una orientación contraria. Creemos haber llegado a alcanzar una comprensión más acabada de lo que es realidad la lectura de un texto. Si no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende. Y siempre ocurrirá que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en ese texto de una manera diferente. [...]

Si el filólogo comprende un texto dado, o lo que es lo mismo, si se comprende a sí mismo en el texto, en el sentido mencionado, el historiador comprende también el gran texto de la historia del mundo que él más bien adivina, y del que cada texto transmitido no es sino un fragmento, una letra; y también él se comprende a sí mismo en ese gran texto<sup>5</sup>.

De modo que la «unidad de la tradición total» que guiaría la comprensión de cada fenómeno histórico en cada situación concreta habría de perderse en una «indeterminación abierta». En el siguiente apartado nos saldrá de nuevo al encuentro esta supuesta disyuntiva entre una totalidad «abierta» o «cerrada», esta vez a través de una confrontación con Hegel.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 413, traducción ligeramente modificada (GW 1, p. 345).

<sup>2</sup> *Vid. ibid.*, pp. 353-360 (GW 1, pp. 290-295).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 360 (GW 1, p. 295).

<sup>4</sup> *Vid. ibid.*, pp. 277-304 (GW 1, pp. 222-246).

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 413-414 (GW 1, pp. 345-346).

§ 46. *Carácter dialéctico de la experiencia hermenéutica*

La conciencia obrada por y sobre la historia efectual –señala el pensador de Marburgo– tiene la estructura de la experiencia<sup>1</sup>. Esta afirmación exige elaborar una noción de experiencia capaz de hacer justicia a la interna historicidad de la misma<sup>2</sup>. Para lograr este fin, Gadamer recurre a la descripción que Hegel hiciera de la experiencia a partir de su esencia dialéctica, en una dirección que, a estas alturas de *Verdad y método*, no causa sorpresa alguna.

Antes de desembocar en la *Fenomenología del espíritu* y a modo de contraste negativo, encontramos un apunte acerca de la historia del concepto de experiencia, en el que se incluyen observaciones interesantes para enfocar el tema que nos ocupa. Procuremos extraer esas observaciones, sin reparar en los concretos referentes históricos que las motivan. En el seno de las ciencias empíricas, dominadas por la «lógica de la inducción», toda experiencia está destinada a independizarse de su génesis, a cancelar su propia historicidad<sup>3</sup>. El fin de la experiencia –del experimento– es dar lugar a un saber objetivo, susceptible de ser reproducido muchas veces con idénticos resultados; algo que se lograría gracias a la organización metodológica<sup>4</sup>. Esta concepción de la experiencia –señala Gadamer– no obedece simplemente a «una parcialidad casual», específica de la moderna teoría de la ciencia, sino que tiene su razón de ser en las cosas mismas<sup>5</sup>. Pues toda experiencia en general está referida a su constante repetición y confirmación: también las experiencias propias de la comprensión ordinaria son válidas en la medida en que no queden refutadas por una nueva experiencia<sup>6</sup>.

Ahora bien, si se quiere enfocar la historicidad de la experiencia, hay que hacer hincapié en lo que ocurre cuando falla la confirmación de nuestras experiencias, pues éste es el momento donde se dirime la transformación de las mismas. Una cosa son «las experiencias que se integran en nuestras expectativas y las confirman» (ésta es la tesis donde se inscribe el obrar ordinario), y otra cosa es la experiencia que altera nuestro saber previo, una experiencia que, en sentido estricto, sólo se puede hacer una vez<sup>7</sup>. De modo que reconocer el carácter histórico –«incancelablemente» histórico– de la experiencia equivale a explicar cómo se produce la génesis y la caída del saber. Gadamer sugiere dos motivos por los cuales determinadas explicaciones ensayadas al respecto –por ejemplo, la de Aristóteles en *Analíticos segundos* B 19, 100a 10-14– no sirven aquí de guía en último término<sup>8</sup>. Por un lado, la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 421 (GW 1, p. 352).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 421-422 (GW 1, pp. 352-353).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 422 (GW 1, p. 353).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 425 (GW 1, p. 356).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 428-429 (GW 1, p. 359).

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 427-428 (GW 1, pp. 357-358). En *Analíticos segundos* B 19, 100a 10-14, Aristóteles ilustra el proceso de la *epagogé* utilizando la imagen de un ejército en fuga que paulatinamente va deteniéndose. Gadamer ha apelado a esta imagen en reiteradas ocasiones para explicar cómo se forma lo general a partir de la acumulación de experiencias particulares. En un artículo recogido en *Verdad y método II*, tal formación de lo general es referida al proceso de adquisición del lenguaje:

«Remito a este propósito a un pasaje de Aristóteles que me gustaría comentar con más precisión porque en él se describe genialmente el acto de formación lingüística desde un determinado ángulo. Se trata de lo que Aristóteles llama *epagogé*, es decir, la formación de lo general. ¿Cómo se llega a lo general? En filosofía se dice “al concepto general”, pero también las palabras son generales. ¿Qué es lo que hace que sean “palabras”, es decir, que posean un significado general? Tenemos a un ser dotado de sensibilidad, con sus primeras apercepciones en un mar de estímulos fluctuantes y que un día comienza finalmente a “conocer” algo. No queremos decir con ello que el niño fuera antes ciego, sino que el “conocer” significa aquí “reconocer”, es decir, identificar algo en el fluir de imágenes pasajeras. Eso que se reconoce queda fijado. Pero ¿cómo?, ¿cuándo conoce un niño por primera vez a su madre?: ¿la primera vez que la ve? No. ¿Cuándo exactamente?, ¿cómo ocurre

formación de la experiencia no puede ser concebida como un proceso que parte de cero, nacido de un comienzo absoluto<sup>1</sup>. Por otro lado, no cabe suponer que dicha formación se guíe, teleológicamente, por una generalidad dada de antemano, ya sea la generalidad de la «esencia» o una generalidad más «vaga», pero en todo caso existente *antes* del despuntar de la nueva experiencia<sup>2</sup>. Así pues, la génesis del saber tiene que guardar alguna conexión con el saber anterior, y tiene que implicar un acontecimiento real, no un simple cambio en nuestro acceso a una realidad ya configurada. Estas dos condiciones determinan, a nuestro modo de ver, el reto que se le plantea a la hermenéutica filosófica en este punto. Un reto que afecta al corazón mismo de *Verdad y método*, si es que esta obra aspira a hacer valer y explicar el irreductible estatuto histórico de toda comprensión, de toda forma de actividad, experiencia o saber.

Gadamer no encuentra mejor manera de asumir ese reto que apelar a la dialéctica hegeliana. A su juicio, es en Hegel donde «el momento de la historicidad obtiene su pleno derecho»<sup>3</sup>. Al abrigo de este modelo dialéctico, la experiencia resulta signada por su esencial *negatividad*. El filósofo de Marburgo se refiere aquí a aquella señalada experiencia que comporta alteración; el otro estadio de la experiencia, el de su confirmación reiterada, aunque había sido reconocido en un primer momento como un aspecto también constitutivo de la experiencia, queda a partir de ahora en la sombra. El saber —señala Gadamer— no se forma por una reunión continua de experiencias singulares que irían a condensarse apaciblemente en «generalidades típicas». «Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas»<sup>4</sup>. Sin embargo, la negatividad de la experiencia albergaría un sentido

---

eso?; ¿podemos decir, en términos generales, que se trata de un suceso singular en el que un primer reconocimiento arranca al niño de la oscuridad de la ignorancia? Me parece evidente que eso no es así. Aristóteles lo describió maravillosamente. Dice que es como cuando un ejército está en fuga, presa de pánico, y de pronto uno empieza a detenerse y mira atrás para ver si el enemigo se halla peligrosamente próximo. El ejército no se detiene porque se detenga un soldado. Pero se detiene un segundo soldado. El ejército tampoco se detiene porque se detengan dos soldados. ¿Cuándo se detiene el ejército? De pronto se detiene. De pronto obedece de nuevo al mando. La descripción de Aristóteles incluye una fina broma lingüística. Mando se dice en griego *arché*, es decir, *principium*. ¿Cuándo está ahí el principio como principio?, ¿en virtud de qué fuerza? Tal es, en realidad, el problema de la formación de lo general» («La universalidad del problema hermenéutico» [1966], *VyM II*, pp. 221-222 [«Die Universalität des hermeneutischen Problems», *GW 2*, pp. 228-229]).

<sup>1</sup> *VyM I*, pp. 427-428 (*GW 1*, p. 358): «La metáfora aristotélica del ejército en fuga cojea porque implica un presupuesto que no funciona. Parte de que antes de la fuga ha tenido que haber un momento de reposo. Y para lo que aquí se trata de reflejar, esto no es admisible».

<sup>2</sup> Esta condición resulta perfilada a través del contraste con Aristóteles. Gadamer insiste en que «la generalidad de la experiencia a la que alude Aristóteles [sc. en su idea de *epagogé*, por ejemplo en *Analíticos segundos* B 19] no es la generalidad del concepto ni la de la ciencia» (*VyM I*, p. 427 [*GW 1*, p. 357]). Pero al mismo tiempo nos recuerda que dicha generalidad de la experiencia constituye para el Estagirita el paso previo a través del cual surge «la verdadera generalidad del concepto y la posibilidad de la ciencia» (*ibid.*, p. 428 [*GW 1*, p. 358]). Esto es lo que le habría llevado a Aristóteles a concebir la experiencia como un proceso de formación de generalidades típicas, que se produce de forma puramente positiva, sin la mediación de negatividad ni contradicción alguna:

«[...] Cuando, como hace Aristóteles, se piensa en la esencia de la experiencia sólo por referencia a la ciencia [que de todos modos no es la ciencia “moderna”, sino “saber”] se simplifica el proceso en el que se produce. La imagen aristotélica describe precisamente este proceso, pero lo hace bajo presupuestos simplificadores que no se sostienen bajo la forma como aparecen aquí. ¡Como si la “típica” de la experiencia se ofreciera por sí misma, sin contradicciones! Aristóteles asume como dado de antemano ese momento común que queda en reposo en medio de la fuga de las observaciones y se configura como general; la generalidad del concepto es para él un *prius* ontológico. Lo que le interesa a Aristóteles en la experiencia es únicamente su aportación a la formación de los conceptos» (*ibid.*, p. 428 [*GW 1*, p. 358]); la frase entre corchetes fue añadida en la edición de las *Gesammelte Werke*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 429 (*GW 1*, p. 359).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 428 (*GW 1*, *id. loc.*).

productivo: «no es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber [más] abarcante»<sup>1</sup>.

Veamos en qué términos de la *Fenomenología del espíritu* se explica esta dialéctica negativa que sería propia de la formación de la experiencia:

Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia. De este modo la conciencia que experimenta se invierte: se vuelve sobre sí misma. El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en una experiencia<sup>2</sup>.

[...] La experiencia es en primer lugar siempre experiencia de algo que se queda en nada: de que algo no es como lo habíamos supuesto. De cara a la experiencia que se hace luego con otro objeto se alteran dos cosas, nuestro saber y su objeto. Ahora sabemos otra cosa y sabemos mejor, y esto quiere decir que el objeto mismo «no se sostiene». El nuevo objeto contiene la verdad sobre el anterior.

Lo que Hegel describe de esta manera como experiencia es la experiencia que hace la conciencia consigo misma [...]<sup>3</sup>.

De acuerdo con ello, la experiencia no sería otra cosa que el movimiento dialéctico en el que la conciencia se vuelve sobre sí misma, quedando por ello alterada y ampliada en cuando a su saber y en cuando a su objeto.

Se trata, al parecer, exactamente de aquel mismo movimiento que Gadamer describía como fusión de horizontes y como realización de la conciencia de la historia efectual, movimiento que habría de ser además relativo a la circularidad del comprender. Tratemos de perfilar la tesis hegeliana en el marco de tales nociones gadamerianas, completando así una explicación que, en *Verdad y método*, se muestra en este punto de radical importancia mucho más escueta y superficial de lo que sería deseable.

Cuando nos topamos con algo que no es como lo habíamos supuesto (cuando un aspecto extraño en el texto histórico provoca nuestra atención), el primer efecto de ello es que tomamos conciencia de nuestro saber previo al respecto (destacamos el prejuicio ajeno a la par que el propio). La experiencia equivaldría entonces, como quería Hegel, a una inversión de la conciencia<sup>4</sup>: estando «ingenuamente» entregada al fenómeno, la conciencia se ve obligada a volverse sobre sí misma, y descubre así el prejuicio que la constituía al constituir el fenómeno que acaba de ser puesto en cuestión. De este modo el nuevo fenómeno, cuya comparecencia estaba posibilitada por un determinado saber previo, al «refutar» al fenómeno anticipado, alteraría al mismo tiempo ese saber. Pero también lo conservaría de algún modo, puesto que la refutación en cuestión sólo podría obrarse sobre la base de este saber previo que ha sido transformado. Con semejante reflexión de la conciencia sobre sí misma, ésta adquiriría no sólo un nuevo objeto que superaría (e incluiría) al anterior, sino también una nueva configuración de sí misma, un nuevo horizonte posibilitante de ulteriores experiencias (también más amplio

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 429 (GW 1, *id. loc.*).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 430 (GW 1, p. 360).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

e incluso del anterior). Una reflexión, pues, en la que la conciencia «se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro»<sup>1</sup>.

Gadamer cree necesario hacer dos ajustes a la hora de aplicar la noción hegeliana de experiencia a la experiencia hermenéutica. Uno de ellos [1] se debe a que la comprensión de un texto histórico es una «experiencia del tú»; puesto que «el tú no es un objeto sino que se comporta respecto a objetos», los momentos estructurales de la experiencia antes contemplados deben ser modificados<sup>2</sup>. «En la medida en que en este caso –afirma– el objeto de la experiencia tiene él mismo el carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro»<sup>3</sup>. A nuestro entender, este primer ajuste resulta en el fondo innecesario. De hecho, no hay tal ajuste en las páginas correspondientes de *Verdad y método*. Para el juego alternativo que Gadamer describe entre la «experiencia del tú» y el «hacer de la cosa misma», el esquema hegeliano, con sus movimientos de despliegue y repliegue, resulta de lo más adecuado. De todos modos, conviene recabar brevemente en este punto, aunque sólo sea para ahondar en un planteamiento que nos viene acompañando desde páginas atrás.

El filósofo de Marburgo distingue tres clases de «experiencia del tú», la última de las cuales equivale a la experiencia de la tradición, concebida hermenéuticamente. En primer lugar, hay una experiencia del otro que se dedica a detectar en su comportamiento regularidades típicas. Se trata de un *modus operandi* cortado por el patrón de las ciencias naturales modernas, y que debe su eficacia a la «fe ingenua en el método y en la objetividad que éste proporciona»<sup>4</sup>. En tal planteamiento, el otro no pasa de ser un medio para nuestros fines, un objeto de dominación<sup>5</sup>. Quien comprende así la tradición, objetivándola desde parámetros genéricos, se cierra a cualquier efecto que ella pudiera provocarle, hasta el punto de que en tal forma de experiencia del tú no puede darse una experiencia propiamente dicha, una experiencia de alteración<sup>6</sup>.

El segundo modo de comportamiento respecto al otro es característico de las relaciones educativas y, en el contexto que nos ocupa, representa la práctica instituida por el historicismo. A diferencia de lo que ocurría en el caso anterior, aquí se reconoce al otro «como persona», *i. e.*, en su situación singular, pero tal reconocimiento «sigue siendo un modo de referencia a uno mismo»<sup>7</sup>. La posición del otro es enfocada y anticipada desde la posición propia, sin que esta última llegue a hacerse consciente de su carácter condicionado. Cuando se pretende comprender al otro en su especificidad, en realidad se le está manteniendo a distancia, pues nunca se toma en consideración la legitimidad de sus pretensiones<sup>8</sup>. En palabras de Gadamer: de este modo uno se sale reflexivamente de la relación recíproca con el

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 431 (GW 1, p. 361).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 434 (GW 1, p. 364).

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 435 (GW 1, p. 364).

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 365).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 436 (GW 1, p. 366).

otro y «destruye su vinculatividad moral»<sup>1</sup>. Asimismo, salirse reflexivamente de la relación vital con la tradición equivale a destruir el verdadero sentido de ésta<sup>2</sup>.

Por último, la conciencia de la historia efectual corresponde a «la más elevada» forma de experiencia del tú, la única que comportaría una auténtica experiencia, y una auténtica experiencia del tú<sup>3</sup>. Aquí se concreta la estructura dialógica que Gadamer propone como modelo de la hermenéutica de la tradición. La condición fundamental de este comportamiento propiamente hermenéutico es la apertura hacia el interlocutor; una apertura que no se cumple por el mero hecho de reconocer la singular situación del otro, sino que exige tomar en consideración la verdad que él pone sobre la mesa. Apertura significa «estar dispuesto a hacer valer en mí algo contra mí»<sup>4</sup>. Sólo entonces, cuando uno procure entenderse con el otro en cuanto al asunto común que esté en juego, se dejará afectar realmente por él y podrá vivir una experiencia de alteración. Y ello porque, al tener como guía y meta el acuerdo en las «cosas mismas», el hablante no se detendrá en el presupuesto «otro» descubierto en su interlocutor, sino que al mismo tiempo se hará consciente del correspondiente presupuesto propio y, por obra y gracia de este contraste consciente, accederá a una perspectiva más general, desde la que podrá continuarse la búsqueda del entendimiento mutuo en el tema común.

En efecto, esta «verdadera» experiencia del tú no es otra cosa que el proceso de formación y fusión de horizontes mediante el cual se realiza, y realiza su obra, la conciencia histórico-efectual, proceso que resultaba aquilatado gracias al planteamiento hegeliano acerca de la esencia dialéctica de la experiencia. Por eso nos preguntábamos en qué podría cifrarse esa modificación que Gadamer declara necesaria –pero en realidad no lleva a cabo– para adaptar la experiencia dialéctica a una experiencia del tú. Lo cierto es que, desde el punto de vista estructural, *Verdad y método* describe una sola forma de experiencia, articulada en dos momentos constitutivos: el destacarse de una diferencia entre la situación del otro y la propia, y el pliegue de esa diferencia en una situación compartida, necesaria para reanudar la búsqueda del acuerdo respecto al tema (imbatiblemente) común. Y como decíamos, esta estructura casa a la perfección con los términos hegelianos consignados de una experiencia *del objeto*.

Mucho más relevante resulta el segundo ajuste [2] que Gadamer hace dentro del marco hegeliano adoptado. Aquí está en juego la posibilidad de llevar a buen puerto, sin salir de dicho marco, el cometido central de *Verdad y método*, a saber: explicar el carácter irreductiblemente histórico de toda comprensión. Decíamos antes que la conciencia de la historia efectual, la experiencia hermenéutica bien entendida, se realiza gracias a un movimiento recíproco entre el ser histórico y el saberse histórico. El discípulo de Heidegger se pregunta si tal movimiento no tendrá como presupuesto necesario la mediación absoluta entre sus dos términos, mediación que habría de fundamentarse, como quería Hegel, en una conciencia infinita:

La exigencia de la hermenéutica sólo parece satisfacerse en la infinitud del saber, de la mediación pensante de la totalidad de la tradición con el presente. Ésta se presenta como basada en el ideal de una

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 437 (GW 1, *id. loc.*).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 367).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 438 (GW 1, *id. loc.*).

ilustración total, de la ruptura definitiva de los límites de nuestro horizonte histórico, de la superación de la finitud propia en la infinitud del saber, en una palabra, en la omnipresencia del espíritu que se sabe históricamente<sup>1</sup>.

Como toda conciencia –dice Gadamer–, la conciencia histórico-efectual tiene una estructura reflexiva, ya que «puede elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia»<sup>2</sup>. Y esto parece indicar que, por más que la conciencia hermenéutica sea un efecto del acontecer histórico, estará destinada a superar su condicionamiento a medida que tome conciencia del mismo, hasta el punto de que, en último término, su trabajo de mediación habría de culminar en una posición incondicionada, absoluta. Se pregunta entonces el autor de *Verdad y método*: ¿habremos «logrado mantenernos libres de la pretensión metafísica de la filosofía de la reflexión» y hacer justicia a la historicidad de la experiencia hermenéutica<sup>3</sup>?

A su juicio, la respuesta a este problema exige «retener la verdad del pensamiento hegeliano», en lugar de contentarse con «un rechazo irracional» de éste<sup>4</sup>. Se trata, pues, de conservar el terreno de juego diseñado por Hegel, pero procurando «poner límites a la omnipotencia de la reflexión», de modo que la conciencia histórico-efectual no desemboque en una automediación dialéctica total<sup>5</sup>. En tal tesitura, Gadamer comienza por recordar una tesis central del filósofo de Stuttgart: la mediación dialéctica de la que aquí se trata no es nada parecido a una «reflexión externa», y por tanto aquellas argumentaciones que intentaran cuestionar su verdad desde un punto de vista formal jamás podrían tener efecto sobre ella<sup>6</sup>. Si es cierto que una afirmación como «todo saber es relativo» se vuelve contradictoria en cuanto aplica su declaración a sí misma, en todo caso la reflexión experimentada por la conciencia en el proceso dialéctico no se vería afectada por una contradicción semejante, ya que ahora el movimiento reflexivo supondría una transformación interna de quien lo padece. De modo que el primer antídoto frente a las aporías provocadas por la reflexión formal se cifraría en la distinción hegeliana entre tal reflexión externa y la relación especulativa<sup>7</sup>. De hecho, Gadamer reivindica para la conciencia histórico-efectual esta condición especulativa (*vid. infra*, § 48), pues en ella encuentra reflejado el carácter de experiencia, de verdadero acontecimiento, que sería inherente a la comprensión «histórica» de la historia:

El espíritu orientado hacia el conocimiento de sí mismo se ve enfrentado a lo «positivo» que se le aparece como extraño, y tiene que aprender a reconciliarse con ello reconociéndolo como propio y familiar. Resolviendo la dureza de la positividad se reconcilia consigo mismo. Y en cuanto que esta reconciliación es la tarea histórica del espíritu, el comportamiento histórico del espíritu no es ni un autorreflejarse ni una superación sólo formalmente dialéctica de la autoenajenación que le ha ocurrido, sino una *experiencia*, que experimenta realidad y es ella misma real<sup>8</sup>.

Pero la acotación principal al planteamiento hegeliano no se dirige en este punto. Aunque borremos del mapa los fantasmas de la reflexión externa, el problema persiste: la experiencia dialéctica descrita por Hegel, en tanto movimiento puramente especulativo, tiene que culminar

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 416 (GW 1, p. 347).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 415 (GW 1, *id. loc.*).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 416 (GW 1, p. 348).

<sup>4</sup> *Id. loc.*, traducción ligeramente modificada.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 417 (GW 1, p. 348).

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 419-421 (GW 1, pp. 350-352).

<sup>7</sup> *Cf. id. loc.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 421 (GW 1, p. 352).

en un saber absoluto, esto es, «en la consumada identidad de conciencia y objeto»<sup>1</sup>. Por su misma esencia, la experiencia está aquí llamada a ser superada, a cancelar su proceso histórico en una autoconciencia total, «en un saberse a sí mismo que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí»<sup>2</sup>. Y esto significa, naturalmente, que tal concepción de la experiencia transgrede la irrebasable historicidad y finitud que se trata de atribuir a la experiencia hermenéutica. Por un lado, Gadamer cree encontrar en Hegel el mejor aliado para pensar la historicidad del comprender; pero al mismo tiempo, es perfectamente consciente de que el aliado en cuestión flaquea en el momento decisivo.

La estrategia adoptada al respecto en *Verdad y método* consiste en cargar las tintas sobre el *factum* de la finitud humana, sin desactivar el principio de la totalidad infinita sobre la que habrían de recortarse las experiencias finitas del hombre. Se trata de una explicación que ha decepcionado a no pocos lectores de la obra; muchos de ellos ven en este argumento una recaída en lo que Hegel llamaba «el infinito malo»<sup>3</sup>. Veamos en qué consiste el remiendo en cuestión. Si en la dialéctica «positiva» hegeliana la experiencia se cumplía en un saber absoluto que imposibilitaba toda experiencia ulterior, Gadamer sostiene, por el contrario, que la experiencia culmina en la *apertura* a nuevas experiencias:

La verdad de la 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. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquel a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma<sup>4</sup>.

La experiencia de la que ahora se trata no es la experiencia de tal cosa o tal otra, sino la «experiencia en su conjunto»<sup>5</sup>. Gadamer concibe y explica la experiencia como un atributo del ser humano, inherente a su «esencia histórica»<sup>6</sup>. De hecho, en la explicación que tenemos entre manos, la idea de experiencia parece remitir más que nada al plexo de vivencias que configuran a cada individuo. Es bajo estas premisas como queda traducida la negatividad

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 431 (*GW 1*, p. 361).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> Entre los numerosos trabajos que han cuestionado en esta dirección la intervención de la *Fenomenología del espíritu* en *Verdad y método*, cabe destacar los siguientes: C. Bormann, «Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung», en K.-O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 83-119; R. Dottori, «La questione della dialettica in Hegel, Heidegger, Gadamer», en H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Turín, 1973, pp. 152-178, especialmente pp. 171-178.

Por su parte, Gadamer aceptaba abiertamente que su planteamiento implica una afirmación de la «mala infinitud»: «Siempre me he confesado partidario de esa “mala” infinitud que me mantiene en una tensa cercanía con Hegel» («Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica [1985]», *VyM II*, p. 16 [«Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», *GW 2*, p. 8]). Esto es algo a lo que conduce el sesgo de su apropiación del legado hegeliano, sesgo que se puede sintetizar en las siguientes palabras de nuestro interpelado: «soy hegeliano en todo excepto en la aceptación del espíritu absoluto» («Prefacio» a la edición italiana de *Wahrheit und Methode: Verita e metodo*, Fratelli Fabri, 1972, p. XLVI). Por lo demás, Gadamer admite que su «debate crítico con Hegel en *Verdad y método* es sin duda insatisfactorio» («Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*» [1971], *VyM II*, p. 261 [«Replik zu *Hermeneutik und Ideologiekritik*», *GW 2*, p. 271])

<sup>4</sup> *VyM I*, pp. 431-432 (*GW 1*, p. 361)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 432 (*GW 1*, *id. loc.*).

<sup>6</sup> *Id. loc.* (*GW 1*, pp. 361-362).



característica de la experiencia: si en la dialéctica hegeliana la alteración obrada por la experiencia comportaba un momento negativo, ahora esa negatividad queda polarizada en la persona que padece experiencias y resulta configurada por ellas. Tal y como recoge la sentencia griega «πα/θει μα/θοφ» (se aprende mediante el sufrimiento), la formación sería un proceso signado por las decepciones y el fracaso de las propias expectativas, proceso de todos modos imprescindible para llegar a ser alguien experimentado y con buen juicio<sup>1</sup>.

¿Por qué la adquisición de la experiencia habría de ser un camino de espinas? Gracias a su esencia negativa, la experiencia comportaría «un retornar desde la posición que se había adoptado por ceguera», y por ello implicaría «siempre un momento de autoconocimiento»<sup>2</sup>. Este autoconocimiento no es ya simplemente correlativo al conocimiento de este o aquel estado de cosas: «lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar»<sup>3</sup>. Con ello Gadamer deja sentada una de las tesis fundamentales de su propuesta filosófica: «la verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud», de su propia historicidad<sup>4</sup>. Oigamos directamente la argumentación en cuestión:

La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de verdad de la experiencia. Si en cada fase del proceso de la experiencia lo característico es que el que experimenta adquiere una nueva apertura para nuevas experiencias, esto valdrá tanto más para la idea de una experiencia consumada. En ella la experiencia no tiene su fin, ni se ha accedido a una forma suprema del saber (Hegel), sino que en ella es donde en verdad la experiencia está presente por entero y en el sentido más auténtico. En ella accede al límite absoluto todo dogmatismo nacido de la dominante posesión por el deseo propio del ánimo humano. La experiencia enseña a reconocer lo que es real. Conocer lo que es, es pues el auténtico resultado de toda experiencia y de todo querer saber en general. Pero lo que es no es en este caso esto o aquello, sino «lo que ya no puede ser revocado» (Ranke)<sup>5</sup>.

En definitiva: lejos de conducir a un saber absoluto, la experiencia culminaría cuando el hombre reconoce a través de ella su propia finitud. Por un lado, «el que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna»<sup>6</sup>. Por otro lado, el hombre experimentado toma conciencia de los límites que impone la incierta realidad a su poder hacer y a su voluntad planificadora (casi cabría añadir, por nuestra parte: «a su voluntad de poder»), y se hace así cargo de que «toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada»<sup>7</sup>. Y por último, esta misma experiencia en su punto álgido habría de comportar la máxima apertura a nuevas experiencias; tal apertura sería la condición característica, si no del escéptico, al menos sí del hombre juicioso.

Ciertamente, esta explicación de Gadamer ha retenido toda la verdad del pensamiento hegeliano, como él mismo quería, bien que congelando el movimiento dialéctico en un solo

<sup>1</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 362).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 433 (GW 1, pp. 362-363).

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 433-434 (GW 1, p. 363).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 433 (GW 1, *id. loc.*).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 434 (GW 1, *id. loc.*).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 433-434 (GW 1, *id. loc.*).

punto: el único punto del infinito proceso dialéctico al que tendría acceso consciente la limitada conciencia humana. Al igual que ocurría en la descripción hegeliana, también después del ajuste realizado la experiencia se consume en una autoconciencia, pero con la enorme (o tal vez diminuta) diferencia de que ahora esa consumación se realiza de modo puramente negativo; por ello, en lugar de implicar un cierre, habría de implicar la máxima apertura posible. Con estas cartas, *Verdad y método* aspira a conjurar el fantasma de una autoilustración total por parte de la conciencia histórico-efectual. En palabras de L. E. de Santiago Guervós: «la experiencia histórico-finita y su apertura *infinita* hacia nuevas experiencias excluye cualquier consumación en un saber absoluto»<sup>1</sup>. De este modo defiende Gadamer que la conciencia histórico-efectual comporta «más ser que conciencia»<sup>2</sup>. La explicación que acabamos de reseñar quizás pueda resultar convincente desde un punto de vista antropológico, pero ¿resuelve el problema ontológico que aquí se había convocado en torno a la historicidad del comprender?

#### § 47. *Dialéctica de pregunta y respuesta*

Remontémonos al punto de partida del argumento que nos ocupa. Para permanecer efectivamente abierto a la alteridad de lo *interpretandum*, el intérprete de un texto histórico debía tomar cuidadosa conciencia de sus propios prejuicios, en la medida en que éstos se destacaran frente a los prejuicios de dicho texto. Percatarse de un prejuicio equivalía aquí a suspender su validez. Y la suspensión de todo juicio o prejuicio –decía Gadamer– tiene la estructura de la pregunta. Por eso habría una estrecha relación entre preguntar y comprender<sup>3</sup>. El filósofo de Marburgo vincula esta interrogatividad característica del comprender con el modo de ser de la experiencia transformadora, concebida en los términos dialécticos que acabamos de consignar.

A su juicio, toda experiencia propiamente dicha, toda experiencia que traiga consigo una alteración, presenta la estructura «lógica» de la pregunta<sup>4</sup>. Tanto la experiencia como la pregunta –ya tuvimos ocasión de señalarlo– se caracterizarían por una apertura y por una negatividad. Experimentar que algo no es como uno creía que era «implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si ello es no es así»<sup>5</sup>, es decir, implica que se ha llevado a cabo una suspensión (apertura) de las posibilidades que estaban en juego en el caso en cuestión. Y al mismo tiempo, la experiencia comportaría una refutación (una negación) del saber previo, a la que debería su capacidad transformadora. Ahora bien, la negatividad que Gadamer acababa por destacar a este respecto no correspondía simplemente a la refutación de un determinado estado de cosas, sino que apelaba más bien a una concienciación que el sujeto de la experiencia llevaría a cabo a propósito de la finitud y limitación de sus propias

<sup>1</sup> L. E. de Santiago Guervós, «Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer», <http://www.uma.es/Gadamer/Heidegger.htm>, p. 6 (este artículo fue publicado por primera vez en *La Ciudad de Dios*, N° 199 (1986), pp. 197-208). La cursiva es nuestra.

<sup>2</sup> Afirma Gadamer a este respecto: «[...] Hay que leer correctamente mi capítulo sobre la conciencia histórico-efectual en *Verdad y método I*, pp. 415-447. No se puede ver en él una modificación de la autoconciencia: por ejemplo, una conciencia de la historia efectual o un método hermenéutico basado en ella. Se trata de delimitar la conciencia mediante la historia efectual que a todos nos implica. Esta historia es algo que nunca podemos escudriñar del todo. La conciencia histórico-efectual es, como dije entonces, “más ser que conciencia”» («Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» [1985], *VyM II*, p. 18 [«Zwischen Phänomenologie und Dialektik...», *GW 2*, p. 11]).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 453 (*GW 1*, p. 380).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 439 (*GW 1*, p. 368).

<sup>5</sup> *Id. loc.*

posibilidades de comprender. Algo semejante es lo que se sugiere en *Verdad y método* para el caso de la pregunta. Así como la experiencia culminaba cuando la persona experimentada se hacía consciente de su propia condición finita, lo cual habría de brindarle su plena apertura hacia nuevas experiencias, la máxima virtualidad de la interrogación no estaría en la apertura de un concreto plexo de posibilidades, ni en la confirmación o refutación a la que esta apertura pudiera dar lugar, sino en el reconocimiento de la propia ignorancia:

[...] Igual que la negatividad dialéctica de la experiencia hallaba su perfección en una experiencia consumada en la que nos hacíamos enteramente conscientes de nuestra finitud y limitación, también la forma lógica de la pregunta y la negatividad que le es inherente encuentran su consumación en una negatividad radical: en el saber que no se sabe. Es la famosa *docta ignorantia* socrática que descubre la verdadera superioridad de la pregunta en la negatividad extrema de la aporía<sup>1</sup>.

En este punto de *Verdad y método*, el modelo de la dialéctica hegeliana deja paso al modelo de la dialéctica platónica, así como a lo que parece ser el secreto de la «corrección interna» a la que Gadamer somete a ambas: la figura del Sócrates platónico. En efecto, esta égida socrático-platónica dirigirá el análisis siguiente de la estructura del preguntar. La reflexión gadameriana acerca del modo de ser de la interrogación ya fue reseñada en la Primera Parte del presente trabajo (*vid. supra*, § 10, para una exposición más detallada de este punto).

Recordemos esquemáticamente las tesis que proporciona a esta teoría del comprender «el modelo de la dialéctica platónica»<sup>2</sup>. Preguntar quiere decir abrir el asunto por el que se pregunta, suspender determinada faceta del mismo, equilibrando entre sí las opciones que hipotéticamente podrían concretarlo<sup>3</sup>. «La esencia de la interrogación es poner al descubierto las posibilidades y mantenerlas despiertas»<sup>4</sup>. «La apertura de lo preguntado –repárese en esta observación gadameriana– consiste en que no está fijada la respuesta»<sup>5</sup>. Ahora bien, tal apertura tiene también su limitación, pues toda cuestión determina siempre una dirección por donde debe discurrir la búsqueda. La pregunta sólo es tal dentro de un concreto horizonte de sentido; el planteamiento de la misma implica una afirmación expresa «de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta»<sup>6</sup>. En los términos propuestos en la Primera Parte de este trabajo: la disyuntiva (o la opción entre tres o más posibilidades) tiene que ser verosímil, y como tal tiene que ser afirmada por parte de quien formula la interrogación o la responde.

Además, la pregunta supone una ruptura en el seno del saber establecido, introduce un momento de «*sképsis*» en la «extensión allanada de la opinión general»<sup>7</sup>. La interrogación resulta motivada por aquello que se resiste a ser integrado en los hábitos preestablecidos<sup>8</sup>. Por otra parte, el despuntar de una cuestión –señala Gadamer– es algo que «ocurre», que se nos impone, y que por tanto nosotros padecemos, lejos de poder provocarlo voluntariamente<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 439-447 (*GW 1*, pp. 368-375).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 440 (*GW 1*, p. 369).

<sup>4</sup> *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 112 (*Le problème de la conscience..., op. cit.*, p. 88).

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 440 (*GW 1*, p. 369).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 441 (*GW 1, id. loc.*).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 444 (*GW 1*, p. 372).

<sup>8</sup> *Id. loc.*

<sup>9</sup> *Id. loc.*

Semejante padecimiento exigiría, no obstante, un cierto momento reflexivo: el tomar conciencia de lo que no se sabe<sup>1</sup>. En todo caso, en virtud de su condición de «ocurrencia», ni el planteamiento de una pregunta ni el hallazgo de una respuesta puede deberse a la aplicación de un método<sup>2</sup>.

Siguiendo a pies juntillas el planteamiento platónico-aristotélico, Gadamer sostiene que existe una conexión interna entre la interrogación y el saber, entendiendo aquí por «saber» algo así como la «ciencia» por oposición a la «mera opinión»<sup>3</sup>. Saber, en este sentido, equivaldría a poder dar razón de lo que se sabe, de modo que exigiría no sólo «juzgar correctamente, sino también excluir lo incorrecto al mismo tiempo y por la misma razón»<sup>4</sup>. Por eso –piensa Gadamer– el saber presupone una apertura interrogativa de lo sabido, porque requiere conocer el argumento que justifica algo y echar por tierra el contraargumento correspondiente; y en consecuencia posee siempre un componente dialéctico<sup>5</sup>. Ahora bien, aunque este presunto carácter dialéctico del saber comprometa por igual a la interrogación y a la justificación, Gadamer acentúa deliberadamente el momento de la pregunta y relega el de la respuesta. De hecho, las páginas que estamos comentando se presentan bajo el título global de «La primacía hermenéutica de la pregunta». Tal primacía se afirma, para empezar, en un sentido temporal, tocante a la génesis de la experiencia o el saber. Si se quiere explicar algo –observa el filósofo de Marburgo–, hay que comenzar por quebrarlo, por abrir en ello determinado plexo de posibilidades, de modo que «*la pregunta va por delante*»<sup>6</sup>.

Hasta aquí llega nuestra reseña del análisis del preguntar que Gadamer elabora a partir de la dialéctica platónica, análisis que ya había guiado la Primera Parte del presente trabajo. El punto que ahora nos toca aquilatar es éste: ¿por qué existiría una estrecha relación entre comprender y preguntar?, ¿en qué sentido la comprensión implicaría una dialéctica de pregunta y respuesta? Como ya fue avanzado, *Verdad y método* aduce dos razones al respecto, que en realidad se solapan entre sí. Por un lado, esta conexión entre la interrogación y la comprensión se debería a que «comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta»<sup>7</sup>. Toda declaración recibiría su sentido de la pregunta que le subyace: «sentido es siempre orientación del sentido de una posible pregunta»<sup>8</sup>. Por otro lado, la propia iniciativa de describir la comprensión en términos de diálogo compromete al fenómeno de la interrogación, puesto que conversar no es otra cosa que intercambiar preguntas

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 440 (GW 1, p. 369).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 443 (GW 1, p. 371).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 442 (GW 1, p. 370).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> «Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario. En esto consiste su superioridad frente al dejarse llevar por la opinión, en que sabe pensar las posibilidades como posibilidades. El saber es fundamentalmente dialéctico. Sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas, pero las preguntas comprenden siempre la oposición del sí y el no, del así y de otro modo» (*id. loc.*).

A nuestro juicio, la cuestión es si realmente saber consiste en poder justificar aquello que se sabe, como querían Platón y Aristóteles, si realmente el saber ordinario depende de y se fundamenta en la justificación de sus contenidos. Con estas cartas platónico-aristotélicas, tal vez resulte que, paradójicamente, se está minusvalorando el papel que desempeñan la interrogación y la argumentación en la vida de un saber.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 440 (GW 1, p. 369).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 454 (GW 1, p. 381).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 441 (GW 1, p. 370).

y respuestas<sup>1</sup>. Ahora la interrogación equivaldría a la dinámica de la suspensión del prejuicio «otro» y el prejuicio «propio», es decir, al proceso de distinción y fusión de horizontes que sería propio del «diálogo del comprender».

Expliquemos esto con un poco de detenimiento, centrándonos de nuevo –necesidad obliga– en el único caso de experiencia hermenéutica analizado en *Verdad y método*, la lectura de un texto histórico. Es cierto –puntualiza Gadamer– que un texto no nos habla como nos hablaría un tú, puesto que «somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa»<sup>2</sup>. Con todo, el modelo de la conversación que tiene lugar entre dos personas sigue siendo aquí mucho más que una metáfora. Si antes decíamos que comprender un escrito exige ganar el horizonte de la interpretación, ahora se revela que dicho horizonte es «el *horizonte del preguntar*, en el marco del cual se determina la orientación de sentido del texto»<sup>3</sup>. Y es que, como acabamos de recordar, comprender una declaración en general y un texto en particular es siempre «entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta»<sup>4</sup>. Con ello Gadamer asienta una tesis fundamental acerca de la remisión de lo enunciado a un horizonte de sentido que siempre lo excede, pues abarca el plexo entero de posibilidades entre las cuales habría tomado su partido la palabra pronunciada:

Un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles. En esta medida el sentido de una frase es relativo a la pregunta para la que es respuesta, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella<sup>5</sup>.

La situación se complica al aplicar este principio hermenéutico al fenómeno de la recepción de la tradición escrita. En este caso, el interlocutor convidado es R. G. Collingwood, el mentor de una «lógica de pregunta y respuesta» como método de las ciencias históricas<sup>6</sup>. En él se encuentra un antecedente de sumo valor para el argumento gadameriano, pero sacarle el jugo deseado exige una vez más lidiar el toro del historicismo. Si entender un texto equivale a comprender la pregunta a la que éste responde –razona Collingwood–, ello sólo es posible porque se concede siempre el presupuesto metódico de una adecuación perfecta entre tal pregunta y tal respuesta, de modo que «la crítica a esta respuesta aducida desde una posición cualquiera es puro pasatiempo»<sup>7</sup>. Esta observación –concede Gadamer– tiene su parte de razón: semejante adecuación no es otra cosa que el axioma hermenéutico de la «anticipación de la totalidad»<sup>8</sup>. Sin embargo, esto no excluiría que se pueda distinguir «la pregunta a la que el texto debe responder de la pregunta a la que realmente responde»<sup>9</sup>. Pues el horizonte interrogativo que posibilita la comprensión de un texto histórico no se reduciría nunca a las preguntas que motivaron efectivamente la escritura del texto.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 447 (GW 1, p. 375). Afirma Gadamer: «La dialéctica de pregunta y respuesta que hemos puesto al descubierto permite que la relación de la comprensión se manifieste por sí misma como una relación recíproca semejante a la de una conversación» (*ibid.*, p. 456 [GW 1, p. 383]).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 456 (GW 1, p. 383).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 447 (GW 1, p. 375).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 448 (GW 1, *id. loc.*).

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Id. loc.* (GW 1, pp. 375-376).

<sup>7</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 376).

<sup>8</sup> *Id. loc.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 451 (GW 1, p. 378).

Collingwood remite ese horizonte interrogativo al propio fenómeno histórico transmitido por el texto: comprender un acontecimiento del pasado equivaldría a reconstruir la pregunta a la que querían responder con su actuación los protagonistas del mismo<sup>1</sup>. Gadamer sostiene, en cambio, que debe distinguirse entre el sentido del acontecimiento, tal y como éste ha llegado a decantarse efectivamente, y el «carácter planificado» del mismo, *i. e.*, las concretas motivaciones y finalidades de quienes lo impulsaron<sup>2</sup>. Para empezar, rara vez la planificación humana resulta correspondida por el curso real de los acontecimientos; una coincidencia tal entre las ideas particulares de individuos señalados y el «sentido del decurso total de la historia» sólo tendría cabida bajo presupuestos hegelianos<sup>3</sup>. Y aun cuando el evento en cuestión hubiera cumplido con éxito los planes de sus protagonistas, su significado tampoco podría cifrarse en la reconstrucción de tales planes, pues este significado, lejos de encontrarse clausurado, seguiría determinándose mediante el proceso mismo de su sucesiva elaboración histórica. Un razonamiento idéntico resulta aplicado a la lectura de los textos del pasado: así como los acontecimientos históricos no se reducen «a la intención de los que actúan en ellos», tampoco el sentido de lo escrito se reduce a las opiniones de su autor<sup>4</sup>. Por el contrario, este sentido rebasa siempre el marco original de la obra, pues estaría configurado por las recepciones posteriores de la misma, al tiempo que por la evolución posterior del significado de los acontecimientos narrados en ella<sup>5</sup>. Nuevamente nos encontramos, pues, con el principio principio de la historia efectual, de acuerdo al cual la comprensión de un texto histórico forma parte del progresivo despliegue histórico del mismo<sup>6</sup>.

Sobre la base de esta argumentación, Gadamer defiende la posibilidad de distinguir eventualmente entre la posición desde la que habla el texto y el asunto expresado en él, tal y como éste comparece en determinada interpretación. Así, entender un documento histórico no equivaldría, como quería el historicismo, a alcanzar una comunión perfecta con las ideas de su autor. «Cuando se ha comprendido el sentido de una frase, esto es, se ha reconstruido la pregunta a la que responde realmente, tiene que ser posible preguntar a continuación por el que hace la pregunta y por su opinión, a la que por otra parte el texto podría dar una respuesta sólo aparente»<sup>7</sup>. Ahora bien, esta reconstrucción de la perspectiva originaria del autor no sería en todo caso más que una tarea secundaria o excepcional en la comprensión, toda vez que la única guía y meta de dicha comprensión residiría en el asunto mismo transmitido por la obra<sup>8</sup>.

¿Qué estatuto tiene entonces el horizonte del preguntar desde el cual se determina la comprensión de un texto histórico? La respuesta de Gadamer corre pareja al principio de la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 449 (GW 1, p. 376).

<sup>2</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 377).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 450 (GW 1, *id. loc.*).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 452 (GW 1, p. 379).

<sup>5</sup> «Nuestra comprensión de la tradición escrita no es, como tal, de aquéllas en las que sencillamente cabe presuponer una coincidencia entre el sentido que nosotros reconocemos y el sentido que tuvo presente el autor. Igual que el suceder de la historia no muestra en general la menor coincidencia con las imágenes subjetivas del que está y actúa en la historia, también las tendencias de sentido de un texto van en general mucho más allá de lo que el autor pudo tener presente. Sin embargo, la tarea de comprender se orienta en primer término al sentido del texto mismo» (*ibid.*, p. 450 [GW 1, p. 378]).

<sup>6</sup> Afirma el discípulo de Heidegger a este respecto: «A través de la nueva acentuación que les presta cada comprensión, los textos se integran en un auténtico acontecer, exactamente al igual que lo hacen los acontecimientos a través de su propia continuación» (*ibid.*, p. 451, traducción corregida por nuestra parte [GW 1, p. 379]).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 451 (GW 1, p. 378).

<sup>8</sup> *Id. loc.*

fusión de horizontes antes reseñado: acceder a la pregunta para la cual el texto constituye una respuesta exige poner juego lo que al propio intérprete le parece cuestionable. Por más que se piense que el sentido de una obra del pasado depende de su horizonte originario, tal y como lo reconstruye la investigación histórica, en realidad el horizonte que posibilita efectivamente la comprensión sería siempre más amplio: se trataría de un horizonte que nos abarca también a nosotros, «los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición»<sup>1</sup>. Y es que «comprender una palabra de la tradición que le afecta a uno requiere siempre poner la pregunta reconstruida en el campo abierto de su propia cuestionabilidad, esto es, pasar a la pregunta que la tradición viene a ser para nosotros»<sup>2</sup>. En otras palabras: la pregunta a la que el texto responde, cuya comparecencia es imprescindible para la comprensión del mismo, *debe ser planteada efectivamente* por el intérprete. Por eso esta pregunta no se circunscribiría ni a lo que el autor de la obra tenía en mente ni a lo que el receptor de la misma pueda proyectar unilateralmente, sino que sería el fruto de la «automediación histórica del presente con la tradición»<sup>3</sup>. Comprender un texto histórico equivale aquí –ya lo sabemos– a elaborar la distancia que nos separa de él; el fruto de semejante trabajo sería ni más ni menos que la (nueva) determinación del tema del texto y del horizonte que lo soporta.

A la hora de explicar esta fusión de horizontes en términos de dialéctica de pregunta y respuesta, Gadamer incluye aún unas cuantas observaciones de lo más significativas. La primera de ellas expone el motivo por el cual acceder a la pregunta que da sentido a un texto implica plantear esa pregunta efectivamente. Hagamos notar que este motivo salvaguarda, de acuerdo al planteamiento de *Verdad y método*, aquel estrecho vínculo afirmado entre preguntar y comprender<sup>4</sup>. Se trata de un factor inherente a la propia lógica de la pregunta, como ya tuvimos ocasión de anotar (*vid. supra*, § 10): si preguntar es poner en suspenso un determinado asunto, sin embargo la propia pregunta no puede estar ella misma suspendida, sino que debe ser afirmada como tal. Por eso –piensa Gadamer– «*comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar*»<sup>5</sup>:

Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta<sup>6</sup>.

Así, lo comprendido como respuesta a una pregunta no se encontraría nunca completamente escindido de la situación del intérprete<sup>7</sup>. Esta lógica de la pregunta y la respuesta permite abrir abrir una diferencia entre comprender el sentido de algo (*i. e.*, comprender su horizonte interrogativo, su razón de ser) y estar efectivamente de acuerdo con ello, conceder su verdad:

El que quiere comprender puede desde luego dejar en suspenso la verdad de su referencia; puede desde luego haber retrocedido desde la referencia inmediata de la cosa a la referencia de sentido como tal, y considerar ésta no como verdad sino simplemente como algo con sentido, de manera que la posibilidad de verdad quede en suspenso: este poner en suspenso es la verdadera esencia original del preguntar. Preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso. Por eso no es posible

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 452 (GW 1, p. 380).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 453 (GW 1, *id. loc.*).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 452 (GW 1, p. 379).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 453 (GW 1, p. 380).

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 454 (GW 1, p. 381).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 453 (GW 1, p. 380).

comprender la cuestionabilidad desgajándose de un verdadero preguntar, como en cambio sí es posible comprender una opinión al margen del propio opinar<sup>1</sup>.

Lo que Gadamer no explica, por desgracia, es si esta distinción entre comprender el sentido de un *dictum* y asentir a su verdad tiene algo que ver con el juego consabido entre el momento hermenéutico en el que se destaca la opinión del texto frente a la propia, y el momento en el que ambas quedan fusionadas en un horizonte más general.

Así pues, «sólo en un sentido inauténtico pueden entenderse preguntas que uno mismo no hace, esto es, las que uno considera o superadas o sin objeto»<sup>2</sup>. Lo que en tal caso se comprende es la inconsistencia de los presupuestos que han llevado a tal pregunta<sup>3</sup>. Siguiendo esta pista, Gadamer subraya una tesis de radical importancia en el seno de su propia teoría hermenéutica: toda pregunta obedece a motivaciones reales y concretas, se inscribe en un contexto histórico y finito. El contrapunto más elocuente al respecto lo constituye la «historia de los problemas» practicada por el neokantismo de Marburgo<sup>4</sup>. Tal práctica se basa en la ilusión de que existen problemas idénticos, que pudieran ser abstraídos de las circunstancias de su génesis y resueltos desde una posición suprahistórica. Si, frente a ello, un texto histórico se comprende como la respuesta a un problema real, efectivamente planteado de nuevo por su intérprete, entonces habrá que decir que el problema así reconocido «no es de hecho simplemente el mismo» que aquel que era en su horizonte originario<sup>5</sup>. En fin, en el concepto mismo de problema, desde su origen griego (así, en el uso del término que hace Aristóteles en sus *Tópicos*), ve Gadamer reflejada esta falsa separación entre la pregunta y su singular contexto de motivación<sup>6</sup>.

Por último, conviene reseñar la descripción más concreta que *Verdad y método* ofrece de la dialéctica de pregunta y respuesta en tanto articulación del proceso comprensor. Más que como un intercambio de preguntas y respuestas, el diálogo con el texto aparece presentado como una sucesión de preguntas encadenadas, mediante las cuales se accedería al sentido de la respuesta que el escrito constituye:

Lo que hay al principio [*sc.* de la comprensión] es [...] la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afección por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la automediación histórica del presente con la tradición. Así pues, en realidad la relación entre pregunta y respuesta queda invertida. Lo transmitido, cuando nos habla —el texto, la obra, una huella—, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar. Intentamos reconstruir la pregunta a la que lo transmitido podría dar respuesta. Sin embargo, no podríamos hacerlo si no superamos con nuestras preguntas el horizonte histórico que con ello queda perfilado. La reconstrucción de la pregunta a la que se supone que responde el texto está ella

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 454 (*GW* 1, p. 381).

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> Gadamer ha sometido a crítica la «historia de los problemas» cultivada por los neokantistas de Marburgo en otras varias ocasiones, siempre en el contexto de sus reflexiones acerca de la «historia conceptual»; *vid.* «La historia del concepto como filosofía» (1970), en *VyM II*, pp. 81-93 («Begriffsgeschichte als Philosophie», *GW* 2, pp. 77-91); «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» (1971), *GW* 4, pp. 78-94.

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 454 (*GW* 1, p. 381).

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 455-456 (*GW* 1, pp. 382-383).



misma dentro de un hacer preguntas con el que nosotros mismos intentamos buscar la respuesta a la pregunta que nos plantea la tradición<sup>1</sup>.

No queda duda de que Gadamer desea hacer valer el primado de la pregunta sobre la respuesta. Pues, como él mismo dice, la respuesta es aquí una nueva pregunta. Además, la descripción ofrecida parece reflejar los dos momentos que serían constitutivos del proceso comprensivo: el destacarse de la opinión del otro frente a la propia, y el pliegue de ambas en un horizonte más abarcante. Por un lado, habría preguntas que el texto dirige al intérprete y viceversa; por otro lado, tal intercambio sería el medio para alcanzar el horizonte interrogativo que da sentido al texto, y para acceder así a la comprensión del asunto vertido en él. De este modo, el horizonte de la comprensión «final» sería el efecto resultante de la mediación dialéctica entre la situación del texto y la del intérprete. En la tercera parte de *Verdad y método*, Gadamer describe esta fusión de horizontes como una mediación entre la conceptualidad (*Begrifflichkeit*) que articula el documento histórico y la conceptualidad en la que habita el lector, como una traducción del sentido en cuestión a la concreta lengua del lector<sup>2</sup>. Por otra parte, este intercambio de preguntas entre los dos miembros del «diálogo» en el que consistiría la comprensión, esta progresiva suspensión de las perspectivas particulares de cada uno de ellos, sería la responsable de que en el curso de la interpretación se gestara una verdad inédita, *i. e.*, tuviera lugar lo que Gadamer llama un «acontecimiento». «La dialéctica de pregunta y respuesta» –afirma el mentor de este planteamiento– «es lo que determina la comprensión como un acontecer»<sup>3</sup>. Lo vamos a ver a continuación.

#### § 48. *Acontecer y comprender: la experiencia hermenéutica como movimiento especulativo*

Si por algo quiere Gadamer reivindicar la idea de que la comprensión tiene la estructura del diálogo, es para defender que toda comprensión implica un acontecimiento, *i. e.*, una manifestación inédita de lo comprendido. «Comprender y acontecer» (*Verstehen und Geschehen*) era precisamente uno de los títulos que se pensó dar a *Verdad y método*<sup>4</sup>. A este título fallido, y también al título efectivo, remite la tesis más conspicua y radical de la obra: la comprensión no es un acto del sujeto que comprende, sino una autoexposición del «asunto mismo» (*die Sache selbst*) que se trata de comprender, en cuyo proceso se ve involucrado el intérprete. La concepción del diálogo en tanto búsqueda del acuerdo con otro sobre un tema común le permite a Gadamer explicar en qué consiste este acontecimiento presuntamente inherente a la comprensión. El acuerdo logrado en una conversación, o su fracaso, «es como un suceso [*Geschehen*] que tiene lugar en nosotros»<sup>5</sup>. Pues no cabe predecir el curso que llevará una discusión, ni controlar su desenlace unilateralmente; por ello el desarrollo de un

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 452 (GW 1, pp. 379-380).

<sup>2</sup> *Vid. ibid.*, pp. 475 y ss. (GW 1, pp. 399 y ss.). «Pensar históricamente quiere decir en realidad realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar» (*ibid.*, p. 477 [GW 1, p. 401]). A partir de este planteamiento, puede entenderse la extraordinaria importancia que Gadamer concede al trabajo histórico-conceptual en el interior de la filosofía como tal, y no sólo en el marco de la historia de la filosofía. *Vid.* al respecto, además de los artículos de Gadamer que acaban de ser citados pocas notas más arriba: C. García Santos, «El diálogo platónico como tarea (interminable) de deshacer y rehacer conceptos con palabras», en F. Oncina (ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, C.S.I.C. y Plaza y Valdés, Madrid-México, 2009, pp. 143-152; J. L. Villacañas y F. Oncina, «Introducción» al libro de R. Koselleck y H.-G. Gadamer: *Historia y hermenéutica*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1997, pp. 9-53.

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 565 (GW 1, p. 476).

<sup>4</sup> Sobre el caso de los títulos tanteados para *Verdad y método*, *vid.* J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Tübinga, Mohr (Siebeck), 2000, p. 17; así como *idem*, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr (Siebeck), Tübinga, 1999, p. 319.

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 461 (GW 1, p. 387).

diálogo escaparía siempre a cualquier clase de dirección metódica<sup>1</sup>. Y es que esta tarea de llegar a un acuerdo habría de deparar, cuando tiene éxito, un auténtico «desvelamiento» de la verdad: la comprensión –afirma el discípulo de Heidegger– comporta un acontecimiento en la medida en que «deja aparecer algo que desde ese momento es», y antes no era<sup>2</sup>.

Tal y como venimos comprobando, el diálogo que Gadamer emplea como modelo de la experiencia hermenéutica consiste en una *mediación* entre las posiciones de sus interlocutores, posiciones que, por principio, deben ser conjugables entre sí como exponentes de un mismo asunto compartido. Éste sería siempre el fin de la conversación: llegar a un acuerdo de compromiso entre las diferentes perspectivas que vayan compareciendo<sup>3</sup>. En ello reside la «regla de oro» afirmada aquí constantemente: lo que el otro diga tiene que ser interpretado como índice de un planteamiento necesariamente común (común al menos «por hipótesis»). De ahí que no se trate de referir las declaraciones del interlocutor a su situación personal, sino de «recoger el derecho objetivo de su opinión, a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa»<sup>4</sup>. De modo que el proceso dialógico, en tanto «hacer de la cosa misma», equivaldría a la depuración de las posiciones en conflicto para lograr un «acuerdo de término medio»:

El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y lo adverso. Cuando esto ocurre recíprocamente y cada interlocutor sopesa los contraargumentos al mismo tiempo que mantiene sus propias razones puede llegarse poco a poco a una transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria, de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) hacia una lengua común y una sentencia compartida<sup>5</sup>.

En esta misma línea, Gadamer ve en la experiencia hermenéutica un componente de «dialéctica *negativa*», semejante a la escenificada por el Sócrates platónico<sup>6</sup>. El intérprete habría de esforzarse en «ser negativo para sí mismo», puesto que debería «mantener a distancia [...] todo lo que intenta hacerse valer como expectativa de sentido desde los propios prejuicios, desde el momento mismo en que el sentido del texto lo rechaza»<sup>7</sup>.

Con esta caracterización del acontecer de la verdad en tanto mediación dialéctica se da paso a la estructura que aparece desarrollada como tal a lo largo de la tercera parte de *Verdad y método*, pero que ya venía fraguándose en las dos partes anteriores. Nos referimos al «movimiento especulativo» que, para Gadamer, caracteriza la relación entre la obra de arte y cada una de sus autopresentaciones (*Selbstdarstellungen*), entre el sentido de un texto y cada una de sus interpretaciones, entre el acontecer infinitamente abierto de la historia efectual y cada una de las apropiaciones puntales y parciales de ese proceso, entre el mundo y cada una de sus escenificaciones lingüísticas y, en suma, entre «ser y presentarse» (*Sein und Sichdarstellen*)<sup>8</sup>. En efecto, sobre la base del carácter universal descubierto en el lenguaje, las

<sup>1</sup> *Id. loc.*

<sup>2</sup> *Id. loc.*, así como *ibid.*, p. 553 (GW 1, p. 466).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 465 (GW 1, p. 390). Gadamer compara esta búsqueda de un compromiso entre las posiciones de los interlocutores con la tarea que tiene que llevar a cabo el traductor de un texto.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 463 (GW 1, p. 389).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 465 (GW 1, p. 390).

<sup>6</sup> *Cf. ibid.*, p. 556 (GW 1, p. 468).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 557 (GW 1, p. 469).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 568 (GW 1, p. 479). Todavía es posible ampliar esta serie de pares que tienen entre sí una relación especulativa: así, «la unidad de la palabra que se autoexpone en la multiplicidad de las palabras» (*ibid.*, p. 513 [GW 1, p. 431] e *ibid.*, capítulo

últimas páginas de *Verdad y método* hacen extensiva esta estructura prácticamente a todos los motivos recorridos en el curso de la obra<sup>1</sup>. Así se resume el planteamiento «ontológico» propuesto por Gadamer: «comprender es acontecer» por lo mismo que «ser es presentarse»<sup>2</sup>. Tal movimiento especulativo corresponde a lo que, por nuestra parte, habíamos llamado «dialéctica de lo uno y lo múltiple», «dialéctica de límite e ilimitado» (*supra*, § 40.1). Pongamos sobre la mesa los rudimentos de tal mecanismo dialéctico, mecanismo que subyace a los «Rasgos básicos para una teoría de la experiencia hermenéutica», *i. e.*, a las tesis que hemos reseñado hasta ahora.

¿Qué es lo que quiere defender el filósofo de Marburgo cuando rescata esta noción hegeliana de «lo especulativo»? Recordemos el argumento en cuestión, refiriéndolo, para empezar, a la hermenéutica textual (o a la comprensión de una obra de arte): el sentido de un texto no es algo que exista en sí mismo, previamente a toda interpretación y con independencia de ella. Por el contrario, ese sentido sólo llegaría a ser tal en cada una de las lecturas o «ejecuciones» de la obra. Ahora bien, tales interpretaciones tampoco poseerían una existencia autónoma y externa frente a lo interpretado: su única realidad consistiría en presentar el contenido de la obra, hasta el punto de que ellas habrían de desaparecer como tales en la «inmediatez» del sentido mostrado<sup>3</sup>. La relación entre el sentido del texto y cada una de sus concretas realizaciones sería especulativa o especular porque ni uno ni otras tendrían una existencia independiente: el sentido sólo se daría en cada «imagen» que lo expone, pero a su vez esta imagen se cancelaría a sí misma en la pura exposición de ese sentido<sup>4</sup>. De ahí que esta relación especular entre el sentido y su presentación comporte –como dice Gadamer– «una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción»<sup>5</sup>. Por ello la comprensión no copiaría ni representaría un contenido previamente fijado, sino que lo llevaría a una determinación inédita, que surgiría como efecto del despliegue y la fusión de los horizontes respectivos del texto y del intérprete<sup>6</sup>. No es difícil ver en este movimiento especulativo el trasunto mismo de la historia efectual, o la dinámica de la «verdadera experiencia» que quedaba descrita a partir de la dialéctica hegeliana.

---

13: «Acuña el concepto de “lenguaje” a lo largo de la historia del pensamiento occidental») y la infinitud de lo no-dicho que subyace a lo dicho (cf. *ibid.*, capítulo 14, sección 2: «El lenguaje como centro y su estructura especulativa»).

<sup>1</sup> Afirma Gadamer: «Reconocemos así que fue precisamente este movimiento especulativo el que tuvimos en la mente tanto en la crítica de la conciencia estética como en la de la conciencia histórica con que iniciamos nuestro análisis de la experiencia hermenéutica. El ser de la obra de arte no era un ser en sí del que se distinguiese su reproducción o la contingencia de su manifestación; sólo una tematización secundaria tanto de lo uno como de lo otro puede aducir esta “distinción estética”. Tampoco lo que sale al encuentro de nuestro conocimiento histórico desde la tradición o como la tradición –histórica o filológicamente– era un objeto en sí fijo que meramente hubiera que constatar: también la conciencia histórica encerraba en sí en realidad la mediación de pasado y presente. Al reconocer la lingüística como medio universal de esta mediación, nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y la hermenéutica que habría que poner en su lugar, adquirió la dimensión de un planteamiento universal. Pues la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, un aspecto universal de la filosofía y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu» (*ibid.*, pp. 568-569 [GW 1, p. 479]).

<sup>2</sup> Cf. *VyM I*, capítulo 14, sección 3: «El aspecto universal de la hermenéutica», concretamente p. 578 (GW 1, p. 488). Esto mismo se aborda en el libro de G. Deniau *Cognitio imaginativa: la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Ousia, Bruselas, 2002.

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 480 (GW 1, p. 404).

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 557 y ss. (GW 1, p. 469 y ss.).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 568 (GW 1, p. 479).

<sup>6</sup> «[...] La interpretación –afirma Gadamer– no es mera reproducción o mero referir el texto transmitido, sino que es como una nueva creación del comprender» (*ibid.*, p. 566 [GW 1, p. 477]).

La relación especulativa entre el sentido de una obra y sus recepciones corre pareja a la indisoluble imbricación que aquí se afirma entre comprender (*verstehen*) e interpretar (*auslegen, interpretieren*)<sup>1</sup>. Por lo que dice el discípulo de Heidegger, interpretar significa aquí desplegar (*aus-legen*), desarrollar o explicitar «las implicaciones de sentido» de una obra, haciéndolas expresas lingüísticamente<sup>2</sup>. En cambio la comprensión equivaldría, *à la limite*, a una captación inmediata del sentido, que ocurriría «sin necesidad de asumir una interpretación expresa»<sup>3</sup>. Sin embargo, huelga intentar distinguir en este contexto entre interpretar y comprender, pues ambos términos son netamente correlativos y coextensivos: en su relación especulativa, comportan una distinción que es al mismo tiempo una indistinción. «Toda comprensión es siempre interpretación –leemos en *Verdad y método*– porque forma [a partir de su propio proceso] el horizonte hermenéutico en el que se hace valer la referencia de un texto»<sup>4</sup>. En otras palabras: toda comprensión es interpretativa porque tiene que *realizar* un sentido inédito, porque tiene que mediar entre la situación del texto y la del intérprete. La interpretación no sería entonces ni el «medio para producir la comprensión», ni la explicitación de un sentido previamente comprendido, sino la primera y única ejecución posible del mismo<sup>5</sup>. Pero, como decíamos, esta «interpretación mediadora» habría de desaparecer como tal para que apareciera el sentido del texto<sup>6</sup>; sólo si la interpretación fracasa (*i. e.*, sólo bajo la perspectiva de la crítica) podrá distinguirse entre el contenido de la obra y su concreta actualización<sup>7</sup>. Así pues, cada una de las interpretaciones de una obra no sería más que «*la concreción del sentido mismo*»<sup>8</sup>. «Aunque tenga que interpretarse en cada caso de una manera distinta –piensa Gadamer–, sigue siendo el mismo texto el que cada vez se presenta como distinto»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 479 (GW 1, p. 403) y p. 566 (GW 1, p. 477).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 566 (GW 1, p. 477). Gadamer insiste en que esta explicitación se realiza siempre en términos expresamente lingüísticos (*vid. ibid.*, pp. 475-486 [GW 1, pp. 399-409]). Recordemos que el carácter lingüístico de toda realización hermenéutica es una de las tesis por él aducidas para justificar el carácter universal de la lingüisticidad. A su juicio, también la comprensión «silenciosa» de una pintura o la reproducción de una obra musical son intrínsecamente lingüísticas, pues a ellas les subyacería en todo caso una interpretación susceptible de ser explicitada lingüísticamente. Así, «la interpretación está potencialmente contenida en la comprensión; y sólo lleva a la comprensión a una acreditación explícita» (*ibid.*, p. 478, la traducción es nuestra [GW 1, p. 402]). «Por muy secundaria que considere un artista reproductor la justificación de su interpretación en palabras, y por mucho que la reclame como no artística, lo que no podrá negar es que toda interpretación reproductiva es básicamente susceptible de una justificación (*Rechtfertigung*) de este tipo» (*ibid.*, p. 480 [GW 1, p. 403]). Como es visible, en el contexto de esta argumentación la idea de interpretación se aproxima a la de *justificación*: éste es precisamente uno de los términos (*Rechtfertigung*) empleados aquí.

A nuestro juicio, esta tesis de Gadamer hace aguas por todas partes desde el momento en que olvida la existencia de una comprensión específicamente *sensible* (*vid. supra*, § 54). Pero dejando de lado el caso de la comprensión sensible, la imbricación aquí establecida entre comprender e interpretar presenta también otro género de problemas, tocantes a la relación entre lo que está en cuestión y lo que no lo está (*vid. infra*, § 57.4).

<sup>3</sup> *VyMI*, p. 478 (GW 1, p. 402).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 475 (GW 1, p. 399).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 478 (GW 1, p. 402).

<sup>6</sup> *Id. loc.* J. F. Zúñiga (*El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, 1995, p. 282) explica esta tesis de Gadamer del siguiente modo:

«Toda comprensión del sentido es interpretación. Interpretar es “desplegar” (*aus-legen*) el sentido de un texto: preguntar, esperar la respuesta, conversar, encontrar en nuestro propio lenguaje las palabras que *expongan* el sentido del texto. Pero, finalmente, la interpretación, en cuanto exposición, debe “desaparecer” para que aparezca el sentido del texto. La interpretación lograda es como la imagen del espejo: no tiene ningún ser para sí, es una duplicación que, sin embargo, es la existencia de uno solo. Sólo con la autocancelación (*Selbstaufhebung*) de la interpretación aparece la cosa, el sentido del texto que viene de la tradición. Cuando la interpretación “desaparece” alcanza su verdadero ser: la *representación* del sentido».

<sup>7</sup> *Cf. VyMI*, p. 165 (GW 1, p. 125).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 477 (GW 1, p. 401).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 478 (GW 1, *id. loc.*).

Una idéntica dialéctica de «lo uno y lo múltiple» es la que subyace a todos los pares de conceptos caracterizados en *Verdad y método* por su relación especulativa. Por ejemplo, a la relación entre «lenguaje» y «mundo». Si cada una de las lenguas históricas constituye una singular acepción del mundo, estas acepciones, por un lado, no serían relativas a un mundo absoluto o «mundo en sí», y por otro lado, tampoco constituirían sendos «compartimentos estancos», puesto que todas ellas remitirían potencialmente al mismo mundo<sup>1</sup>. Cada una de las acepciones lingüísticas del mundo –sostiene Gadamer– puede ampliarse infinitamente hasta fusionarse con cada una de las otras, de modo que contiene potencialmente a todas las demás<sup>2</sup>. Con ello queda sentada en sus vigas maestras la dinámica de este movimiento especulativo en tanto juego de límite e ilimitado: así como la interpretación «pone en una presentación finita una infinitud de sentido»<sup>3</sup>, así también en cada lengua habría una referencia referencia finita a «la infinitud de lo ente» (*die Unendlichkeit des Seienden*)<sup>4</sup>.

En el último epígrafe de *Verdad y método*, «El aspecto universal de la hermenéutica», esta misma dinámica especulativa queda ilustrada a partir de la *méthexis* platónica de las múltiples realidades bellas en la unidad de la Idea de lo bello (hemos reseñado el pasaje en cuestión *supra*, Primera Parte, § 36.2)<sup>5</sup>. Por un lado, la Idea de lo bello no tendría otra existencia que la de su propio mostrarse en cada una de las imágenes bellas, hasta el punto de que no habría «ninguna diferencia entre que apareciera “ella misma” o su imagen»<sup>6</sup>. Pero, por otro lado, cada una de las múltiples y diversas cosas bellas no haría sino traslucir «lo bello mismo» bajo un aspecto concreto, al igual que cada interpretación de un texto no haría sino presentar el infinito «sentido mismo» de ese texto bajo un aspecto finito. En el contexto de esta explicación, Gadamer recurre al *dictum* estoico según el cual la luz se muestra a sí misma al tiempo que deja ver lo iluminado por ella<sup>7</sup>. Lo que, a nuestro juicio, se está dando a entender con esta comparación es que también el sentido de un texto –siendo siempre, como la luz, un único sentido– se hace patente a sí mismo sólo cuando ilumina cada una de sus puntuales y concretas comprensiones. Pero, como Gadamer explica, «la luz que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles es la luz de la palabra»<sup>8</sup>. Más adelante veremos qué tipo de palabra o de lenguaje es éste que podría llevar a cabo semejante obra de despliegue de lo uno en lo múltiple y recogida de lo múltiple en lo uno (*infra*, § 54).

Por otra parte, conviene reparar en lo siguiente: este movimiento especulativo de «ser y presentarse», correspondiente al hecho de que la comprensión sea un acontecimiento, es lo que le permite a Gadamer explicar en qué consiste la *pertenencia* de quien comprende a lo comprendido. Aquí radica, pues, el núcleo de la alternativa que *Verdad y método* ofrece a la concepción del saber propia de las ciencias empíricas modernas, concepción fundamentada sobre los principios abstractos del «sujeto» y del «método». A ojos de su mentor, la alternativa en cuestión exige recuperar el suelo de la metafísica griega clásica, tal y como éste pervive a lo largo de la Antigüedad y del Medioevo, *i. e.*, hasta la irrupción de las revoluciones científicas

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 536 y ss. (GW 1, p. 451 y ss.).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 537 (GW 1, p. 452). Nos referiremos a ello con más detenimiento *infra*, § 54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 557 (GW 1, p. 469).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 543 (GW 1, p. 457).

<sup>5</sup> *Vid. ibid.*, pp. 567 y ss. (GW 1, pp. 478 y ss.).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 582 (GW 1, p. 491); hemos alterado la sintaxis de la frase entrecomillada para adaptarla al presente contexto.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 576 (GW 1, p. 486); este tópico estoico aparece recogido en *Stoicorum Veterum Fragmenta* (von Arnim), II 54.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 577 (GW 1, p. 487).

modernas. Y ello porque en esta antigua filosofía del *lógos* «no se parte del concepto de un sujeto que lo sea para sí y que convierta todo lo demás en objetos»<sup>1</sup>. Sobre la base de una «relación trascendental entre el ser y la verdad», el conocimiento es pensado «como un momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto»<sup>2</sup>. Tal copertenencia de pensar y ser, de «hombre y mundo» es lo que se trata de rescatar del olvido: «lo primario –afirma Gadamer a este respecto– es la relación»<sup>3</sup>. El hiato introducido por la ciencia moderna habría consistido justamente en romper la (hasta entonces) natural «pertenencia del sujeto conocedor al objeto de conocimiento»<sup>4</sup>. Leemos en el último capítulo de *Verdad y método*:

A nosotros, que estamos enredados en las aporías del subjetivismo, los griegos nos llevan una cierta ventaja en lo que se refiere a concebir los poderes suprasubjetivos que dominan la historia. Ellos no intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento desde la subjetividad y para ella. Al contrario, su pensamiento se consideró siempre desde el principio como un momento del ser mismo. En él vio Parménides la guía más importante para el camino hacia la verdad del ser. La dialéctica [...] no era para los griegos [...] un movimiento que lleva a cabo el pensamiento, sino el movimiento de la cosa misma que aquel percibe. Que esto suene a Hegel no implica una modernización abusiva sino que atestigua un nexo histórico. [...] Hegel asume conscientemente el modelo de la dialéctica griega. Por eso el que quiera ir a la escuela de los griegos habrá pasado ya siempre por la escuela de Hegel. [...] Si nuestra teoría hermenéutica busca el reconocimiento de la trabazón de acontecer y comprender, tendrá que retroceder no sólo hasta Hegel sino hasta Parménides<sup>5</sup>.

De modo que la apelación genérica a la metafísica griega clásica se concreta en una reivindicación de las dialécticas platónica y hegeliana<sup>6</sup>. Como venimos diciendo, es esta dialéctica concebida como el movimiento de automanifestación de la cosa misma lo que sostiene aquí la recusación del subjetivismo moderno; ella salvaguarda el principio según el cual la comprensión no es primariamente «nuestra acción con las cosas, sino la acción de las cosas mismas»<sup>7</sup>. Apoyándose en los términos de la *Lógica* hegeliana, Gadamer caracteriza el «acontecimiento» que tendría lugar en la comprensión, *i. e.*, la emergencia de un sentido inédito, como un despliegue del asunto del comprender en su propia consistencia interna<sup>8</sup>. «También en la experiencia hermenéutica –nos dice– se encuentra algo parecido a una dialéctica, un hacer de la cosa misma (*ein Tun der Sache selbst*), un hacer que, al contrario que la metodología de la ciencia moderna, es un padecer, un comprender, un acontecer»<sup>9</sup>.

Con todo, el marco de la dialéctica platónica habría de ser corregido en un punto significativo. La copertenencia de pensar y ser no puede significar, como significaba en la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 549 (GW 1, p. 462).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 550-551 (GW 1, p. 463).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 550 (GW 1, *id. loc.*). Un índice de esta ruptura –añade Gadamer– es el hecho de que la ciencia moderna deslegitime toda idea de «unidad significativa de tipo teleológico, como la “cosa” o el “todo orgánico”».

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 551-552 (GW 1, pp. 464-465).

<sup>6</sup> Para Gadamer, Aristóteles (que podría ser incluido en esta recuperación genérica de la metafísica griega) pertenece en mayor medida al problema que se quiere esquivar que a su posible antídoto. El autor de *Verdad y método* ve en la «metafísica de la sustancia» de cuño aristotélico el antecedente mismo de la idea de saber cortada por el patrón de la física empírica moderna. Así, afirma: «El que ser sea presentarse, y el que todo comprender sea un acontecer, estas nuestra primera y nuestra última perspectiva, superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de sustancia al convertirse en los conceptos de subjetividad y de objetividad científica» (*ibid.*, p. 578, traducción modificada [GW 1, p. 488]).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 555 (GW 1, p. 467).

<sup>8</sup> *Id. loc.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 557 (GW 1, p. 469); traducción ligeramente modificada.

metafísica antigua, que todo lo que es se encuentre simultánea y absolutamente presente «en el presente de un espíritu infinito», y que sólo por eso le sea posible «al pensamiento humano y finito» conocerlo<sup>1</sup>. A Gadamer le importa recusar la presunta existencia de una realidad «esencial», definitivamente fijada en sí misma y al margen de nuestro acceso a ella, pues bajo tal presupuesto la comprensión nunca podría tener una dimensión ontológica, sino que se cancelaría en tanto actividad de orden sólo cognoscitivo. Por eso afirma que la idea de pertenencia que conviene a la experiencia hermenéutica «no se determina ya como referencia teleológica del espíritu a la estructura esencial de los entes, tal como se piensa en la metafísica»<sup>2</sup>. Semejante planteamiento quedaría transfigurado desde el momento en que la comprensión implica un auténtico acontecimiento, *i. e.*, la emergencia de algo que «es desde entonces, y que antes no era»<sup>3</sup>. Si la comprensión comporta una verdadera experiencia, es porque no remite a una esencia o a un «ser en sí» que se vaya desvelando cada vez un poco más; por el contrario, aquí «ocurre como en una verdadera conversación: surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo»<sup>4</sup>. En otras palabras:

Lo decisivo es que aquí acontece algo. Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición. Visto desde el intérprete, «acontecer» quiere decir que no es él el que, como conocedor, busca su objeto y «extrae» con medios metodológicos lo que realmente se quiso decir y tal como realmente era, aunque reconociendo leves obstáculos y desviaciones condicionados por los propios prejuicios<sup>5</sup>.

Con esta explicación, Gadamer cree haber evitado el principio que obliga, de un modo u otro, a las dialécticas platónica y hegeliana: la necesaria realización efectiva y absoluta de todas las posibles interpretaciones de una determinada obra o motivo histórico. Gracias a la negación de este principio, queda afirmada la piedra de toque del argumento en cuestión, *i. e.*, la radical finitud de nuestra experiencia histórica<sup>6</sup>. Que la obra legada por la tradición se realice especulativamente quiere decir, por un lado, que sólo existe en cada nueva apropiación *finita* y, por otro lado, que esa apropiación forma parte de un acontecer *infinito*, constituido por el curso hipotéticamente completo, y por ello indefinidamente abierto, de todas las posibles interpretaciones al respecto. Cada comprensión sería así «un movimiento relativo e inconcluso», pero que alcanzaría su «perfección relativa» por cuanto trasluciría en todo caso el «contenido mismo» de la obra en cuestión<sup>7</sup>:

[La conciencia de la historia efectual] conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa. Por supuesto, también aquí cada comprensión tiene un patrón con el que se mide y en consecuencia un posible acabamiento: es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el único baremo posible y el que se da a sí mismo acceso al lenguaje. Pero no es posible una conciencia –lo hemos destacado repetidamente, y en esto reposa la historicidad del comprender–, no es posible una conciencia, por infinita que fuese, en la que la «cosa» transmitida pudiera aparecer a la luz de la eternidad. Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras, y esto no quiere decir

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 549 (GW 1, p. 462).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 552 (GW 1, p. 465).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 553 (GW 1, p. 466).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 552-553 (GW 1, p. 465).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 547 (GW 1, p. 461), p. 564 (GW 1, pp. 475-476), etc.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 564 (GW 1, p. 475).

que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es más bien la experiencia de un «aspecto» de la cosa misma<sup>1</sup>.

Recojamos de nuevo esta idea en otros términos. La comprensión de un fenómeno histórico – sostiene Gadamer– es histórica y finita porque se inserta en un acontecer infinito. Y aunque tal decurso infinito de la historia no pueda ser abarcado por parte de ninguna conciencia finita, en todo caso tendría que tratarse de un solo y único movimiento histórico:

[...] Todo historiador y todo filólogo tienen que contar por principio con la imposibilidad de cerrar el horizonte de sentido en el que se mueven cuando comprenden. La tradición histórica sólo puede entenderse cuando se incluye en el pensamiento el hecho de que el proceso de las cosas continúa determinándose a uno, y el filólogo que trata con textos poéticos y filosóficos sabe muy bien que éstos son inagotables. En ambos casos lo transmitido muestra nuevos aspectos significativos en virtud de la continuación del acontecer. A través de la nueva acentuación que les presta cada comprensión, los textos se integran en un auténtico acontecer, exactamente al igual que lo hacen los acontecimientos a través de su propia continuación. Esto es lo que habíamos señalado en el marco de la experiencia hermenéutica como el momento de la historia efectual. Toda actualización en la comprensión puede entenderse a sí misma como una posibilidad histórica de lo comprendido. En la finitud histórica de nuestra existencia está el que seamos conscientes de que, después de nosotros, otros entenderán cada vez de manera distinta. Para nuestra experiencia hermenéutica resulta incuestionable que es una misma obra la que despliega su plenitud de sentido al paso que se va transformando su comprensión, así como también es una misma historia aquella cuyo significado sigue determinándose incesantemente<sup>2</sup>.

En fin, con este razonamiento acerca de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido, Gadamer no ha hecho sino declinar una vez más el tema del movimiento especulativo. Frente a aquella concepción del conocimiento levantada sobre el esquema de un sujeto y un objeto separados entre sí, ¿simplemente se trata de afirmar que el intérprete es un momento finito del infinito despliegue de lo *interpretandum*? En todo caso, ese despliegue se traduce aquí en un proceso de mediación entre el lector y la obra. De ahí que la pertenencia del intérprete a la tradición comportara, como dijimos, una continuidad y al mismo tiempo una ruptura. Sin esa ruptura, la interpretación no tendría razón de ser: «sólo porque entre el que comprende y su texto no existe una concordancia lógica y natural se nos puede participar en el texto una experiencia hermenéutica»<sup>3</sup>. Pero sin una continuidad de base –aquí principio y fin de la interpretación– tampoco habría nada que interpretar, ni camino alguno para hacerlo. Precisamente este restablecimiento de la unidad distorsionada entre el «sujeto» que comprende y el «objeto» comprendido es el responsable, de acuerdo con el planteamiento que tenemos entre manos, de que la comprensión sea interpretativa, comporte un acontecimiento y se efectúe como una dialéctica de preguntas y respuestas. La interpretación comienza porque el texto suscita una pregunta en el intérprete, esto es: porque hay algo que se resiste a ser entendido<sup>4</sup>. En el curso de la interpretación, el intérprete tendría que reconstruir el marco que lo vincula a lo interpretado, trasladándolo desde su lejanía y apropiándose de ello<sup>5</sup>. Y esto equivaldría a propiciar la emergencia de un aspecto inédito de la «cosa misma» (el contenido del texto en cuestión, que se ofrece una y otra vez a su interpretación), a la par que de un

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 565, traducción ligeramente modificada (GW 1, pp. 476-477).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 451-452, traducción parcialmente modificada (GW 1, p. 379).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 565 (GW 1, p. 476).

<sup>4</sup> *Id. loc.* Si la comprensión es un acontecer, ello se debe –dice Gadamer– a que discurre mediante la dialéctica de pregunta y respuesta.

<sup>5</sup> *Id. loc.*



aspecto ignoto del propio intérprete. Tal es el movimiento dialéctico que Gadamer establece entre los dos polos de esta «pertenencia».

#### § 49. *Recapitulación*

Hasta aquí llega nuestra exposición selectiva de la teoría del comprender formulada por Gadamer. Repasemos esquemáticamente los principales mojones del camino recorrido. Ello nos servirá para enfocar conjuntamente lo que, a nuestro juicio, constituye su nexo fundamental: la noción de «totalidad» que articula uno a uno los aspectos del proceso comprensivo contemplados. Con este enfoque, quedará despejado el terreno para el diagnóstico subsiguiente.

Circunscribámonos al ejemplo de comprensión tomado por caso en *Verdad y método*: la recepción de un texto histórico. Se comenzó por reparar en la circularidad de la comprensión, desarrollada como un tanteo entre el sentido anticipado del texto en su conjunto y el sentido efectivamente comprobado en cada comprensión parcial del mismo. Esta circularidad estaba posibilitada por la pertenencia previa del intérprete a lo interpretado (pertenencia sometida a una tensión entre familiaridad y extrañeza) y por la anticipación y progresiva constatación de la coherencia perfecta del asunto vertido en el texto. El reto y la dificultad principal de la tarea hermenéutica se cifraban en la exigencia de mantenerse abierto a la alteridad del texto, evitando sofocarla con la proyección apresurada de prejuicios no cotejados con las «cosas mismas». Por mor de esta exigencia, el intérprete debía destacar cuidadosamente aquellos prejuicios del texto que le resultaran chocantes, extraños o incomprensibles. Al hacerlo, tomaría al mismo tiempo conciencia del correspondiente prejuicio propio que oponía resistencia al ajeno, y esto equivaldría a suspender la vigencia de ambos prejuicios. Ahora bien, esta diferenciación provisional del horizonte del texto frente al del intérprete daría paso a una fusión de ambos horizontes, que situaría la comprensión del texto en un marco más amplio, más general del que pudiera corresponder previamente al receptor del mensaje y al emisor del mismo.

A través de la noción de historia efectual, quedaba claro que el contenido del texto —el fenómeno histórico— no está dado de manera fija y autónoma. Por el contrario, este contenido sólo llegaría a determinarse efectivamente en cada una de sus concretas actualizaciones. Así, el fenómeno en cuestión se realizaría gracias a la interpretación: la interpretación llevaría a efecto lo interpretado y a su vez sería ella misma un efecto del efectuarse de lo interpretado. De este modo la totalidad de sentido que el texto conforma, y que proporciona la guía para su comprensión, habría de inscribirse en la totalidad del acontecer histórico constituido por las sucesivas realizaciones de ese texto. Además, tales realizaciones lo serían —al mismo tiempo y de un modo indiscernible— del texto y del fenómeno histórico por él referido. En otras palabras: el círculo hermenéutico, que en principio remitía al proceso mediante el cual se llega a comprender una obra del pasado, queda integrado el proceso mediante el cual el contenido de esa obra se va desarrollando temporalmente (*i. e.*, no ya en una concreta y determinada lectura del texto, sino en el curso total de las sucesivas lecturas del mismo). Esto significa, coherentemente, que ninguna interpretación de un texto histórico puede cerrar o agotar el círculo en el que se inscribe y que la hace posible. Así, el horizonte de sentido que posibilita una determinada interpretación sería siempre un horizonte abierto, susceptible de ser revocado indefinidamente.

¿Cómo llega a determinarse, en cada concreta comprensión, el asunto mismo depositado en el texto histórico? ¿Qué significa que la comprensión de una obra histórica forme parte del acontecer histórico? Tal acontecimiento se realizaría gracias a una mediación entre el pasado y el presente, mediación que comportaría, como decíamos, tanto el enfoque de un contraste entre ambos como la superación de este contraste. Por cuanto el intérprete pertenece a la tradición que interpreta, su propia situación es producto de la decantación temporal de esa misma tradición. Por eso tomar conciencia de tal desarrollo histórico –tomar conciencia de la historia efectual– equivaldría a hacerse cargo de la situación histórica en la que uno se encuentra. «Realizar» el fenómeno histórico implicaría entonces traer a la memoria un aspecto que ya previamente constituía al intérprete. De ahí que toda comprensión de la historia comporte una autocomprensión. Sin embargo, tal toma de conciencia de la propia historicidad habría de ser siempre parcial. Y ello, para empezar, porque el destacarse de una diferencia entre el pasado y el presente (*i. e.*, el momento en el que el intérprete toma conciencia de su propia situación) conlleva automáticamente la superación de esa diferencia. En efecto, el acontecer del fenómeno histórico –cada una de sus nuevas concreciones– se debería aquí a la fusión de los horizontes del texto y del intérprete momentáneamente distinguidos. Por eso todo «saberse histórico» se vería sobrepasado por el «ser histórico» o el acontecer histórico. Y en la medida en que dicho acontecer remite a un proceso infinito, la toma de conciencia de la propia historicidad ha de traducirse –como quiere el autor de *Verdad y método*– en una comprensión de la propia finitud por contraste con esa infinitud.

Bajo estas premisas, Gadamer concibe la comprensión como un diálogo en el que el intérprete busca llegar a un acuerdo con la voz que habla a través del texto en cuanto al «contenido mismo» expresado en él. Las opiniones de este interlocutor figurado deben ser reconocidas en su derecho objetivo, *i. e.*, como exponentes de un tema común. De ahí que comprender equivalga a llegar a un acuerdo «de término medio», logrado gracias a la superación de las diferencias destacadas entre ambas partes de la conversación. Así, la entidad o unidad del asunto en cuestión se efectuaría en la medida en que las perspectivas de ambos interlocutores, tras ser destacadas por su diferencia, volvieran a incluirse en un horizonte común: el marco que posibilita el despliegue y repliegue de los dos polos del movimiento comprensor. Tal horizonte concretado de nuevo en cada caso formaría parte, al menos potencialmente, de un único horizonte global, que se encontraría en constante elaboración y abarcaría todo cuanto puede pertenecer a la tradición.

Así pues, comprender un texto histórico no implicaría superar la distancia histórica que nos separa de él, sino «realizar» productivamente esa distancia, mediando entre los dos extremos (hipotéticos) que la determinan. Tal tarea seguiría la dinámica de un intercambio de preguntas que el texto dirige al intérprete y el intérprete al texto, a través de las cuales se trataría de acceder a la pregunta a la que el texto responde, llevándola a efecto en cada caso. Este horizonte interrogativo buscado no corresponde ni al horizonte histórico reconstruido ni al horizonte propio del presente, sino que es el resultado de la «fusión» entre ambos. Por otra parte, si la comprensión obedece a la dialéctica de pregunta y respuesta, ello se debe a que constituye una auténtica experiencia, una experiencia de alteración. Siguiendo la pauta hegeliana, Gadamer caracteriza esa experiencia como una refutación y una ampliación del saber previo.

Este planteamiento se condensa en la tesis de que la comprensión comporta un acontecimiento, *i. e.*, la emergencia de algo que hasta entonces no existía. Por eso la relación entre el contenido de un texto y cada una de sus interpretaciones sería una relación «especulativa». Por un lado, tal contenido sólo se daría efectivamente en cada ejecución del mismo; por otro lado, esas ejecuciones tampoco tendrían un «ser para sí», sino que desaparecerían como tales tras el sentido que presentan. Y puesto que la comprensión de un texto histórico revierte aquí sobre el propio despliegue de los acontecimientos expresados en él, dicha relación especulativa entre la obra y sus recepciones históricas afectaría a una relación especulativa entre el hipotético desarrollo total de la historia y cada uno de los ingredientes parciales de ese proceso. Tal desarrollo total de la historia carecería, sin embargo, de entidad por sí mismo: sólo poseería realidad efectiva en cada una de sus concreciones parciales. De este modo se dibuja un juego dialéctico entre las partes finitas y el todo infinito: cada comprensión parcial y finita de un fenómeno se recortaría sobre la presunta totalidad infinita de sus sentidos posibles. O como dice nuestro maestro de ceremonias, esta vez apelando al contraste entre lo explícito y lo implícito: «todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 549 (GW 1, p. 462).

## CAPÍTULO III

### UN DIAGNÓSTICO DE *VERDAD Y MÉTODO*

#### § 50. *Enfoque y sentido de nuestro diagnóstico*

Tal y como habíamos anunciado desde el comienzo de esta investigación, nuestro objetivo es mostrar en qué puntos y por qué la propuesta de Gadamer queda cortocircuitada a través de su propia andadura. Se trata de tomar como Norte algunas de las mejores tesis de *Verdad y método* para indagar en qué medida resisten al desarrollo que esta obra les presta, y en qué medida, en cambio, acaban siendo traicionadas en el curso del mismo. ¿Cuáles son esas tesis relevantes, acertadas y prometedoras, que conviene guardar «como oro en paño»? Aquí vamos a jugar sobre todo con estos cuatro aspectos, que ya fueron enunciados en la introducción del presente trabajo: [1] en primer lugar, la propia iniciativa de elaborar una descripción ontológica de la comprensión «en general», de las condiciones que posibilitan cualquier comprensión, ejercida en el ámbito de cualquier saber; [2] además, el principio de la irreductible historicidad de toda actividad comprensiva; [3] por otra parte, la recusación de toda fundación del comprender en un «sujeto en sí» o en un «objeto en sí»; [4] y por último, la idea de que la comprensión *puede* comportar un acontecimiento, *i. e.*, la emergencia de un sentido inédito (aquí el «puede» que añadimos por nuestra parte ya delata todo un desacuerdo con el planteamiento gadameriano).

Tales consignas, aun teniendo un importante peso en el conjunto de la obra que nos ocupa, están muy lejos de agotar la rica trama de motivos filosóficos convocados por ella. Nuestra elección implica dejar en la sombra unas cuantas iniciativas de Gadamer, cuyo interés y productividad ha sido puesto de manifiesto en el campo de la estética y en el de la reflexión sobre la historiografía. Aquí nos interesa sólo la dimensión *ontológica* de esta teoría hermenéutica, y más exactamente su virtualidad para articular una ontología «primera», es decir, una investigación acerca de las condiciones que hacen posible toda modalidad de comprensión. Esto no significa que podamos obviar el «*casus belli*» que da pie a la obra principal de Gadamer y la anima de principio a fin: la problemática epistemológica planteada por el historicismo a lo largo del siglo XIX. Sin embargo ese combate sólo será enfocado en la medida en que, de hecho, constituye aquí el punto de partida de una hermenéutica ontológica. La decisión de restar protagonismo al enemigo contra el que se bate en duelo el filósofo de Marburgo nos obligará a dejar en un segundo plano muchas de las armas subordinadas a tal fin, las cuales quedarán situadas en una liza en parte diferente. Pero ¿no es eso lo que necesariamente debe hacerse, si se quiere hacer valer el «aspecto universal de la hermenéutica» en el que dice desembocar esta investigación?

No vamos a recordar ahora las sospechas que inicialmente aducíamos a propósito de la disolución de las tesis mencionadas a lo largo de *Verdad y método*, pues el diagnóstico siguiente ofrece un despliegue pormenorizado de las mismas. Pero sí volveremos a mencionar la clave que guiará nuestra tarea de separar el grano de la paja: a nuestro juicio, el principal motivo por el que Gadamer deja caer en saco roto muchas de sus excelentes propuestas es que

procura desentrañarlas aplicando un esquema *dialéctico* (o dialógico-dialéctico). Precisamente por eso el trabajo que hicimos con los *escritos platónicos* de Gadamer resultará sumamente iluminador a la hora de apreciar muchos momentos de esta teoría hermenéutica. Como tuvimos ocasión de advertir en la introducción de esta tesis, el hecho de que la dialéctica que articula *Verdad y método* vaya a ser enfocada a menudo con herramientas platónicas, no nos llevará a olvidar que buena parte del planteamiento y el vocabulario dialéctico adoptados en esta obra son de cuño hegeliano. En todo caso, no se trata en absoluto de comparar esta hermenéutica con la dialéctica platónica ni con la hegeliana. La única medida de nuestras indagaciones son los fenómenos mismos que *Verdad y método* se proponía describir. En otras palabras: la cuestión es si el «diálogo dialéctico» habilitado por Gadamer acierta a explicar en qué consiste comprender; y para ello, en el fondo, resultan irrelevantes las múltiples pesquisas historiográficas que podrían urdirse en torno a la genealogía de ese modelo explicativo.

Aunque, ciertamente, la idea de diálogo constituye el armazón de la obra que nos ocupa, sin embargo esto no significa que a partir de ella puedan explicarse todas las dificultades que aquí se presentan. Esta clave nos permitirá llegar con precisión al centro del problema en unas cuantas ocasiones, pero en otros momentos tendremos que plantear las cosas por derroteros completamente diferentes. En realidad, es fácil decir en qué medida resulta eficaz, a la hora de apreciar *Verdad y método*, la clave de su inscripción en un marco dialéctico: este punto de mira se muestra óptimo para poner sobre la mesa aquello que no funciona en esta obra, pero se muestra inútil para deslindar la compleja red de cuestiones filosóficas planteadas por ella. Alguien dijo que la dialéctica es un «juego de ilusionismo»<sup>1</sup>. A nuestro juicio, la ilusión en cuestión consiste en pretender haber resuelto múltiples y diferentes cuestiones metiéndolas en un mismo saco, poniéndolas al abrigo de un solo planteamiento y de una única solución. Y éste es justamente el efecto de ilusionismo que provoca *Verdad y método*. El modelo del diálogo funciona allí como una suerte de plantilla que se aplica a problemas de distinta índole, suscitando la falsa impresión de que todos ellos son el mismo y sometiéndolos a una simplificación artificial (dicho sea de paso: esta circunstancia está favorecida por el escaso grado de «sistematización» que Gadamer presta a su teoría hermenéutica, seguramente por motivos conscientes y deliberados<sup>2</sup>). Uno de los retos de nuestro trabajo siguiente se cifra en tratar de distinguir los diversos planos que quedan nivelados entre sí en virtud de dicha solución dialéctica. Esto explica que el diagnóstico ofrecido resulte repetitivo en algunos puntos, pues podrá ocurrir que armamos dos planteamientos diferentes para lo que *Verdad y método* presentaba como un único tema.

Otro aspecto significativo de la tarea que ahora emprendemos es el del lugar donde se sitúa. Por un lado, se trata de recoger y potenciar, como decíamos, las iniciativas más brillantes y fructíferas del filósofo de Marburgo. Pero, por otro lado, se trata de mostrar sus puntos flacos. Si esto último se ha convertido en una necesidad perentoria, ello no sólo ocurre porque en *Verdad y método* pueda haber «desajustes» internos, también ocurre porque leemos esta obra –después de medio siglo de recepciones de la misma– desde un lugar en cierta medida diferente. Así, muchas de las dificultades que encontraremos sólo pueden advertirse si se parte de planteamientos y de tesis que proceden de un campo ajeno al labrado por Gadamer (aunque, por cierto, en nuestro caso esas tesis casi siempre han sido extraídas o bien de la

<sup>1</sup> Vid. P. Peñalver, *Del espíritu al tiempo*, Ánthropos, Barcelona, 1989, p. 108.

<sup>2</sup> Vid. *supra*, Introducción, § 2.2.

herencia heideggeriana o bien del campo de la fenomenología, dos territorios muy próximos a éste que nos ocupa). Además, ya sólo el intento de leer *Verdad y método* exclusivamente como el exponente de una ontología «general» del comprender implica todo un desajuste, pues, por más que esto sea lo que se anuncia en el prólogo de esta obra, en realidad la mayor parte de la misma se concentra en el problema particular de la hermenéutica historiográfica. Aunque a lo largo de las siguientes páginas haremos valer algunas tesis diferentes a las que Gadamer afirma (y con las que –creemos– se podrían llevar a buen puerto las mejores consignas de éste), sin embargo nuestra «crítica» no pretende esbozar una «alternativa» que reanude el camino por otros cauces. En muchos momentos se ensayarán tanteos prospectivos, destinados a ser sembrados en el suelo de futuras investigaciones. Pero sólo eso. Somos conscientes de que el trabajo de iluminar las grietas que resquebrajan un edificio no puede equivaler al de construir otro, aun cuanto muchas veces la primera tarea pueda ser un paso previo imprescindible para la segunda.

Naturalmente, nuestro diagnóstico de *Verdad y método* no descenderá hasta los últimos detalles del texto; creemos que en los núcleos seleccionados puede quedar representada la dinámica de todo el conjunto, siempre dentro del enfoque y los límites que nos hemos marcado. El comentario está organizado en tres bloques. El primero de ellos (A) se ocupa de analizar el diálogo dialéctico que Gadamer emplea como modelo para describir la comprensión. A partir de este deslinde inicial del terreno, el bloque B está dedicado a tres nociones fundamentales de *Verdad y método*: «acontecimiento», «pertenencia» y «método». Por último, el bloque C aborda la cuestión de hasta qué punto esta teoría hermenéutica logra responder a la «universalidad» que ella misma reclama para sí. Las tres secciones, y en especial las dos primeras, se encuentran fuertemente unidas entre sí. Más que partes autónomas, constituyen sendos niveles de profundización en una misma trama problemática. Por ello el recorrido es acumulativo: cada apartado presupone los anteriores.

## UN DIAGNÓSTICO DE VERDAD Y MÉTODO: BLOQUE A

### DIALÉCTICA DE LAS MÚLTIPLES COMPRESIONES FINITAS Y LA TOTALIDAD INFINITA DE LO COMPENSIBLE

#### § 51. *Presentación del Bloque A*

En este Bloque A nos proponemos explorar el marco dialógico-dialéctico en el que se desenvuelve la descripción del comprender labrada en *Verdad y método*, para ganar así el punto de enfoque básico que articulará el conjunto de nuestro diagnóstico. La principal exigencia y la mayor dificultad que plantea dicha empresa es la de aclarar qué estatuto presenta en esta teoría hermenéutica la noción de diálogo, y a qué concreto fenómeno o fenómenos comprensivos se refiere.

Comenzaremos por presentar, a grandes rasgos, el motivo por el que, a nuestro juicio, la propuesta de Gadamer se inscribe en una «dialéctica de las partes finitas y el todo infinito»: su interpretación del círculo hermenéutico como una «fusión de horizontes» que compromete a la totalidad del acontecer histórico (§ 52). El grueso de este bloque está dedicado a estudiar a fondo el significado y la verosimilitud de esta descripción del comprender en términos de diálogo, y a partir de una acepción dialéctica del diálogo (§ 53). En primer lugar, examinaremos el papel que desempeña aquí el modelo explicativo del diálogo (§ 53.1); propondremos después un «marco de contraste» que permita hacer inteligible nuestro diagnóstico (§ 53.2); a partir de él, observaremos la dinámica de la fusión de horizontes (§ 53.3) y la del juego de pregunta y respuesta (§ 53.4). El último epígrafe (§ 54) ofrece una pequeña incursión en el tratamiento que *Verdad y método* hace de la lingüisticidad, tema donde encontraremos, entre otras cosas, un juego dialéctico entre lo uno y lo múltiple semejante al que habíamos descubierto antes.

#### § 52. *De la totalidad del texto a la totalidad del acontecer histórico*

Las dificultades de *Verdad y método* empiezan –y en cierto modo acaban– con las enormes dimensiones que adquiere allí el círculo hermenéutico. Como ya fue observado, esta circularidad del comprender constituye el armazón sobre el que se articulan los «Rasgos básicos para una teoría de la experiencia hermenéutica»<sup>1</sup>. Gadamer inicia su descripción de la comprensión apelando a aquella antigua regla de la retórica y la hermenéutica clásica según la cual hay una dependencia mutua entre la comprensión del conjunto de un discurso o de un texto y la de cada una de sus partes, regla que Heidegger había elaborado en términos de «pre-estructura de la comprensión». Así, la comprensión parcial de un aspecto del texto es posible gracias a la anticipación del sentido del mismo en su totalidad, anticipación que, sin embargo, ha de ser constantemente puesta a prueba, elaborada y concretada en cada nuevo paso del proceso comprensor. En esta dinámica se inscribe la «fusión de horizontes»: para evitar proyectar arbitrariamente las anticipaciones del intérprete sobre el texto histórico –razona

---

<sup>1</sup> F. Zúñiga afirma igualmente que el círculo hermenéutico «representa la “estructura profunda” de la parte central de *Verdad y método*» (*El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 90-91).

Gadamer— debe llevarse a cabo una consciente tarea de *mediación* entre el horizonte destacado como específico del pasado y el horizonte del presente que contrasta con aquel, mediación que se realizaría gracias a la hipótesis de una unidad total entre ambos.

Ahora bien, en virtud de ello, la totalidad anticipada y elaborada en este proceso comprensivo ya no remite simplemente a la coherencia interna de todos los rasgos de un fenómeno, posibilitado por condiciones finitas y concretas, sino que está anclada ni más ni menos que en la infinita totalidad del despliegue temporal. La totalidad de sentido que guía en cada caso la interpretación de un texto histórico es remitida entonces a una hipotética *identidad* entre todas las posibles interpretaciones históricas del mismo; y en virtud de las transformaciones que dichas interpretaciones ejercerían sobre la realidad, tal identidad lo es al mismo tiempo de un hipotético acontecer total de la historia<sup>1</sup>. La vieja regla retórica de la interdependencia entre la comprensión del conjunto del discurso y la de sus partes se traduce ahora en un movimiento recíproco —no sólo cognoscitivo, sino también de efectos reales— entre cada apropiación concreta, finita y parcial de la tradición y el hipotético decurso total de la misma.

Con ello se ofrece una explicación ontológica (por no decir metafísica) cuyo fin más urgente es el de conjurar las aporías del historicismo. Frente a la pretensión historicista de acceder objetiva y neutralmente a un pasado clausurado, se explica ahora la comprensión de los fenómenos históricos como la participación de cada perspectiva finita en un sentido omniabarcante y en eterno desarrollo, que se daría siempre de nuevo en sus interpretaciones y sería transformado constantemente por ellas. La lectura de un texto histórico equivaldría a la realización inédita de uno de sus infinitos sentidos posibles, y esta realización afectaría siempre al proceso global de la tradición a la que pertenecen dicho texto y su intérprete. Tal «proyección de la hermenéutica sobre la historiografía» (en los términos que Gadamer aplica a Dilthey)<sup>2</sup> queda asentada cuando se proponen la obra clásica y la aplicación de una ley como modelos de la comprensión de un fenómeno histórico. La «unidad del todo de la tradición»<sup>3</sup> representaría para el intérprete del pasado una ligadura y una obligación comparable al carácter vinculante y normativo de una ley o de una obra canónica. Con ello el escenario *dialéctico* de *Verdad y método* ya está firmemente instalado.

Esta suerte de transposición desde el todo del discurso o del texto hasta el todo del acontecer histórico no es, desde luego, obra de Gadamer<sup>4</sup>. Por el contrario, tiene una larga

<sup>1</sup> Recuérdese, a este respecto, la siguiente afirmación de Gadamer: resulta «incuestionable que es una misma obra la que despliega su plenitud de sentido al paso que se va transformando su comprensión, así como también es una misma historia aquella cuyo significado sigue determinándose incesantemente» (*VyM I*, pp. 451-452, traducción parcialmente modificada [*GW I*, p. 379]).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 254 (*GW I*, p. 202).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 413 (*GW I*, p. 345); pasaje citado *supra*, § 45.

<sup>4</sup> Señala J. Grondin a propósito de dicha transposición: «¿De dónde procede la dialéctica que aquí [*sc.* en la Escuela Histórica] reina entre lo particular y el todo, si no es de la hermenéutica y de su modelo de interpretación de textos? De este modo, afirma Gadamer, la hermenéutica se convirtió en el fundamento tácito de la historia. Ahora bien, ¿el modelo del texto se puede aplicar sin más a la historia? [...] En efecto, hay importantes diferencias entre la filología y la historia. A diferencia de la historia, los textos que la filología investiga constituyen una totalidad que se halla relativamente cerrada y que, en la mayoría de los casos, tiene un comienzo consignable y un final. Ahora bien, ¿dónde puede definirse algo así como un comienzo y un final de la historia? ¿No habrá que presuponer aquí un transcurso de la historia y una “historia universal” que sea una totalidad? Pero, de esta manera, la Escuela Histórica se encuentra situada de nuevo ante el problema hegeliano de una historia universal, que quería evitar como si fuera la peste» (*Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 105).



historia detrás, cuyos principales mojones proceden de Schleiermacher y de Dilthey<sup>1</sup>. El primero había remitido el círculo de la comprensión textual, de acuerdo a los preceptos de la «interpretación subjetiva», al juego entre el sentido total y el sentido parcial de la vida psíquica de su autor<sup>2</sup>. Dilthey aplica esta relación recíproca entre el todo y las partes a la totalidad de la vida y de la historia, hablando entonces de la estructura global que da sentido a la experiencia y que sería de nuevo articulada desde cada «vivencia decisiva» o «punto central»<sup>3</sup>. Se trata de una totalidad que no sólo afectaría a la comprensión del sentido de los acontecimientos, sino que además tendría un poder eficiente sobre la realidad. Ciertamente, la noción diltheyana de «totalidad efectual» (*Wirkungszusammenhang*) constituye un inequívoco antepasado de la noción gadameriana de «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*); cabe ver en este parentesco una proximidad entre Gadamer y Dilthey mucho mayor de la que el primero parece estar dispuesto a reconocer cuando denuncia en el segundo las «aporías del historicismo»<sup>4</sup>. Así pues, este desplazamiento del círculo hermenéutico desde el texto hasta la totalidad del desarrollo histórico es el resultado de una precisa herencia. Lo que sí corresponde en primer término a Gadamer es la fusión de semejante herencia con la tesis heideggeriana de la pre-estructura de la comprensión; sin embargo, esta tesis se explicaba en *Ser y tiempo* sin apelación alguna a las relaciones entre «todos» y «partes»<sup>5</sup>. Esta mezcla entre la pre-estructura

<sup>1</sup> Cf. *VyM I*, pp. 253 y ss. (*GW 1*, pp. 201 y ss.). Resulta interesante a este respecto la exposición que ofrece F. Zúñiga, *El diálogo como juego...*, op. cit., pp. 91-102.

<sup>2</sup> Cf. *VyM I*, pp. 237-252 (*GW 1*, pp. 188-201).

<sup>3</sup> Afirma Gadamer: «El análisis lógico diltheyano del concepto de nexo de la historia representa objetivamente la aplicación del postulado hermenéutico de que los detalles de un texto sólo pueden entenderse desde el conjunto, y éste, sólo desde aquellos, pero proyectándolo ahora sobre el mundo de la historia» (*VyM I*, p. 254 [*GW 1*, p. 202]).

<sup>4</sup> Cf. *VyM I*, pp. 277-304 (*GW 1*, pp. 222-245). Vid. también «El problema de la historia en la reciente filosofía alemana» (1943), *VyM II*, p. 37 («Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie», *GW 2*, p. 31), donde Gadamer expone así este punto del planteamiento diltheyano: «Esta totalidad de sentido así formado es, sin embargo, una totalidad efectual, es decir, no se forma sólo en la comprensión, sino que es eficiente a la vez como estructura de fuerzas. La historia es siempre ambas cosas a la vez: significado y fuerza».

En el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*, Gadamer intenta relativizar la idea de «totalidad de la historia» que, a ojos vista, recorre de punta a cabo su propia teoría hermenéutica, procurando marcar una distancia respecto al planteamiento diltheyano. Leemos allí: «[...] La intención de mi propia investigación ha sido mostrar a la teoría histórica de Droysen y de Dilthey que, a pesar de toda la oposición de la escuela histórica contra el espiritualismo de Hegel, el tronco hermenéutico ha inducido a leer la historia como un libro, esto es, a crearla llena de sentido hasta en sus últimas letras. Con todas sus protestas contra una filosofía de la historia en la que el núcleo de todo acontecer es la necesidad del concepto, la hermenéutica histórica de Dilthey no pudo evitar hacer culminar la historia en una historia del espíritu. Ésta ha sido mi crítica. Y sin embargo, ¿no amenaza este peligro también al presente intento? No obstante, ciertos conceptos tradicionales, y en particular el del círculo hermenéutico del todo y las partes, del que parte mi intento de fundamentar una hermenéutica, no necesitan abocar a esta consecuencia. El mismo concepto de todo sólo debe entenderse como relativo. La totalidad de sentido que se trata de comprender en la historia o en la tradición no se refiere en ningún caso al sentido de la totalidad de la historia» («Prólogo» [1965] a *Verdad y método*, *VyM I*, p. 18 [*GW 2*, p. 445]). Pues bien, si Gadamer deseaba desactivar esta presunta «totalidad de la historia», sólo podía hacerlo, a nuestro juicio, escribiendo de nuevo la mayor parte de *Verdad y método*. Lo que sí está claro, como veremos a continuación, es que tal totalidad constituye aquí una unidad abierta y estrictamente irrealizable; en esto Gadamer puede reclamar una cierta diferencia frente a los mentores de una dialéctica «positiva».

<sup>5</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 31, 32 y 33.

En contra de lo que acabamos de decir, Alejandro G. Vigo establece un paralelismo entre el planteamiento de *Verdad y método* y el de *Ser y tiempo* a propósito del carácter «holístico» de la comprensión. Concretamente, pone en conexión el círculo entre la comprensión del todo del texto y la de sus partes, tal y como aparece recogido en *Verdad y método*, con la fenomenología del útil que se ofrece en *Ser y tiempo* (§§ 14-18), donde se advierte que la comprensión de lo «a la mano» sólo resulta posible como tal sobre la base de la apertura previa [...] de un plexo total de remisiones significativas, dentro del cual se mueve y orienta el trato competente con el útil» del que se trate (A. G. Vigo, «Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*», *Tópicos* 30 [2006], p. 176). A nuestro modo de ver, este paralelismo (que en realidad el investigador chileno sólo sugiere, sin llegar a afirmarlo expresamente) no se sostiene. Pues una cosa es el todo de posibilidades significativas que define un determinado sistema de presupuestos o ámbito de sentido y hace posible la comprensión de fenómenos en el interior del mismo, y otra cosa es la totalidad que pueda configurar un cierto fenómeno que se ofrece a la comprensión (por ejemplo, un texto). Heidegger, en el punto mencionado de *Ser y tiempo*, se refiere a lo primero, mientras que Gadamer se refiere —en principio— a lo segundo.

de la comprensión y el círculo hermenéutico entre la comprensión del todo y la de las partes se traduce aquí en una concepción dialéctica, no ya sólo del proceso por el que se llega a entender el sentido de un texto del pasado, sino también del proceso que rige las transformaciones históricas en su conjunto.

Más que recordar los antepasados directos de este planteamiento, en tanto respuesta al problema del «conocimiento histórico de la historia», lo que nos interesa es denunciar su insostenibilidad en tanto explicación ontológica. Para ello nos vamos a remontar a una genealogía mucho más antigua que la mencionada: la dialéctica platónica. Pues cabe leer la dinámica del todo y las partes que sostiene la propuesta gadameriana como un avatar de la estructura del Uno y la Díada indefinida ideada por el filósofo ateniense. Así, procuraremos desentrañar el nudo gordiano de *Verdad y método* utilizando como clave el cuadro clínico que habíamos trazado a propósito de la teoría platónica de los principios (*supra*, § 33). Y es que, en líneas generales, el intento gadameriano de explicar la finitud de cada comprensión a partir de la supuesta infinitud de la totalidad de lo comprensible está sometido a dificultades en el fondo análogas a las que, de acuerdo a la argumentación aducida entonces, le impedían a Platón explicar la diversidad de lo real a partir de un Uno-todo<sup>1</sup>. De nuevo nos las habemos,

---

Ahora bien, lo cierto es que en *Verdad y método* parece difícil poder distinguir ambas dimensiones: para Gadamer la totalidad de sentido del texto histórico, en la elaboración que experimenta en el proceso de su lectura, se encuentra indisolublemente ligada a la infinita totalidad del acontecer histórico; y esta última totalidad no afecta sólo al sentido del fenómeno vertido en el texto, sino también al troquelado de las condiciones posibilitantes de su comprensión, *i. e.*, a la dinámica por la que se define y se transforma el concreto ámbito de sentido o sistema de presupuestos que articulan dicha comprensión. Insistiremos en ello *infra*, § 53.3 y § 57.5.

Sobre este tema del «holismo» resultan interesantes los capítulos 17 y 18 del libro de C. Romano *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, París, 2010.

<sup>1</sup> Quien mejor ha advertido este profundo vínculo que existe entre la estructura del comprender expuesta en *Verdad y método* y la dinámica platónica del Uno y la Díada indefinida es, hasta donde llega nuestra información, D. di Cesare. Pero, al contrario de lo que aquí estamos sosteniendo, la investigadora italiana no encuentra problema alguno en esta implícita comparecencia de la teoría platónica de los principios en el interior de la hermenéutica de Gadamer. Así, el análisis que ofrece a este respecto constituye, a nuestro juicio, un afinado diagnóstico de las dificultades que rodean al tratamiento del «límite» en *Verdad y método*, aunque ella lo proponga con una intención apologética. Merece la pena aportar una larga cita de dicho análisis, de la que nos interesa especialmente la conexión que en ella se establece entre lo infinito e indeterminado, como categoría primera de la teoría hermenéutica gadameriana, y la concepción platónica de la diferencia en tanto «no ser» (*vid. supra*, § 31.1 y § 31.1.1, donde hemos expuesto y discutido esto último):

«Así Gadamer, después de Heidegger, recupera la infinitud sin suprimir la finitud. Y lo hace a través de la mala infinitud de Hegel y la Díada indefinida de Platón. La infinitud hegeliana es aquella de la conciencia que, en su diálogo, al decirse “yo” a sí misma, está ya escindida. Esta “interna diferencia”, este diferenciarse de lo indiferenciado, es la *infinitud* que la autoconciencia comparte con la vida. A pesar de su finitud, la vida estará siempre infinitamente expuesta a una pregunta que la sobrepasa, como la conciencia que se interroga, que piensa y reflexiona, estará siempre abierta en un diálogo sin fin. Porque el fin, en la “mala infinitud” es siempre un fin que viene desde allí. Gracias al aspecto negativo, que convierte esta infinitud en cómplice de la finitud, aquí no hay conclusión y la dialéctica está destinada a la apertura aporética.

De este modo Hegel reclama a Platón, el diferenciarse de lo indiferenciado reenvía a la Díada indefinida. La exigencia hermenéutica de no renunciar a lo infinito es presentada a través de la lectura que Platón hace del infinito negativo en su relación con el no-ser, *i. e.*, con el ser otro. Desde el momento en que el “no” es la cifra de la diferencia, lo infinito es lo indiferenciado en su indefinido diferenciarse. En toda diferenciación el *es* dice siempre también el *no es*, la presencia de lo idéntico anuncia la ausencia de lo diferente. Y así se puede decir *es* sólo en tanto se dice *no es*. Infinito y finito se reclaman el uno al otro: lo finito no puede menos que evocar lo infinito, y lo infinito no puede menos que articularse y declinarse en lo finito. El ser tiene que comprometerse con el no-ser para llegar a ser, hacerse comprensible, decible en el entrelazamiento de identidad y diferencia, uno y múltiple, finito e infinito. Por eso el ser no es finito, sino de-finito, entrelazado con lo infinito en el no-ser del *lógos*. Una vez más el *lógos* asume para Gadamer un valor paradigmático.

Al recuperar por tal vía lo infinito, la hermenéutica puede también mantener firme el límite de la finitud. Pero mantener firme no quiere decir cerrarse y la hermenéutica no es un ascetismo del límite. [...]. Por otra parte, finito e infinito son para la hermenéutica correlativos y no pueden ser tratados estáticamente. Se observa de nuevo la distancia respecto a Heidegger. Lo finito de la hermenéutica, para ser puesto, no debe negar lo infinito, sino que lo reclama como posibilidad de un imposible, de un *más allá*. Pero este más allá es leído de un modo nuevo, como una ulterioridad que es al mismo tiempo una alteridad» (D. di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007, pp. 241-242).

pues, con aquel «parentesco de la naturaleza toda entre sí» que Sócrates proclamaba en el *Menón* (81c) para justificar la *anámnesis* de las relaciones *eidéticas*.

También en *Verdad y método* suscribe Gadamer la piedra angular de cualquier dialéctica de cuño platónico: la remisión de las realidades ópticas a una unidad total, que habría de ser el principio determinante para cada una de ellas y para el conjunto de las mismas. También aquí, en la medida en que se intente explicar cómo *llega a ser* una realidad inédita a partir de esta totalidad y para ser incorporada a la misma, deberá afirmarse que tal totalidad implica la identidad de dos lados contradictorios. La pertenencia a una determinada tradición, en tanto condición posibilitante de la comprensión, es explicada por Gadamer como pertenencia a la «unidad de la tradición total»<sup>1</sup>, como participación de cada perspectiva finita en un sentido omniabarcante y en eterno desarrollo, que «acontecería» en cada caso de modo diferente y resultaría modificado por dicho acontecimiento. Tal totalidad de la tradición que determina aquí cada concreta comprensión, a la par que es determinada de nuevo por ella, resulta comparable a una ley constantemente enmendada y enriquecida en el curso de sus aplicaciones, pero que no hubiera sido nunca acuñada, y no pudiera ser derogada jamás<sup>2</sup>. Con ello se incurre en una contradicción típicamente dialéctica: si dicha «ley» ha de tener poder vinculante en un momento dado, deberá exhibir un contenido *determinado*, pero si ha de mantenerse ilimitadamente abierta a nuevas apropiaciones, abarcando siempre bajo un único fuero la impredecible e inagotable emergencia de lo real, entonces su contenido sólo puede ser *indeterminado*. Semejante contradicción anida en *Verdad y método* bajo el principio hegeliano de la relación especulativa. Cada actualización de un texto habría de llevar a efecto un sentido singular e inédito, pero esta actualización estaría siempre orientada por un único patrón: el contenido del propio texto, al mismo tiempo alterado en cada diferente interpretación e hipotéticamente idéntico en todas ellas.

El sello característico de la dialéctica adoptada en *Verdad y método* reside en el estatuto de esta totalidad del desarrollo histórico. Gadamer niega con insistencia que dicha totalidad pueda realizarse completamente, caracterizándola como una totalidad infinitamente abierta, que sólo tendría entidad real en cada uno de sus enfoques parciales. Suscribe así los postulados de una «dialéctica *negativa*». Esta versión de la dialéctica era también la perspectiva defendida por el discípulo de Heidegger para hacer verosímil el legado platónico: entonces hablábamos de una dialéctica aporética, infinitista, escéptica. Así, en su lectura de Platón, Gadamer niega que exista una pirámide definitiva y unívoca de la totalidad *eidética* (más exactamente: niega que dicha pirámide sea accesible *para nosotros*), pero entiende que cada proceso parcial de *synopsis* y *diaíresis* sólo es posible por referencia a una única totalidad *eidética* indefinidamente variable. Y en *Verdad y método*, Gadamer niega que la totalidad infinita de sentidos de un texto, o el despliegue exhaustivo de las posibilidades históricas, pueda llegar a realizarse simultáneamente, pero entiende que esa totalidad en constante cambio constituye la medida de cada lectura finita del texto, o de cada apropiación parcial de la historia.

Gracias a la mencionada negación, Gadamer cree haber esquivado tanto las aporías subyacentes al planteamiento diltheyano como la ley que anima la dialéctica hegeliana, *i. e.*, la

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 413 (*GW* 1, p. 345).

<sup>2</sup> Estamos jugando con el acercamiento entre la jurisprudencia y la historia del derecho que Gadamer propone justo para caracterizar el vínculo del intérprete con la tradición que éste investiga: *vid. supra*, § 45; y *VyMI*, pp. 396-414 (*GW* 1, pp. 330-346).

necesaria identidad final de saber y ser que posibilita allí el movimiento histórico. Nuestro trabajo con Platón nos ha brindado, sin embargo, una excelente vacuna para relativizar el peso de la disyuntiva entre una totalidad «abierta» o «cerrada» en el interior de esta estructura. Si es cierto lo que estamos diciendo (a saber: que la totalidad que sostiene el proceso dialéctico tiene que ser al mismo tiempo determinada e indeterminada, necesaria e imposible, hipotética y anhipotética), parecería que la opción tomada por Gadamer llega demasiado tarde, como si quisiera librarse de una parte cuando ya se ha quedado con el lote completo. Aun aceptando esto, la opción en cuestión da un aspecto singular a la dialéctica que recorre *Verdad y método*. En términos hegelianos, esta dialéctica inconclusa o negativa supondría una indeseable fijación a la «mala infinitud». Gadamer parece ser consciente de esta consecuencia<sup>1</sup>, pero la concibe como una salida plausible y positiva; es más: ve en ella la única forma de hacer justicia al principio de la finitud «humana». Por otra parte, tal intento gadameriano de desactivar el «espíritu absoluto» puede interpretarse como un cierto viraje desde la dialéctica hegeliana hasta el estatuto dialéctico que puedan tener las «Ideas de la razón» en Kant. Es plausible, en efecto, que esta totalidad del despliegue histórico cuya posibilidad de realización se niega esté destinada a adquirir un aspecto «formal» o «abstracto», actuando entonces como una suerte de «ideal regulativo». El propio Gadamer abraza expresamente una corrección tal de Hegel por parte Kant, y la considera necesaria de nuevo para salvaguardar el principio de la finitud humana<sup>2</sup>. El planteamiento expuesto anteriormente a propósito de la Idea platónica del bien en tanto ideal regulativo puede dar preciso testimonio de esta coyuntura (*vid. supra*, Primera Parte, capítulo VIII).

Pero no se trata de medir *Verdad y método* por el rasero de Hegel ni por el de Kant, sino de aplicar como medida las propias tesis fundamentales y más atinadas de esta obra. Lo que importa es explicar hasta qué punto esta dialéctica negativa funciona aquí como un auténtico trampantojo, capaz de crear la falsa ilusión de que el programa propuesto de una hermenéutica

<sup>1</sup> *Vid.* «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 400, donde Gadamer afirma: «Para situar mi propio pensamiento puedo afirmar en efecto que emprendí la rehabilitación de la “mala infinitud”. Pero con una modificación decisiva, a mi juicio. Porque el diálogo nunca acabado del alma consigo misma que es el pensamiento, no consiste en determinar con precisión cada vez mayor el mundo de objetos que se trata de conocer, ni en el sentido neokantiano de la tarea interminable ni en el sentido dialéctico del traspaso de cualquier límite mediante el pensamiento» («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, pp. 505-506). Plantearemos a continuación la cuestión de si la dialéctica recuperada por Gadamer implica o no implica un «progreso».

*Vid.* también, sobre esta afirmación gadameriana de la «mala infinitud»: «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» (1985), *VyM II*, p. 16 («Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», *GW 2*, p. 8).

<sup>2</sup> *Vid.* «Kant y el giro hermenéutico» (1987), en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 66 («Kant und die hermeneutische Wendung», *GW 3*, pp. 221-222), donde Gadamer expresa así esta suerte de corrección de Hegel por parte de Kant:

«[...] Lo que Hegel llama la mala infinitud es un elemento estructural de la experiencia histórica misma. La pretensión de Hegel de reconocer finalmente también en la historia la razón y de echar toda mera contingencia a la basura del ser, corresponde a una tendencia de movimiento inmanente al pensamiento reflexivo. Un movimiento en dirección a una meta que nunca se puede pensar como terminable parece ser, en efecto, una mala infinitud, en la que el pensamiento no consigue pararse. ¿En dirección a qué meta podría pensarse la historia –aunque fuese la historia del ser o del olvido del ser– sin desviarse nuevamente al reino de las meras posibilidades e irrealidades fantásticas? Por grande que pueda ser para el movimiento reflexivo de nuestro pensamiento la tentación de pensar más allá de todo límite y condición y como si fuese realmente factible sentar lo que sólo se puede pensar como posibilidad, al final sigue siendo correcta la advertencia kantiana. Él distinguió expresamente las ideas en las que se fija la razón de aquello que podemos conocer y para lo que nuestros conceptos centrales del entendimiento poseen la significación constituyente. [...] Así, el giro crítico de Kant no queda olvidado tampoco en la filosofía hermenéutica, para la que la recepción heideggeriana de Dilthey puso la base».

*Vid.* también, a este mismo respecto, «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 400 («Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, pp. 505-506), donde leemos: «En este sentido creo que la crítica de Kant a las antinomias de la razón pura es válida contra Hegel».

ontológica ha sido satisfactoriamente resuelto. Para empezar, esta totalidad temporal indefinidamente abierta le permite a Gadamer soslayar la idea de un progreso histórico y de un creciente conocimiento de la historia, idea que animaba tanto las bases de la ciencia moderna como el planteamiento historicista, en el fondo deudor de aquella. Ahora bien, tras esta impresión se oculta una flagrante paradoja. Por un lado, en *Verdad y método* se atribuye al tiempo una productividad «positiva» (así, la distancia temporal podría actuar como criterio de la comprensión<sup>1</sup>) y se describe la interpretación de una obra histórica como el ascenso hacia una generalidad cada vez más amplia (así, cada nueva recepción de un texto comportaría un «incremento de ser» en el mismo<sup>2</sup>). Pero, por otro lado, este incremento tiene que desvanecerse o relativizarse allí donde el límite que lo mide –la totalidad infinita de los sentidos posibles del texto, el acontecer ilimitadamente abierto de la tradición– carece de definición: queda definido de nuevo por parte de cada comprensión que debería haberse sometido a él.

¿Y qué ocurre con aquella consigna fundamental: la comprensión es siempre finita, histórica, concreta? Gadamer defiende con uñas y dientes la inscripción de toda comprensión en una situación concreta, singularmente motivada y guarnecida bajo determinados prejuicios. Parece entender así que, en cada caso, la comprensión está posibilitada por unos determinados presupuestos y una determinada situación, los cuales forman parte de sus condiciones ontológicas. Sin embargo, tal situación concreta y tales prejuicios son aquí sólo el punto de partida de la experiencia hermenéutica. El proceso comprensivo se llevaría a cabo suspendiendo y ampliando los rasgos concretos que definían la situación hermenéutica en su comienzo. En efecto, la dinámica de la distinción y fusión de horizontes describe justamente esta superación de las diferencias destacadas momentáneamente entre los dos polos de la comprensión, mediante su inclusión en una generalidad más amplia (lo veremos con detalle *infra*, § 53.3). La comprensión no es aquí más que el movimiento que avanza desde la concreta situación inicial *hacia* una hipotética situación total y abstracta –el acontecer de la tradición en su conjunto, la supuesta identidad suprahistórica del texto–, la cual superaría y englobaría a todas y cada una de las situaciones parciales. Tal proceso comprensivo no es más que el movimiento que trasciende cada situación finita siguiendo la pista de una presunta infinitud. He aquí su ley: el ascenso desde lo concreto y singular hacia lo abstracto y general, desde lo determinado hacia lo indeterminado, desde lo finito hacia lo infinito.

Ciertamente, en la medida en que este proceso dialéctico es caracterizado como un proceso de suyo inacabable, resulta que la comprensión se mantiene siempre atada a sus

<sup>1</sup> Cf. *VyM I*, pp. 365-369 (*GW 1*, pp. 301-304). Como ya fue advertido, la edición de las *GW* incluye una atenuación de este punto.

<sup>2</sup> Afirma Gadamer: «Aunque leer no sea reproducir, todo texto que se lee se realiza sólo en la comprensión. Por eso hay que afirmar también que el texto experimenta en la lectura un incremento de ser que es el que confiere a la obra su plena actualidad» («Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» [1992], *VyM II*, p. 26 [«Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», *GW 2*, pp. 19-20]).

A pesar de que en *Verdad y método* la fusión de horizontes aparece expresamente caracterizada como una *ampliación* del horizonte inicial del intérprete, como una superación parcial de su particularidad (*vid. VyM I*, p. 375 [*GW 1*, p. 310]), sin embargo fuera de esta obra Gadamer ha negado eventualmente dicha capacidad amplificadora de la fusión de horizontes. Así, en una carta dirigida a J. Grondin, Gadamer afirma: «Yo no hablaría de una expansión del horizonte lograda por la comprensión, sino, en lugar de ello, tan sólo de un desplazamiento [...]. Ganancias y pérdidas aparecen entretreídas mutuamente, y sólo en esto se basa la historicidad de la historia efectual (pasaje citado por A. Gómez Ramos, *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Visor, Madrid, 2000, p. 58; la carta está tomada de J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Belz Athenäum, Weinheim, 1994 [1982], p. 160).

prejuicios de partida, por más que haya logrado una cierta elevación sobre ellos. En esta inacababilidad constitutiva cree encontrar Gadamer la piedra de toque para defender el carácter irrebasablemente prejuiciado y finito de toda experiencia hermenéutica. Aquilatemos entonces, de acuerdo al espíritu de esta dialéctica «negativa», lo antedicho: la comprensión no es aquí más que el movimiento desde una situación finita hasta otra situación finita *posibilitado* por lo infinito<sup>1</sup>. Así, la condición que hace posible el despliegue y repliegue de los horizontes respectivos del texto y del intérprete (permitiéndole a éste ampliar su situación inicial, aunque no «liberarse» por completo de todo prejuicio) es el postulado de una identidad hipotética e ideal entre ambos horizontes. Tal identidad equivale aquí al inacabable desarrollo de la totalidad de las determinaciones históricas; y, en su carácter indefinidamente abierto y sólo conjeturable desde perspectivas parciales y constantemente superadas, sólo puede exhibir el estatuto de una pura indeterminación, de una pura «nada». De modo que lo finito, determinado y concreto, debe aquí su *llegar a ser* (desde otra situación finita) a la actuación de lo infinito, indeterminado y abstracto. Esa actuación de lo indeterminado es la que permite a cada determinación concreta sobrepasarse a sí misma gracias al contraste con otra determinación que difiere de ella, y gracias a la superación de ese contraste, *i. e.*, gracias a una hipotética identidad omniabarcante e indefinida, que niega toda diferencia a la par que la incluye dentro de sí<sup>2</sup>.

Así pues, nos encontramos de nuevo atrincherados en las aporías inherentes a la dialéctica platónica de lo uno y lo múltiple, de lo limitado y lo ilimitado, del Uno y la Díada indefinida (*vid. supra*, § 33). En *Verdad y método* Gadamer sigue aquel mismo rumbo que había guiado sus *estudios platónicos*. También ahora se intenta explicar lo finito y determinado a partir de lo infinito e indeterminado. Esto denota, también ahora, una concepción *negativa* del límite, de los límites ontológicos. En efecto, aquí las condiciones posibilitantes de la comprensión tienen que ser negadas y superadas, o suspendidas y desplazadas, para poder actuar como tales; así, los prejuicios sólo sostienen aquí el desarrollo de la comprensión por cuanto resultan suspendidos e incluidos en una generalidad superior. Así como Platón, queriendo explicar las causas del movimiento, aduce dos principios que están ellos mismos sometidos al movimiento que habrían de causar, igualmente Gadamer describe el proceso comprensivo de modo tal que éste tendría que *generar* como efecto suyo ni más ni menos que sus condiciones de posibilidad (*vid. infra*, § 53.3). En conexión con ello, la estructura propuesta en *Verdad y método*

<sup>1</sup> D. di Cesare caracteriza la «finitud infinitamente finita» en la que, a su juicio y con razón, se desenvuelve la comprensión articulada por Gadamer como un avanzar «de finito a finito en lo infinito» (*Gadamer, op. cit.*, 2007, p. 240).

También A. Gómez Ramos detecta en *Verdad y método* esta misma actuación de lo «infinito-indeterminado» como fundación de «la posibilidad de la comprensión». Así, Gadamer estaría fundamentando «lo finito por el movimiento de lo infinito». «La indeterminación de los horizontes –afirma Gómez Ramos a este mismo respecto– es lo que posibilita su desplazamiento y, por ello, su fusión». Se trata aquí, por tanto, de «una movilidad histórica fundada en la indeterminación, la infinitud incontrolable de lo encubierto en el horizonte» (A. Gómez Ramos, *Entre las líneas, op. cit.*, p. 59).

<sup>2</sup> F. Valori ha denunciado esta aporía inherente al planteamiento gadameriano en términos próximos a los que aquí estamos empleando: «Gadamer defiende la verdad de todo horizonte en su especificidad y diversidad de los otros: esto parecería salvar la historicidad, la temporalidad de la existencia, la multiplicidad. Pero incluso reconociendo la diferencia entre los múltiples horizontes, al mismo tiempo la anula “potencialmente”, afirmando la igualdad potencial entre ellos. La perspectiva bajo la cual todo “horizonte” es igual a los otros debería caracterizarse por la anulación de toda oposición, de toda diferencia; es decir, esta perspectiva sería aquella identidad en la que las diferencias no han acontecido aún, sino que son sólo posibilidad. Tal identidad en la que toda diferencia sería sólo posible, en la que por tanto toda determinación sería sólo posible, parece equivaler más a la nada que al ser. [...] En la base del relativismo que comparece en el fondo de la hermenéutica, lo que hay, en realidad, es la anulación de la diferencia: esta filosofía que pretende oponerse al sustancialismo estático y a la filosofía de la identidad, revela en su propia base una esencial identidad» (F. Valori, *Esperienza ermeneutica dialettica in Hans-Georg Gadamer*, Cadmo, Roma, 1990, pp. 216-217).

corresponde, como la dialéctica platónica de las Ideas, a un infinito movimiento comprensor, a una inacabable preparación de las condiciones de la comprensión, pero que no parece dar nunca lugar a una comprensión «en acto». Por otra parte, esta concepción negativa del límite brilla como nunca en la lectura que Gadamer hace de la «apertura» en tanto condición posibilitante de la experiencia hermenéutica, pues tal apertura queda caracterizada, no como una determinación positiva, sino más bien como una *negación* de la determinación (*vid. infra*, § 53.4).

Si *Verdad y método* puede dar la impresión de defender el carácter finito y concretamente situado de toda comprensión, ello ocurre sólo a costa de concebir la finitud como privación y como constante superación de esa privación: de ahí que para Gadamer la marca característica de la «finitud humana» sea su posibilidad de ser transcendida infinitamente. Si en sus escritos sobre Platón el discípulo de Heidegger acentuaba el papel de la Díada indefinida para poder caracterizar la vida humana como un ascenso inacabable y siempre imperfecto hacia la *sophía* divina, en su obra sobre hermenéutica, y en una dirección idéntica, traduce la herencia hegeliana en términos de una finitud humana que supone al mismo tiempo la primacía ontológica de lo infinito (la «mala infinitud», que diría el pensador de Stuttgart). Así como la dialéctica platónica necesita de la *dóxa* como polo inicial del proceso de abstracción que describe (sólo los dioses podrían habitar en un mundo puramente *eidético*, pero aquí ya no sería posible *movimiento* alguno), así también la dialéctica abanderada en *Verdad y método* necesita de la situación concreta como punto de partida del proceso comprensivo (sólo un agotamiento del despliegue histórico eliminaría la parcialidad de cada perspectiva, pero eliminado al mismo tiempo la posibilidad de toda ulterior experiencia hermenéutica).

De acuerdo con ello, la comprensión avanza sobrepasando su situación inicial concreta y finita, pero de tal modo que el *fin* que mueve ese proceso —la infinitud de los sentidos posibles del texto, el inacabable desarrollo histórico— no puede ni podrá ser alcanzado jamás<sup>1</sup>. De hacerlo una sola vez, con ello se habría agotado toda posibilidad de comprender sobre la tierra. Una sola comprensión «plena» de un texto implicaría aquí el acabamiento de las posibilidades de lectura del mismo. Ocurre entonces, como ocurría en la imagen de Platón devuelta por Gadamer, que el precio de la inagotabilidad de lo real es la necesaria imperfección de, al menos, nuestro acceso a ello. Pero lo más grave del caso es que, con esta dialéctica de lo limitado y lo ilimitado, se escamotea descaradamente el papel del límite, de la medida, de los principios ontológicos de determinación o comoquiera que se exprese. La finitud y la infinitud conforman aquí, como lo hacían en la trama platónica, un par absoluto de relativos recíprocos, cuya actuación del uno sobre el otro no puede dar lugar a límite alguno. «Lo indeterminado» (la hipótesis del sentido idéntico del texto) sirve como medida para suspender las *determinadas* diferencias que van destacándose entre el texto y su intérprete y para incluirlas en una generalidad superior. Pero al mismo tiempo esas diferencias concretas son la única noticia que podemos tener de «lo indeterminado» y por tanto la única guía posible para postularlo, pues ello mismo no puede comparecer salvo como sempiterna hipótesis. Como decíamos antes, si es cierto que este movimiento dialéctico progresa crecientemente desde lo

<sup>1</sup> En el último epígrafe de *Verdad y método* («El aspecto universal de la hermenéutica»), Gadamer sugiere una concepción *teleológica* de la relación especulativa entre cada comprensión finita y la infinita totalidad de sentido a la que ésta apuntaría, al comparar dicha relación con la *methexis* platónica entre la Idea de lo bello y cada realidad bella. *Vid. VyM I*, p. 572 (*GW I*, p. 482), donde se habla de la Idea platónica de lo bello como principio de una «ordenación teleológica del ser».

concreto y finito hacia una totalidad abstracta e infinita, no menos cierto es que tal progreso está siempre relativizado por el carácter *absconditus* de semejante totalidad.

Digamos esto mismo aún de otro modo. Siguiendo al pie de la letra esta dialéctica platónica de lo finito y lo infinito, de lo uno y lo múltiple, Gadamer entiende que lo que se trata de interpretar –aquí el fenómeno o el texto histórico– sería, *idealiter*, uno e idéntico a sí mismo, mientras que las interpretaciones son, *de hecho*, múltiples y diferentes entre sí (o sea: aquella misma relación que Platón establecía entre la unidad de la Idea y sus múltiples manifestaciones). Pues bien, siendo aquí lo uno y lo múltiple dos relativos recíprocos, incapaces de determinar en su juego mutuo límite alguno, la aporía está servida: si lo *interpretandum* se presenta como una identidad efectiva y accesible, las interpretaciones acabarán por resultar accesorias; si, por el contrario, esa identidad se presenta inalcanzable para sus intérpretes (así ocurre en *Verdad y método*), las interpretaciones tendrán entidad como tales, pero, en último término, resultarán arbitrarias.

Probablemente la verdadera clave de bóveda de cuanto estamos denunciando radique en lo siguiente. En realidad, Gadamer no ha defendido que sea finita la comprensión: lo finito, para él, es el hombre que comprende en cada caso, mientras que aquello que se trata de comprender queda presentado como una entidad virtualmente infinita. Más exactamente: lo finito, para él, es el «sujeto» que comprende, pero habría una totalidad infinita que englobaría a «sujeto» y «objeto», *i. e.*, la tradición, en su inacabable desarrollo. Por eso la conciencia de la historia efectual, que sabría de sí misma gracias al contraste con sus objetos, no podría nunca llegar a un conocimiento exhaustivo de sí, pues esto implicaría haber realizado completamente la distancia que la separa de dichos objetos, fundiéndose, por así decirlo, con ellos, y por tanto agotando toda posibilidad ulterior de experiencia comprensora. En fin, tal vez la verdadera clave de bóveda de cuanto estamos denunciando radique en la interpretación que Gadamer hace de la comprensión como *mediación dialéctica* entre quien comprende y lo comprendido. Pero vayamos hilando el ovillo poco a poco.

### § 53. El «diálogo dialéctico» como modelo de la experiencia hermenéutica

#### § 53.1. Planteamiento: ¿toda comprensión es dialógica?

La fortuna de nuestro diagnóstico de *Verdad y método* depende de cómo logremos abrirnos camino a través de su singular «corazón de las tinieblas». Nos referimos a la explicación del comprender que allí se urde en términos de «diálogo», de acuerdo a una determinada –no la única posible, desde luego– concepción del diálogo: una concepción del mismo de corte *dialéctico*. Volvamos al punto con el que se iniciaba nuestra recensión de *Verdad y método* (*supra*, § 40): ¿qué estatuto tiene en esta obra la noción de diálogo? Elucidar esta cuestión exige poner sobre la mesa un intrincado conjunto de problemas, que aquí resultan conectados entre sí. A continuación procuraremos hacer una primera localización y organización de estos problemas.

[1] La primera y más importante tarea que se nos presenta consiste en volver a examinar a qué preciso fenómeno comprensivo o fenómenos comprensivos se refiere el «diálogo» que articula *Verdad y método*. En algunos momentos de esta obra parece que Gadamer está describiendo qué ocurre cuando discutimos o cuando se nos plantea una cuestión; su



acuñación de la noción de diálogo apela en ocasiones a observaciones de carácter fenomenológico (tal estatuto exhiben, por ejemplo, muchas de sus reflexiones acerca de la estructura del preguntar y el responder). Sin embargo el objetivo de *Verdad y método* no es llevar a cabo una investigación temática acerca de qué significa dialogar, ni analizar el papel que pueda desempeñar la discusión en los procesos comprensivos. En algunos trabajos posteriores a *Verdad y método*, da la impresión de que Gadamer quiere hacer valer el esquema de diálogo allí desplegado como una descripción genérica de cualquier tipo de conversación, o al menos numerosos intérpretes lo han entendido así. Es cierto que *Verdad y método* sugiere la posibilidad de elaborar una teoría general del comprender tomando como hilo conductor el significado del diálogo. En ello se encierra una sugerencia valiosa y prometedora, pero que en todo caso no pasa de ser una sugerencia. Desarrollar dicha posibilidad exigiría, para empezar, aquilatar la diferencia entre las situaciones «no dialógicas» y las situaciones propiamente dialógicas de la comprensión (algo que aquí no se hace<sup>1</sup>). Además, semejante investigación exigiría distinguir y analizar las diferentes modalidades de diálogo que puedan desarrollarse en la vida de un saber (no es lo mismo una negociación, en la que necesariamente debe llegarse a un acuerdo, que una controversia, donde la discrepancia no tiene por qué resolverse). Pero, en principio, todas estas exigencias caen fuera del marco de *Verdad y método*.

El diálogo actúa allí fundamentalmente como un recurso para desentrañar el caso conflictivo de la lectura de una obra histórica, haciendo frente al planteamiento que el historicismo decimonónico había afirmado al respecto. En principio, Gadamer se limita a describir la interpretación de un texto histórico como una conversación que tendría lugar entre el lector y la voz que hablaría a través de ese texto, como un proceso en el que el primero trataría de llegar a un acuerdo con la segunda en cuanto al asunto en cuestión, mediando cuidadosamente las diferencias destacadas entre la situación de ambos. Ahora bien, por su propio papel en este ejemplo particular de la hermenéutica histórica, la noción de diálogo adquiere en *Verdad y método* un significado mucho más amplio. Pues Gadamer analiza los cambios históricos o transformaciones de la experiencia –un fenómeno que sin duda afecta a cualquier saber, y no sólo a las ciencias históricas– en términos de pregunta y respuesta, y estos términos equivalen aquí a la dinámica del diálogo; a su juicio, si la comprensión implica un acontecimiento, *i. e.*, la emergencia de un sentido inédito, ello se debe a que se encuentra articulada por una dialéctica de pregunta y respuesta<sup>2</sup>. Además, si finalmente el modelo de la interpretación de un documento del pasado ha de hacerse extensivo a toda modalidad de comprensión, sirviendo de soporte principal para la «universalidad de la hermenéutica», esto debe de significar que el esquema dialógico propuesto describe lo que ocurre siempre que comprendemos un fenómeno con sentido.

A estas dificultades se suma otra no menos peliaguda. El diálogo elaborado por Gadamer se presenta como una descripción de las condiciones que posibilitan la comprensión; sin embargo, en ciertos momentos dicha descripción adopta un aspecto normativo o prescriptivo. Así, la exigencia de «dejar expresarse al otro en su alteridad» parece ser, más que una

---

<sup>1</sup> En efecto, esta distinción está lejos de ser evidente, al menos cuando se toman como exponentes de «lo dialógico», como ocurre en *Verdad y método*, factores tan amplios y dispares como lo cuestionable, lo problemático y la discrepancia; por ejemplo: un problema relevante para determinado saber puede producirse en un contexto que no tenga nada de «dialógico», en un contexto en el que no haya en juego diferencia alguna de planteamientos.

<sup>2</sup> Afirma Gadamer: «A la dialéctica de la interpretación le ha precedido ya siempre la dialéctica de pregunta y respuesta. Ella es la que determina la comprensión como un acontecer» (VyM I, p. 565, [GW 1, p. 476]).

condición posibilitante de la comprensión en primera instancia, un elemento regulativo de la misma, pues lo cierto es que también se produce alguna comprensión, sea acertada o equivocada, cuando no se cumple este requisito (volveremos sobre ello *infra*, § 59). Explotando dicho carácter normativo, muchos lectores han tomado la descripción gadameriana como un «vademécum» de las reglas de urbanidad presuntamente propias de todo diálogo<sup>1</sup>.

Ante la pregunta de qué es lo que Gadamer está describiendo en términos de diálogo se dibujan, pues, múltiples dudas: ¿sólo la comprensión de un texto histórico o cualquier comprensión posible? ¿O resulta que la base fenoménica de esta explicación no es en primera instancia la comprensión en general, sino más bien el diálogo en general? Esta última disyuntiva queda anulada en el punto de llegada de *Verdad* y método, cuando se extiende el modelo dialógico empleado para resolver los problemas de la hermenéutica historiográfica a toda modalidad de comprensión. El resultado de ello se traduce en la siguiente tesis: toda comprensión es dialógica. Pero entonces el referente fenoménico que pudiera haber servido para acuñar la noción de diálogo pierde su determinación específica: no habrá manera de distinguir entre una situación dialógica (signifique esto lo que signifique) y otra que no lo es. Por otra parte, dicho modelo dialógico ¿es exponente de las transformaciones radicales experimentadas en la vida de la comprensión —como parece dar a entender el filósofo de Marburgo, cuando explica a través de él la idea de una «verdadera experiencia»— o es exponente de la comprensión normal y corriente, aquella que está ocurriendo constantemente? En fin, ¿se trata de describir en qué consiste comprender o de dar recomendaciones para comprender mejor?

Por desgracia, éstas no son dudas que vayan a resolverse buceando hasta las más profundas simas de *Verdad y método*, pues constituyen el oleaje mismo que agita el vaivén de sus páginas. Apuntemos un poco el terreno resumiendo las dudas anteriores en una sencilla ecuación. Tenemos que examinar si «toda comprensión es dialógica», y ello depende, obviamente, de qué signifique «diálogo». El *quid* de la cuestión es si la noción de diálogo manejada por Gadamer tiene algún respaldo fenoménico o es sólo un modelo explicativo, inventado para aclarar otra cosa. Ahora bien, en la medida en que esta noción se refiriera a algún fenómeno singular (el diálogo, como momento relevante y señalado de la comprensión), la tesis antedicha anularía esa singularidad.

[2] Hay un motivo genérico por el que el filósofo de Marburgo reivindica la índole dialógica de toda comprensión: ésta ocurre siempre gracias a un concreto «sentido comunitario», elaborado previamente por obra de una determinada comunidad de habla. Por eso toda comprensión implica un «entenderse unos con otros» sobre algo<sup>2</sup>. Incluso en el ejercicio más solitario de la comprensión que podamos imaginar, se da por hecho que lo comprendido resultará comprensible también para otros, pues ese sentido obedece en todo caso a una acuñación colectiva y pertenece a ella<sup>3</sup>. En esta dirección, Gadamer habla de una «concordancia» entre los hablantes, que estaría siempre de antemano presupuesta, de un

<sup>1</sup> *Vid.*, por ejemplo: M. Aguilar, «Voluntad de aire», en P. Rivero Weber (ed.), *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, Ítaca, UNAM, México, 2006, pp. 96-103.

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 232 (*GW 1*, p. 183).

<sup>3</sup> Recuérdense las reflexiones que el joven Gadamer incluía al respecto en *Platos dialektische Ethik: supra*, § 9.

«acuerdo» que sería más originario que el desacuerdo<sup>1</sup>. Parece que nos estamos refiriendo, pues, al hecho de que toda comprensión, ejercida en el interior de cualquier saber, está posibilitada por un preciso sistema de presupuestos, que ha sido troquelado en el interior de una colectividad fáctica e histórica, y que vincula a dicha colectividad hasta el punto de no poder ser, por un lado, reducido a perspectivas individuales, y por otro, medido con parámetros supuestamente universales y suprahistóricos. Desde esta óptica, la índole dialógica de la comprensión parece apelar al carácter irreductiblemente comunitario e histórico-fáctico de las coordenadas que definen cualquier actividad comprensiva. Si es esto lo que Gadamer está defendiendo cuando caracteriza toda comprensión como «dialógica», se trata una tesis sumamente relevante, y que merece ser suscrita hasta sus últimas consecuencias. No hay duda, a nuestro juicio, de que toda comprensión es dialógica en este sentido. Ahora bien, ¿realmente el modelo de diálogo elegido por Gadamer resulta compatible con el carácter irremediablemente histórico y concreto de la comunidad de habla que lo protagoniza en cada caso? ¿No apela este diálogo, en última instancia, a una comunidad humana universal, ideal y suprahistórica?

[3] Parece cierto que toda comprensión presupone un entendimiento mutuo, en el sentido al que acabamos de aludir, pero no parece tan cierto que toda comprensión consista esencialmente en entenderse unos con otros sobre algo, en elaborar un acuerdo con otro acerca de algo. Incluso en aquellas situaciones cuyo objetivo es llegar a un consenso –por ejemplo, la negociación en torno a un interés en liza–, ¿constituye un fin en sí mismo el mero hecho de ponerse de acuerdo?, ¿o el fin de la disputa se cifra en resolver la discrepancia planteada, para poder llevar a cabo una determinada actividad? Dicho en términos más sencillos: ¿nos entendemos unos con otros para entendernos unos con otros, o más bien para hacer cosas juntos (o separados)? En fin, al acentuar tan exageradamente el factor del entendimiento de unas personas hacia otras, Gadamer parece perder de vista que el *quid* de toda comprensión no es otro que el de llevar a cabo determinadas obras: construir un puente, encontrar la solución a un problema matemático, elaborar una ley, preparar una celebración familiar, interpretar una composición musical... Una cosa es que todas estas actividades sean intrínsecamente colectivas, y otra muy diferente es que obedezcan al fin último de comprendernos los unos a los otros y se clausuren en él. Lo segundo nos parece erróneo.

---

<sup>1</sup> «Hay que reconocer que el entendimiento es más originario que el malentendido, de suerte que la comprensión desemboca siempre en el entendimiento restablecido. Esto confiere, a mi juicio, su plena legitimación a la universalidad de la comprensión» («Lenguaje y comprensión» [1970], *VyM II*, p. 184 [«Sprache und Verstehen», *GW 2*, pp. 187-188]). Añade Gadamer poco después: «Hablar unos con otros no es primariamente discutir entre sí. Me parece significativo para las tensiones que se producen dentro de la modernidad que ésta utilice tanto “discutir”. Hablar unos con otros tampoco es primariamente hablar sin entenderse. El hablar unos con otros pone de manifiesto un aspecto común de lo hablado. La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. 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. La opinión común se va formando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente» (*ibid.*, pp. 184-185 [*GW 2*, p. 188]).  
*Vid.* también, a este mismo respecto y entre otros muchos lugares: *VyM I*, p. 535 (*GW 1*, p. 450); «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I* (1967), *VyM II*, p. 241 («Rhetorik, Hermeneutik...»), *GW 2*, p. 250), donde leemos: «La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe». Añadamos una última referencia: «También la comprensión de la opinión de otro o de un texto se realiza dentro de una relación de consenso pese a todos los posibles malentendidos, y busca el entendimiento más allá de cualquier discrepancia» («La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 307 [«Hermeneutik als theoretische...», *GW 2*, p. 317]).

[4] Al mismo tiempo, es dudoso que este modelo dialógico pueda aplicarse a toda experiencia comprensora. Por ejemplo, la comprensión que tiene lugar cuando tomo un vaso de agua y me lo llevo a la boca para beber, ¿puede ser explicada en tales términos? Si Gadamer describe la lectura de un texto (como modelo único de *toda* experiencia hermenéutica) en términos de diálogo, ello parece deberse fundamentalmente a que concibe la relación entre quien comprende y lo comprendido como una *mediación dialéctica*, como una «fusión de horizontes». En efecto, el autor de *Verdad y método* explica el proceso comprensivo como la búsqueda de un acuerdo entre el «receptor» y el «transmisor» de lo que se trata de comprender, como un ajuste entre las posiciones de ambos a propósito del sentido en cuestión. De acuerdo con ello, comprender sería entenderse con lo comprendido a propósito de lo comprendido. Tal esquema dialógico puede parecer verosímil, si acaso, cuando se aplica a la lectura de un texto<sup>1</sup> (mejor dicho, cuando se aplica a determinada concepción de determinados textos: aquellos en cuya lectura está en juego –presuntamente– la comprensión de un ser humano por parte de otro ser humano en cuanto a lo que ambos tienen en común). Pero ¿no sería del todo punto absurdo querer explicar la comprensión, en general, como una mediación entre quien comprende y lo comprendido, como un diálogo entre ambos? La comprensión que acontece cuando un carpintero clava una punta con un martillo (*cf. Ser y tiempo*, § 15), ¿acaso admite ser descrita como un diálogo mediador entre la situación del artesano y la situación de su obra a propósito del sentido en juego? La comprensión que se da cuando una astrónoma investiga una galaxia, ¿puede explicarse como un despliegue momentáneo y una fusión entre los horizontes respectivos de esta investigadora y de su tema de investigación? Así pues, esta articulación del comprender en términos de diálogo está aquí abonada por una dificultad de otro orden: el discípulo de Heidegger concibe la pertenencia de quien comprende a lo comprendido, el vínculo primario entre los dos polos del comprender (en el que parece latir el «*a priori* de correlación» husserliano) como una mediación dialéctica entre ambos, mediación que se expresa en la idea de «fusión de horizontes» (*vid. al respecto infra*, § 58).

[5] Resulta evidente que no toda comprensión adopta el aspecto expreso de un diálogo; más bien parece que la discusión entre varios interlocutores constituye un momento especial, relevante y señalado de la comprensión. De acuerdo con el planteamiento que Gadamer

<sup>1</sup> Se ha puesto en duda –así lo hace, por ejemplo, P. Ricoeur– que la relación «escribir-leer» pueda ser concebida como un caso particular de la relación «hablar-responder», puesto que, si «el diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas», lo cierto es que «no existe un intercambio de este tipo entre el escritor y el lector» (P. Ricoeur, «¿Qué es un texto?», en *idem, Historia y narrativa*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 61). En realidad, Gadamer es perfectamente consciente de que en la lectura de un texto no hay dos efectivos interlocutores: una de las partes de esta conversación, el texto, sólo puede hablar a través de la otra, el intérprete. «Es verdad que un texto no nos habla como nos hablaría un tú; somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa» (*VyM I*, p. 456 [*GW 1*, p. 383]). Afirma L. Garagalza a este respecto: «[...] no hay que olvidar que en la conversación hermenéutica una de las partes (el texto u objeto de la interpretación) sólo puede hablar a través de la otra parte (el intérprete): sólo a través de la actividad del hermeneuta, y de su lenguaje, pueden los signos escritos reconvertirse en sentido, con lo que el asunto en cuestión accede de nuevo al lenguaje» (*Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Ánthropos, Barcelona, 2002, pp. 37-38). El propio Gadamer ha dejado claro que «la situación hermenéutica que se plantea con los textos» no es idéntica a «la que se plantea entre dos personas en una conversación» (*VyM I*, p. 466 [*GW 1*, p. 391]). En este sentido, no les falta razón a quienes sostienen que esta idea de «diálogo con el texto» no debe ser tomada demasiado literalmente (así lo hace, por ejemplo, M. A. González Valerio, *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, México, 2005, p. 116 y ss.).

Nosotros no nos vamos a pronunciar acerca de si la lectura de un texto (histórico) puede ser explicada en términos de diálogo. Pues creemos que el problema reside en el concreto modelo de diálogo –de corte dialéctico– que Gadamer pone en juego. Sobre la base de otra concepción del diálogo, quizás podría ser oportuno describir este ejemplo de comprensión como un diálogo. En todo caso, nuestro enfoque se dirige hacia una teoría «general» del comprender, y no hacia el caso particular representado por la hermenéutica histórica.

despliega tanto en sus *escritos platónicos* como en *Verdad y método*, el diálogo se encuentra ligado fundamentalmente a estos dos factores: el cuestionamiento (*i. e.*, la irrupción de algo problemático) y la diversidad de opiniones; ambos factores se muestran vinculados a la necesidad de argumentar o «dar razón» de algo. Cabría pensar que en una comprensión ordinaria (por ejemplo, la que tiene lugar cuando una cocinera elabora un gazpacho) intervienen aspectos próximos a la dinámica de preguntas y respuestas, pues dicha comprensión puede implicar un tanteo y una selección de posibilidades, y esta selección puede llevarse a cabo mediante una reflexión argumentativa y puede ser explicitada y justificada ante otros. Sin embargo, esto no obsta para que las situaciones propiamente dialógicas ostenten un carácter específico, peculiar y destacado en la vida de la comprensión. El posible componente interrogativo del ejemplo mencionado no es comparable a aquel que presenta una discusión en la que las cocineras de un restaurante se plantean cómo mejorar sus prácticas culinarias, pues en esta segunda situación está en cuestión el campo de juego previamente vigente, mientras que en la primera no tiene por qué estarlo.

Sea cual sea la caracterización que se haga del diálogo y sean cuales sean las diversas modalidades de diálogo que se reconozcan, en todo caso parece obvio que la discusión, el cuestionamiento y la argumentación están motivadas por algo que, en virtud de su estatuto problemático o controvertido, resulta especialmente relevante en el desarrollo de un saber. No se puede decir entonces que comprender sea simplemente lo mismo que cuestionar, discrepar y argumentar. Si queremos salvaguardar la relevancia de la discusión, de la controversia, de la negociación, etc., tendremos que distinguir tales situaciones frente al ejercicio del comprender en el que estamos habitualmente inmersos, frente a la comprensión que ocurre siempre que recibimos un fenómeno con sentido. A nuestro juicio, una teoría general del comprender debería hacerse cargo de ambas situaciones: la comprensión ordinaria, que discurre sin presentar problemas especiales, y los momentos extraordinarios en los que lo problemático se apodera de la coyuntura. Y, lo que es aún más importante, debería distinguirlas cuidadosamente. Pues en esa distinción –tal es la tesis que vamos a defender con todas las razones posibles– se dirime algo sumamente importante para la descripción *ontológica* de la comprensión, y concretamente para la afirmación del carácter histórico y finito de toda comprensión. Siguiendo esta lógica, el diálogo (*i. e.*, la comparecencia de algo problemático, la discusión y la argumentación) no puede representar a toda clase de experiencia hermenéutica, sino sólo a un momento específico e importante de la misma.

[6] Aunque sea inoportuno y ocioso buscar en *Verdad y método* un análisis del significado general de los diálogos en la vida de la comprensión, y aunque el papel de la noción de diálogo en esta obra esté rodeado de una enorme ambigüedad, sin embargo, a nuestro juicio, tiene aquí plena vigencia el principio que acabamos de enunciar: si el diálogo implica un acontecimiento relevante y señalado en algún sentido, entonces tiene que haber diferencia entre la comprensión ordinaria y la comprensión que se ve azuzada por un cuestionamiento o por una discrepancia especial (es decir, por los factores que Gadamer liga a la idea de diálogo). Antes que nada, esta diferencia resulta vinculante porque el hilo conductor de la obra que nos ocupa, la metodología hermenéutica propia de las ciencias históricas, obedece de suyo a una situación «extraordinaria» en la comprensión: la problemática planteada por un texto del

pasado que se ha vuelto incomprensible<sup>1</sup>. Parece claro que estas dificultades extremas en la comprensión no se dan, por suerte, constantemente. Pero la diferencia mencionada es aquí vital también por otro motivo de mayor peso. Como decíamos, el discípulo de Heidegger explica las transformaciones que experimenta la comprensión (*i. e.*, las posibilidades constitutivas de un determinado saber) sirviéndose de un modelo dialógico, concretamente apelando a la dialéctica interrogativa que acompañaría a toda experiencia de alteración. Parece claro que tal acontecimiento de alteración, al menos cuando afecta al marco que posibilita determinada comprensión, a su sistema de prejuicios, debe poder distinguirse del desarrollo normal y corriente de esa comprensión. Ahora bien, en *Verdad y método* no se aclara en qué consiste la peculiaridad de la comprensión expresamente dialógica (es decir, rodeada de una problematicidad o de una relevancia especial) por comparación con la que no lo es. La descripción propuesta del comprender a partir del diálogo tendría que poder ser aplicada a toda experiencia hermenéutica sin excepción, si es que se quiere llenar de contenido el «giro ontológico de la hermenéutica» proclamado por el filósofo de Marburgo.

[7] Demos un paso más. Bajo esta articulación de la comprensión en tanto mediación de las diferencias destacadas entre el intérprete y el portavoz del sentido en juego, Gadamer parece identificar las ideas de «comprender» y «estar de acuerdo», y con ello las de «no poder comprender» y «estar en desacuerdo». En efecto, en la explicación ofrecida en *Verdad y método*, las dificultades de la comprensión –la momentánea incomprensión de lo que se trata de entender– son descritas como la irrupción de una diferencia entre el horizonte del pasado (propio del portavoz del sentido en juego) y el horizonte del presente (propio del receptor de ese sentido), diferencia que, para que la comprensión siguiera su curso, habría de ser superada mediante la inclusión de ambos horizontes en una identidad más general. Toda suerte de incomprensión equivale aquí entonces a una discrepancia, a una diferencia de opiniones, que además es sólo el paso previo para producir la comprensión, justo mediante la disolución de esa diferencia. Si esta asimilación entre «comprensión» y «acuerdo» resulta absurda cuando se trata, no de entenderse con alguien sobre algo, sino simplemente de entender algo, aplicada a un contexto propiamente dialógico tampoco es más afortunada. Pues llevará a concebir el desacuerdo como la incomprensión de un interlocutor hacia el otro, incomprensión que en todo caso habría que tratar de superar limando las diferencias entre ambos. Sin embargo, parece obvio que la discrepancia implica ya una comprensión lograda del asunto en juego por parte de quien discrepa, y que por tanto no tiene por qué representar –como piensa Gadamer– un momento imperfecto o inmaduro del diálogo<sup>2</sup>. Además, esta equiparación gadameriana de la comprensión y el acuerdo trae consigo un corolario de funestas consecuencias: impele a

<sup>1</sup> Ciertamente, Gadamer deja muy claro que su teoría del comprender no se limita a aquellas situaciones *ocasionales* que presentan dificultades específicas de comprensión (como ocurría, por ejemplo, con la hermenéutica metodológica de Schleiermacher), pues está destinada a ofrecer una descripción de carácter ontológico y de alcance universal. Ahora bien, a nuestro juicio, es justo en el seno de una descripción de estas características donde no puede obviarse la diferencia entre las situaciones «ordinarias» y las situaciones «extraordinarias» de la comprensión. *Vid. infra*, § 57.1 y § 57.4.

<sup>2</sup> En efecto, Gadamer concibe la discrepancia como un «transtorno» de la comunicación, que debería ser reparado por medio de la «voluntad de entendimiento mutuo» de los interlocutores. Afirma en cierta ocasión: «El entendimiento es un presupuesto cuando hay un transtorno de él. Los obstáculos para el entendimiento y el consenso, relativamente raros, plantean la tarea de la voluntad de comprensión, que debe llevar a la superación del malentendido» («Lenguaje y comprensión» [1970], *VyM II*, p. 183 [«Sprache und Verstehen», *GW 2*, p. 186]). Ahora bien, ¿por qué razón tendríamos que pensar que la discrepancia representa una situación enfermiza o imperfecta de la comprensión? ¿Acaso no forma parte de la vida «natural» y «saludable» de un saber la existencia de diferentes planteamientos del mismo, irreductibles entre sí? Un contrapunto a esta posición de Gadamer se encuentra en el texto de J. Derrida «Las buenas voluntades de poder», en A. Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, UAM, Madrid, 1998.

tratar la incompreensión y el desacuerdo como fenómenos secundarios, residuales, subalternos de la comprensión y el acuerdo<sup>1</sup>.

[8] ¿Qué significa, a primera vista, la circunstancia de que la incompreensión y el desacuerdo sean concebidos indistintamente, y al mismo tiempo como fenómenos secundarios? Presentemos en pocas palabras lo que a lo largo de los epígrafes siguientes desarrollaremos extensamente. De acuerdo al planteamiento de *Verdad y método*, la situación dialógica resultaría relevante por dos motivos: por la irrupción de una pregunta y por la irrupción de una diferencia de opiniones. A nuestro juicio, estos dos motivos son sustancialmente diferentes entre sí, o al menos no admiten ser reducidos el uno al otro. Por un lado: toda pregunta implica, según explica Gadamer, una suspensión momentánea de la comprensión, un momentáneo «no poder comprender». Sin duda esta suspensión puede ocurrir en el seno de un único planteamiento, de una única perspectiva; no se requiere aquí, por necesidad, la comparecencia de varios planteamientos diferentes en torno a un asunto controvertido. En el punto más extremo de dicha suspensión nos encontraríamos con una crisis de los presupuestos que sostenían determinado planteamiento, determinado ámbito de sentido. Por otro lado: también resulta relevante, desde luego, la discrepancia mostrada por un planteamiento hacia otro planteamiento diferente. Pero tal desacuerdo no tiene por qué implicar incompreensión por parte de un planteamiento hacia el otro: al contrario, la posición opuesta sólo me puede resultar poco convincente porque ya la comprendo de algún modo<sup>2</sup>. Tal desacuerdo no tiene por qué implicar crisis alguna en el interior de los planteamientos confrontados, sino sólo una incompatibilidad, una diferencia entre los presupuestos que sostienen cada uno de ellos.

Pues bien, estas dos situaciones quedan niveladas en la trama urdida por Gadamer. Pues en ella toda *diferencia* de posiciones habría de suponer un *cuestionamiento* de las mismas, una puesta entre paréntesis de su validez; y a la inversa, todo *cuestionamiento*, toda suspensión de la comprensión, adopta la forma de una *diferencia* entre la perspectiva «otra» (la voz que habla a través del texto) y la «propia» (el intérprete), diferencia que debe ser aquí necesariamente superada gracias a una fusión entre ambas, gracias a una mediación dialéctica entre ambas. En el proceso de lectura de un texto, la discrepancia momentánea entre el horizonte del pasado y el del presente se explica como una suerte de obstáculo para la comprensión lograda de ese texto, como un «no haber comprendido aún», que será remediado elaborando las condiciones del acuerdo entre ambos interlocutores, elaborando los presupuestos o el horizonte de dicho acuerdo. Toda incompreensión, incluso aquella que puede suponer una quiebra del concreto sistema de presupuestos que sostenía la comprensión en juego, es aquí únicamente el exponente de un desacuerdo entre dos polos que, por principio y siempre, pueden ser reajustados hasta componer de nuevo un acuerdo entre sí. Ahora bien, si toda crisis de la comprensión admite ser restablecida, sin solución de continuidad, gracias a la remodelación de su suelo quebrado, esto significa que dicho suelo no conformaba un «sentido comunitario» concreto, finito, histórico y fáctico –un preciso límite posibilitante de la

<sup>1</sup> A. Gómez Ramos ha llamado la atención sobre la necesidad de conceder relevancia al fenómeno de la incompreensión, que en el planteamiento de Gadamer se presenta siempre como algo subordinado a la comprensión (vid. «Hermenéutica e incompreensión», en L. Vega et al. [eds.], *Del pensar y su memoria [Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó]*, ed. UNED, Madrid, 2001, pp. 137-154).

<sup>2</sup> Naturalmente, en una discusión con un planteamiento diferente al mío, habrá muchos aspectos del mismo que no comprendo, y pediré explicación al respecto, pero cuando llegue a comprenderlos, eso no significará *necesariamente* que haya llegado a estar de acuerdo con ellos, ni que los haya fusionado con los míos.

comprensión—, sino más bien un receptáculo indefinido, potencialmente abierto a toda suerte de transformación.

[9] Llegamos por fin al blanco de todos los dardos anteriores. Con estas observaciones acerca de la aproximación gadameriana entre la «incomprensión» y el «desacuerdo», así como acerca de su subordinación de ambos fenómenos a la «comprensión» y al «acuerdo», sólo queremos apuntar hacia lo siguiente: en el seno de esta explicación de la comprensión en términos de mediación dialógico-dialéctica entre las diferencias destacadas entre cada uno de los dos polos de la misma, resulta imposible distinguir entre la comprensión ordinaria y la situación extraordinaria en la que se produce un cuestionamiento radical del sistema de presupuestos que sostenía esa comprensión, una quiebra del mismo. ¿Por qué? Porque aquí la comprensión —sea «ordinaria» o «extraordinaria», gocen sus presupuestos de plena salud o se encuentren en un punto crítico— está guiada en todo caso por un presupuesto que no puede jamás quebrar: el presupuesto de que las *diferencias* mostradas entre la situación del pasado y la del presente (exponentes de las incomprensiones momentáneamente ocurridas en el curso de la comprensión) han de ser superadas al abrigo de la *identidad* que, siempre y por principio, se podría realizar entre ellas, aunque esa identidad efectiva sea sólo un aspecto parcial e imperfecto de la totalidad infinita que posibilita, como hipótesis imbatible, este proceso<sup>1</sup>.

Quede trazado con estas cuatro pinceladas el mapa que nos va a guiar en este «corazón de las tinieblas» que *Verdad y método* ha trazado en torno al diálogo. A nadie se le ocultará que este mapa es justo el fruto de nuestro trabajo con el «Platón de Gadamer». Y es que, en efecto, el territorio que nos ocupa responde en sus líneas maestras al «diálogo dialéctico» ideado por el maestro de Aristóteles, el cual se caracterizaba en *Platos dialektische Ethik* como un «diálogo científico». Al igual que el diálogo socrático, el diálogo habilitado en *Verdad y método* es una preparación para acceder a una verdad a la que nunca se puede acceder plenamente, preparación que consiste en depurar las diferencias mostradas entre la situación del texto y la del intérprete. Esa depuración equivale a lo que Gadamer llama, recuperando una expresión hegeliana, «el hacer de la cosa misma»<sup>2</sup>, proceso que, a ojos vista, no es sino una suspensión de las perspectivas concretas en busca de un fin ideal en el que todas esas perspectivas resultarían transformadas hasta poder conjugarse entre sí. Se trata, como ya dijimos, del mecanismo clásico de la dialéctica de cuño platónico, con su negatividad característica<sup>3</sup>. El papel que desempeña en el diálogo platónico la identidad de la trama *eidética* buscada (la respuesta ideal, necesaria y eterna, a la pregunta «¿qué es X?») equivale aquí al papel del sentido potencialmente infinito del texto, a partir del cual cabría elaborar y fusionar entre sí todas las compresiones históricas del mismo. Y el papel que desempeñan las

<sup>1</sup> Q. Racionero pone en evidencia esta «lógica del diálogo» propuesto por Gadamer como una «suspensión de la diferencia»; vid. «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)», *Revista de Filosofía*, 3.<sup>a</sup> época, volumen IV (1991), número 5, pp. 102-106.

<sup>2</sup> Vid. *VyM I*, p. 555 y ss. (*GW 1*, p. 468 y ss.).

<sup>3</sup> Afirma Gadamer a propósito de la dialéctica platónica: «Dialéctica no es aquí más que el arte de llevar una conversación y sobre todo de descubrir la inadecuación de las opiniones que le dominan a uno, formulando consecuentemente preguntas y más preguntas. La dialéctica es aquí, por lo tanto, *negativa*; se dedica a desconcertar a las opiniones. Pero este desconcierto es al mismo tiempo una aclaración, pues libera la mirada y le permite orientarse adecuadamente hacia la cosa. Igual que en la conocida escena del *Menón*, el esclavo es conducido desde su aturdimiento hasta la verdadera solución del problema matemático que le plantean una vez que han caído una detrás de otra todas las opiniones insostenibles, toda negatividad dialéctica contiene una especie de diseño objetivo previo de lo que es verdad» (*ibid.*, p. 556 [*GW 1*, p. 468]).



múltiples *dóxai* en el diálogo platónico equivale aquí al papel de las múltiples comprensiones finitas y parciales de dicho sentido en eterno desarrollo. Tanto la dialéctica platónica como su avatar de *Verdad y método* subordinan, por un lado, la *crisis* de un saber establecido y, por otro lado, la *diferencia* de posiciones a una presunta identidad inquebrantable y, por eso mismo, confunden entre sí el significado de ambos fenómenos. Esta subordinación y esta confusión resultan significativas más allá de la tesitura de una teoría del diálogo o de una teoría de la interrogación; resultan significativas en lo que a *Verdad y método* le compete en primera instancia: la descripción de toda modalidad de comprensión en su condición inalienablemente histórica.

§ 53.2. *Un posible marco de contraste: incógnita, problema, aporía, negociación, controversia*

En *Verdad y método* las ideas de diálogo y de dialéctica, siempre actuando de consuno, convocan una compleja trama de motivos filosóficos de hondo calado. Aquí está en juego, para empezar, la dinámica de *pregunta y respuesta* y, en conexión con ella, el significado de la *suspensión* de posibilidades y el papel de *lo hipotético* en el seno de la comprensión. Al mismo tiempo, está en juego el estatuto de la *totalidad* de sentido que habría de guiar el proceso comprensor, desde el momento en que el desarrollo del círculo hermenéutico se encontraría posibilitado por la anticipación de la coherencia perfecta entre todos los rasgos del fenómeno que se trata de entender; en el contexto de la obra que nos ocupa, tal coherencia perfecta se encuentra ligada al *acuerdo* que tendrían que elaborar los interlocutores del «diálogo» de la comprensión. Además, esta descripción de la comprensión en términos dialógicos saca a relucir, aunque sin llegar a desarrollarla en profundidad, la cuestión de qué papel pueda desempeñar el *método* o los métodos en la comprensión y en las diferentes situaciones o estadios de la misma; concomitante a esta cuestión es otra que aquí se sugiere a través de temas como la distancia temporal, el modelo de la obra clásica o la Idea platónica de lo bello: la de cómo actúan los *criterios* en el ejercicio comprensivo. No menos relevante es la respuesta que Gadamer ensaya en estos mismos términos para el problema de la relación entre «quien comprende» y «lo comprendido», problema que pivota en torno a la idea de *pertenencia*. Pero si algo aspira a explicar este modelo dialógico, ello es, ante todo, el principio según el cual la comprensión comporta o puede comportar un *acontecimiento*, *i. e.*, la emergencia de algo que «es desde entonces, y que antes no era»<sup>1</sup>.

A nuestro modo de ver, este último factor proporciona el punto de mira para medir la solvencia de todo el conjunto; por así decirlo, él es quien carga con el peso de la prueba. Para empezar, dicho principio aspira a salvaguardar el carácter *ontológico* —y no meramente cognoscitivo o gnoseológico— que Gadamer, siguiendo a Heidegger, quiere atribuir a la experiencia hermenéutica. Pues afirmar que la comprensión puede suponer la apertura de un sentido inédito equivale a echar por tierra la presunta existencia de una realidad definitivamente fijada en sí misma, realidad que la comprensión sólo tendría que descubrir progresivamente, en un proceso entonces meramente cognoscitivo. Al mismo tiempo, dicho principio aspira a salvaguardar el carácter *histórico*, finito y fáctico de toda suerte de comprensión. En efecto, si cada comprensión obedece a condiciones irreductiblemente

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 553 (GW 1, p. 466).

históricas y finitas ello se debería, en opinión de Gadamer, a que en ella acontece o se revela un aspecto singular e inédito de aquello que se trata de comprender.

Para calibrar este principio gadameriano del «carácter de acontecimiento» propio de la comprensión vamos a afirmar, por nuestra parte, una sola tesis fundamental: si se quiere explicar el estatuto finito, histórico y concreto de toda comprensión, ello no se logra sosteniendo que la comprensión se encuentra en un constante, continuo e infinito proceso de transformación; hay que reconocer que el sistema de presupuestos o ámbito de sentido que define las coordenadas de determinada comprensión (*i. e.*, de determinado ejercicio de un saber) *puede quebrar*, puede entrar en una profunda crisis, y de este modo puede llegar a ser sustituido por un sistema de presupuestos inédito, que acuñará desde otras bases el saber o actividad correspondiente. Pues un sistema de prejuicios que pudiera ser elaborado y transformado *ad infinitum* y sin solución de continuidad –teniendo como horizonte ni más ni menos que el hipotético desarrollo total de la historia– difícilmente podría exhibir definición concreta alguna. Por ejemplo: lo que certifica la historicidad, finitud y singularidad de la física de cuño newtoniano es el hecho de que los presupuestos que la constituyen no son reducibles a los presupuestos que definen la física einsteiniana; ni una ni otra remiten a una «esencia» de la física, presuntamente intemporal y eterna<sup>1</sup>. Debe aclararse entonces en qué consiste el acontecimiento de la *ruptura* entre ellas, el proceso por el que la física newtoniana deja de ser un lugar habitable para el ejercicio de este saber y se produce la apertura –histórica, fáctica– de una definición inédita de la física. Baste con estos pocos trazos para presentar la clave de bóveda que anima nuestro diagnóstico de *Verdad y método* (el tema será desarrollado con todo detalle *infra*, Bloque B, § 57).

Decíamos en el apartado anterior que la descripción gadameriana de la comprensión resulta renuente a admitir el evento de una crisis radical en el sistema de presupuestos que posibilitan el ejercicio de un saber, y atribuíamos esa renuencia al «diálogo dialéctico» que en *Verdad y método* se toma como modelo de tal descripción. Decíamos que ello ocurría porque se interpretaba toda clase de incomprensión o suspensión de la comprensión como el despuntar de una diferencia entre los dos polos de la misma, diferencia que en todo caso debía ser mediada y superada en una identidad más abarcante, gracias al mecanismo de la fusión de horizontes. Por otra parte, decíamos que en el marco trazado por Gadamer resultaba muy difícil distinguir una comprensión expresamente dialógica de una comprensión no-dialógica, normal y corriente. De hecho, el mecanismo «dialógico» de la fusión de horizontes o mediación dialéctica constituye aquí virtualmente el exponente propio de toda clase de comprensión. Y también decíamos que la mayor dificultad de este planteamiento se cifra en el ambiguo estatuto que presenta en él la noción de diálogo: por un lado, esta noción parece ser un simple modelo explicativo, ideado para dar cuenta de la interpretación de los textos históricos, y no para describir los diálogos como tales; pero, por otro lado, esta imagen del diálogo parece apoyarse en datos fenoménicos, como la estructura lógica del preguntar o el discurrir de una conversación real.

<sup>1</sup> Afirma A. Escudero a este respecto: «[...] no hay algo así como *la* Ciencia, sino, ante todo y siempre, *modos de ser* ciencia de la ciencia (unos acontecidos, otros por acontecer); de esta forma [...], cabe hablar con todas las de la ley de una “ciencia moderna” –aquella que se organiza primordialmente como “tecnociencia” o que propugna que la naturaleza entera debe ser legible según “caracteres matemáticos”, etc.» («Mordiendo la fruta prohibida [notas para una reforma de la hermenéutica]», en *A Parte Rei* 53, Septiembre 2007; <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/escudero53.pdf>; p. 16).

Para desembrollar este intrincado galimatías y hacer verosímil nuestro diagnóstico, nos vemos obligados a arriesgar un «marco de contraste» positivo. Nuestra propuesta, por un lado, recoge de forma expresa algunas de las iniciativas brindadas por *Verdad y método*; por otro lado, es el fruto directo de la investigación llevada a cabo a lo largo de la Primera Parte en torno a la dialéctica platónica. Además, esta explicación remite a una concepción de los saberes o actividades en términos que pudieran llamarse «biológicos»: apela a los diferentes estadios de la vida de un saber desde su nacimiento hasta su muerte. Como el lector o la lectora observará enseguida, se trata de un planteamiento que guarda un cierto aire de familia con *La estructura de las revoluciones científicas*, de T. S. Kuhn, una obra contemporánea a *Verdad y método* y que, aunque desde una perspectiva más epistemológica que ontológica, presenta ciertas concomitancias con esta última<sup>1</sup>.

Este marco de contraste es un desarrollo de las «herramientas de trabajo» que diseñamos para analizar la dialéctica platónica (*supra*, § 11.4). Al igual que hicimos en aquella ocasión, también ahora vamos a establecer una serie de distinciones en dos órdenes: [A] la interrogación y [B] el diálogo. En primer lugar, perfilaremos tres situaciones del comprender, cada una de las cuales corresponde a una de las tres modalidades de pregunta entonces distinguidas: la «incógnita», el «problema» y la «aporía». Y a continuación retomaremos la diferenciación marcada entonces entre un diálogo sostenido en el interior de un solo paradigma y un diálogo en el que se dan cita paradigmas diferentes; pero ahora nos interesará perfilar dos concretas modalidades de discusión —la «negociación» y la «controversia»—, pues ambas nos serán útiles para explicar el planteamiento gadameriano. En la caracterización de todas estas categorías, procuraremos poner en juego buena parte de los factores mencionados antes como ingredientes de «lo dialógico-dialéctico» en *Verdad y método*: pregunta y respuesta, hipótesis, anticipación de la coherencia perfecta y acuerdo, método, criterio, acontecimiento.

No se trata de esbozar una alternativa a la explicación que Gadamer ofrece, sino sólo de proporcionar un esquema rudimentario y una terminología básica que nos permita argumentar, ulteriormente, qué dificultades presenta esa explicación. En otras palabras: la estructura que habilitaremos se encuentra enteramente hipotecada por el problema que queremos poner sobre la mesa. Las distinciones que vamos a manejar dependen en cierta medida de una perspectiva «lógica» (especialmente en el caso de la interrogación), perspectiva que probablemente tenga un alcance muy limitado como medio de análisis de los fenómenos en cuestión. Sin embargo, como instrumento para desenmascarar el hilo conductor de *Verdad y método*, el cual se remonta a la «lógica» propia de la dialéctica platónica, este punto de vista puede resultar muy eficaz.

[A] En primer lugar, veamos en qué sentido cabría colocar en una teoría del comprender las tres modalidades de pregunta antedichas.

---

<sup>1</sup> T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University Press, Chicago, 1962 (*La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, Madrid, Buenos Aires, 1971). J. Habermas, entre otros, ha hecho notar las «coincidencias» de *Verdad y método* con «la teoría postempirista de Kuhn» (*Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 352).

### A. 1. Incógnita

Hemos llamado «incógnita» –recordemos– a aquella pregunta que, bajo determinadas condiciones, sólo tiene una respuesta verdadera. La comprensión *ordinaria*, común y corriente, la comprensión en la que estamos inmersos constantemente, quizás pueda ser descrita como la tarea de despejar una serie de incógnitas. Aunque en *Verdad y método* se insiste en que la pregunta implica una suspensión de la comprensión, lo cierto es que hay preguntas que no obedecen a una suspensión en el asunto mismo por el que se pregunta, sino únicamente a un desconocimiento por parte del que interroga. Si yo pregunto «¿dónde está la estación de Atocha?» o «eso que se ve ahí delante, ¿es la estación de Atocha o no?», no es que esta estación se encuentre ubicada en un lugar mágicamente incierto mientras dura mi incertidumbre; al contrario, yo misma suponía que la pregunta ya estaba de antemano resuelta. Éste es el tipo de interrogaciones que podrían representar a la comprensión ordinaria: preguntas que sólo delatan la ignorancia de quienes las formulan, pues su respuesta ya se supone previamente dirimida en el fenómeno correspondiente. Quien recibe esa pregunta ya estaba en condiciones de despejar la incógnita sin mayores dificultades, pues participaba ya de los presupuestos bajo los cuales el caso estaba resuelto. Cabe afirmar entonces, jugando con una de las observaciones de Gadamer<sup>1</sup>, que en la dinámica de preguntas y respuestas que articula el comprender ordinario es la respuesta –y no la pregunta– lo que va por delante.

Además, esta tarea de despejar una incógnita puede adoptar la forma de una puesta a prueba de hipótesis, de un tanteo de posibles respuestas previamente conocidas y dependientes de determinados presupuestos (de este modo, el proceso comprensivo consistirá en una reducción de lo desconocido a lo ya conocido, de lo momentáneamente incomprensible a lo que resulta comprensible de acuerdo con los presupuestos en los que uno estaba instalado de antemano)<sup>2</sup>. A nuestro modo de ver, esto es exactamente lo que se sugiere en *Verdad y método*, en la descripción ofrecida del círculo hermenéutico (*cf. supra*, § 43) y en su posterior conexión con la dinámica de preguntas y respuestas (*cf. supra*, § 47)<sup>3</sup>. Toda comprensión presupone de entrada que lo que se trata de comprender está ya determinado: es algo con sentido, algo unitario y coherente, algo comprensible. A ello parece remitir, en líneas generales, el principio hermenéutico de la anticipación de la totalidad o coherencia interna del fenómeno que se trata de comprender. La comprensión comienza –como explica Gadamer: *cf.*

<sup>1</sup> *Cf. VyMI*, p. 440 (*GW* 1, p. 369).

<sup>2</sup> Esta caracterización de la comprensión ordinaria en tales términos es aquí una propuesta netamente coyuntural: nos va a permitir articular las dificultades en las que incurre el planteamiento de Gadamer. Pero, al margen de la presente coyuntura, ¿hasta qué punto cabría describir los procesos comprensivos normales y corrientes como resoluciones de incógnitas mediante el tanteo de posibles soluciones previamente conocidas? Ello parece adecuado siempre que la comprensión comience con una apelación tal por parte del fenómeno que provoque un desconocimiento, una parcial incomprensión en su receptor, y siempre que tal desconocimiento pueda ser despejado a partir de las posibilidades previamente constitutivas del saber del que se trate. Corresponden a esta situación actividades como el diagnóstico de una patología por parte de un psicólogo, o la elaboración de un problema jurídico por parte de una abogada. Pero ¿pueden explicarse en tales términos actividades comprensivas en las que no parece estar en juego incógnita alguna: por ejemplo, la elaboración de un guiso por parte de una cocinera? En este último caso, parece que las posibilidades que hay que poner en obra no exigen ninguna deliberación especial, puesto que se aplican automáticamente, salvo que surjan circunstancias inesperadas. De todos modos, puede que la diferencia sólo sea de grado: la abogada resolverá el caso, cuando éste le resulte trivial, tan «mecánicamente» como la cocinera; la cocinera tendrá que enfrentarse a una verdadera incógnita, y empeñará para ello todo su bagaje formativo, cuanto quiera sorprender con un plato inédito o cuando, aun queriendo reproducir el plato acostumbrado, algo no funcione según lo previsto.

<sup>3</sup> Ahora bien, la puesta a prueba que Gadamer atribuye al proceso comprensivo recae sobre los prejuicios: «el horizonte del presente –afirma– está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios» (*VyMI*, p. 376 [*GW* 1, p. 311]).

*supra*, § 42– con un reclamo, con una apelación por parte del fenómeno en cuestión: con una pregunta en forma de incógnita que el interesado tiene que elaborar y despejar. Para hacerlo, avanzará una hipótesis –una posibilidad del repertorio que configura las virtualidades de comprensión en ese concreto ámbito de sentido– sobre el significado global del fenómeno, hipótesis que tendrá que poner a prueba en cada aspecto que el fenómeno le vaya mostrando. Si su hipótesis resulta confirmada, será porque los diversos aspectos mostrados por el fenómeno conforman una totalidad coherente entre sí y adecuada a la hipótesis anticipada. Si su hipótesis resulta rechazada, entonces tendrá que poner en juego otra hipótesis.

Incluso cabría comparar esta puesta a prueba de hipótesis con el método de las hipótesis que se describe y se ejercita en el *Menón* (*vid. supra*, § 27.5). Para saber si el fenómeno en cuestión pertenece al caso que le asigno como hipótesis, tomaré como criterio la «definición» de ese caso. Por ejemplo: una doctora intenta comprender a qué enfermedad corresponden los síntomas que presenta un paciente y, para ello, avanza una posible respuesta y trata de corroborarla en el caso que la ocupa, examinando cada uno de los rasgos que este caso presenta<sup>1</sup>. Esta prueba estará arbitrada por la «definición» vigente de la enfermedad avanzada como hipótesis; ella es la que determinará las condiciones que tienen que cumplir los síntomas dados para confirmar la hipótesis. En la estructura lógica de este procedimiento, dicho papel de la «definición» puede ser identificado con el de los «presupuestos» que hacen posible la comprensión, es decir, la integración de lo desconocido en un marco previamente vigente<sup>2</sup>.

Por lo que estamos diciendo, resulta evidente que esta puesta a prueba de hipótesis posee un cierto carácter *metódico*. En todo caso, parece que sólo cuando la comprensión tenga por objeto una incógnita será posible disponer de un método que la guíe: para llegar a elaborar un mapa de los pasos que conducen a un determinado lugar, es preciso que las condiciones de esa andadura estén previamente abiertas y que, bajo tales condiciones, las respuestas encontradas para una misma pregunta se hayan mostrado convergentes entre sí<sup>3</sup>. Además, en este procedimiento la *concordancia* entre todos los rasgos mostrados del fenómeno (los diversos

<sup>1</sup> En *Verdad y método* se echa en falta la aportación de ejemplos concretos de procesos comprensivos, ejemplos sin los cuales la teoría que se está esbozando pierde su suelo fenoménico. Es cierto que Gadamer alude esporádicamente a algunos casos de comprensión: por ejemplo, cuando reproduce el ejemplo aportado por Collingwood de la comprensión histórica de la batalla de Trafalgar (VyM I, p. 449 [GW 1, pp. 376-377]), o cuando ilustra la idea de «relación especulativa» refiriéndose a las recepciones de la *Iliada* o de la «campana de Alejandro hasta la India» (*ibid.*, p. 553 [GW 1, p. 466]). Pero tales menciones no satisfacen la exigencia en cuestión; aquí nunca se justifica de forma detallada y sistemática que la descripción propuesta del comprender responde efectivamente a fenómenos de comprensión reales y concretos.

<sup>2</sup> Así pues, estas hipótesis acerca del sentido que se trata de comprender tienen el estatuto de preguntas de las que se espera que van a obtener *alguna* respuesta en el fenómeno en cuestión. Es más: de esa *necesaria* respuesta depende la posibilidad misma de la comprensión. De ahí que, para poder comprender, sea condición indispensable la pertenencia previa de quien comprende a lo comprensible. En efecto, las hipótesis arriesgadas deben pertenecer al fenómeno, al menos verosímelmente. De lo contrario, no obtendrán respuesta alguna por parte del asunto mismo (éste no las confirmará ni las refutará: simplemente le serán indiferentes), y por tanto no darán lugar a comprensión alguna. La doctora del ejemplo sólo podrá lograr su objetivo porque sabe adónde dirigir la búsqueda concretamente: en lugar de tantear todas las enfermedades conocidas desde la A hasta la Z, prescribirá sólo las pruebas diagnósticas que correspondan con una o dos opciones, las más plausibles.

<sup>3</sup> Nótese que ese método no es nada parecido a una «forma abstracta», cuya aplicación mecánica a una «materia amorfa» resolviera universal y automáticamente todos los casos posibles. Todo método depende de la concreta acuñación del saber en el que esté inscrito (y por ello es tan histórico y finito como dicha acuñación). Un exponente de este carácter «material» y «concreto» de los métodos es el hecho de que las «indicaciones generales» que pueden articular un saber resulten del todo inoperantes hasta que no se haya adquirido la suficiente capacidad de juicio como para declinarlas en cada situación concreta. Así, preferimos estar en manos de una doctora con treinta años de experiencia que en manos de otra que se encuentra en su primer día de trabajo, aun cuando ambas puedan conocer igual de bien las «indicaciones generales» de su profesión. En esta dirección, resultan sumamente interesantes los análisis gadamerianos acerca de la «capacidad de juicio», el «gusto» y el «tacto», así como su propuesta de la *phronesis* como modelo de la experiencia hermenéutica (*vid. infra*, Bloque C, § 61).

síntomas del enfermo de nuestro ejemplo), medida por la definición que permite comprenderlo «como algo» (la definición de la enfermedad en cuestión), constituirá un exponente de la validez del resultado, un cierto criterio para juzgar el éxito de la empresa. Por otra parte, importa mucho advertir lo siguiente: el hecho de que un fenómeno posea, bajo determinadas condiciones, el estatuto de una incógnita no significa que ofrezca, en sentido absoluto, una lectura única. Así, distintos planteamientos médicos –la medicina «científica» occidental y la medicina tradicional china– interpretarán una determinada enfermedad en términos diferentes, sin que para cada uno de ellos el caso revista una especial problematidad.

De acuerdo con la explicación propuesta, la comprensión ordinaria comienza con una incógnita, con un concreto «no saber». Pero tal desconocimiento sólo puede producirse, y sólo puede ser elaborado y despejado, sobre la base de una precisa comprensión previa, cuyos presupuestos últimos deben mantenerse a flote para que la nueva comprensión tenga éxito. Dichos presupuestos incluyen la «definición» que sostiene el asunto sobre el que recae la incógnita. Y esto quiere decir que las *condiciones* para la comprensión de ese asunto están ya dadas desde el inicio de la comprensión y hasta el final de la misma. Tales condiciones –esto es lo que importa destacar– no son hipotéticas, sino puramente afirmativas: constituyen la «base» anhipotética que permite poner a prueba las hipótesis o preguntas acerca del sentido del fenómeno. Así, la doctora no cuestionará la definición establecida de la enfermedad que baraja como hipótesis; sólo tiene que dirimir si tal definición corresponde a este caso o no; tampoco cuestionará los presupuestos de la práctica médica vigente ni los protocolos de diagnóstico acostumbrados, pues sólo sobre la base de tales presupuestos (o de otros, pero siempre concreta y previamente definidos) puede llegar a despejar la incógnita. Naturalmente, el cuestionamiento aludido podría producirse, pero entonces ya no estaríamos en una situación *ordinaria* de la comprensión. Lo propio de la comprensión ordinaria es que en ella sus presupuestos posibilitantes se vean afirmados y reforzados. Esto no significa que el ejercicio corriente del comprender resulte completamente superfluo para la vida del saber correspondiente: al contrario, este ejercicio llevará a cabo una concreta exploración y elaboración del sistema de presupuestos en el que se inscriba, precisándolo, matizándolo y desarrollándolo en determinada dirección. A nuestro juicio, Gadamer está aludiendo a esta elaboración cuando afirma que la aplicación de una ley al caso concreto a menudo comporta una complementación productiva del significado general de la misma (*cf. supra*, § 45).

### A. 2. Problema

Hemos llamado «problema» a aquella pregunta que, en un concreto contexto, presenta diferentes respuestas plausibles, las cuales son incompatibles e irreductibles entre sí. Si en el curso de la comprensión nos encontramos con un problema, esto significa que la cuestión en juego no estaba dirimida de antemano y de forma unívoca en el propio fenómeno, o, lo que es lo mismo, que no se dan las condiciones bajo las cuales esa cuestión tendría una respuesta única e inmediatamente evidente. Ahora la pregunta –*i. e.*, la suspensión de posibilidades– afecta al asunto mismo, y no sólo a nuestro conocimiento de él.

Comencemos con una advertencia preliminar. De buenas a primeras, tendemos a pensar que los problemas son propios del campo «práctico», mientras que las incógnitas serían características del campo «teórico». Este planteamiento se remonta a Aristóteles, quien distinguió entre las realidades que son necesariamente y siempre de la misma manera (de las

que se ocuparían los saberes teóricos) y las realidades que pueden ser o no ser, y ser de una manera o de otra (de las que se ocuparían o bien los saberes prácticos o bien los productivos)<sup>1</sup>. Aquí vamos a poner entre paréntesis esta distribución. Hay buenos motivos para hacerlo: no parece cierto que un saber «teórico» como la matemática trate con objetos susceptibles de una única definición; al contrario, bajo una misma acuñación histórica de este saber, un determinado fenómeno puede presentar diferentes definiciones, irreductibles entre sí. Y tampoco parece del todo cierto que el saber moral trate principalmente con realidades que ofrecen diversos aspectos plausibles, pues también este campo está articulado por elementos que, dentro del marco normativo de determinada configuración histórica, sólo pueden ser de una manera. Sin entrar a fondo en este complicado asunto, aquí nos interesa suspender la asignación prioritaria de lo problemático al saber práctico; en cambio nos preguntaremos qué podría significar la irrupción de un problema en cualquier saber, en cualquier actividad posibilitada por un sistema de presupuestos.

Nos referimos a un problema que resulte significativo en el conjunto de la vida de un saber, y no a los innumerables problemas particulares que puedan padecer las personas implicadas en él y que sean irrelevantes para la configuración del mismo. He aquí varios ejemplos de este tipo de problemas: en el campo de la filología clásica, la cuestión de si la *Ilíada* y la *Odisea* fueron compuestas por un único poeta o por muchos poetas (*i. e.*, la llamada «cuestión homérica» que, desde mediados del siglo XVII, enfrentó a «unitaristas» y «analistas»); en el ámbito de la biología molecular, la cuestión de si los organismos modificados genéticamente son perjudiciales o son inocuos para la salud humana, o si resulta que es imposible saberlo a ciencia cierta, pues aún no ha transcurrido el tiempo suficiente como para poder disponer de una comprobación empírica consistente; en la tesitura de un estudio sobre la violencia de género, destinado a recoger datos para diseñar una intervención institucional al respecto, la cuestión de si es mejor llevar a cabo esta investigación desde una perspectiva cuantitativa (pasando una encuesta a gran cantidad de mujeres afectadas por los malos tratos) o cualitativa (analizando en profundidad un número menor de casos, a través de entrevistas abiertas que den cuenta de las experiencias reales de un modo más rico, matizado y fidedigno).

Supongamos que en todos estos casos el problema ha surgido en el interior de un solo «paradigma», en el seno de un único planteamiento. Puesto que las opciones que se dibujan son excluyentes e irreductibles a una sola perspectiva, es preciso tomar parte por una de ellas. Pero, a diferencia de lo que ocurría en el caso de la incógnita, esta decantación no está prefigurada en el sistema de presupuestos en el que se produjo el problema. Aquí no puede haber un método que conduzca a una presunta solución única: tal y como explicábamos en nuestro análisis de la dialéctica griega (*supra*, § 25.2), pretender que lo hubiera implicaría negarle al problema su condición de tal, tratarlo como si fuera una incógnita, e incurrir de este modo en una contradicción. Y tampoco hay un método que ayude a optar por una posibilidad o por otra. Esta decisión se apoyará en razones previamente instituidas, pero, puesto que las razones propias de cada opción en juego son asimétricas, no admitirán ser sopesadas en un tribunal único, con el baremo de un solo criterio.

---

<sup>1</sup> Vid. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 1139b 20; y 1140a.

Tales situaciones problemáticas producen sobre el saber correspondiente un impacto notablemente mayor del que pueda comportar la simple resolución de una incógnita, *i. e.*, la comprensión ordinaria. La decantación por una de las opciones en juego implicará, como mínimo, una selección de los presupuestos que configuraban hasta entonces ese saber, una priorización de determinados presupuestos y una relegación de otros. Así, a quienes abrazan la perspectiva «analista», se les abren de pronto cuestiones y vías de análisis del *corpus homericum* que no son visibles para la perspectiva «unitarista». Como caso extremo, podría llegar a ocurrir que las diferentes respuestas a determinado problema dividieran un saber en sendas líneas divergentes (lo cual no quiere decir que las múltiples acuñaciones de un saber – por ejemplo, la medicina occidental y la medicina china– tengan que ser siempre el resultado de fraccionar una unidad).

### A. 3. Aporía

Llamamos «aporía» a aquella pregunta que no puede ser respondida desde los presupuestos bajo los cuales fue planteada. Si la incógnita admite ser caracterizada como un caso «cerrado», y el problema, como un caso «abierto», la aporía representaría un caso «roto». Si la incógnita implica una suspensión de determinadas posibilidades que está de antemano dirimida por el fenómeno correspondiente y bajo la actuación de ciertos presupuestos; y si el problema implica una suspensión de posibilidades que no está automáticamente dirimida por el fenómeno correspondiente y bajo los presupuestos vigentes, sino que sólo puede dirimirse con una decantación de dichos presupuestos; la aporía, en fin, implicaría una suspensión de posibilidades que no puede resolverse en modo alguno, y que por tanto pone en entredicho los presupuestos bajo los cuales tenía sentido, *i. e.*, provoca un cuestionamiento y una suspensión de los mismos.

Así, la aporía delata una crisis radical en el sistema de presupuestos que posibilitaban determinado saber. Aquí han quebrado las bases mismas de dicho saber: el caso conflictivo no puede ser resuelto desde tales bases, de modo que encontrar una salida al respecto exige poner en juego un planteamiento inédito acerca de en qué consiste ejercer la actividad en cuestión. En otras palabras: la irrupción de una aporía ya no comporta un «no saber», que se espera despejar con los recursos previamente disponibles para ello, o a través de una selección y elaboración de dichos recursos, sino más bien un radical «no comprender», un «no poder seguir comprendiendo». Esta incompreensión implica literalmente lo que dice Gadamer que conlleva toda pregunta (*supra*, § 47): una «ruptura en el ser de lo preguntado». Ahora la respuesta ya no va por delante: en realidad la pregunta aporética no tiene respuesta alguna, pues la salida al *impasse* revelado por ella sólo puede consistir en el troquelado de un planteamiento alternativo para el asunto en juego. Se trata de una situación sumamente extraordinaria y excepcional, que por ello mismo presenta una enorme relevancia. Semejante situación correspondería, en último término, a un «corte epocal». A nuestro juicio, lo que merece ser llamado «acontecimiento» es justo esta emergencia de un campo de presupuestos inédito que sigue a la caída del campo anterior. Por ejemplo, cabe explicar la crisis de la física de raigambre aristotélica y la eclosión de la física newtoniana como el efecto de una serie de aporías que, poco a poco, fueron minando el primer paradigma<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Así, en el paradigma aristotélico, que concebía el movimiento como la acción constante y por contacto del motor sobre el móvil, resultaba imposible explicar satisfactoriamente el movimiento de los proyectiles, pues éstos siguen moviéndose tras haberse separado del motor que los impulsó. Tal situación representaba una «anomalía» de este sistema de presupuestos, en el



Salta a la vista, por todo lo que venimos diciendo, que no puede haber método alguno para abrir de nuevo el camino cortado por una aporía. Sólo cabe instituir un método cuando el comienzo y el fin de la trayectoria a la que éste se destina dependen de las mismas condiciones; y sólo cabe servirse de ese método cuando dichas condiciones ya están dadas desde el inicio del recorrido. Por lo tanto ningún método puede trazar un puente entre fenómenos posibilitados por condiciones diferentes: la construcción de ese puente constituye justamente el proyecto fallido de la dialéctica griega, como tuvimos ocasión de explicar *supra*, § 25.2. Por cierto: *Verdad y método* insiste en que ninguna interrogación que comporte una suspensión real de posibilidades puede ser despejada a través de un método (*cf. supra*, § 47). También resulta evidente que en una situación de crisis de un saber y de tanteo de configuraciones inéditas para el mismo, no será fácil disponer de *criterios* para dirimir fehacientemente si una determinada propuesta es más o menos fructífera que otra. Prueba de ello es que las iniciativas «revolucionarias» y punteras en cualquier actividad suelen estar rodeadas de la máxima controversia; además, suelen ser recibidas con recelo por parte de la ciencia establecida y «normal», que se resiste siempre a ser transformada. El hecho de que la comunidad científica esté de acuerdo con una iniciativa innovadora no tiene por qué ser aquí la pauta para el éxito ulterior o el fracaso de dicha iniciativa (no hay más que recordar el juicio que hicieron de los hallazgos de Galileo sus contemporáneos, y el que fraguaron al respecto las épocas posteriores).

Para aquilatar esta caracterización de la aporía, reparemos en las principales diferencias que la separan de su extremo opuesto: la incógnita (podemos prescindir ahora del problema). La comprensión ordinaria se desenvuelve en un ámbito de sentido previamente abierto, en el interior de un concreto sistema de presupuestos; su tarea es poner en obra esos presupuestos, explorar y desarrollar sus posibilidades comprensoras. Pero esa exploración tiene un límite: el momento en el que tales presupuestos resultan radicalmente cuestionados, se declaran en quiebra, se muestran insolventes para articular el ejercicio del saber en cuestión. Esta diferencia entre la comprensión ordinaria y su crisis es lo que hemos expuesto en términos de «incógnita» y «aporía». Si la incógnita supone la afirmación de los presupuestos que harán posible su solución, en cambio la aporía implica una puesta en entredicho de sus propios presupuestos. Aquí lo que ha quebrado son las *condiciones que posibilitaban* la comprensión del asunto, el cual, por eso mismo, exhibe su «no poder ser ya comprensible en absoluto». Pero si las condiciones de la comprensión han quebrado, en este caso ya no es posible anticipar una totalidad fenoménica, pues ese fenómeno sólo era tal bajo las condiciones que acaban de ser puestas en entredicho. Si el sistema de prejuicios que ha alumbrado esa coyuntura aporética resulta cuestionado por ella, para resolver tal situación ya no será posible hacer uso de hipótesis; si así se hiciera, semejantes hipótesis tendrían un carácter abstracto, indeterminado. En efecto, ninguna hipótesis concreta, que anticipe un fenómeno concreto bajo determinados presupuestos o definiciones, puede enlazar el ámbito de sentido en crisis con el ámbito de sentido emergente, pues tal hipótesis apelaría a un fenómeno sin presupuestos, suspendido en «tierra de nadie», o a una imposible síntesis entre ambos sistemas de

---

sentido que T. S. Kuhn dio a dicho término. A lo largo del siglo XIV se empiezan a cuestionar los presupuestos bajo los cuales resultaba problemático dicho caso: por ejemplo, J. Buridan, con su «teoría del *impetus*», niega la necesidad de que el motor y el móvil estén en permanente contacto. De este modo se anuncia una nueva definición de la física, que llegará a su madurez con Newton. *Vid.* al respecto C. Mínguez, *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia moderna*, Cíncel, Madrid, 1986, pp. 53-54.

presupuestos. Si se pretende resolver la aporía anticipando la totalidad hipotética de su solución, dicha totalidad será una pura indeterminación. Si se pretende aplicar para ello un método, dicho método será una forma abstracta. Si se pretende validar esta búsqueda con un criterio, dicho criterio será un «ideal regulativo», formal y vacío. Todo esto equivaldría a incurrir en un planteamiento de corte abstraccionista: implicaría tratar la aporía como si fuera una incógnita.

[B] Vayamos ahora al terreno del diálogo. En la exploración llevada a cabo a propósito de *Platos dialektische Ethik* (*supra*, § 11.4), partíamos de una distinción muy evidente: por un lado, aquellos diálogos que discurren en el interior de un solo paradigma, pues sus hablantes poseen «definiciones» del asunto en liza reductibles entre sí; y por otro, lado, las disputas que se entablan entre paradigmas diferentes. Entonces observábamos que, a nuestro juicio, el valor que Gadamer concedía a la discrepancia y al acuerdo en tanto *métodos* para llegar a desvelar el asunto investigado, así como el valor que concedía al acuerdo como *criterio* para determinar el éxito de esa búsqueda, sólo presentan una cierta verosimilitud en un caso particular del diálogo desarrollado dentro de un único paradigma: aquella conversación en la que, desde un mismo planteamiento y bajo una misma definición de algo, se trata de despejar una «incógnita» en torno a ello. La descripción que acabamos de hacer de la incógnita da cuenta de por qué ello resulta plausible. Pongamos un ejemplo de este caso: la discusión que sostienen un equipo de policías que investigan un crimen, discusión en la que, dado un planteamiento común de la búsqueda y supuesto que los hechos sólo pudieron ocurrir de una manera, se tomará el acuerdo entre las diversas tentativas como un indicador del éxito.

Un diálogo sostenido entre posiciones diferentes e irreductibles entre sí correspondería, en los términos que estamos empleando, a la categoría del «problema». Y precisamente por los motivos antedichos, resultaría absurdo suponer que este diálogo tenga que estar guiado por el ideal de un acuerdo. Para afinar un poco nuestras herramientas de cara a la disección de *Verdad y método* que haremos después, vamos a caracterizar dos modalidades de diálogo: la negociación y la controversia. Con esto no agotamos, obviamente, los tipos de conversación que puedan tener lugar en la vida de un saber o actividad; pero sí lograremos fijar dos puntos de vista óptimos para el análisis que nos espera.

### B. 1. Negociación

Este diálogo gira en torno a un interés en conflicto, y se caracteriza por el hecho de que los interlocutores deben llegar necesariamente a un acuerdo al respecto. Por ejemplo, tal es el caso de la conciliación que persiguen los miembros de un matrimonio en un proceso de divorcio, o el de la disputa que sostienen entre sí las diferentes fuerzas políticas hasta llegar a acordar los presupuestos generales del Estado. Si hay algún referente real de diálogo al que se acerque el modelo dialógico expuesto en *Verdad y método*, sin duda es éste. Se trata de un «diálogo de mediación» (*cf. supra*, §§ 40 y 48), movido por el objetivo de llegar a un consenso sobre un tema controvertido y compartido por los interlocutores. Aquí las perspectivas iniciales, que en principio no parecían conjugables entre sí, pueden serlo si cada parte cede en sus aspiraciones, escuchando las razones de la otra parte y llegando a una solución de término medio.

En vistas a nuestra argumentación siguiente, nos interesa hacer unas pocas observaciones, todas ellas bastante obvias, acerca de cómo se desenvuelve esta modalidad de diálogo en una situación verosímil. Una negociación puede tener lugar tanto entre paradigmas diferentes como entre perspectivas pertenecientes al mismo paradigma; pero lo que vamos a observar rige en ambos casos. En primer lugar, el diálogo mediador (así como cualquier otro diálogo) ocurrirá en una situación concreta y tendrá así un horizonte concreto, fácticamente definido desde su mismo inicio (no hay problemas eternos y desvinculados de todo contexto –nos decía Gadamer: *supra* § 47–). Además, el interés que se disputan los interlocutores, el asunto sobre el que tienen que llegar a un acuerdo, ha de estar concreta y efectivamente dado desde el comienzo de la discusión; de lo contrario, los interlocutores no sabrían qué es lo que les convoca ni lo que tienen que dirimir. También el criterio o el marco capaz de regular la disputa tiene que estar concretamente determinado y tiene que regir de antemano. Por último, el hecho de que se llegue a un acuerdo de término medio no tiene por qué significar que los contrincantes hayan depurado las diferencias que los separaban inicialmente. Los partidos políticos que toman una decisión conjunta han mediado entre sí respecto a esa concreta coyuntura, pero, si como fruto de esa mediación y de cara a sus gestiones futuras, sus diferencias ideológicas hubieran sido parcialmente suspendidas y englobadas en una unidad más general, entonces en pocos meses el Congreso de los Diputados sería «la noche de los gatos pardos».

Este diálogo puede corresponder a una situación *ordinaria* en el ejercicio de la comprensión. Es cierto que, como fruto de la negociación, el asunto en liza quizás haya sido elaborado en una dirección inesperada, revelando aspectos que en un principio no estaban sobre la mesa, pero de todos modos la decisión adoptada tiene que referirse al conflicto inicial, resolviéndolo satisfactoriamente. Siempre puede ocurrir, desde luego, que en el curso de esa negociación llegue a ponerse en cuestión el propio planteamiento de la misma, pero entonces, o bien la discusión deberá plantearse de nuevo en otros términos, o bien se iniciará una polémica de «segundo grado», que versará sobre las condiciones mismas de la articulación del conflicto, y que será ahora propia de una situación *extraordinaria*. Otro tanto ocurre con el concreto marco regulativo que hace posible esa mediación: sólo si este marco se mantiene incuestionado y aceptado por los disputantes articulará con éxito el debate. Siempre puede ocurrir, desde luego, que a lo largo de la disputa sus precisas reglas de juego queden puestas en entredicho, produciéndose así una crisis tocante a las condiciones que la posibilitaban, *i. e.*, una situación *extraordinaria*. Ahora bien, ningún conflicto concreto puede ser despejado mientras se encuentre suspendido su marco posibilitante. Una disputa que intentara resolver algo al tiempo que intenta dirimir cuál es el criterio capaz de sostener esa resolución quedaría internamente colapsada.

## B. 2. Controversia

Este diálogo también está motivado por una discrepancia, por una divergencia de posiciones sobre un asunto controvertido. Pero, a diferencia de la negociación, cuyo motor y fin es llegar a un consenso, la controversia no tiene por qué perseguir el acuerdo, ni ver en él un indicador de su avance o de su éxito. Lo que ahora se confrontan no son opciones encontradas dentro de un planteamiento único, o que debe resolverse conjuntamente, sino diversos planteamientos, levantados sobre diferentes sistemas de presupuestos, irreductibles entre sí. Un ejemplo de controversia se halla en las disputas sostenidas, en el campo de la

psicología del siglo XX, entre conductistas, cognitivistas y psicoanalistas<sup>1</sup>. Cabe pensar que la controversia constituye siempre una situación *extraordinaria* en la vida de un saber. Uno practica la psicología o bien desde el cognitivismo o bien desde el psicoanálisis, etc., pero la confrontación entre ambos planteamientos de la profesión equivaldrá a una suspensión en el ejercicio de la misma (y esto no ocurre, ni mucho menos, con todo diálogo: así, tanto la conversación terapéutica o pedagógica como la negociación política forman parte del desarrollo normal y habitual de los respectivos saberes). Más aún: este tipo de polémicas parecen representar un acontecimiento raro, precioso y difícil. A pesar de ello, este acontecimiento quizás tenga una importancia suma a la hora de propiciar la elaboración y las transformaciones de los saberes.

Como ya hemos dicho, la controversia admite ser comparada con la estructura lógica del problema. Importa advertir que, de entrada, la razón de ser de una controversia no corresponde ni a la incógnita ni a la aporía. Aquí la pluralidad de posiciones no significa que el tema debatido sea aún desconocido, como si se tratara de una *incógnita* que, sobre la base de determinados presupuestos, puede ser despejada tomando como guía el acuerdo o coherencia entre los diversos aspectos mostrados al respecto. Tampoco significa que el tema debatido padezca una ruptura interna, una suspensión de sus condiciones posibilitantes, como ocurriría en el caso de una *aporía*; aquí no hay una ruptura tal, sino simplemente diversas posiciones, cada una de las cuales resulta perfectamente sostenible para sus mentores, sobre diferentes presupuestos.

De modo que la pluralidad de posiciones indica más bien que el saber en juego admite varios planteamientos, que es «positiva» e irreductiblemente plural. Siendo así, resultaría absurdo e inoperante querer tomar como medida de la disputa un hipotético acuerdo de los interlocutores entre sí. Además, una discusión que conecta paradigmas diferentes, en modo alguno puede disponer de un método único; sólo un método abstracto e independiente de práctica concreta alguna podría aspirar a brindar tal herramienta. Y ¿qué criterio sería capaz de dirimir entonces quién tiene más o menos razón? ¿Un tribunal neutral de la psicología, representado por cierto experto que no fuera ni psicoanalista, ni cognitivista, ni conductista, ni gestáltico, ni..., ni...? En realidad, ni siquiera el tema de una controversia parece ser un mismo e idéntico tema. Lo que aquí se dará es un constante ejercicio de *traducción* por parte de los disputantes, quienes elaborarán, cada cual desde sus diferentes presupuestos, un asunto siempre asimétrico. Así, la controversia pone en comunicación, en una red poliédrica, instancias inconmensurables entre sí.

Nos hallamos, pues, en las antípodas de la comprensión ordinaria que antes explicábamos en términos de incógnita. Esta disputa, tomada en su conjunto, transcurre sin la referencia a una identidad fenoménica (o sea: sin la posibilidad de anticipar totalidad fenoménica alguna), sin el presupuesto de una coherencia perfecta entre sus partes, sin un método único, sin un criterio global. Pero esto no impide su productividad. Para empezar, parece que esta situación es óptima para hacer aflorar los *presupuestos* de cada uno de los planteamientos confrontados, sin que por ello tales presupuestos tengan que haber quebrado internamente. El psicoanalista le hará al conductista unas preguntas que jamás le hubiera hecho un miembro de su «escuela» ni

---

<sup>1</sup> El ejemplo es de Ó. Nudler, *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009, p. 31.

se hubiera hecho a sí mismo, puesto que apelan a sus convicciones básicas y obvias. Gadamer ha destacado esta virtualidad del diálogo convincentemente. Por otra parte, aunque hemos dicho que el disparadero común de una controversia no debe ser confundido ni con una incógnita ni con una aporía, ello no impide que el desarrollo de esta discusión pueda delatar, para una de las posiciones confrontadas, determinadas incógnitas o incluso aporías. En cuanto a lo primero, Gadamer ha explicado magistralmente esta circunstancia, personificándola en la figura de Sócrates: el diálogo con planteamientos diferentes al mío puede ser una excelente ocasión para descubrir lo que aún no sé pero creía saber; siempre los interlocutores «externos» me obligarán con sus inquisiciones a elaborar, precisar y aquilatar mis posiciones iniciales. Lo segundo tiene mayor relevancia. No es fácil llegar a percatarse de una situación aporética, llegar a destapar ni más ni menos que la crisis de cierto sistema de presupuestos, cuando se habita en el interior del mismo; por ello en este proceso el contraste con la «vida de extramuros» puede ser definitorio.

Hasta aquí llega el «marco de contraste» prometido. ¿Qué se puede decir, a la luz de las distinciones anteriores, del diálogo urdido en *Verdad y método*? Contamos con que ese diálogo se aplica allí, de hecho, únicamente a la comprensión de un texto histórico, y contamos con que tal explicación se aduce allí, virtualmente, como base para una teoría general del comprender. Tal y como indica Gadamer, la experiencia hermenéutica está motivada por una interpelación, por una pregunta que el texto le plantea al lector. ¿Qué estatuto tiene esta pregunta, y todas las preguntas que articularían el curso de la comprensión? ¿Se trata de incógnitas? ¿Se trata de problemas? ¿Se trata quizás de algo semejante a una aporía? El diálogo que sostiene *Verdad y método*, en su dinámica del despliegue y la fusión de horizontes, ¿se parece en algún sentido a una negociación? ¿Tal vez se aproxime una controversia? Dicha estructura dialógica parece corresponder al mismo tiempo a las cinco situaciones descritas, y sin embargo no se ajusta a ninguna de ellas. Y no es que *tenga* que ajustarse a alguna de ellas, como por imperativo de una ortopedia arbitraria. Es que en el modelo dialógico-dialéctico elegido por Gadamer, lo que distinguen estas situaciones (y que podría distinguirse en otros términos) resulta inevitablemente confundido. Midamos la propuesta gadameriana con cada una de las categorías descritas. Como enseguida se advertirá, las objeciones que vamos a plantear son las mismas en cada uno de los cinco casos, pues, en realidad, Gadamer sólo ha descrito un caso de comprensión.

#### A. 1'. *Incógnita*

Sin duda la recepción de una obra del pasado puede constituir, en muchos casos, un ejemplo de comprensión *ordinaria*. El lector tiene que acceder a un sentido que supone previamente dado en la obra, aunque ese sentido no tenga que ser por ello unívoco para diferentes lectores o en sucesivas lecturas. El lector tiene que despejar una *incógnita*, y lo hará poniendo en juego determinadas hipótesis –que de antemano se contaban en el «haber» de las posibilidades comprensivas propias del ámbito de sentido en el que participe–, probándolas y elaborándolas a partir de lo que el texto le vaya mostrando.

Ahora bien, concebida como una comprensión ordinaria, la descripción que Gadamer urde en términos dialógicos presenta características del todo peculiares. En ella no se pone a prueba una hipótesis sobre la base de determinados presupuestos, sino que se ponen entre paréntesis dos presupuestos diferentes sobre la base de una totalidad abstracta, sobre la base de una

presunta identidad fenoménica que habría de ser realizada mediante la aproximación entre sí de dichos presupuestos. El pensador de Marburgo sostiene que el tema de la obra histórica (el fenómeno que se trata de comprender) no está definido en cuanto a sus condiciones de posibilidad antes de su comprensión, sino que habría de llegar a determinarse como efecto de la misma: como efecto de la mediación entre el pasado y el presente llevada cabo por cada concreta comprensión<sup>1</sup>. Allí donde el historicismo veía un objeto histórico definitivamente clausurado, se sitúa ahora la idea de que la interpretación ha de «realizar» su tema. Otro tanto ocurre con la situación, el horizonte y los prejuicios de esta comprensión: si es cierto que aquí se parte de una situación concreta, singularmente motivada y posibilitada por determinados prejuicios históricos, no menos cierto es que el proceso comprensivo avanza poniendo entre paréntesis y ampliando tal situación. Se trataría de desplegar las diferencias entre los presupuestos propios del texto y los del intérprete para suspenderlas e incluirlas en un horizonte más general: el horizonte producido por la comprensión, la cual llevaría así a efecto un aspecto inédito del fenómeno en cuestión.

De modo que la comprensión tiene que generar entonces ni más ni menos que sus condiciones de posibilidad: en efecto, los prejuicios, la situación y el horizonte forman parte de tales condiciones. Aunque en un punto de *Verdad y método* (vid. *supra*, § 41) Gadamer afirma que las condiciones de la comprensión «tienen que estar dadas» al inicio de la misma, de acuerdo a la explicación efectivamente ofrecida esas condiciones son únicamente el punto de partida *negativo* de la comprensión. La comprensión que él describe equivale, no ya a la elaboración de sus presupuestos posibilitantes, sino a la sistemática suspensión y disolución de los mismos en un marco más «universal», en la medida en que difieren con los presupuestos mostrados por aquello que se trata de entender.

### A. 2'. Problema

De las tres modalidades de pregunta distinguidas, el problema parece ser la estructura que mejor casa con el proceso comprensivo descrito por Gadamer. En efecto, este proceso está movilizado por una diferencia de posiciones entre los interlocutores del «diálogo» de la comprensión a propósito del asunto que se trata de comprender. Y, en principio, la estructura del problema podría ser adecuada para describir lo que ocurre en la lectura de un texto histórico, o de cualquier texto cuyo planteamiento sea notablemente divergente al de su lector.

Ahora bien, el tratamiento que en *Verdad y método* se hace de la diferencia destacada entre el horizonte del texto y el del intérprete transgrede el estatuto que hemos otorgado al problema. Pues aquí no se lleva a cabo una selección entre las opciones enfrentadas, manteniendo su irreductibilidad mutua, sino que en cambio se trata de superar la diferencia entre ellas, bajo el supuesto metódico de que el problema en cuestión puede ser en todo caso disuelto. Si estoy leyendo un texto de Victoria Kent, y descubro con sorpresa que esta intelectual feminista no era partidaria a comienzos del siglo XX de extender el derecho de voto a las mujeres (por una serie de razones que ahora no vamos a explicar)<sup>2</sup>, ¿qué hago:

<sup>1</sup> Afirma Gadamer: «El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino la unidad de lo uno y lo otro [*sc.* la unidad resultante de la mediación entre pasado y presente]...» (*VyM I*, p. 370 [*GW I*, p. 305]). Vid. el pasaje citado al completo *supra*, § 44, así como el texto de *El problema de la conciencia histórica* aducido a este mismo respecto.

<sup>2</sup> Esta información ha sido extraída del libro de E. Ribera de La Souchère, *Lo que han visto mis ojos. Crónicas de la España republicana*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 2007.

fusiono su opinión con mis supuestos previos, y de este modo alcanzo una comprensión más «general» del tema en cuestión, o continúo la lectura procurando conceder total credibilidad a mi interlocutora, aun cuando yo siga convencida de que no hay ninguna razón que justifique, ni siquiera en esa coyuntura, la restricción del sufragio universal? Le sacaremos un poco más de punta a esta comparación cuando analicemos la situación de la controversia, puesto que, como decíamos, ésta corresponde al esquema de lo que hemos llamado «problema».

### A. 3'. Aporía

Teniendo en cuenta que la comprensión descrita por Gadamer implica una cierta crisis de los presupuestos posibilitantes de la misma, podría parecer que en ella se produce algo semejante a una aporía. Sin duda las ciencias históricas pueden padecer una quiebra que afecte a sus propios presupuestos fundacionales, y tal quiebra podría despuntar en el contexto de la interpretación de determinados textos del pasado<sup>1</sup>. Además, esta situación de dificultades extremas a la hora de comprender el legado literario recibido constituye el caso propio de la hermenéutica tradicional.

Ahora bien, en tanto exponente de una ruptura radical ocurrida en el seno de un saber, en tanto exponente, pues, de un estado de excepción en el ejercicio del comprender, la descripción ofrecida por Gadamer presenta de nuevo características del todo peculiares. Esta comprensión también está guiada, metódicamente, por la anticipación de la totalidad perfecta de lo *interpretandum* (una anticipación que –decíamos– resulta completamente inoperante tanto para dirimir un problema como para abrir de nuevo el camino tras una aporía). Dicha totalidad constituye el baremo para medir entre sí las diferencias destacadas entre la situación del texto y la del intérprete y para superarlas en un marco más abarcante, el baremo, pues, bajo el cual se llevaría a cabo el despliegue y la fusión de los horizontes respectivos del pasado y del presente. Sin embargo, a diferencia de la anticipación de la coherencia perfecta de un fenómeno que guía una comprensión ordinaria, la cual se sostiene sobre un sistema de presupuestos, sobre unas concretas definiciones, sobre una situación y un horizonte previa y *afirmativamente* dados, esta totalidad tiene ahora el estatuto de una hipótesis abstracta, indeterminada (pues sus condiciones no están dadas de antemano: habrían de ser generadas por la mediación dialéctica en cuestión). Se trata de una totalidad tal que, depurando –sobre la base de esa hipotética totalidad– las diferencias emergidas entre la situación del intérprete y la de lo interpretado, ella misma dejaría de ser hipotética para volverse real, efectiva. Ahora bien, esto sólo puede ocurrir aquí de manera imperfecta, pues dicha totalidad, que hace posible en cada caso la fusión de cualquier presupuesto del pasado con cualquier presupuesto del presente, implica en última instancia el despliegue total de la historia, cuya realización perfecta exigiría la comparecencia de un «espíritu absoluto». La anticipación de la completitud (del fenómeno que se trata de comprender) equivale aquí a la hipótesis imbatible del acuerdo entre el intérprete y el texto en cuanto al asunto vertido en él. Pero ese asunto no es otra cosa que el producto futurible del acuerdo entre la situación del intérprete y la del texto. Así, la diferencia de opiniones será el medio para establecer el asunto común respecto del cual son diferentes esas opiniones. Salta a la vista la paradoja que esto encierra: si el asunto común –el

---

<sup>1</sup> Aportemos un ejemplo de una transformación radical en la configuración de un saber que haya sido producida directamente por la interpretación de determinadas obras del pasado: las teorías atómicas de la materia que emergen a partir de Gassendi (a comienzos del siglo XVII) fueron impulsadas por la relectura de los sistemas de Demócrito y de Epicuro, mediada por la recepción renacentista de los mismos.

fenómeno que se trata de comprender— no está previamente definido en cuanto a sus condiciones posibilitantes, ¿cómo podemos saber siquiera que esas opiniones difieren entre sí respecto de dicho asunto?, ¿cómo podremos saber que son exponentes de un mismo asunto? Por otra parte: si el aspecto «otro» y el aspecto «propio» momentáneamente destacados se excluyen entre sí, ¿cómo podría darse una fusión —una síntesis— entre ellos? Y si no se excluyen, ¿por qué tendría que darse una fusión entre ellos?

La comprensión descrita por Gadamer no despeja una incógnita, como ocurriría en una comprensión ordinaria. Para hacerlo tendría que comenzar por *afirmar* un prejuicio, pero la dinámica en cuestión opera *suspendiendo* los prejuicios e incluyéndolos en prejuicios más abarcentes. Para hacerlo, la pregunta inicial tendría que implicar ya los concretos presupuestos capaces de despejar la incógnita. No puede haber un método para despejar esa incógnita si los presupuestos o condiciones de la solución no están previamente dados. Pero aquí esas condiciones tienen que darse como efecto de la propia comprensión. Por otro lado, el diálogo descrito por Gadamer tampoco describe la irrupción de una aporía. Para ello tendría que reconocer la inoperancia del presupuesto de la totalidad perfecta de lo *interpretandum*, pero ese presupuesto es aquí el método ni más ni menos que para provocar la emergencia de una «definición» inédita. La totalidad del fenómeno actúa entonces como una hipótesis abstracta: se trata de una entidad desconocida tal que, sin estar dadas sus condiciones, el camino para llegar a ella las generará. Sin embargo, el propio Gadamer afirmaba que no podía haber método alguno para hallar la salida a una pregunta que realmente implicara una ruptura respecto de la situación anterior.

### B. 1°. Negociación

Decíamos antes que la conversación figurada por Gadamer parece encuadrarse por sí sola en los términos de una *negociación*, en la medida en que el acuerdo actúa como el motor y el fin de la misma. Pues bien, medido por el rasero de una negociación real, este modelo dialógico también presenta características del todo peculiares. Tal diálogo es comparable a un proceso de divorcio donde el mediador comenzara por decirle a la pareja en cuestión: «el interés sobre el que se trata de llegar a un acuerdo no está aún definido; sólo llegará a definirse como producto de la mediación entre las diferencias que ustedes vayan mostrando a propósito de ese hipotético interés». Ciertamente, el diálogo que Gadamer habilita para explicar la comprensión de un texto histórico se caracteriza, antes que nada, por la circunstancia de que el asunto común sobre el que el intérprete tiene que entenderse con la voz que habla a través del texto no está determinado en cuanto a sus condiciones posibilitantes al inicio de este diálogo figurado, sino que habría de llegar a determinarse como producto de la lectura en cuestión. La dificultad es de nuevo aquella misma que venimos denunciando: se trata aquí de un diálogo movido por el necesario acuerdo final (por la coherencia total entre los aspectos parciales mostrados a lo largo del proceso), pero cuyas condiciones y términos carecen de definición concreta —y previa— alguna. Como ya hemos advertido, las condiciones de ese acuerdo dependen de una hipótesis abstracta: la necesidad incuestionable de que, sean cuales sean las diferencias destacadas entre la situación del pasado y la del presente, éstas queden mediadas entre sí e integradas en una generalidad más abarcente. Y es que el garante de dicha hipótesis imbatible es aquí la infinitud irrealizable del despliegue total de la historia.



## B. 2'. Controversia

En fin, si se mide este modelo dialógico por el rasero de la *controversia*, la coyuntura que estamos poniendo sobre la mesa se vuelve transparente, al tiempo que deja entrever el *quid* de su tramoya. Tal vez el punto más espinoso de la descripción gadameriana, si es que ésta ha de representar al diálogo «en general», sea su empeño en afirmar el acuerdo como necesario motor y fin de toda discusión. Pues, como acabamos de argumentar, esto parece inadecuado siempre que el diálogo, no siendo una negociación, convoque, asimétricamente, a diversos planteamientos, dependientes de presupuestos irreductibles entre sí. Como han advertido algunos comentaristas al respecto, semejante circunscripción de la discusión al objetivo del acuerdo constituye una brutal simplificación del fenómeno del diálogo en su conjunto<sup>1</sup>. Sobre esta «hipertrofia del consenso» en *Verdad y método* se han escrito numerosas páginas, a menudo centradas en la polémica que sostuvieron –o no llegaron a sostener– Gadamer y J. Derrida al respecto<sup>2</sup>. No es nuestro cometido abundar en esta dirección.

En cambio, procuraremos ofrecer una explicación a propósito del funcionamiento de la mencionada tramoya. Semejante dispositivo admite ser caracterizado como el resultado de llevar a cabo una interpretación *dialéctica* del fenómeno de la controversia. Se trata de una interpretación que corresponde, punto por punto, con la estructura de la dialéctica platónica. En efecto, basta con transcribir el análisis de dicha dialéctica llevado a cabo a lo largo de la Primera Parte de esta tesis para desenmascarar el diálogo que sostiene *Verdad y método*.

Veamos cómo suena esa transcripción. Platón entiende que la controversia –o el problema– delata, por así decirlo, una unidad rota (o sea: algo semejante a lo que aquí estamos llamando «aporía»), pero cree que esa unidad puede ser recompuesta confrontando las partes en conflicto y depurando sus diferencias sobre la hipótesis de una identidad total entre ellas (o sea: negando la supuesta ruptura efectiva y afirmando la hipotética y abstracta unidad total de los fragmentos de la misma). Platón entiende que la controversia delata, no ya una efectiva diversidad de planteamientos sobre determinado asunto, cada uno de ellos solvente y logrado, sino una simple ignorancia del asunto en cuestión por parte de quienes sostienen al respecto posiciones discordantes. Pues si ese asunto hubiera llegado a ser plenamente conocido, debería

---

<sup>1</sup> Vid., por ejemplo, R. Ávila Crespo, «La comprensión como modo de ser» (en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.*, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, p. 404), quien advierte: «[...] Usando las palabras del propio Gadamer, “¿no concede la hermenéutica demasiada importancia a la comunicación y al acuerdo?” [cita de *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 78]. Vivimos en la tradición, la tradición nos transporta, nos arrastra. Es una especie de “río que nos lleva”, pero se trata también de una corriente contra la que a veces parece que no podemos hacer nada. Cuando transcurre mansamente, el diálogo resulta superfluo y, cuando amenazan turbulencias, parece inútil. Entonces la lucha (casi a muerte) entre distintas tradiciones, entre distintas voluntades implicadas en situaciones de ruptura de consenso y de malentendido, nos lleva a preguntar si aquel “consenso fundamental, original” apuntado por Gadamer, no es un consenso prelingüístico, antepredicativo, afectivo, para el que tantas veces resulta inútil el diálogo, la conversación, e incluso la retórica. Y nos lleva incluso a preguntar si no valdría también para Gadamer aquella reflexión pesimista de Claudio Magris sobre Erasmo de Rotterdam: “Con todo lo humanista y hombre de diálogo que era, Erasmo siente que éste (el diálogo) –si no se basa en una previa afinidad electiva, o en una sustancial cercanía de puntos de vista, que entonces lo hacen superfluo– es vano [...]. Lo esencial se decide antes de la palabra, en las móviles e inefables profundidades de la vida que acercan y alejan inexorablemente a los hombres: se da cuenta de que en el diálogo se convence sólo a quien ya está convencido y de que el destino de la palabra y la razón es equívoco” [cita de C. Magris, *Utopía y desencanto*, traducción de A. González Sainz, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 117]».

<sup>2</sup> Vid. A. Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, UAM, Madrid, 1998. En torno a este mismo tema cabe citar las obras de J. F. Lyotard, *Le différend*, ed. Minuit, París, 1983; y de J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Galilée, París, 1982 (*La partición de las voces*, traducción de C. Rodríguez Marciel y J. Massó Castilla, Avarigani, Madrid, 2013).

mostrarse *idéntico* a sí mismo: todos sus múltiples aspectos deberían conformar entre sí un perfecto acuerdo, y quienes sobre él trataran deberían fundirse en una perfecta *homología*. Si tal asunto aún suscita discrepancias –razonaría Platón– es porque aún no hemos llegado a conocerlo. Para lograrlo, debemos examinar las diversas opiniones al respecto bajo el criterio «figurado» de un acuerdo total entre ellas. Esto equivale a suspender los términos de la divergencia inicial, como si tal divergencia obedeciera a un *planteamiento* erróneo. Al suspenderse las condiciones de ese presunto error, se entiende que la verdad correspondiente a él ya no puede depender de esas mismas condiciones; sin embargo el planteamiento suspendido sigue siendo aquí el punto de partida de la búsqueda y su único camino posible. La investigación avanzará, no ya probando hipótesis a partir de presupuestos concretos (como se haría para despejar una incógnita), sino abstrayendo todo presupuesto concreto, en la medida en que éste revele diferencias, discrepancias sobre el asunto en juego. Y la verdad buscada no será otra cosa que el resultado de un método puramente *formal*: la reducción de cualquier discrepancia a acuerdo, de cualquier diferencia a identidad.

Cualquier diferencia de opiniones, cualquier *problema* se convierte entonces en el punto de partida para despejar una *incógnita* que es, al mismo tiempo, una *aporía*. Por cuanto la disparidad de opiniones sobre un tema controvertido habría de significar la inconsistencia del problema en juego, y por tanto la inconsistencia de los presupuestos bajo los cuales éste se había planteado, la controversia implicaría algo semejante a una aporía. En otras palabras: la vía para resolver el problema consiste aquí en negar, sobre la hipótesis de una única solución verdadera, que el problema sea tal<sup>1</sup>. Y por eso, de todos modos, se espera encontrar dicha solución, como en el caso de una incógnita, gracias a la aplicación de un método. Pero ese método no es otra cosa que la hipótesis de una totalidad formal y abstracta que explicaría y subsumiría cuantas diferencias pudieran comparecer a propósito de lo buscado.

Todo lo que acaba de decirse a través de un enorme rodeo puede resumirse en pocas palabras. Si se refiere la comprensión a una presunta totalidad infinita de sentido (y aunque ésta sea sólo la orientación de una búsqueda inacabable), ocurrirá que hay al menos dos situaciones que quedan excluidas o adquieren un carácter secundario, subordinado, subalterno. Por un lado, la quiebra de los presupuestos que sostienen en cada caso la comprensión: lo que hemos llamado «aporía». Por otro lado, la comparencia simultánea de diversos sistemas de presupuestos, irreductibles entre sí: lo que hemos llamado «problema» o «controversia».

Así pues, el diálogo adoptado en *Verdad y método* como modelo de la comprensión (de una obra del pasado) obedece en sus líneas maestras a la dinámica de la dialéctica platónica. ¿Qué consecuencias tiene esto para el principal objetivo que Gadamer se había marcado, a saber: hacer una descripción ontológica de la comprensión que fuera coherente con el carácter irreductiblemente histórico de la misma? A nuestro juicio, tal modelo dialógico-dialéctico malogra en su raíz misma el proyecto en cuestión. Éste es el punto adonde se dirigía la explicación ofrecida en las páginas anteriores; esto es lo único que pretendíamos mostrar con

---

<sup>1</sup> M. Meyer ha explicado esta operación platónica justo en los términos que aquí nos convienen: con ella se destruye el estatuto mismo de lo problemático. El «problema» que mueve a la dialéctica platónica equivale a la simultánea afirmación y negación de lo que es un problema (M. Meyer, *De la problematología. Philosophie, science et langage*, Presses Universitaires de France, París, 2008, pp. 71-132). También resultan sumamente esclarecedoras las páginas que dedica J. L. Pardo al «diálogo dialéctico» platónico en su obra *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 57-63.

nuestra caracterización de la incógnita, el problema, la aporía, la negociación y la controversia. No se trataba de someter la propuesta de Gadamer a un corsé externo, para comprobar su inadecuación al mismo. Como decíamos, nuestro diagnóstico podría urdirse en términos diferentes con un efecto semejante. Lo que importa es mostrar que el proyecto gadameriano, sometido a los principios del «diálogo dialéctico», queda necesariamente traicionado en estos dos puntos fundamentales, ambos correlativos:

- [1] Un diálogo que avanza suspendiendo las diferencias *concretas* en favor de la identidad *hipotética y abstracta* que conformaría la infinita totalidad de las mismas jamás podrá servir de marco para explicar el carácter finito, prejuiciado, histórico y concretamente situado de la comprensión. Podrá sostenerse (como vimos *supra*, § 52) que la comprensión arranca de determinados prejuicios, pero el tema de la misma será siempre concebido como una hipotética «cosa en sí», virtualmente desprejuiciada y situada por encima de todo contexto, por más que se insista en que tal «objeto» resulta inalcanzable. Con ello cae en saco roto lo que, a nuestro juicio, constituye una de las iniciativas más lúcidas de *Verdad y método*: la idea de que toda comprensión se funda en un «sentido comunitario», configurado en el seno de una colectividad histórica y concreta, y por tanto irreductible tanto perspectivas meramente individuales como a un baremo presuntamente suprahistórico, universal y abstracto. Pues la comunidad dialógica habilitada por Gadamer, aunque reclame su pertenencia inicial a una tradición precisa y determinada, no deja de estar remitida a una comunidad *ideal*, formal y abstracta, toda vez que tiene como vínculo último ni más ni menos que el ilimitado e indefinido desarrollo de la «tradición total».
- [2] Un diálogo que avanza suspendiendo sus presupuestos concretos gracias al método y al criterio de una hipotética comprensión desprejuiciada (equivalente a la identidad total de las infinitas perspectivas posibles sobre el asunto en cuestión, identidad aquí de imposible realización, pero operativa en tanto móvil del proceso hermenéutico) jamás podrá servir de marco para explicar los fenómenos de ruptura radical en el interior de una comprensión fácticamente definida. Resultará imposible distinguir entonces entre el ejercicio ordinario de la comprensión y una situación extraordinaria o de crisis en el seno de la misma. Si los prejuicios se encuentran en un continuo e inacabable proceso de elaboración, obrado mediante su metódica y sistemática puesta entre paréntesis y ampliación, resultará imposible distinguir cuándo la comprensión ha concluido con éxito su misión y cuándo ha quedado encallada en ese intento. Resultará imposible distinguir, pues, entre, por un lado, comprender desde prejuicios vigentes y solventes y, por otro, cuestionar un prejuicio, suspendiéndolo y delatando su posible quiebra; en los términos antes propuestos: entre la tarea de despejar una incógnita y la irrupción de una aporía. Por ello resultará imposible distinguir entre «comprender» y «no comprender».

Como decíamos, la segunda de estas dificultades es correlativa a la primera. Un marco posibilitante de determinada comprensión, el cual pudiera desarrollarse infinitamente pero jamás pudiera *caer* y ser sustituido por otro, perdería con ello su definición en tanto marco fáctico, histórico y concretamente acuñado, volviéndose así, en última instancia, formal o abstracto. A pesar de esta mutua implicación entre ambos puntos, en nuestros análisis siguientes vamos a tratarlos por separado, en la medida de lo posible. A continuación profundizaremos en el primero de ellos: la reducción de las diferencias concretas a una hipotética identidad, en tanto motor de este proceso dialéctico (§ 53.2 y § 53.3). El tema de la

incapacidad de esta estructura dialéctica para admitir la existencia de rupturas radicales en la comprensión será abordado posteriormente (§ 57).

### § 53.3. *Suspensión de los prejuicios e hipótesis de la «cosa en sí»*

A lo largo de este epígrafe y del siguiente se trata de desarrollar *in concreto* las aporías que produce el modelo dialógico-dialéctico propuesto en *Verdad y método* en la descripción de la comprensión allí ofrecida. Procuraremos explicitar y argumentar más detalladamente el diagnóstico que acabamos de trazar en sus líneas generales. Quizás este desbrozamiento pormenorizado le parezca redundante al lector o a la lectora a quien la exposición anterior ya le hubiera resultado clara y suficiente.

La discusión que vamos a desenvolver a continuación puede resumirse en pocas palabras. Gadamer sostiene que la comprensión se realiza suspendiendo los prejuicios de la misma y remontándolos a prejuicios más amplios. Frente a ello, nosotros defendemos que la comprensión ordinaria comporta siempre la actuación «afirmativa» de un determinado sistema de prejuicios (lo cual exige distinguir cuidadosamente –recordemos– entre esta situación habitual y normal en la comprensión y su momento de crisis, producido justamente por la quiebra de tal sistema de prejuicios). ¿Por qué defendemos esto? Fundamentalmente porque, si hacemos caso a Gadamer, resulta que, en último término, nos veremos obligados a fundar la experiencia hermenéutica en una fantasmagórica «cosa en sí», en la hipótesis abstracta de una comprensión absolutamente desprejuiciada. Y entonces los prejuicios ya no podrán actuar como condiciones posibilitantes de la comprensión. La discrepancia mencionada hunde sus raíces en esta otra: Gadamer piensa que los prejuicios afectan al «sujeto» que comprende y no al «objeto» de la comprensión (aunque, en virtud del carácter irrebalsable de «nuestros» prejuicios, el objeto de la comprensión nunca podría presentarse completamente libre de ellos). Por nuestra parte, defendemos que los prejuicios son condiciones posibilitantes de la comprensión como tal, y que por tanto afectan tanto a quien comprende como al fenómeno comprendido<sup>1</sup>. En este sentido, nuestro desacuerdo afecta al carácter hipotéticamente infinito que Gadamer atribuye al fenómeno que se trata de comprender (en este caso, el sentido del texto histórico). ¿No es un postulado netamente metafísico ése de que los fenómenos albergan posibilidades de comprensión virtualmente infinitas? ¿No es lo comprensible siempre algo finito y limitado?

Para poder hilar nuestra refutación en términos medianamente rigurosos y concretos, necesitamos compartir con nuestro oponente un mínimo terreno de juego. Necesitamos, pues, conceder algunos puntos básicos del planteamiento gadameriano. Al igual que hacíamos en las páginas anteriores, vamos a conceder algo que Gadamer parece sugerir en *Verdad y método*, a caballo entre su descripción del círculo hermenéutico y su análisis de la dinámica de preguntas y respuestas: que la comprensión, en su desarrollo circular, es comparable a una puesta a prueba de hipótesis. Así pues, la tarea de despejar una incógnita a partir de hipótesis, tal y como quedó antes perfilada (*supra*, 53.2), proporcionará el marco fundamental de nuestra argumentación. De acuerdo con lo antedicho, para nosotros esta tarea corresponde a una comprensión ordinaria, aunque en el marco de *Verdad y método* la comprensión ordinaria y su

<sup>1</sup> *Vid.* a este respecto A. Escudero, «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios», *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, 2005, UNED, p. 181.

quiebra no admitan ser distinguidas entre sí. Una vez presentado el *casus belli*, así como la clave de su enfoque, demos paso a la disputa.

El carácter circular de la comprensión –leíamos en *Verdad y método*– no es sino el esfuerzo realizado en cada caso por el intérprete para atenerse a aquello que se trata de comprender (*vid. supra*, § 43). El éxito de esta tarea depende de que las hipótesis esbozadas acerca del sentido global del fenómeno (las anticipaciones) sean efectivamente contrastadas con cada aspecto mostrado por parte de ese fenómeno. Esto exigía, para Gadamer, resistir a la inercia de nuestros hábitos comprensores: había que salir del «círculo de las propias posiciones preconcebidas» para evitar proyectarlas indiscriminadamente sobre lo *interpretandum*, pues sólo así nos mantendríamos abiertos a todo lo extraño o inesperado que el fenómeno nos pudiera deparar y estaríamos en condiciones de evitar los malentendidos. En ello se cifraba el «problema epistemológico clave» de la hermenéutica: en «distinguir los prejuicios *verdaderos*, bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*»<sup>1</sup> (*supra*, § 43). Gadamer afirmaba que esta distinción sólo puede tener lugar en el curso de la comprensión misma. Sólo la concreta puesta a prueba de una opinión previa en el fenómeno podría convalidarla como un aspecto perteneciente a dicho fenómeno, o rechazarla como un tanteo inadecuado al mismo.

Ahora bien, ¿ha mantenido Gadamer este principio en su descripción del proceso comprensivo? ¿Ha explicado cómo se produce la puesta a prueba de una anticipación en el curso de la comprensión? Parece evidente que no. Lo que *Verdad y método* describe, bajo la noción de fusión de horizontes, es la *suspensión* de dos prejuicios contrapuestos y su inclusión en un horizonte ampliado que abarcaría a ambos. Pero la suspensión de ciertas posibilidades sólo puede ser el primer paso de una puesta a prueba; ésta debe comportar, además, la resolución de dicha suspensión, y con ello la actuación «afirmativa» de alguna instancia capaz de decidir entre las posibilidades en juego. En otras palabras: aquí la comprensión anticipada, a modo de hipótesis, por el intérprete, no queda ni confirmada y concretada por el texto (por cada comprensión efectiva del mismo), ni rechazada por él. Esa anticipación, al revelarse diferente a una perspectiva del texto, no queda dirimida por lo *interpretandum* y situada con relación a ello, sino que, en cambio, el contraste entre ambos aspectos contrapuestos se convierte él mismo en nuevo objeto de suspensión. Así, el proceso comprensor descrito en *Verdad y método*, en lugar de ser una puesta a prueba de las opiniones previas en el fenómeno en cuestión, consiste en una suspensión y ampliación de dichas opiniones llevada a cabo gracias a la superación de las diferencias del intérprete frente a un interlocutor que transmitiría y ayudaría a elaborar ese fenómeno.

Gadamer insiste en que, para poder forjar una comprensión adecuada a las «cosas mismas», lo fundamental es hacerse cargo de las propias opiniones preconcebidas, tomar conciencia de ellas para poder «controlarlas» y dejar así que lo *interpretandum* se manifieste en su alteridad. Leíamos en *Verdad y método* (*supra*, § 43): «una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones, sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una

<sup>1</sup> Este punto de los «prejuicios verdaderos» y los «prejuicios falsos» será tratado *infra*, § 59. Pero podemos avanzar nuestra posición al respecto: si los prejuicios son condiciones posibilitantes de la comprensión, carece de sentido asignarles la condición de «verdaderos» o «falsos». En efecto, lo que puede ser verdadero o falso son los fenómenos que comparecen gracias a esos prejuicios.

comprensión correcta desde las cosas mismas». No se trataba, a juicio de Gadamer, de renunciar de modo absoluto a tales posiciones previas del intérprete, como si se aspirara a alcanzar una comprensión neutral o desprejuiciada, sino más bien de ponerlas en juego con las posiciones que, en contraste con aquellas, fuera revelando el texto en cuestión. De hecho, esta explicación quería conjurar expresamente aquel *desideratum* historicista de un acceso «incondicionado» a la verdad «originaria» de la obra histórica. Dicha toma de conciencia de un prejuicio «propio» se produciría gracias a la comparecencia de un prejuicio «otro»; y al enfocarse esta diferencia, ambos prejuicios quedarían automáticamente suspendidos e integrados en un prejuicio más general. Ahora bien, entonces tales posiciones concurrentes, más que ser puestas en juego la una en relación con la otra, han sido disueltas en su específica idiosincrasia, fundidas en una unidad más abarcante, y por ello más vaga.

¿Y qué instancia es la que lleva aquí a cabo, si no la puesta a prueba de las anticipaciones arriesgadas en el curso de la comprensión, al menos sí la disolución de las diferencias emergidas entre el intérprete y el texto, entre el presente y el pasado? En términos de diálogo, se trata de la hipótesis imbatible de un acuerdo perfecto entre el intérprete y la voz que habla a través del texto a propósito del asunto expresado en él. Y, en términos de círculo hermenéutico, se trata del presupuesto de la coherencia perfecta de lo *interpretandum* en todos sus aspectos, de la «anticipación de la totalidad». Sin embargo, dicho presupuesto representa ahora, no la coherencia perfecta de los diversos aspectos de cierto fenómeno, sostenida sobre prejuicios concretos, determinados y finitos (prejuicios que permitirían poner a prueba las anticipaciones ensayadas), sino la coherencia perfecta de una «cosa en sí», la cual, tomada como hipótesis abstracta de la comprensión, permite suspender y fusionar los prejuicios «particulares» que el intérprete y su texto vayan mostrando al respecto. Si esto es así, entonces la comprensión tiene por principio la hipótesis de una comprensión absolutamente desprejuiciada, una comprensión neutral. Pero ¿no era esto lo que se trataba de evitar? ¿Qué es lo que no funciona aquí? Procuraremos explicarlo a través de cinco vías, como sendas puertas que guardan una fortaleza –por cierto– no demasiado fácil de expugnar.

[1] *Anticipaciones y prejuicios*. Volvamos a la cabeza del asunto: la comprensión, en su desarrollo circular, se realiza probando y elaborando en el fenómeno en cuestión el sentido anticipado al respecto, de modo que cada comprensión provisionalmente concretada confirma o rechaza la hipótesis avanzada a propósito del significado de tal fenómeno en su conjunto. Si se explica así el proceso comprensivo, como una puesta a prueba de determinadas hipótesis en el fenómeno en cuestión, entonces habría que distinguir claramente entre el papel que desempeñan tales hipótesis –las anticipaciones– y el que corresponde a los prejuicios. Dicha distinción parece necesaria, antes que nada, para mantener la coherencia interna de la explicación que tenemos entre manos. Pues para poder poner a prueba una hipótesis en un fenómeno es necesario una base anhipotética (que esté ella misma exenta de prueba) que sostenga esa prueba: algo que resulte afirmado tanto si la hipótesis es confirmada como si queda refutada. Así, cuando una doctora pone a prueba sobre un cuerpo enfermo su hipótesis de que la dolencia en cuestión es la gripe, estará afirmando con ello no sólo una precisa definición previa de esta enfermedad, sino también una concreta definición del ejercicio de la medicina, sostenida por determinados prejuicios<sup>1</sup>. Ninguna de estas definiciones cae por tierra

<sup>1</sup> Por supuesto: puede ocurrir, excepcionalmente, que la definición previamente vigente de la gripe o incluso los presupuestos que posibilitan determinado ejercicio de la medicina, se revelen insolventes para llevar a algún puerto la comprensión en cuestión. Pero entonces la doctora de nuestro ejemplo dirá, como Newton: «*hypotheses non fingo*».

en el caso de que la doctora vea rechazada su hipótesis; al contrario, sólo porque tales definiciones actúan afirmativamente puede ocurrir dicha refutación de la hipótesis. En el capítulo undécimo de *Verdad y método*, cuando se analiza la dinámica de la interrogación, se insiste en que toda pregunta –toda suspensión de posibilidades, toda apertura de un terreno hipotético– implica una afirmación de los presupuestos que están en pie en cada caso. Pero ¿ha respetado Gadamer este postulado a la hora de explicar qué significa suspender un prejuicio? Parece evidente que no.

Digamos esto mismo en otros términos. Aunque la anticipación tenga el estatuto de una comprensión hipotética, de una tentativa que debe ser dirimida en cada nuevo paso de la comprensión efectivamente lograda, dicha anticipación se apoyará ya sobre un determinado prejuicio, el cual se encontrará en ella netamente *afirmado*. Aún en otras palabras: de algún modo habrá que distinguir aquí entre el sentido comprendido (constantemente reelaborado con cada sucesiva anticipación arriesgada) y las condiciones de posibilidad de la comprensión (de las que, por lo que Gadamer mismo indicaba, forman parte los prejuicios).

Tal y como ya fue advertido (*supra*, § 42), en *Verdad y método* las ideas de anticipación (*Vorgriff*, *Vorwegnahme*, *Antizipation*), opinión previa (*Vormeinung*) y prejuicio (*Vorurteil*) son empleadas indistintamente. Esto se aprecia no sólo en el uso que se hace de estos términos, sino ante todo en la estructura de la explicación a la que remiten. En efecto, si las anticipaciones y los prejuicios se confunden entre sí, ello es coherente con el hecho de que en esta descripción no hay una efectiva puesta a prueba de las primeras, ni por tanto una efectiva actuación de los segundos como condiciones posibilitantes de la comprensión (como «principios» de dicha prueba). Gadamer entiende que la comprensión avanza mediante la suspensión de un prejuicio del intérprete y de un prejuicio del texto que contrasta con aquel, lo estimula y lo saca de su estado latente. Ahora bien, si el primer prejuicio actúa aquí como una anticipación del sentido del texto, pendiente de ser probada en la comprensión efectiva del mismo, entonces ya tiene de entrada un estatuto hipotético, ya se encuentra suspendido; de modo que parece absurdo pretender suspender algo que ya estaba suspendido. Y en todo caso, con esta suspensión de lo ya suspendido, no puede producirse comprensión alguna, si es que la comprensión se realiza mediante la efectiva comprobación y elaboración de un «proyecto» comprensivo en el asunto mismo que se trata de comprender. Pero aquí esta comprobación no puede tener lugar: para ello tendría que actuar un concreto prejuicio «afirmativo», anhipotético, capaz de enlazar la efectiva manifestación del fenómeno con la anticipación avanzada al respecto. Parece claro que cuando un aspecto de cierto fenómeno confirma o refuta determinada hipótesis al respecto, ello sólo es posible sobre la base de determinados presupuestos básicos –de determinada «definición»– que han hecho posible esta prueba<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pongamos otro ejemplo de lo que estamos diciendo. Suena el portero automático un día de labor a las doce de la mañana. Anticipo que se trata de la cartera, que suele llegar a esa hora, y le abro la puerta del portal sin detenerme a comprobarlo. Cuando, unos minutos después, oigo el timbre de mi casa, sospecho que la cartera va a traerme un envío certificado. Pero al abrir la puerta me encuentro con un comercial que viene a ofrecerme una mercancía. Incluso antes de que esta persona comience a hablar, sé que no es un empleado de correos, pues no lleva el uniforme correspondiente. Y antes de que esta persona abra la boca, sospecho que se trata de un comercial, por su vestimenta y por la actitud con que me mira. Y, en efecto, eso es lo que corroboro apenas arranca el intercambio verbal. Tras esta confirmación de la hipótesis aventurada, pondré a prueba una hipótesis más precisa (¿será de esos vendedores que se conforman con la frase «no recibo comerciales» o me va a costar más trabajo desembarazarme de él?).

Traduzcamos el ejemplo a los términos que nos ocupan. La negación de las expectativas avanzadas ha sido posible porque sabía «qué es» un empleado de correos (qué ropa lleva, cómo se comporta, a qué hora suele llegar, etc.). También he podido anticipar y confirmar la hipótesis de que la persona llegada era un comercial porque sabía «qué es» un comercial. En ambos

[2] *Prejuicios, situación y horizonte*. Además, la propuesta de Gadamer presenta otro importante obstáculo, que también se debe a una ausencia de distinción entre ciertos aspectos constitutivos de la experiencia hermenéutica. Se echa en falta en *Verdad y método* una caracterización contrastada de las nociones de prejuicio, situación y horizonte. A largo de los tres primeros epígrafes del capítulo noveno de *Verdad y método* («El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios», «Los prejuicios como condición de la comprensión» y «El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo»), la descripción del comprender se apoya en importante medida sobre la noción de prejuicio. Así, Gadamer afirma el «carácter esencialmente prejudicado de toda comprensión» y caracteriza la exigencia fundamental de una conciencia formada hermenéuticamente en términos de «hacer patente un prejuicio» y «suspenderlo» (*vid. supra*, § 43). Ahora bien, cuando, pocas páginas después, en el epígrafe cuarto de dicho capítulo («El principio de la historia efectual»), se trata de presentar la estructura fundamental que habría de regir el proceso comprensivo, la idea de *prejuicio* queda desplazada por la de *horizonte* (en la «fusión de horizontes»), sin que se aclare en modo alguno la relación entre una y otra. Gadamer no habla expresamente de una «fusión de prejuicios», pero en su explicación la toma de conciencia y la suspensión de un prejuicio «propio» por contraste con un prejuicio «ajeno» resulta equivalente al despliegue del horizonte propio en tanto diferente del ajeno y a la subsiguiente fusión entre ambos. Además, en *El problema de la conciencia histórica* se afirma que entre el prejuicio destacado como otro y el destacado como propio se da una relación dialéctica, o sea: una mediación dialéctica como la que describe la fusión de horizontes<sup>1</sup>.

Pero ¿realmente los prejuicios que articulan una comprensión y su horizonte pueden ser lo mismo? A nuestro modo de ver, esta imprecisión juega a favor de la «deriva dialéctica» tomada por la hermenéutica gadameriana, *i. e.*, a favor de su caracterización del comprender como suspensión y ampliación de aquello que habría de posibilitar la comprensión: los prejuicios y el horizonte de la misma.

Esbozemos siquiera una rudimentaria diferenciación de las nociones que nos ocupan, cuyo único objeto es poner sobre la mesa determinada dificultad del planteamiento gadameriano. Cualquier comprensión es posible porque se inscribe dentro de un ámbito de sentido previamente abierto, dentro de un sistema de presupuestos o prejuicios, dentro de un repertorio de posibilidades (afirmativamente vigentes en tanto posibilidades, en tanto límites

---

casos las anticipaciones se apoyaban en la comprensión efectiva de un aspecto plausiblemente perteneciente al sentido del fenómeno anticipado (la hora de su llegada, en el caso fallido de la cartera; y el tipo de vestimenta, en el caso acertado del comercial). Tanto la refutación como la confirmación de estas anticipaciones ha sido posible sobre la base de la afirmación de un presupuesto básico, de una definición («qué es» presentarse como cartero ante mi puerta, «qué es» presentarse como comercial). Entre la anticipación refutada por el fenómeno mismo («se trata de la cartera») y la nueva hipótesis puesta en juego («¿se tratará de un comercial?») no hay más enlace que el hecho de que ambas son opciones posibles correspondientes al caso «han llamado al timbre a tal hora...»). Lo cual muestra que esta lógica del proceso comprensivo sólo es «binaria» en cuanto a la confirmación o refutación de las hipótesis, y no en cuanto a la selección de las mismas.

<sup>1</sup> *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, pp. 113-114 (*Le problème de la conscience historique, op. cit.*, pp. 88-89); pasaje citado *supra*, § 44.

Sobre las nociones gadamerianas de «fusión» y de «fusión de horizontes», *vid.*, entre otros: S. Rosen, «Horizontverschmelzung», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Open Court Publishing, Peru (Illinois), 1997, pp. 207-218 (respuesta de Gadamer en *ibid.*, pp. 219-221); Ph. Eberhard, *The Middel Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2004, pp. 77-95; J. Grondin, «La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?», en *Archives de philosophie* 68 (2005), pp. 401-418 (artículo disponible en <http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/fusion-des-horizons-2005.pdf>).



de esa comprensión), dentro de la concreta definición de un saber. Pero cada comprensión ocurre en una situación precisa, en la que actuarán efectivamente sólo algunas de esas posibilidades comprensoras, algunos de los presupuestos pertenecientes a dicho ámbito de sentido. Tal situación delimitará un horizonte de lo comprensible, recortando *ad hoc* un preciso marco de sentido verosímil. De acuerdo con ello, el horizonte de una comprensión se debe a un determinado sistema de prejuicios, pero no a la inversa: el horizonte no determina sus prejuicios, sino que está determinado por ellos. A la noción de horizonte le pertenece la idea de «extensión»; así, Gadamer define el horizonte como el «ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto» (*supra*, § 42).

Pues bien, el filósofo de Marburgo sugiere –y a ello contribuye su indistinción entre la idea de prejuicio y la de horizonte– que la ampliación del horizonte de la comprensión equivale a una alteración en los prejuicios de la misma. Suspendingo y fusionando un prejuicio «otro» y un prejuicio «propio» se accedería a un horizonte más general, y esta dinámica es lo único que puede explicar aquí que «cuando se comprende, se comprende de modo diferente» (*supra*, § 44). Parece evidente, a nuestro entender, que el horizonte de una comprensión puede ser ampliado y ampliado sin que con ello se alteren en nada los prejuicios que la soportan<sup>1</sup>. El *quid* de la cuestión radica en esto: ¿acaso los prejuicios, en tanto condiciones posibilitantes de la comprensión desarrollada en el interior de un saber, tienen algo que ver con la «extensión óptica» que puede abarcar esa comprensión? ¿Acaso la diferencia entre los presupuestos que definen el teatro de Sófocles y los que definen el teatro de Artaud tiene algo que ver con la cantidad y el tipo de motivos dramáticos que uno y otro serían capaces de albergar? ¿Acaso cabe fusionar los prejuicios que constituyen ambos planteamientos de lo teatral y obtener así una acepción más «general» del hecho teatral, más cercana a una presunta «esencia» del teatro<sup>2</sup>? Parece, en cambio, que los prejuicios son límites (ontológicos y no ópticos) que marcan la singularidad de cada acuñación histórica de un saber, definiendo «qué es ser un fenómeno» en el seno de ese saber. La diferencia entre la comprensión ejercida desde un sistema de presupuestos y la ejercida desde otro no puede depender de la mayor o menor cantidad de fenómenos que cada una de ellas abarque, si aceptamos que todo fenómeno es relativo, en primera y última instancia, a un concreto sistema de presupuestos, y que por tanto no hay un fenómeno que lo sea en dos sistemas de prejuicios diferentes. Más adelante justificaremos en detalle este punto, en el que se esconde un problema tocante a lo que Heidegger llamaba «diferencia ontológica» (*vid. infra*, § 57.5).

[3] *Dialéctica de los diferentes prejuicios y supuesta identidad del contenido del texto*. El filósofo de Marburgo da a entender que tomar conciencia de un prejuicio equivale inmediatamente a suspenderlo, a poner entre paréntesis su validez. Tal sería el efecto provocado por el encuentro con un aspecto extraño o chocante del texto que se trata de comprender. En nuestra opinión, parece dudoso que el simple darse cuenta de un presupuesto que estaba actuando comporte la suspensión o la alteración del mismo. Además, resulta sorprendente que Gadamer describa en tales términos el proceso comprensivo cuando, en el

<sup>1</sup> Tal vez pueda ilustrarse lo que estamos diciendo con la siguiente analogía. Los colonizadores europeos del siglo XIX ampliaron enormemente el horizonte de sus fronteras nacionales, sin que con ello variara en nada el presupuesto de esta empresa: la creencia de que Europa era el centro del orbe, y sus habitantes, el paradigma del género humano.

<sup>2</sup> En su análisis del concepto gadameriano de «fusión de horizontes», J. Grondin se pregunta: «¿un horizonte (o dos horizontes) es algo que se puede “fusionar”? ¿Se sostiene la metáfora de Gadamer?». El intérprete canadiense procura dar una respuesta afirmativa a estas cuestiones, a partir del planteamiento ofrecido por Gadamer (*vid.* «La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus?*», *op. cit.*, p. 403 y ss.).

capítulo final de *Verdad y método*, afirma expresamente lo contrario: que «la conciencia del condicionamiento no cancela éste en modo alguno»<sup>1</sup>. A pesar de ello, la idea de fusión de horizontes se basa en la suspensión de dos prejuicios contrapuestos, que se obraría cuando el intérprete cae en la cuenta del condicionamiento propio por destacarlo frente al ajeno.

Sin duda Gadamer tiene razón en una cosa: es cierto que caemos en la cuenta de un presupuesto que subyacía a nuestra comprensión cuando éste es destacado frente a otro presupuesto diferente al respecto<sup>2</sup>. Tal y como decíamos antes a propósito de la noción de controversia (*supra*, § 53.2), quizás este contraste sea la única manera posible de acceder a los presupuestos profundos que sostienen nuestras experiencias, salvo que accedamos a ellos porque han entrado en crisis y, en su estatuto cuestionable, ya no son capaces de sostenernos. Además, parece que la lectura de determinados textos, por un lado, y el diálogo con interlocutores que defienden posiciones diferentes a las nuestras, por otro, constituyen ocasiones especialmente fructíferas para hacer aflorar nuestras presunciones, que habitualmente actúan de modo oculto.

Ahora bien, Gadamer no tiene tanta razón al pretender que esta toma de conciencia de los prejuicios propios por contraste con otros prejuicios tenga que comportar una suerte de «síntesis» entre ellos. Nos parece injustificado que el descubrimiento de una diferencia entre la perspectiva del texto y la del intérprete tenga que equivaler a una suspensión y a una fusión entre ambas. Por ejemplo: leyendo la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, de Tucídides, puedo caer en la cuenta de qué poco participativa es la democracia actual por contraste con la democracia asamblearia desarrollada en la Grecia clásica. Gracias a este contraste, la comprensión de la situación política contemporánea podrá obtener un punto de mira insólito, fructífero, e incluso podrá encontrar en él pistas relevantes para su alteración. Pero ¿significa esto que para entenderme con la voz que habla a través del texto sobre la «cosa misma» ha de llevarse a cabo una suspensión de los presupuestos políticos destacados a lo largo de la lectura como propios de la Grecia clásica y de los destacados como propios de la situación actual, seguida de la integración de ambos en un horizonte más amplio? ¿Significa esto que la noción griega y la noción vigente de democracia deben ser suspendidas y fundidas en una idea más abarcante, más próxima a una supuesta «verdadera esencia» de la democracia<sup>3</sup>? Por muy absurda que pueda resultar esta descripción, no parece estar muy alejada de lo que Gadamer propone (recuérdese que la realización del asunto vertido en el texto mediante la conjugación de pasado y presente es explicada en *Verdad y método* en términos de elaboración de los conceptos de la interpretación: *cf. supra*, § 47).

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 538 (*GW* 1, p. 452).

<sup>2</sup> Afirma C. B. Gutiérrez en el contexto de un comentario de la hermenéutica gadameriana: «El enfrentamiento con lo diferente es lo único que puede provocar a algunos de nuestros prejuicios a correr el riesgo de volverse conscientes, y esta posibilidad es vital para la experiencia ya que la inmensa mayoría de los prejuicios son inconscientes y nos mantienen así bajo su sustancial dominio» («Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer», en C. B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, p. 186).

<sup>3</sup> En el contexto de un análisis del significado de la historia de la filosofía, F. Renaud le plantea a Gadamer una objeción semejante a ésta. Al poner el acento en la continuidad de la tradición —explica Renaud—, Gadamer da por hecho que la filosofía griega y nuestra apropiación contemporánea de ella tengan que referirse a los mismos fenómenos y a las mismas experiencias, con lo cual quedarían en la sombra las diferencias históricas que separan a ambos planteamientos, en las cuales podrían cifrarse cuestiones filosóficas relevantes (*vid.* «L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer», en C. Collobert [ed.], *L'avenir de la philosophie est-il grecque?* Fides, Quebec, 2002, pp. 79-96; *vid. también idem*, Introducción a H.-G. Gadamer, *Interroger les Grecs: études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Fides, Quebec, 2006, pp. 20-25).

¿Qué sentido puede tener la idea de que entre el horizonte del pasado y el del presente ha de obrarse una síntesis<sup>1</sup>? Salta a la vista que la necesidad de tal síntesis no es sino un peligroso efecto del esquema *dialéctico* que rige aquí la descripción del comprender. En efecto, tal esquema exige por ley reducir la diferencia entre cualesquiera determinaciones a una hipotética identidad entre ellas. Aquí la diferencia –o discrepancia– resulta siempre tratada como algo subsidiario: lo primordial sería en cambio la identidad que presuntamente se obtendría mediando entre sí los aspectos divergentes. Aquí lo que se va destacando como otro sólo lo hace para ser superado como tal, puesto que, metódicamente, cualquier diferencia entre lo otro y lo propio debe ser resuelta en una identidad más general. Esa diferencia momentáneamente destacada sólo es un medio para acceder a la «cosa misma» que se trata de comprender. En otras palabras: aquí las diferencias se presentan siempre como algo accidental: lo esencial es la identidad que debe ser elaborada a través de ellas<sup>2</sup>. Es tal planteamiento dialéctico lo que le lleva a Gadamer a entender que todas las posibles lecturas de un texto hayan de realizar un único y mismo contenido, hipotéticamente idéntico, del que cada una de ellas iluminaría un aspecto parcial.

[4] *Los prejuicios de la comprensión y la «cosa en sí»*. Se mire como se mire, la descripción del proceso comprensivo ofrecida por Gadamer resulta inseparable de la estructura dialógico-dialéctica que la sostiene. Este diálogo dialéctico es su coartada perfecta. Sólo en virtud de él puede parecer verosímil que la comprensión –aquí de un texto histórico– se opere transformando constantemente (mejor dicho: suspendiendo y ampliando) su situación, su horizonte, sus prejuicios e incluso el tema de la misma. Sólo en virtud de él puede parecer verosímil que el horizonte de una comprensión de pronto se despliegue en *dos* horizontes y que éstos vuelvan a fundirse en uno. Sólo en virtud de él puede parecer verosímil que el objeto de la comprensión y sus condiciones posibilitantes tengan que llegar a darse como producto de la misma.

Gadamer establece un juego *diacrónico* entre el asunto que se trata de comprender y el horizonte o los presupuestos que posibilitarían la comparecencia de ese asunto, sirviéndose para ello de la estructura del diálogo. Así, el despuntar de una diferencia entre la situación del texto y la del intérprete representa aquí un momento de suspensión en el curso de la

<sup>1</sup> ¿A qué situación del proceso comprensivo puede remitir tal contraste entre una perspectiva del intérprete y una perspectiva del texto y tal integración de ambas en un horizonte más amplio? Si remitiera a la dinámica de la puesta a prueba de una anticipación, la fusión de horizontes tendría que obedecer, de acuerdo a lo que estamos proponiendo, a una lógica binaria: la anticipación o bien es confirmada o bien es rechazada por el texto. Si en cambio remitiera a la dinámica de la puesta en juego de un prejuicio –de una opción dentro del repertorio de posibilidades que ofrece el ámbito de sentido vigente–, la fusión de horizontes no obedecería una lógica binaria. Si un prejuicio no hace fraguar ningún sentido en la lectura de determinado texto, habrá que poner en obra otro prejuicio, pero esto no significa que el primero de ellos sea por ese motivo suspendido ni anulado (tal prejuicio no actuará en ese preciso contexto y en esta situación, pero podrá actuar en otras). Ahora bien, la fusión de horizontes descrita por Gadamer parece deberse a una concepción del proceso comprensivo en la que no sólo sería binaria la lógica de la puesta a prueba de anticipaciones, sino que también lo sería la actuación de uno u otro presupuesto de los que configuran el repertorio de posibilidades constitutivo de una comprensión.

<sup>2</sup> Resulta sorprendente, a nuestro juicio, que no pocos autores hayan visto en el diálogo abanderado por Gadamer una defensa de la alteridad: *vid.*, por ejemplo: C. B. Gutiérrez, «Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer», en *idem*, *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos, op. cit.*, pp. 177-197, especialmente p. 184 y ss., donde el autor destaca esta –a su juicio– ventaja del planteamiento gadameriano frente a la analítica existencial de *Ser y tiempo*, en la que «los otros brillan por su ausencia»; M. Aguilar, «*Eumeneis elenchoi*: condición de alteridad», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 487-496; F. Fernández Labastida, «Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer», *Anuario Filosófico*, 39 (1), 2006, pp. 55-76.

comprensión. Esa suspensión –esa diferencia entre el prejuicio «otro» y el «propio»– tendría que ser dirimida para que la «cosa misma» llegara a manifestarse. Con todo, la suspensión no es resuelta, pues lo que podría resolverla, *i. e.*, la comparecencia efectiva del asunto en juego, no está simultáneamente dado, sino que habría de darse como producto de esa y otras infinitas suspensiones. Y es que la suspensión de la que aquí se trata no es la suspensión de varias posibilidades sostenida por la afirmación de un prejuicio (y de una situación, de un horizonte, etc.), sino que remite a la suspensión absoluta de todos los posibles prejuicios al respecto, sostenida sobre la hipótesis abstracta de una «cosa en sí». Con ello Gadamer ha traicionado –repitémoslo– una de las mejores consignas de su obra: toda pregunta o suspensión implica la afirmación de los presupuestos que están en pie. El tema de la comprensión, la «cosa misma» sólo puede ser aquí el resultado siempre hipotético de mediar entre sí la totalidad de las posibles perspectivas históricas al respecto; el resultado, pues, de una suspensión exhaustiva de las diferencias que pudieran destacarse a propósito del asunto en cuestión, y de su integración en una identidad sin fisuras.

La fusión descrita en *Verdad y método* entre dos prejuicios eventualmente destacados sólo parece tener razón de ser en un marco donde la comprensión aspira a y está guiada por un «objeto» finalmente libre de todo prejuicio. De este modo, Gadamer está afirmando que el asunto que se trata de comprender, en cada caso desde una situación concreta, es tendencialmente suprahistórico. En efecto, un tema accesible –aunque sólo lo sea parcialmente– desde cualquier prejuicio posible y desde todos los infinitos contextos históricos sólo puede corresponder a un tema desprejuiciado, sin situación y sin horizonte alguno. De acuerdo al análisis ofrecido al respecto en *Verdad y método*, Schleiermacher refiere la comprensión únicamente a la opinión subjetiva del autor, urdiendo así una teoría hermenéutica que pierde de vista la concreta implicación del lector en el contenido del propio texto (*vid. supra*, § 43). Frente a ello, Gadamer reivindica que comprender un texto histórico es acceder a un contenido siempre actual y vigente; por eso, cada vez que se destacaba la posición del autor frente a la del intérprete, ambas tendrían que ser mediadas entre sí hasta alcanzar una perspectiva más amplia. Pero con esta explicación de corte dialéctico, ¿no se acaba suscribiendo, a fin de cuentas, una tesis (a saber: que el texto histórico es portador de una identidad virtualmente suprahistórica) no demasiado alejada del postulado historicista que se trataba de conjurar?

A nuestro juicio, no cabe salir de este círculo vicioso mientras no se asuma, y se explique convincentemente, que también el fenómeno que se trata de comprender (y no sólo nuestro acceso a él), es histórico, finito, situado y concreto. Pero para ello resulta imprescindible elaborar una concepción no-dialéctica del principio de la *pertenencia*, *i. e.*, del gozne que reúne a quien comprende con lo comprendido (*infra*, § 58).

[5] *Proceso comprensivo y comprensión «en acto»*. La dificultad del planteamiento vertido en *Verdad y método* puede explicarse así: allí se ha descrito un infinito proceso comprensivo, una eterna preparación de las condiciones perfectas para la comprensión lograda, pero este movimiento no incluye en ningún punto una comprensión «en acto». Sin embargo, a nuestro modo de ver, el proceso comprensivo comporta una comprensión en acto en todos y cada uno de sus puntos (salvo que la comprensión resulte colapsada por algo incomprensible). En efecto, todo asunto es comprendido en una situación concreta y bajo la actuación de determinados presupuestos, *i. e.*, gracias a una comprensión efectiva. El propio Gadamer

parecía entender, en su descripción del círculo hermenéutico, que la anticipación tentativa del sentido global del texto sólo se produce a partir de la comprensión lograda de un aspecto del mismo.

Sin embargo, si la puesta a prueba de una opinión previa ha de corresponder a la dinámica del despliegue y la fusión de horizontes, entonces aquí no puede haber comprensión en acto. Ya hemos explicado por qué: no puede haber una comprensión efectiva cuando sus condiciones, en lugar de ser simultáneas a la misma, han de ser producidas por ella. Ciertamente, aquí lo que posibilita el movimiento comprensivo no es la actuación positiva de un prejuicio, que permitiera confirmar o rechazar determinada hipótesis anticipada, sino la suspensión de dos prejuicios diferentes bajo la condición abstracta o formal de una identidad buscada entre ellos, la cual llegaría a realizarse como producto de tal suspensión. Con ello Gadamer transgrede aquel principio por él mismo afirmado: las condiciones de la comprensión tienen que estar previamente dadas (*vid. supra*, § 41). Por cierto, tal principio remite a una consigna fundamental sentada en *Ser y tiempo*, y que *Verdad y método* recogía expresamente. Adaptada a los términos que estamos empleando, tal consigna reza: «toda comprensión tiene que estar previamente en *condiciones* de comprender lo que en ella se trata de comprender» (*supra*, § 43).

Cerremos este epígrafe con una reflexión final, que nos dará pie a visitar una conversación oral sostenida por nuestro maestro de ceremonias sobre este punto. Gadamer afirma que estamos constantemente poniendo a prueba «todos nuestros prejuicios»<sup>1</sup>. En realidad, la comprensión que él describe no equivale a tal puesta a prueba, sino a una suspensión de los prejuicios *ad infinitum*, carente de resolución efectiva alguna. De todos modos, ¿cabe suscribir la afirmación inicial? ¿Es cierto que estamos constantemente poniendo a prueba todos nuestros prejuicios? Si los prejuicios son condiciones posibilitantes de la comprensión –i. e., de la manifestación de algo con sentido para alguien–, entonces no parece muy verosímil esa operación de poner a prueba los prejuicios en las cosas mismas, pues ¿pueden las cosas mismas mostrarse de otro modo que bajo la actuación de un determinado prejuicio? ¿Cómo va a ser posible entonces medir si un prejuicio es adecuado a algo que también está sostenido por prejuicios? En todo caso, podría tratarse de la medición de un prejuicio con otro prejuicio, sobre la base de un tercer prejuicio más pregnante. Si hablamos de una puesta a prueba de los prejuicios, será sólo en el sentido de que éstos salen airoso y siguen siendo vigentes en la medida en que nos permiten articular nuevas comprensiones, pero no en el sentido de que hubiera alguna instancia que los pusiera a prueba y midiera su solvencia. Pues ¿qué instancia podría ser ésa? Sólo el baremo de una hipotética «cosa en sí», ella misma desprejuiciada.

Es cierto que en el curso de la comprensión puede obrarse una elaboración de los presupuestos que la sostienen. Tales presupuestos no parecen ser bloques marmóreos que fijaran las posibilidades comprensivas como lo hace la horma de una reproducción en serie; más bien parece que abren un campo flexible, susceptible de ser explorado y desarrollado en una rica variedad de direcciones. Surge aquí la cuestión de si dicha elaboración de

<sup>1</sup> «El horizonte del presente –leemos en *Verdad y método*– se encuentra en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios» (*VyM I*, p. 376 [*GW 1*, p. 311]). Y una parte primordial de esa prueba es «el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos» (*id. loc.*).

determinado sistema de presupuestos puede ser infinita o si, por el contrario, llega siempre un momento en que la exploración se agota y el suelo vigente deja de ser capaz de sostener la vida del saber del que se trate (o sea, surge de nuevo el tema de la distinción entre una situación ordinaria y una situación extraordinaria de la comprensión).

Podría pensarse que los prejuicios o presupuestos conforman una suerte de pirámide invertida, en el fondo de la cual se encuentran los «prejuicios definitorios», aquellos que determinan qué significa hacer política en el marco de la democracia representativa actual (y no en el la democracia griega clásica), o qué significa ser un tema concebible para la física einsteniana (y no, o no de modos reductibles entre sí, para la física newtoniana). En este sentido, la caída de un prejuicio «superficial» no tiene por qué producir ningún terremoto en el suelo que define y posibilita una actividad, de acuerdo con su concreta acuñación fáctica. En este nivel, más o menos superficial, cabe decir, con razón, que estamos constantemente elaborando nuestros prejuicios, o que los prejuicios resultan modulados, refinados, enriquecidos en el curso de su puesta en obra. Ahora bien, lo que Gadamer parece ver al fondo de esa pirámide invertida no son tales prejuicios definitorios (más allá de los cuales *no hay comprensión*), sino una inalcanzable –pero metódicamente productiva– «cosa en sí», absolutamente desprejuiciada.

Las siguientes declaraciones de Gadamer, en una conversación sostenida en 1996 con J. Grondin, apuntan directamente hacia la problemática que acabamos de exponer:

– *Jean Grondin*: Usted destaca en su enfoque la estructura previa del comprender e insiste, al mismo tiempo, en una acreditación en las cosas mismas, tal como la denomina la consigna fenomenológica que se encuentra en Husserl y en Heidegger. ¿Cómo pueden compaginarse estas dos cosas: la anterioridad de la estructura del prejuicio y la acreditación en las cosas mismas? ¿No excluye la una a la otra?

– *Hans-Georg Gadamer*: Sí, si pudiéramos eliminar por completo nuestros prejuicios. Pero nuestros prejuicios se definen precisamente por el hecho de que nosotros no somos conscientes de ellos.

– *J. G.*: Pero ¿qué significa entonces la cosa misma?

– *H.-G. G.*: Hay que tener ideas claras de lo que significa realmente «la cosa». La cosa es siempre la cosa debatida. Esto no debíamos olvidarlo nunca nosotros, que somos personas que nos equivocamos, y ahí radican todos los esfuerzos por superar nuestros prejuicios. Husserl llamó también a la cosa misma el objeto intencional; y recuerdo cómo Heidegger, en su seminario en Friburgo, preguntaba qué era realmente el objeto intencional. La audaz anticipación que él mismo daba como respuesta a esta pregunta decía que el objeto intencional era el ser –evidentemente por oposición al ente–. Cuando Heidegger habla de la cosa misma y del fenómeno que se muestra, se refiere con ello a la destrucción de lo que encubre, y en ello está implícita toda la substrucción [*Substruktion*<sup>1</sup>] temporal e histórica. El descubrimiento de los prejuicios, que debe conducir a que el ser se muestre, es una consecuencia del análisis de la temporalidad en la obra de Heidegger *Ser y tiempo*. Los prejuicios, sobre la base de los cuales juzgamos, no son en absoluto conscientes para nosotros. Por eso la cosa es siempre una cosa debatida. Aquello contra lo que uno disputa cuando se refiere a la cosa, es el pensamiento deseado, y de lo que se trata es de defender la alteridad. Para este fin sirve especialmente el que tú y yo discutamos en una conversación. Pues la cuestión es que el otro participa en el diálogo también desde prejuicios que

<sup>1</sup> Tanto la palabra alemana «*Substruktion*» como la castellana «substrucción» son términos técnicos empleados en el campo de la arqueología, donde presentan el mismo significado que tiene la voz latina de la que proceden –«*substructio*»–: «construcción en el subsuelo», «cimentación» (fuente: <http://de.wikipedia.org/wiki/Substruktion>). Desde este contexto arqueológico, el término ha sido trasladado puntualmente al terreno de las ciencias sociales y, en este caso, al de la filosofía.

son inconscientes para él. Esto pertenece a una conversación fructífera. Si no escuchamos con aquella benevolencia que sabe reconocer al otro en lo que él piensa, somos sofistas. [...]»<sup>1</sup>.

Comentaremos sólo un par de aspectos del texto. En efecto, Gadamer entiende que los prejuicios lo son del «sujeto», puesto que «la cosa misma» los excluye potencialmente: constituye el baremo para medirlos entre sí. Si «la cosa misma» no excluye de hecho el carácter prejuiciado de nuestra comprensión –razona el interlocutor de Grondin–, ello sólo se debe a que no podemos desembarazarnos por completo de todos nuestros prejuicios. Por otra parte, queda aquí expuesta a la luz del día la filiación platónica de Gadamer, justo en la dirección que fue perfilada en términos de una «interpretación *dialéctica* del fenómeno de la controversia» (*supra*, § 53.2). Pues se ha afirmado aquel trueque de la *diferencia* de posiciones por mera *ignorancia* que remontábamos a Platón: si el tema del diálogo, o de la comprensión, es una cuestión debatida, sería porque aún no hemos llegado a conocerlo perfectamente. Con más exactitud: si el objeto resulta controvertido sería porque aún no somos conscientes de los prejuicios que sostienen nuestras opiniones al respecto. Para despejar esa supuesta incógnita, habríamos de esforzarnos en superar nuestros prejuicios, confrontándolos con los prejuicios de «los otros» (de modo que los prejuicios lo serían, no ya de un sujeto colectivo, sino del individuo). Y es que, de acuerdo con este planteamiento, los prejuicios no son sino perspectivas parciales sobre una «cosa misma» constituida idealmente por la mediación de la totalidad de las perspectivas posibles habidas y por haber.

A la vista de todo ello, ¿cabe decir que Gadamer ha sido fiel a su propósito declarado de rehabilitar los prejuicios como instancias «positivas» de la comprensión?, ¿no representan para él los prejuicios la supuesta condición parcial y limitada –en sentido negativo– de nuestro conocimiento de la realidad, por más que aquí la superación de esa limitación esté abocada a un proceso inacabable? De hecho, en la última página de *Verdad y método* leemos: «[...] es seguro que no existe comprensión libre de todo prejuicio, por mucho que la voluntad de nuestro conocimiento deba estar siempre dirigida a escapar al conjuro de nuestros prejuicios»<sup>2</sup>. ¿Por qué habríamos de intentar escapar *constantemente* al conjuro de nuestros prejuicios, si éstos son condiciones posibilitantes de la comprensión?

#### § 53.4. *La primacía de la pregunta y el imperio de lo hipotético-indeterminado*

Una de las tesis centrales de *Verdad y método* –y en la interpretación que estamos proponiendo, seguramente la tesis central– afirma la estrecha relación que hay entre comprender y preguntar (*cf. supra*, § 47). En el conjunto de su exposición, Gadamer apoya esta tesis en dos motivos. Por un lado [1], si la comprensión de una obra histórica se realiza suspendiendo un prejuicio del presente y un prejuicio del pasado que contrastan entre sí –de acuerdo al proceso de la fusión de horizontes–, resulta que la suspensión de posibilidades sería, en general, obra de la interrogación. Por otro lado [2], comprender una declaración, una opinión o un texto sería siempre entender la pregunta a la que dicha declaración responde. Ambos aspectos actúan aquí como uno solo: comprender un texto, acceder a la pregunta que le

<sup>1</sup> «Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica» (1996), en J. Grondin (ed.), *H.-G. Gadamer: Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 369-370; traducción modificada por nuestra parte en importante medida («Dialogischer Rückblick auf das gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte», en J. Grondin [ed.], *Gadamer-Lesebuch*, Mohr Siebeck, 1997, p. 285).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 585 (*GW I*, p. 494).

da sentido, exigiría elaborar el horizonte interrogativo de la comprensión; y ese horizonte, que ya no equivaldrá ni a la situación pasada ni a la situación presente, resultaría como producto de suspender e integrar en un marco más amplio las diferencias destacadas entre ambas situaciones.

¿Y qué es lo que se trata de defender con esta descripción de la experiencia hermenéutica en términos de intercambio de preguntas (y respuestas)? Ante todo y sobre todo, Gadamer quiere defender que cualquier comprensión de un texto histórico obedece a motivaciones concretas y actuales, que afectan realmente al lector en cada caso. Por eso insiste en que alcanzar el horizonte interrogativo que articula el texto no significa reconstruir un sentido clausurado, cesado y ajeno (la pregunta que su autor tenía en mente, como se pensaba en el contexto de la hermenéutica romántica), sino que implica poner en juego cuestiones vigentes y relevantes para el intérprete. Sin duda el filósofo de Marburgo tiene razón al rebelarse contra los postulados del historicismo y oponerles el principio de la inscripción de toda comprensión en una situación definida, con su preciso *scopus* y su concreto perfil histórico. Pero ¿logra su explicación hacer justicia a este principio? Hay motivos fundados para ponerlo en duda.

Comencemos con el aspecto del vínculo entre comprensión e interrogación señalado como [1]. Tal y como venimos argumentando, no se entiende muy bien cómo la situación de cada comprensión pueda ser aquí una situación concreta, definida y precisa, cuando habría de obtenerse gracias a la mediación de la situación inicial *del intérprete* con las diferencias que fueran destacándose en la situación de lo *interpretandum*. Pues, por un lado, lo que se trata de comprender, *i. e.*, el pasado vertido en el texto, tiene aquí un estatuto de lo más impreciso (no se muestra más que en la medida en que exhibe una diferencia con el intérprete, la cual queda automáticamente superada) y, por otro lado, el proceso en cuestión es, por su propia naturaleza, potencialmente infinito y de hecho irrealizable. Gadamer sostiene –y ello resulta sumamente convincente– que la tarea hermenéutica comienza con una interpelación del texto hacia el intérprete, con una pregunta que el primero plantea al segundo. De modo que la lectura de la obra en cuestión respondería en todo caso a motivos concretos: el contenido del texto le afectaría y le interesaría al lector por razones siempre actuales y vigentes.

Ahora bien, a la hora de explicar el proceso comprensivo Gadamer se olvida, una vez más, de aquella consigna por él mismo formulada: toda pregunta afirma determinados presupuestos. Pues su descripción no da cuenta de cómo en la comprensión del texto se elabora la pregunta que había motivado la lectura del mismo, y que tenía ya –hay que insistir en esto– sus concretos presupuestos, su concreta situación y horizonte. En cambio, esta interpelación inicial se traduce en una sucesión de preguntas encadenadas que habrían de intercambiar entre sí el intérprete y el texto. Para dirimir la pregunta que inicialmente le había planteado el texto, el intérprete tendría que interrogar a su vez a éste y, como fruto de estas inquisiciones mutuas, habría de determinarse el horizonte de sentido posibilitante de la comprensión (*vid. supra*, § 47). De modo que el horizonte interrogativo que da su sentido al texto habría de ser el resultado de mediar entre la concreta situación del lector y la situación «otra» que éste fuera descubriendo en un pasado hipotético, al mismo tiempo descubierto y disuelto gracias al presupuesto de un acuerdo perfecto entre la situación del intérprete y todo lo que momentáneamente se le fuera mostrando diferente. Pero esa fusión entre el horizonte destacado como «otro» y el horizonte destacado como «propio» es sólo y siempre la estación provisional que precede a la emergencia de nuevas diferencias entre ambos. La única manera



de cerrar este proceso sería la comparecencia de un «espíritu absoluto», la realización exhaustiva y perfecta de todas las mediaciones posibles entre «pasado» y «presente»...

Pues ¿sobre qué pueden versar tales preguntas cruzadas entre uno y otro supuestos interlocutores? Estas preguntas no pueden suspender cierto aspecto de un asunto determinado como tal, con sus concretos presupuestos y su precisa situación y horizonte (aquí no hay ni un asunto, ni una situación ni un horizonte previamente dados, salvo *negativamente*), sino que están destinadas a suspender cualquier diferencia surgida en torno a un asunto hipotético, el cual se concretaría por efecto de esa suspensión –y de todas las infinitas suspensiones posibles al respecto–. Para que tales preguntas versaran sobre un asunto definido, las condiciones de la comprensión tendrían que estar ya dadas, afirmativamente, desde el inicio de la misma; pero aquí estas condiciones han de ser *generadas* como efecto de semejantes preguntas. En coherencia con ello, Gadamer describe la lectura de un texto como un encadenamiento de preguntas que son respondidas con nuevas preguntas, como un proceso de suspensión de posibilidades cada vez más abarcales, pero que difícilmente pueden llegar a ser resueltas.

Parece entonces que Gadamer no ha defendido solventemente su idea de que comprender un texto histórico es elaborar una cuestión vigente y efectivamente planteada de nuevo por su intérprete. A favor de esta idea, se advertía en *Verdad y método* que el problema descubierto en cada caso en una obra del pasado no era simplemente el mismo que el que había motivado su escritura: un problema entonces eterno, como los que ocupaban al neokantismo de Marburgo. Sin embargo, lo que Gadamer ha explicado es que dicho problema, no siendo exactamente idéntico, llega a determinarse, en cada ocasión de modo diferente, gracias al criterio de una hipotética identidad entre las perspectivas peculiares destacadas como propias del pasado y del presente. Lo que Gadamer ha explicado es que la infinita variabilidad de ese asunto depositado en el texto sólo llega a realizarse bajo el soporte de una imperturbable *continuidad* entre todas sus posibles lecturas. Sin embargo, ¿puede decirse que el motivo concreto por el que Tucídides escribió su *Historia* guarda alguna continuidad con la problemática filosófica contemporánea que F. Martínez Marzoa plantea cuando interpreta dicha *Historia* en su obra *La cosa y el relato*<sup>1</sup>? ¿Puede decirse que Marzoa haya llegado a definir el *quid* de su lectura de Tucídides por haber participado en un supuesto proceso de fusión de horizontes que enlazara, en una cadena de elaboraciones de veinticinco siglos, intereses políticos e intelectuales propios del siglo V a. C. con intereses filosóficos actuales?

Un cuadro análogo es el que se extrae al examinar el segundo [2] de los aspectos presentes en la tesis gadameriana acerca del vínculo entre comprensión e interrogación. Parece convincente, en líneas generales, la consigna según la cual el sentido de una declaración depende de la pregunta a la que aquella responde, del horizonte interrogativo que esté en juego en cada caso. De ahí que «lo dicho» resulte comprensible gracias a la comparecencia de un conjunto de factores «no dichos», tales como el contexto, la motivación o el *quid* de la situación comunicativa y los presupuestos que sostengan en cada caso el ámbito de sentido en el que tal situación se inscriba<sup>2</sup>. Ahora bien, ¿es cierto lo que Gadamer sostiene al respecto:

<sup>1</sup> F. Martínez Marzoa, *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*, Abada, Madrid, 2009.

<sup>2</sup> Estos factores aparentemente periféricos al «contenido dicho» han sido puestos de relieve, especialmente, por la orientación pragmática de la filosofía del lenguaje; *vid.* por ejemplo: F. Armengaud, *La pragmatique*, PUF, París, 1985.

que comprender la cuestionabilidad que da sentido a una declaración equivale a preguntar<sup>1</sup> (*supra*, § 47)? A nuestro juicio, hay motivos para dudar. Pues si así fuera, entonces la comprensión implicaría un regreso *ad infinitum* (en efecto, esto es lo que sucede en la descripción ofrecida en *Verdad y método*), y por tanto jamás habría comprensión efectiva, *i. e.*, comprensión en acto, comprensión lograda.

Preguntar –decía Gadamer– es abrir el asunto por el que se pregunta, suspender determinadas posibilidades tocantes a alguna faceta del mismo. Si una declaración resulta comprensible por remitir a un determinado plexo de posibilidades, tomando partido por una de ellas e implicando tácitamente a las demás, ello sólo puede ocurrir –creemos– porque tal plexo de posibilidades *ya estaba «positivamente» abierto*. En efecto, ya estaba definido el ámbito de sentido o sistema de presupuestos donde se inscriba la comprensión en cuestión, y ya estaba definida la concreta situación donde se dé ese acto de habla. Ambas condiciones de la comprensión no son *indeterminadas* por el hecho de permanecer implícitas, por el hecho de que lo expresamente dicho no se refiera a ellas. Podemos recordar en este punto las observaciones hechas a propósito de un célebre pasaje del *Sofista* (*supra*, § 31.2.2). Así, entender la frase «Teeteto vuela» no puede consistir en abrir el horizonte interrogativo que daría sentido a la misma; en cambio, dicha frase sólo será comprensible si el contexto en el que resulta pronunciada –con su horizonte, sus presupuestos y su singular motivación– está ya dado.

De modo que, a nuestro juicio, entender la pregunta a la que responde una declaración no es abrir un plexo de posibilidades, sino más bien estar habitando ya en ese plexo: en un determinado sistema de presupuestos y en una determinada situación. Sólo cabe explicar la comprensión en tales términos si se admite que la respuesta y su pregunta necesariamente tienen que afirmar un mismo presupuesto y obedecer a una única situación. En realidad, Gadamer concedía esto al asentir a la siguiente observación de Collingwood: se comprende un texto como respuesta a una pregunta porque se observa el presupuesto metódico de que la respuesta es adecuada a esa pregunta, *i. e.*, porque la lectura está guiada por el principio hermenéutico de la «anticipación de la totalidad» (*supra*, § 47). Sin embargo, el discípulo de Heidegger se ve obligado a transgredir la regla formulada por Collingwood, pues, a su juicio, esta adecuación entre la respuesta que el texto constituye y su horizonte interrogativo llevaría a afirmar que leer una obra del pasado equivalga a reconstruir la «verdad originaria» depositada en ella (con ello nuestro intérprete tal vez sea víctima de una peligrosa cercanía a los postulados historicistas que desea conjurar). Y justo por este motivo, se ve obligado a sostener que el horizonte interrogativo que da sentido al texto, así como los presupuestos de la comprensión, hayan de ser generados por la lectura del mismo. La comprensión así descrita se convierte en un regreso *ad infinitum*, en una sucesión de preguntas enlazadas –de suspensiones enlazadas– que habrían de ampliar ilimitadamente el horizonte hermenéutico inicial, pero donde la comprensión efectiva queda aplazada *sine die*.

Si la respuesta que el texto constituye debe ser adecuada al horizonte interrogativo que le da sentido –como decía Collingwood–, es porque lo que aquí está en juego es una relación semejante a la que rige la tarea de despejar una *incógnita* (*supra*, § 53.2). El escrito en cuestión sólo resultará inteligible en la medida en que pueda ser articulado desde presupuestos

---

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 453 (*GW* 1, p. 380).

previamente vigentes. Por supuesto, de modo excepcional puede ocurrir que ese escrito, en un momento dado, se vuelva radicalmente incomprensible: que en el curso de su lectura despunte una *aporía*, un cuestionamiento y una suspensión de los presupuestos que hasta entonces posibilitaban su comprensión. Ahora bien, si esto ocurre, ya no cabrá restablecer la comprensión tanteando posibilidades previamente dadas, así como tampoco depurando y abstrayendo los presupuestos quebrados sobre la base de una solución hipotéticamente común a todos los presupuestos posibles, o sea: desprejuiciada. Para hallar una salida a esa *aporía* – para fraguar un planteamiento alternativo– no servirá de nada reducir el presupuesto suspendido a otro presupuesto más amplio, *i. e.*, incluir la disyuntiva suspendida en una hipotética identidad entre sus miembros. Pero ésta es justamente la operación que describe la fusión de horizontes: se comienza por suponer que el prejuicio «otro» y el prejuicio «propio» se excluyen entre sí (pues la emergencia de cualquier diferencia da lugar aquí a una cierta detención de la comprensión), de modo que habría que optar por uno o por otro. Sin embargo esa elección resulta imposible (pues no hay nada capaz de dirimirla), y por ello la disyuntiva en cuestión queda ella misma suspendida, lo que produce una situación comparable a la irrupción de una *aporía* en el curso de la comprensión. Ahora bien, esa suspensión es aquí el camino para generar la identidad respecto de la cual diferían ambos prejuicios: la instancia que podría resolver la disyuntiva inicial (si no fuera porque su forma de resolverla es la de disolverla). Esa suspensión habría de ser entonces el camino para despejar la *incógnita* que el texto constituye para el lector. Tras la dificultad que estamos exponiendo late, pues, la incapacidad estructural de este esquema dialéctico para albergar la diferencia entre una situación ordinaria de la comprensión y una crisis de la misma, la diferencia entre lo que antes llamábamos «incógnita» y «aporía».

Digamos esto de otra manera: así como puedo acceder a la pregunta a la que responde un texto sobre la base de una adecuación entre tales pregunta y respuesta, sobre la base de un sistema de presupuestos comunes a ambas, ¿es posible reconstruir el preciso conjunto de problemas que motivaron el corte entre la física de raigambre aristotélica y la física newtoniana, teniendo sólo a la vista el entramado de esta última? Puesto que disponemos de suficiente información histórica al respecto, evidentemente tenemos acceso a ese corte. Lo comprenderemos y lo explicaremos, en cada caso, desde los presupuestos que estén vigentes; pero ¿es posible hacerlo desde un terreno neutral, que no correspondiera a ninguna de las acuñaciones históricas de la física, o que correspondiera a todas ellas por igual? Ello sólo parecería viable si hubiera una «esencia» de la física, ella misma intemporal.

En el marco de una descripción ontológica de cualquier comprensión (más allá de los problemas inherentes a la situación de las ciencias del espíritu en el tramo final de la Modernidad), la situación delatada tiene consecuencias de hondo alcance. En último término, esta «primacía de la pregunta sobre la respuesta» defendida por Gadamer da lugar a una concepción del ámbito de sentido posibilitante de la comprensión, del sistema de presupuestos que la sostienen en cada caso, como un plexo de posibilidades *indeterminado*. En consecuencia, queda puesto en entredicho el carácter posibilitante de dicho ámbito de sentido, el papel de los prejuicios como condiciones ontológicas de la comprensión. Sólo en virtud de dicha indeterminación puede sostenerse lo que se sostiene con decisión en las páginas finales

de *Verdad y método*: que «todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la *infinitud* de un sentido por desplegar e interpretar»<sup>1</sup>.

La dificultad en cuestión puede presentarse así: aquí el «abrir» propio del «preguntar» (suspender determinadas posibilidades de algo afirmando un presupuesto) se confunde con el «abrir» propio de la emergencia de un ámbito de sentido, de un sistema de presupuestos. Pero, puesto que sólo es posible preguntar gracias a un ámbito de sentido previamente abierto, la pregunta queda entonces colapsada en un *circulus vitiosus*: se convierte en una suspensión de sí misma, del presupuesto que la posibilitaba. Puesto que sólo es posible comprender la pregunta a la que responde una declaración si esa pregunta ya es una opción «positiva» o constitutivamente posible de la situación comprensiva en cuestión y del sistema de presupuestos vigente, pretender que la experiencia hermenéutica tenga que producir estas dos últimas instancias equivale a incurrir en petición de principio<sup>2</sup>.

Aquí la suspensión de opciones posibles propia de la pregunta no se distingue, ni puede distinguirse, de la suspensión del ámbito de sentido en el que se inscribía esa pregunta. Una vez más: aquí no puede distinguirse entre la incógnita y la aporía. Expliquémoslo en términos aún más lógicos. Lo que la incógnita suspende es si en determinada situación rige esta posibilidad o la otra o la otra, pero no si tales posibilidades son opciones verosímiles y constitutivas de ese caso; esto último resulta afirmado por parte de quien plantea o responde esa pregunta. En cambio la aporía suspende tal repertorio de opciones posibles que hasta entonces eran constitutivas de determinado caso. Ahora bien, en la descripción gadameriana, se suspenden dos posibilidades (la opinión destacada como propia del texto y la destacada como propia del intérprete), como si hubiera que optar por una de ellas, y acto seguido se suspende la propia disyuntiva.

Uno de los hitos fundamentales de *Ser y tiempo* es el descubrimiento de que la comprensión (lo que allí se llama «interpretación»: *Auslegung*) sólo es posible porque previamente está abierto un ámbito de sentido, porque previamente se ha anticipado (allí la idea de anticipación tiene un estatuto diferente del que hemos puesto en juego en las páginas anteriores) un repertorio de posibilidades que constituyen el «haber» de esa comprensión<sup>3</sup>. Cada realización comprensora pone en juego algunas de esas posibilidades que de antemano definían dicho ámbito de sentido. Queda claro —en los términos de la traducción que estamos haciendo de la propuesta heideggeriana— que tal repertorio de posibilidades no tiene un estatuto *hipotético*: se trata más bien de posibilidades constitutivas, afirmativamente vigentes y

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 549 (*GW* 1, p. 462), la cursiva es nuestra.

<sup>2</sup> Una declaración como «la película es a las 20.30», hecha en la sobremesa del sábado, sólo es comprensible porque ya estaba dada una situación muy precisa: ya estaba en juego la posibilidad de ir al cine (o de ir al teatro), e incluso la elección de una sesión u otra de proyección de cierto título. Para comprender dicha declaración no parece que sea necesario «abrir», en realidad, nada; no parece que sea necesario preguntar. Esta comprensión implica únicamente una decantación de las posibilidades que ya estaban implícitamente abiertas en esa situación. Creemos que esta corrección que hacemos al planteamiento de Gadamer es necesaria, además, si se quiere contemplar la diferencia entre «comprender una declaración como respuesta a una pregunta» y «preguntar». ¿No es cierto que ambas cosas no pueden tener el mismo estatuto?

Por otra parte, lo que defiende Gadamer —comprender una declaración como respuesta a una pregunta es preguntar efectivamente— difícilmente puede dar lugar a una comprensión real. Sólo puede dar lugar, ciertamente, a una sucesión de preguntas enlazadas. Por cierto, tal es justo la situación propia del diálogo ideado por Platón. Siguiendo esta iniciativa platónico-gadameriana, comprender la frase «la película es a las 20.30» equivaldría a preguntar: «¿qué es “película”?», «¿qué es “a las 20.30”?», «¿qué es “es”?».

<sup>3</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 31 y 32.

definitorias de ese ámbito de sentido. Pues bien, a nuestro modo de ver, esto resulta puesto en entredicho en *Verdad y método*. Y el motivo de ello es la concepción *dialéctica* del preguntar que allí se defiende. Justo porque Gadamer conculca en la práctica el principio por él formulado –toda pregunta implica la afirmación de un presupuesto–, el propio ámbito de sentido posibilitante de la comprensión acaba revistiendo un estatuto hipotético e indeterminado. En otros términos: un sistema de prejuicios que puede ser elaborado –abstraído– indefinidamente, pero que jamás puede quebrar y ser sustituido por otro, difícilmente puede exhibir definición concreta alguna. Más adelante volveremos sobre este tema, mostrando que esta nivelación entre el «preguntar óptico» y el «preguntar ontológico» (en los términos que Heidegger emplea en el § 3 de *Ser y tiempo*) implica una anulación de la «diferencia ontológica» (*vid. infra*, § 57.5).

#### § 54. *Lingüisticidad: de nuevo la dialéctica de las partes finitas y el todo infinito*

Tal y como advertíamos en la Introducción a la presente tesis, el problema de la lingüisticidad –una de las piedras axiales de *Verdad y método*– no va a ser aquí objeto de estudio como tal. Se trata de un tema amplio y complejo: para elucidarlo con un mínimo conocimiento de causa, habría que tener en cuenta no sólo la obra principal de Gadamer, sino también sus numerosos escritos posteriores al respecto, los cuales ofrecen desarrollos en parte complementarios y en parte diferentes al consignado allí<sup>1</sup>; además, el planteamiento gadameriano debería ser contrastado con las múltiples perspectivas que convergen en el llamado «giro lingüístico» (tanto en la tradición analítica como en la continental y a lo largo de la segunda mitad del siglo XX)<sup>2</sup>. Semejante investigación más bien merece ser objeto de una tesis doctoral independiente.

No obstante, dos razones nos obligan a hacer una cata en este terreno, aunque tengamos que ceñirnos al marco de *Verdad y método I y II*. La primera de ellas ya ha sido anticipada en varias ocasiones<sup>3</sup>: el motivo del lenguaje da pie en *Verdad y método* a una incisiva crítica de Platón, crítica que, al menos a simple vista, choca frontalmente con la defensa del filósofo ateniense llevada a cabo por nuestro intérprete en el resto de sus escritos. Y la segunda razón contradice la primera: si hay un momento donde la filiación platónica de Gadamer brilla con luz propia, ese momento es, a nuestro juicio, la zona de *Verdad y método* dedicada al lenguaje. Allí encontramos elocuentes ejemplos de esa misma «dialéctica de lo finito y lo infinito» que hemos analizado en las páginas anteriores. La cuestión entonces se presenta bien cruda: ¿cómo es que tal filiación platónica se mantiene incólume a pesar del duro revés que se le propina?

<sup>1</sup> La mayoría de dichos escritos se encuentran recogidos en el volumen 8 de las *Gesammelte Werke*. Cabe destacar los siguientes artículos: «Von der Wahrheit des Wortes» (1971), *GW* 8, pp. 37-56; «Stimme und Sprache» (1981), *GW* 8, pp. 258-270; «Hören-Sehen-Lesen» (1984), *GW* 8, pp. 271-278; «Lesen ist wie Übersetzen» (1989), *GW* 8, pp. 279-285; «Der “eminente” Text und seine Wahrheit» (1986), *GW* 8, 286-295; «Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt» (1990), *GW* 8, pp. 339-349; y «Grenzen der Sprache» (1985), pp. 350-361, todos ellos incluidos en la edición española *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1998. *Vid.* también el interesante ensayo titulado «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache» (1992), *GW* 8, pp. 400-440 («Acerca de la fenomenología del ritual y del lenguaje» [1992], en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 67-133).

<sup>2</sup> Un planteamiento de conjunto sobre el significado del «giro lingüístico» tanto en la filosofía «analítica» como en la «continental» puede encontrarse en la obra de A. Fabris, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Akal, Madrid, 2001. Por su parte, C. Lafont, en su libro *La razón como lenguaje* (Visor Dis., Madrid, 1993) analiza la filosofía del lenguaje en la tradición que va desde Hamann, Herder y Humboldt hasta Habermas, pasando por Heidegger y Gadamer.

<sup>3</sup> *Vid. supra*, § 3.2 y § 21.1.

Antes de ocuparnos de este enigma, conviene consignar algunas de las principales tesis que Gadamer defiende en *Verdad y método* a propósito del lenguaje o de la lingüística:

- [1] Toda comprensión (toda experiencia o actividad) es irreductiblemente lingüística, se desenvuelve en un *medium* lingüístico<sup>1</sup>. Por ello es condición de posibilidad de la comprensión la apertura previa de un mundo articulado lingüísticamente: «la constitución lingüística del mundo» –afirma Gadamer– «esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento»<sup>2</sup>. Gadamer se apoya fundamentalmente en este principio para justificar el carácter «universal» de la experiencia hermenéutica, y por tanto el giro de la hermenéutica desde su tradicional ámbito epistemológico hasta una dimensión ontológica.
- [2] No existe una realidad determinada previamente a su comprensión lingüística y con independencia de ella. Así, «el mundo es mundo –leemos en *Verdad y método*– por cuanto accede al lenguaje»<sup>3</sup>. Pero a su vez «el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo»<sup>4</sup>. Una interdependencia análoga es la que Gadamer establece entre el pensamiento y el lenguaje; y entre la palabra y la «cosa» mentada por ella (enseguida desarrollaremos un poco más esto último).
- [3] El lenguaje no es un instrumento mediante el cual la realidad se hiciera disponible para el sujeto humano. No es entonces nada parecido a un sistema de signos que representarían un mundo «objetivo» y extralingüístico.
- [4] El lenguaje posee un carácter procesual, temporal, secuencial, discursivo: de acontecimiento, de evento, de *enérgeia* (en el sentido humboldtiano<sup>5</sup>). En conexión con ello, Gadamer sostiene que el lenguaje tiene su ser originariamente en la conversación, en el intercambio de alocución y réplica, y que por ello el enunciado constituye sólo una dimensión derivada o secundaria del mismo<sup>6</sup>. En esta concepción dialógica del lenguaje como medio del entendimiento humano parece radicar la principal diferencia que distingue el planteamiento gadameriano de este tema respecto a la elaboración llevada a cabo al respecto por el «segundo» Heidegger, elaboración con la que, de todos modos, guarda importantes nexos de continuidad<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *VyMI*, pp. 481-486 (*GW* 1, pp. 405-409).

<sup>2</sup> «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), *VyM II*, p. 221 («Die Universalität des hermeneutischen Problems», *GW* 2, p. 228). Tal condición de la lingüística en tanto instancia posibilitante de la comprensión es lo que se expresa en la famosa sentencia de Gadamer: «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje (Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)*» (*VyM I*, p. 567 [*GW* 1, p. 478]). Haremos alguna observación sobre este lema *infra*, § 57.5.

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 531 (*GW* 1, p. 447).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Vid. ibid.*, p. 531 (*GW* 1, p. 446).

<sup>6</sup> *Vid. ibid.*, pp. 461-468 (*GW* 1, pp. 387-393); p. 535 (*GW* 1, pp. 549-550); pp. 560 y ss. (*GW* 1, pp. 472 y ss.).

<sup>7</sup> Así explica C. Lafont el germen de la divergencia entre Gadamer y el último Heidegger en cuanto al tema del lenguaje:

«[...] Algo decisivo separa a Gadamer de Heidegger desde el principio. En *Verdad y método* encontramos una recepción de Humboldt que se diferencia en dos aspectos importantes de la de Heidegger.

En primer lugar, Gadamer reconoce la continuidad de la concepción del lenguaje que pretende desarrollar en *Verdad y método* con la elaborada en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt. Esta continuidad radica, pese a todas las diferencias y críticas que Gadamer planteará explícitamente, en el tratamiento del lenguaje desde su dimensión de apertura de mundo –a la luz del cual resulta implausible el intento de Heidegger de reducir dicha concepción a una consideración ‘objetivista’ del lenguaje como la que caracteriza a la filosofía de la conciencia. En segundo lugar –y esto es más importante–, en la medida en que para el tratamiento del lenguaje en la tercera parte de *Verdad y método* pueda servir de fundamento a la teoría de la experiencia hermenéutica esbozada en las partes anteriores, la *dimensión comunicativa* del lenguaje como medio de entendimiento, que

A propósito de estas cuatro tesis –que no agotan los temas desplegados al respecto en *Verdad y método*–, en su sentido básico, podríamos firmar, por nuestra parte, un acuerdo con Gadamer. Nuestro desacuerdo se refiere no tanto al «qué» cuanto al «cómo» (pero resulta que el «cómo» pone aquí en peligro el «qué»). Pues, por toda elaboración y justificación de tales tesis, el discípulo de Heidegger apela a diversos antecedentes históricos en el fondo de los cuales late el principio hegeliano de la «relación especulativa» o, en términos platónicos, el movimiento dialéctico de las partes finitas y el todo infinito. Veámoslo partiendo del *casus belli* que aquí nos interesa.

El enigma al que aludíamos hace un momento se refiere al tratamiento que recibe el *Crátilo* en el capítulo decimotercero de *Verdad y método*. Tomando pie en este diálogo, Gadamer somete a Platón a una crítica que no tiene correlato alguno en el resto de sus *estudios platónicos*, ni anteriores ni posteriores a su obra maestra. Bien es cierto que, más allá de este punto de *Verdad y método*, el *Crátilo* nunca fue objeto temático de las investigaciones gadamerianas.

Se trata, pues, de un inquietante *hápx*, de una *rara avis* en el universo de quien gustaba de calificarse a sí mismo como «platónico»<sup>1</sup>. Esta categórica censura del planteamiento platónico –que, aun siendo única en su clase, sin embargo tiene la relevancia de situarse en un punto señalado de la obra principal de Gadamer– ha suscitado la perplejidad de cuantos han sido conscientes de la profunda deuda que guarda el pensador de Marburgo con el de Atenas. Algunos han tratado de explicar esta suerte de contradicción apelando a la existencia de «dos» perfiles de Platón en la recepción gadameriana: uno de estos dos «Platones» sería el que amarra la búsqueda de la verdad al *diálogo socrático*, al intercambio de preguntas y respuestas; y el otro, el que remite esa misma búsqueda a un entramado *eidético*, situado más allá de las palabras de los hombres, articulado por la férrea ley de la *synopsis* y la *diaíresis*: el creador de la *dialéctica de las Ideas*<sup>2</sup>. Así, la recusación gadameriana del *Crátilo* afectaría sólo al segundo perfil de Platón mencionado, mientras que el primero podría seguir compareciendo, sin contradicción alguna, como inspiración de la concepción del lenguaje defendida en *Verdad y método*.

Es cierto que tal comentario del *Crátilo* evita, significativamente, toda referencia al motivo del diálogo. Sin embargo, nosotros no podemos tomar como asidero la idea de los «dos Platones». Hemos dedicado la Primera Parte de este trabajo en su conjunto a investigar y explicar hasta qué punto los dos factores en cuestión –el diálogo socrático y la dialéctica platónica– conforman una unidad indisoluble, la cual quedaba palmariamente expuesta en la recepción que Gadamer hace de ellos. De modo que nuestro reto corresponde más bien a las siguientes palabras de J. Grondin:

---

vimos desarrollada en los trabajos de Humboldt, recobra aquí una importancia que no tiene equivalente en la concepción del lenguaje como ‘habla’ que encontrábamos en Heidegger» (*La razón como lenguaje, op. cit.*, p. 88).

Añade poco después C. Lafont: «La peculiaridad de la concepción del lenguaje que desarrolla Gadamer en *Verdad y método* radica precisamente en la recepción de la concepción dialógica del lenguaje como medio de entendimiento, propia de Humboldt, sobre el trasfondo de la concepción de Heidegger» (*id. loc.*).

<sup>1</sup> A propósito de la caracterización que Gadamer hace de sí como «platónico», *vid. supra*, § 3.1.

<sup>2</sup> Esta lectura es la que defiende P. C. Smith en su artículo «Plato as impulse and obstacle in Gadamer’s development of a hermeneutical theory», en H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge (Continental Philosophy IV), Nueva York y Londres, 1991, pp. 23-41. *Vid. supra*, § 3.2.

Aquel que repase toda la obra del platónico Gadamer se asombrará, más aún, se quedará desconcertado, ante el rigor que Gadamer emplea en su confrontación con la concepción platónica del lenguaje en esta sección estratégicamente importante de *Verdad y método*. Porque la concepción hermenéutica (y retórica) del lenguaje que Gadamer trata de exponer se muestra, por lo demás, muy intensamente vinculada a Platón<sup>1</sup>.

Por nuestra parte, propondremos una explicación que se apoya en lo siguiente: la contradicción en cuestión queda atenuada si se contempla en su conjunto el movimiento argumentativo descrito a lo largo del capítulo decimotercero de *Verdad y método*, y su desenlace en el capítulo decimocuarto. De modo que para presentar esa explicación necesitamos recorrer todos los pasos de dicho argumento.

En el epígrafe titulado «Lenguaje y *lógos*», Platón aparece censurado como el iniciador de un «olvido del lenguaje» que habría sido fatalmente frecuente en la tradición occidental (como advierte J. Grondin, se trata de un planteamiento que rezuma inequívocos tonos heideggerianos<sup>2</sup>). Al sostener que el verdadero objeto del conocimiento reside en un mundo puramente *eidético*, definido en sí mismo y con independencia del lenguaje, el filósofo ateniense habría cercenado la «íntima unidad de palabra y cosa» que hasta entonces resultaba evidente para el pensamiento griego<sup>3</sup>. Aun cuando en el seno de la dialéctica platónica se admita que no es posible para nosotros «un conocimiento libre de palabras», sin embargo esas palabras tienen sólo el estatuto de representantes imperfectas y equívocas de una verdad que las trasciende. Bajo estas premisas, el lenguaje acabará siendo concebido como un sistema de signos, como el instrumento para acceder a una realidad presuntamente ajena al lenguaje<sup>4</sup>. Gadamer llega a sostener que «el descubrimiento platónico de las Ideas esconde la verdadera

<sup>1</sup> J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003, p. 201. También Grondin parece tener en mente la idea de las *dos* direcciones presentes en el planteamiento platónico (el diálogo, por un lado, y la dialéctica de las Ideas, por otro). Pues relaciona esta sorprendente crítica gadameriana de Platón al hecho de que «Gadamer, en esta sección, no se interesa especialmente por el carácter dialógico de la concepción platónica del lenguaje, carácter en el que, por lo demás, insiste en todos sus otros escritos» (*ibid.*, p. 203). «Lo curioso –añade el filósofo canadiense– es que esta exageración no se repitiese en otros escritos» (*ibid.*, p. 205).

<sup>2</sup> La expresión «olvido del lenguaje» se encuentra al comienzo del apartado siguiente, «Lenguaje y verbo», *VyM I*, p. 502 (*GW 1*, p. 422). Observa J. Grondin a propósito de la crítica de Platón vertida en este punto de *Verdad y método*: «No cabe duda alguna de que Heidegger, aunque no es mencionado, proyecta una gran sombra sobre esta sección. Como sucede en el caso de Heidegger, aparece Platón, con su concepción logocéntrica o ideocéntrica, como el precursor de una metafísica de dominación, que tiende a transformar el lenguaje en una especie de *characteristica universalis*» (*Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 203).

Por cierto, el hecho de que esta censura de Platón presente tonos heideggerianos acentúa aún más su «rareza» en el universo filosófico gadameriano; pues Gadamer sostuvo a lo largo de toda su vida una polémica contra la recusación del platonismo llevada a cabo por Heidegger (*vid.* al respecto *supra*, § 3.1).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 487 y ss. (*GW 1*, p. 409 y ss.).

<sup>4</sup> En palabras de Gadamer:

«El que el verdadero ser de las cosas deba investigarse “sin los nombres” quiere decir que en el ser propio de las palabras como tales no existe acceso alguno a la verdad, por mucho que cualquier buscar, preguntar, responder, enseñar y distinguir esté obligado a realizarse con los medios lingüísticos. Con esto queda dicho también que el pensamiento llega a eximirse a sí mismo del ser de las palabras –tomándolas como simples signos que dirigen la atención hacia lo designado, la idea, la cosa–, que la palabra queda en una relación enteramente secundaria con la cosa. Es un simple instrumento de la comunicación, que extrae (εκφέρειν) y presenta (λογοφροφορικοφ) lo mentado en el medio de la voz. Y está en la consecuencia de todo ello el que un sistema ideal de signos, cuyo sentido fuese la asignación unívoca de todos los signos, desenmascararía la fuerza de las palabras (δυσναμιφ τω=ν ο)νομα/των), el marco de variación de lo contingente inscrito en las lenguas históricas concretas, como mera distorsión de su unidad. Lo que aquí se anuncia es el ideal de una *characteristica universalis*» (*VyM I*, pp. 497-498; hemos corregido una errata presente en la traducción española, donde se vierte «Mitteilung» por «comunió», y no por «comunicación» [*GW 1*, p. 418]).



esencia del lenguaje aún más que lo que habían hecho los sofistas, que desarrollaron su propio arte (τε/ξvη) en el uso y abuso del lenguaje»<sup>1</sup>. En definitiva:

Como el *lógos* se consideraba aquí determinado por su orientación hacia el *eídos*, el ser propio del lenguaje sólo podía pensarse como extravío, y el pensamiento tenía que esforzarse en conjurarlo y dominarlo. La crítica de la corrección de los nombres realizada en el *Crátilo* representa el primer paso en una dirección que desembocaría en la moderna teoría instrumentalista del lenguaje y en el ideal de un sistema de signos de la razón. Comprimido entre la imagen y el signo, el ser del lenguaje no podía sino resultar nivelado en su puro ser signo<sup>2</sup>.

El presupuesto que Gadamer hace valer en esta coyuntura brilla por sí solo: siempre que el lenguaje sea remitido a un mundo de Ideas, a un mundo de *esencias*, tendrá que quedar relegado como mero instrumento del conocimiento. A nuestro modo de ver, tanto la reseñada censura de Platón como el presupuesto que subyace a ella se encuentran fuera de duda y –lo que es más importante– deberían resultar principios *vinculantes* a la hora de llevar a buen puerto las tesis formuladas en *Verdad y método* a propósito del lenguaje. Pero parece que ese vínculo está aquí puesto en entredicho. Basta con volver al capítulo V de nuestra Primera Parte (*supra*, § 21.2) para comprobar que, al margen de esta rara crítica del *Crátilo*, Gadamer no ve ningún inconveniente en sostener al mismo tiempo estas dos tesis: por un lado, la «huida platónica a los *lógoi*» implicaría afirmar el carácter irreductiblemente lingüístico de toda comprensión; y, al mismo tiempo, todo lenguaje remitiría de algún modo a una dimensión puramente *eidética*. Esta presunta *idealidad* del lenguaje aparecía entonces esgrimida como la vía para relegar la concepción empirista del saber que triunfa en la Modernidad y para apelar, en su lugar, al saber propio del «mundo de la vida». Escuchábamos entonces a un Gadamer de noventa años que, con las siguientes palabras, parecía haber olvidado por completo sus antiguas observaciones sobre el *Crátilo*: «No logro ver cómo pueda concebirse esta constitución fundamental de toda habla de otra forma a como Platón la ha descrito en tanto relación entre Ideas»<sup>3</sup>.

En realidad, basta con seguir leyendo *Verdad y método* para comprobar que el obstáculo que representa Platón a la hora de defender el carácter no-instrumental del lenguaje, lejos de dar lugar a un planteamiento alternativo, queda aquí transfigurado y, a través de esa transfiguración, recuperado. Si sorprende esta crítica al Platón del *Crátilo*, aún más sorprende el que la salida para tal coyuntura consista en apelar a un platonismo renovado (el de los autores cristianos convocados a continuación, como Agustín de Hipona y Nicolás de Cusa), a un platonismo sin duda diferente de su modelo, pero platonismo al fin y al cabo.

Para enmendar el olvido del lenguaje obrado por Platón, Gadamer recurre, en el epígrafe titulado «Lenguaje y verbo», a la noción cristiana de *encarnación*, tal y como ésta resulta elaborada en los tratados teológicos de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Contra la separación platónica entre las puras Ideas y las palabras que copian su esencia, dicha noción le sirve de modelo para defender y explicar la intrínseca unidad de pensar y hablar. Pues «la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la trinidad», *i. e.*, con la relación entre Dios Padre y Dios Hijo<sup>4</sup>. Tal y como

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 490 (GW 1, p. 412).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 502 (GW 1, p. 422).

<sup>3</sup> «Dialektik ist nicht Sophistik...» (1990), GW 7, p. 346. *Vid.* el pasaje completo *supra*, § 21.1.

<sup>4</sup> *VyM I*, p. 505 (GW 1, p. 425).

sugiere Agustín de Hipona en el *De Trinitate*, el «volverse sonido de la palabra» sería un milagro semejante al «hacerse carne de Dios»<sup>1</sup>. Ni la encarnación de Dios ni la verbalización del pensamiento consistirían en un «llegar a ser en el que algo se convierte en otra cosa», escindiéndose de sí mismo y experimentando así una disminución<sup>2</sup>. Más bien ocurriría aquí como en el proceso neoplatónico de la «emanación»: «aquello de lo que algo emana, lo uno, no es ni despojado ni aminorado por el hecho de la emanación»<sup>3</sup>. El lenguaje, en tanto articulación sonora y «carnal», sería entonces el originario lugar de elaboración del pensamiento, y no un desarrollo posterior y subsidiario del mismo. En términos de Gadamer: «la palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento [...], sino que es la realización misma del conocimiento»<sup>4</sup>.

Además, este planteamiento sirve aquí para explicar el carácter *procesual* del lenguaje, en el que se cifra, a juicio del autor de *Verdad y método*, el aspecto central del nexo entre lingüisticidad y comprensión<sup>5</sup>. Y para este fin lo relevante ya no es la semejanza entre el *Lógos* divino encarnado y el lenguaje humano, sino la diferencia entre ambos. «En la palabra divina –razona Gadamer siguiendo a Tomás de Aquino– se expresa el todo del espíritu divino»; pues Dios, por el acto de una sola intuición perfecta, se conoce a sí mismo y «conoce al mismo tiempo todo cuanto es»<sup>6</sup>. Pero semejante *intuición* resultaría del todo punto incompatible con la *discursividad* propia del lenguaje humano<sup>7</sup>. A diferencia de la palabra divina, la palabra humana se caracterizaría por su esencial imperfección, la cual no se debería tanto a una imperfección de nuestro lenguaje como de nuestro intelecto<sup>8</sup>. «Nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar en una sola ojeada del pensar todo lo que sabe», y por ello tendría que realizarse en *múltiples* palabras, tendría que discurrir incesantemente de una palabra a otra:

De lo que aquí se trata es de la imperfección del espíritu humano, que no posee jamás una autopresencia completa sino que está disperso en sus referencias a esto o a aquello. Y de esta su imperfección esencial se sigue que la palabra humana no es como la palabra divina una sola y única, sino que tiene que ser por necesidad muchas palabras distintas. La multiplicidad de las palabras no significa, pues, en modo alguno que en cada palabra hubiera alguna deficiencia que pudiera superarse, en cuanto que no expresa de manera perfecta aquello a lo que el espíritu se refiere; al contrario, porque nuestro intelecto es imperfecto, esto es, no se es enteramente presente a sí mismo en aquello que sabe, tiene necesidad de muchas palabras. No sabe realmente lo que sabe<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 504 (GW 1, p. 424).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 508 (GW 1, p. 427).

<sup>4</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 428). J. Grondin comenta así el argumento gadameriano en cuestión: «En su concepción agustiniana del lenguaje, vemos que a la hermenéutica le interesan dos aspectos que pudieran parecer contradictorios, pero que en realidad deben considerarse como complementarios: en primer lugar, se trata de la igualdad de esencia entre el pensar y su posible manifestación lingüística, ya que para nosotros no puede existir ningún pensar concebible sin el previo elemento del lenguaje. Sin embargo, en segundo lugar, habrá que guardarse de querer hallar en el lenguaje exterior, en los enunciados del *lógos prophorikós*, la plena y total manifestación del pensar (del *lógos endiáthetos*), es decir, no habrá que ver en ello la plena expresión de todo lo que hubiera que decir para ser entendido adecuadamente. La discrepancia entre el *lógos* interno y el *lógos* externo es también muy instructiva» (J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003, p. 210).

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 509 (GW 1, p. 428).

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 507 (GW 1, p. 427).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 510 (GW 1, p. 429).

<sup>9</sup> *Id. loc.*

Es verdad que la palabra del pensamiento humano se dirige hacia la cosa, pero no está capacitada para contenerla en sí en su conjunto. De este modo el pensamiento hace el camino hacia concepciones siempre nuevas, y en el fondo no es perfectible en ninguna de ellas. Su imperfectibilidad tiene como reverso el que constituye positivamente la verdadera infinitud del espíritu, que en un proceso espiritual siempre renovado va más allá de sí mismo y encuentra en ello libertad para proyectos siempre nuevos<sup>1</sup>.

Gadamer emplea este mismo argumento para mostrar que el «carácter de acontecer» propio de toda declaración lingüística forma parte del sentido expresado en ella<sup>2</sup>. Al igual que el sentido de una maldición, lejos de residir en el «contenido lógico» de la misma, resulta inseparable del hecho de que alguien la pronuncie contra alguien, tampoco la *unidad* del mensaje salvífico cristiano podría separarse de los *múltiples* y concretos acontecimientos de su proclamación<sup>3</sup>.

De modo que este carácter procesual o acontecimental del lenguaje se explica aquí en términos que guardan un evidente aire de familia con la dialéctica platónica de lo uno y lo múltiple, de lo infinito y lo finito. En efecto, también ahora la finitud de cada acto de habla es remitida a una infinita posibilidad de verbalizaciones nuevas, como si se dijera –y así lo dirá Gadamer más adelante– que lo decible es *infinito*. De hecho, *Verdad y método* apela en este contexto al filósofo ateniense en tales términos, volviendo a introducir –algo nada casual– la mención del *diálogo* que echábamos en falta en el comentario del *Crátilo*: «Platón describe el pensamiento como una conversación interior del alma consigo misma, y la infinitud del esfuerzo dialéctico que se le exige al filósofo es la expresión de la discursividad de nuestro

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 510-511 (GW 1, pp. 429-430).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 512 (GW 1, p. 431).

En ciertos momentos de *Verdad y método* –por ejemplo aquí–, y también fuera de esta obra, Gadamer utiliza el término «palabra» (*Wort*) con un significado que requiere ser aclarado. Con él se trata de caracterizar el lenguaje como un «acontecimiento» vinculante, justo en el sentido en el que la «palabra de Dios», encarnada en Jesucristo, comportaría para el creyente un acontecimiento.

En el artículo «Lenguaje y comprensión» (1970, *VyM II*, p. 192 [GW 2, p. 196]), Gadamer observa que al emplear el término «palabra» y contraponerlo al de «enunciado» (*Aussage*) no se está refiriendo a la «unidad mínima del lenguaje». Pues «la palabra que cabe considerar realmente como una unidad mínima de sentido no es la palabra en la que se produce la articulación de un discurso como único componente». Dicha unidad mínima de sentido no es, desde luego, el nombre, ya que todo nombre recibe su significado de un contexto lingüístico más amplio, ni tampoco «se puede definir plenamente por la “unidad ideal” del significado de los signos o de otros fenómenos expresivos» (*ibid.*, p. 193 [GW 2, pp. 196-197]). Se trataría, en cambio, de «la palabra que se le puede dirigir a uno, la palabra que dicta sentencia en un determinado y preciso contexto vital» (*ibid.*, p. 189 [GW 2, p. 192]).

En el artículo «Arte y verdad de la palabra» (1971), Gadamer explica así el sentido que quiere dar al término en cuestión: «[...] “La” palabra no es sólo la palabra individual, el singular de “las” palabras que, unidas, forman el discurso. La expresión está vinculada más bien con un uso lingüístico según el cual “la palabra” tiene un significado colectivo e implica una relación social. La palabra que se le dice a uno, también la palabra que le es concedida a uno, o que alguien diga refiriéndose a una promesa –“es la palabra”–, todo ello no se refiere solamente a la palabra individual, e incluso cuando sólo se trata de una única palabra afirmativa, de un sí, dice más, infinitamente más de lo que uno podría “creer”. [...] Es siempre la palabra la que se “sostiene”, ya sea que uno esté en el uso de la palabra, ya sea que salga fiador como alguien que ha dicho algo o como alguien que le ha tomado la palabra a otro. La palabra misma se “sostiene”. A pesar de que fue dicha una sola vez, está permanentemente ahí, como mensaje de salvación, como bendición o como maldición, como plegaria –o también como prohibición o como ley y sentencia o como la leyenda de los poetas o el principio de los filósofos–. [...] Así pues, a estos modos del ser palabra que, en verdad, “hacen cosas” y no pretenden simplemente transmitir algo verdadero, hay que plantearles la cuestión de qué puede significar que son verdaderas y que son verdaderas en cuanto palabra» («Arte y verdad de la palabra» [1971], en *ibid.*, traducción de J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 15-16 [«Von der Wahrheit des Wortes», GW 8, pp. 37-38]).

A propósito de este uso del término «palabra», resultan interesantes las aclaraciones ofrecidas por J. F. Zúñiga, *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, pp. 275-276; y por J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 220.

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 512 (GW 1, p. 431). G. Vattimo ha orientado sus últimos escritos en esta dirección; *vid.*, por ejemplo, *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003.

entendimiento finito»<sup>1</sup>. Así, lo que articula este infinito discurrir del lenguaje no sería otra cosa que el despliegue de lo uno en lo múltiple:

En la palabra humana se muestra bajo una nueva luz la relación dialéctica de la multiplicidad de las palabras con la unidad de la palabra. Ya Platón había reconocido que la palabra humana posee el carácter del discurso, esto es, expresa la unidad de una referencia a través de una integración de una multiplicidad de palabras, y había desarrollado en forma dialéctica esta estructura del *lógos*<sup>2</sup>.

Ahora bien, dicho «aire de familia» no anula, para el discípulo de Heidegger, la diferencia marcada entre el esencialismo propio de la teoría platónica de las Ideas y la inseparabilidad de pensamiento y lenguaje que caracterizaría al platonismo cristiano:

El que la palabra sea un proceso en el que llega a su plena expresión la unidad de lo referido [...] es frente a la dialéctica platónica de lo uno y lo múltiple algo verdaderamente nuevo. Para Platón el *lógos* se movía él mismo en el interior de esa dialéctica, y no hacía sino padecer la dialéctica de las Ideas. En esto no hay un verdadero «problema de la interpretación», en cuanto que los medios de la misma, la palabra y el discurso, están siendo constantemente superados por el espíritu que piensa. A diferencia de esto hemos encontrado que en la especulación trinitaria el proceso de las personas divinas encierra en sí el planteamiento neoplatónico del despliegue, esto es, del surgir a partir de lo uno, con lo que se hace justicia por primera vez al carácter procesual de la palabra<sup>3</sup>.

En el epígrafe titulado «Lenguaje y formación de conceptos», Gadamer procura dislocar el esencialismo subyacente a las filosofías platónica y aristotélica afirmando la existencia de un infinito y continuo proceso de formación conceptual que tendría lugar en la vida natural del lenguaje (el argumento en cuestión adolece, a nuestro juicio, de una cierta ambigüedad, pues en él Platón y Aristóteles quedan esgrimidos ora como ejemplos, ora como contra-ejemplos de lo que se trata de defender). La explicación reza así: en nuestro uso ordinario del lenguaje, ponemos en juego los «significados generales» que previamente poseen las palabras, pero no de modo tal que simplemente nos limitemos a subsumir las referencias concretas y singulares bajo tal generalidad<sup>4</sup>. Por el contrario, esta concreción del significado general de cada palabra implica un constante enriquecimiento del mismo –señala Gadamer, haciendo eco de sus observaciones anteriores a propósito de la *aplicación* de una ley<sup>5</sup>–, de suerte que al hablar le sería inherente «un proceso continuado de formación de los conceptos»<sup>6</sup>. Pues bien, esta elaboración semántica no se desarrollaría buscando un orden de esencias lógicas, tendente a organizar la realidad en un sistema clasificatorio de géneros y especies. Tal formación lingüística obedecería a un rendimiento «metafórico» del lenguaje: a la capacidad de transponer la designación de algo a otra cosa a partir de semejanzas que no tendrían por qué ser ni «esenciales» ni «específicas». Dichas metáforas, lejos de constituir «el fruto de una conceptualización abstractiva», expresarían «la particularidad de una experiencia»<sup>7</sup>. Bajo estas premisas, el ideal de un sistema estable y unívoco de conceptos, que correspondería a una organización de la realidad en esencias inmutables, aparece calificado como un intento de sofocar el «metaforismo vivo del lenguaje sobre el que reposa toda conceptualización natural»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 507 (*GW 1*, pp. 426-427).

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 512-513 (*GW 1*, p. 431).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 520 (*GW 1*, p. 438).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 514 (*GW 1*, p. 432).

<sup>5</sup> *Vid. supra*, § 45.

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 514 (*GW 1*, p. 433).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 515 (*GW 1*, p. 433).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 518 (*GW 1*, p. 436).

Tal ideal, que la ciencia moderna habría abrazado de modo paradigmático, se anunciaría ya en la definición aristotélica de la lógica científica, y en su separación respecto del ámbito lingüístico propio de la dialéctica y la retórica<sup>1</sup>.

De este modo se concretan las dos tesis fundamentales que Gadamer quiere defender apelando al metaforismo del lenguaje. Por un lado, el carácter infinitamente abierto de dicha formación conceptual impediría alcanzar una estructuración definitiva de los significados que articulan lo real; y, siendo este proceso un producto genuino del lenguaje, ello impediría a su vez que la palabra llegase a devenir mero signo o instrumento de un referente separado de ella. Así, la palabra se encontraría siempre y sólo «de camino al concepto», tal y como el discípulo de Heidegger ha explicado fuera de *Verdad y método*<sup>2</sup>. Por otro lado, esta idea de una constante recreación de los significados sirve aquí para salvaguardar la capacidad inventiva del ser humano y su «libertad para una concepción infinita»<sup>3</sup>. En efecto, cabe pensar que la diferencia y la ventaja que Gadamer ve en el planteamiento cristiano medieval frente al planteamiento platónico antiguo no es tanto de orden ontológico cuanto *antropológico*. Su apelación a la teología cristiana se presenta expresamente bajo este signo:

La cristología se convierte en precursora de una nueva antropología, que mediará de una manera nueva el espíritu humano, en su finitud, con la infinitud divina. Aquí encontrará su verdadero fundamento lo que antes hemos llamado “experiencia hermenéutica”<sup>4</sup>.

Así, el discípulo de Heidegger piensa que es en esta tradición platónico-cristiana donde «se desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana»<sup>5</sup>.

La capacidad «creadora» del espíritu humano en su intrínseco desarrollo lingüístico sería plenamente reconocida en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En él se haría patente que la concepción llevada a cabo en el lenguaje natural no se guía por los parámetros de la lógica científica, sino «según el aspecto humano de las cosas, según el sistema de sus necesidades e intereses»<sup>6</sup>. Y ello implicaría legitimar positivamente la multiplicidad de idiomas y el carácter *histórico* de su desarrollo:

Si la relación de género y especie no se puede legitimar sólo desde la naturaleza de las cosas –según el modelo de los géneros «auténticos» en la autocomprensión de la naturaleza viva–, sino que se legitima también de un modo distinto por relación con el hombre y su soberanía denominadora, entonces las lenguas que han nacido en la historia, la historia de sus significados igual que su gramática y su sintaxis, pueden hacerse valer como formas variantes de una lógica de la experiencia, de una experiencia natural, es decir, histórica [...]<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Vid. ibid.*, p. 222, a propósito de la ciencia de cuño moderno (*GW* 1, p. 440); y p. 518 (*GW* 1, p. 436), a propósito de Aristóteles. Dice Gadamer a este último respecto: «[...] La consecuencia de erigir en baremo el ideal lógico de la demostración es que la crítica aristotélica arrebató al rendimiento lógico del lenguaje su legitimación científica. Éste ya sólo obtendrá reconocimiento bajo el punto de vista de la retórica, en la que se entenderá como el medio artístico que es la metáfora».

<sup>2</sup> *Vid.* las referencias bibliográficas y la explicación ofrecida *supra*, § 8: «*La filosofía (platónica) como camino entre la palabra y el concepto*».

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 513 (*GW* 1, p. 432).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 514 (*GW* 1, p. 432).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 581 (*GW* 1, p. 490).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 522 (*GW* 1, p. 439).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 521-522 (*GW* 1, p. 439).

El espíritu humano es el que al mismo tiempo reúne y despliega. El despliegue de la multiplicidad discursiva no lo es sólo de los conceptos, sino que se extiende hasta lo lingüístico. Es la multiplicidad de las designaciones posibles –según la diversidad de lenguas– lo que aún potencia la diferenciación conceptual<sup>1</sup>.

Ahora bien, Gadamer, en su recuperación del planteamiento cusano, sigue concibiendo esta multiplicidad de denominaciones, o de lenguas, por referencia a una unidad de carácter divino y metafísico: la «unidad infinita del ser absoluto»<sup>2</sup>. Así, entiende que «hay una tensión particularmente aguda entre el concepto de la especie y la designación lingüística», aunque, de todos modos, «en ninguna lengua viva se alcanza nunca un equilibrio definitivo entre la tendencia a la generalidad conceptual y la tendencia al significado pragmático»<sup>3</sup>. Tal vaivén abriría el «margen de variación necesario y legítimo dentro del cual puede el espíritu humano articular la ordenación esencial de las cosas»<sup>4</sup>.

Idéntica tendencia nunca consumable de lo múltiple hacia lo uno, o idéntico derrame siempre inagotable de lo uno en lo múltiple, es lo que explicaría la diversidad de lenguas y al mismo tiempo su reflejo multívoco de un significado convergente. La idea de Nicolás de Cusa, según la cual «cada palabra de una lengua posee en último término una coincidencia con las de otras lenguas, en cuanto que todas las lenguas son despliegues de la unidad una del espíritu, tiene –concede Gadamer– un sentido metodológicamente correcto»<sup>5</sup>. La diversidad del vocabulario disperso en las lenguas nacionales se debería, en última instancia, a «la imprecisión fundamental de todo saber humano»<sup>6</sup> –admite el discípulo de Heidegger, suscribiendo la asimilación, típicamente platónica, de pluralidad a indeterminación–. Eso sí, para no poner en peligro el consabido vínculo entre pensamiento y lenguaje, nuestro intérprete advierte que tales variaciones de vocabulario «no son [meras] variaciones de la expresión, sino variaciones de la contemplación objetiva y de la conceptualización subsiguiente»<sup>7</sup>. En fin, la «imprecisión esencial» propia de la verbalización humana «sólo puede superarse [...] si el espíritu se eleva hacia el infinito», donde «ya no hay más que una única cosa (*forma*) y una única palabra (*vocabulum*), la palabra indecible de Dios (*verbum Dei*) que se refleja en todo (*relucet*)»<sup>8</sup>.

En esta reflexión que cierra el capítulo decimotercero de *Verdad y método* resulta muy difícil distinguir con claridad hasta dónde llegan las tesis de Nicolás de Cusa y hasta dónde llegan las tesis que Gadamer quiere defender a partir de aquellas. De todos modos, la dirección fundamental de la caracterización gadameriana del lenguaje está fuera de duda. Recordemos dos de los argumentos expuestos en el capítulo decimocuarto de la obra, los cuales suscriben de manera palmaria la dialéctica platónica de lo uno y lo múltiple, del todo y las partes, de lo infinito y lo finito, en cuyo marco no hemos dejado de movernos ni un solo instante.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 521 (GW 1, p. 439).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 522-523 (GW 1, p. 440).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 523 (GW 1, p. 440).

<sup>5</sup> *Id. loc.* (GW 1, p. 441).

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 523-524 (GW 1, p. 441). La cursiva es nuestra.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 524 (GW 1, p. 442).

<sup>8</sup> *Id. loc.*

El primero de ellos ahonda en la cuestión de la diversidad de lenguas, esta vez a partir de la elaboración que Humboldt hiciera del tema. Si el interés de Nicolás de Cusa, y en general del platonismo cristiano, se dirige ante todo hacia la referencia unitaria que comparten todas las lenguas humanas, con Herder y Humboldt la individualidad y la peculiaridad de cada idioma se sitúan por primera vez en el centro del problema. Cada lengua sería una «acepción del mundo», troquelada por las concretas experiencias de una comunidad histórica, *i. e.*, «por lo que se ha hablado y transmitido» en dicha lengua<sup>1</sup>. Este mundo escenificado en cada comunidad lingüística no sería la copia de un «mundo en sí» y anterior al lenguaje; si el mundo se manifiesta y se constituye siempre lingüísticamente –razona Gadamer–, entonces no podrá convertirse en un «objeto» separado del lenguaje, como tampoco el lenguaje podrá ser concebido como un instrumento del hombre respecto a una realidad no-lingüística<sup>2</sup>.

Es cierto que el lenguaje –aquilata el autor de *Verdad y método*–, en tanto suelo vinculante de toda experiencia posible, representa una cierta «objetividad» (*Sachlichkeit*), pero ésta no debería confundirse en ningún caso con la objetividad (*Objektivität*) propia de la ciencia<sup>3</sup>. Y es que la ciencia trataría siempre con una mera *parte* de la realidad, sería siempre «relativa a un determinado comportamiento frente al mundo», mientras que el lenguaje pondría al descubierto «el *todo* de nuestro comportamiento respecto al mundo»<sup>4</sup>. El lenguaje afectaría a «la relación total del hombre con el mundo», al conjunto del comportamiento vital, y ese mundo sería así «el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente»<sup>5</sup>. Por eso el mundo, en su configuración lingüística, no podría ser objetivado: porque, en su calidad de «todo abarcante» [*das umfassende Ganze*], de «totalidad de lo ente» [*das Ganze des Seienden*], incluiría ya siempre al posible sujeto de esa objetivación<sup>6</sup>.

Pero, por otro lado, tales acepciones lingüísticas no serían galaxias comunicables entre sí, sino que, a pesar de su singularidad, remitirían *potencialmente* a un mismo y único mundo:

[...] El mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impida todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción. [...] Es verdad que los «mundos» históricos, que se resuelven los unos a los otros en el curso de la historia, son distintos entre sí y también distintos del mundo actual. Y sin embargo lo que se presenta siempre es un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros<sup>7</sup>.

[...] En la matización de las acepciones lingüísticas del mundo cada una de ellas contiene potencialmente a todas las demás, esto es, está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras. Está capacitada

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 529 y ss. (GW 1, p. 445 y ss.).

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 536 (GW 1, p. 451).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 543 (GW 1, p. 457).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 538, la cursiva es nuestra (GW 1, p. 453).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 542 y p. 536, respectivamente (GW 1, p. 456 y p. 451).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 542 y p. 543, respectivamente; traducción modificada en el segundo caso (GW 1, p. 456). «El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia. No es en sí en cuanto que carece por completo del carácter de objeto, y en cuanto que nunca puede estar dado en la experiencia, por su calidad de ser un todo abarcante» (*ibid.*, p. 542 [GW 1, p. 456]). Volveremos sobre este tema del «lenguaje común» y los «lenguajes parciales» (§ 62).

<sup>7</sup> *VyM I*, p. 536, traducción ligeramente modificada (GW 1, pp. 450-451).

para comprender y abarcar desde sí también la «acepción» del mundo que se le ofrece en otra lengua distinta<sup>1</sup>.

Así, cada versión *finita* del mundo depositada en cierto lenguaje estaría abierta a una *infinita* ampliación de sí misma<sup>2</sup>. Y aunque tal ampliación nunca supondría el acercamiento a un «mundo en sí» de carácter extralingüístico, toda lengua estaría –por principio– en condiciones de comprender y abarcar el mundo depositado en cualquier otra<sup>3</sup>. No es extraño entonces que Gadamer afirme: «en cada lengua hay una referencia inmediata a la infinitud de lo ente [*Unendlichkeit des Seienden*]»<sup>4</sup>.

El segundo argumento circula por estos mismos derroteros. Nos referimos a la tesis del carácter especulativo del lenguaje, que aparece explicitada en el capítulo decimocuarto de *Verdad y método*, pero que bien podría ser considerada el hilo conductor de la concepción gadameriana del lenguaje en su conjunto. El recurso polivalente que proporciona aquí la noción hegeliana de lo especulativo ya ha sido presentado *supra*, § 48. En este caso se trata de una relación especulativa entre cada apertura lingüística del mundo y el propio mundo articulado en ella. La palabra –argumenta Gadamer– «no es la copia de un orden previo del ser, cuyas verdaderas condiciones sólo serían presentes para un espíritu infinito», ni tampoco «un instrumento capaz de construir [...] un universo de los entes objetivado y disponible»<sup>5</sup>. El lenguaje actuaría en cambio bajo la forma de una mediación dialéctica entre hombre y mundo: «sólo el centro del lenguaje, por su referencia al todo de cuanto es [*das Ganze des Seienden*], puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo mismo y con el mundo»<sup>6</sup>. En otras otras palabras: «el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria»<sup>7</sup>.

En esta estructura especulativa quedan soldados todos los motivos que Gadamer ha ido trazando en torno al lenguaje: para empezar, la recusación del carácter instrumental del mismo. Además, dicha estructura salvaguarda la condición *finita* de toda realización lingüística humana en los términos dialécticos que ya conocemos: el lenguaje correspondería a la finitud del hombre por su capacidad de ampliar y transformar indefinidamente cada concreta articulación del mundo<sup>8</sup>. Así, la «discursividad del espíritu humano, que sólo es capaz de pensar la unidad de las cosas en la sucesión de lo uno o de lo otro»<sup>9</sup>, traería como ventaja la posibilidad de remodelar una y otra vez, aunque siempre de modo parcial, finito e imperfecto, la infinita totalidad de sentido que subyacería a cada acto de habla. Y es que, para Gadamer, toda declaración resulta reveladora porque hunde sus raíces en la totalidad infinita –

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 537 (GW 1, p. 452).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 536 (GW 1, p. 451). Afirma Gadamer a este respecto: «*En principio* toda lengua en la que vivimos es inagotable, y es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos» («La universalidad del problema hermenéutico» [1966], *VyM II*, p. 223 [«Die Universalität...», GW 2, p. 230]).

<sup>3</sup> *VyM I*, pp. 536-537 (GW 1, pp. 451-452).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 543 (GW 1, p. 457).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 548 (GW 1, p. 461).

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 567 (GW 1, p. 478).

<sup>8</sup> *Cf. ibid.*, p. 548 (GW 1, p. 461).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 564 (GW 1, p. 475).



indeterminada, por tanto— de lo «no dicho». Oigamos algunas elocuentes sentencias suyas al respecto:

[...] Cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión. La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido. Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar<sup>1</sup>.

[Sc. Toda realización lingüística] es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido referido como a una orientación hacia el infinito<sup>2</sup>.

El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene [...] lo dicho es una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a entender. [...] El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con la totalidad del ser<sup>3</sup>.

Por lo que se indica en este punto de *Verdad y método*, dicha relación especulativa entre la declaración finita y su trasunto infinito explicaría por qué el sentido puesto de manifiesto en un acto de habla no equivale simplemente a lo *enunciado* en él. A juicio de Gadamer, tanto la dialéctica hegeliana como la platónica se ciñen al terreno de la «enunciación» [*Aussage*], al terreno de las «relaciones lógicas de la reflexión», y esto significaría que, en el punto de llegada del proceso dialéctico, el medio lingüístico en el que éste se desarrolla quedaría de algún modo superado<sup>4</sup>. En cambio Gadamer quiere inscribir esta dialéctica de «lo dicho» y «lo no dicho» en la «dimensión de la experiencia lingüística del mundo»<sup>5</sup>. ¿Qué se trata de decir con esto? Al parecer, nos encontramos aquí con un argumento que ya se había expresado en otro punto de *Verdad y método* («La lógica de pregunta y respuesta», *vid. supra*, § 53.4), y que es retomado en varios artículos de *Verdad y Método II*: las palabras pronunciadas sólo resultan comprensibles a partir de un conjunto de factores que ellos mismos no se enuncian, tales como la pregunta a la que responden dichas palabras, la situación en la que se pronuncian, la motivación a la que obedecen, el horizonte comunicativo, el sistema de presupuestos vigente, etc.<sup>6</sup>. Pues bien, es posible que el planteamiento de Gadamer experimente así —como él cree— alguna ganancia frente a las dialécticas platónica y hegeliana. El problema es si este juego entre «lo dicho» y «lo no dicho» no ha sufrido ya importantes pérdidas al ser concebido, bajo el auspicio de estos dos clásicos de la dialéctica, como una modulación entre lo finito y lo infinito.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 549 (GW 1, p. 462).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 561, traducción ligeramente modificada (GW 1, p. 473).

<sup>3</sup> *Id. loc.*, traducción ligeramente modificada.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 560-561, traducción ligeramente modificada (GW 1, pp. 472-473). «Una dialéctica pensada desde el centro del lenguaje» —señala Gadamer— «se distingue de la dialéctica metafísica de Platón y de Hegel» (*ibid.*, p. 557 [GW 1, p. 469]). Pues no se trata ahora de una «dialéctica del concepto que pretende liberarse por completo del poder del lenguaje» (*ibid.*, pp. 556-557 [GW 1, *id. loc.*]).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 561 (GW 1, p. 472).

<sup>6</sup> *Vid.* especialmente: «Lenguaje y comprensión» (1970), *VyM II*, pp. 191-192 («Sprache und Verstehen», GW 1, pp. 194-196); y «¿Qué es la verdad?» (1957), *VyM II*, pp. 51-62 («Was ist Wahrheit?», GW 2, pp. 44-56).

Por último, conviene reparar en que esta misma remisión de la comprensión a un sentido potencialmente infinito es lo que recorre de punta a cabo la concepción gadameriana del lenguaje en tanto «diálogo»; éste es, en efecto, uno de los lugares de la teoría hermenéutica que nos ocupa donde mejor se advierte hasta qué punto «diálogo» y «dialéctica» significan aquí exactamente lo mismo. Ya hemos dicho que para Gadamer «el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento<sup>1</sup>». «Toda conversación –nos dice– implica el presupuesto evidente de que sus miembros hablan la misma lengua»<sup>2</sup>. Sin embargo ese lenguaje común se encontraría en constante elaboración, pues, en la medida en que se mostraran discrepancias entre los interlocutores, éstas habrían de ser limadas para restablecer el acuerdo, y ello equivaldría a la elaboración de los términos lingüísticos que articulaban el diálogo. Tal elaboración no «consistirá en la puesta a punto de un instrumento para el fin del acuerdo, sino que [...] se confundirá con la realización misma del comprender y el llegar a un acuerdo»<sup>3</sup>. En coherencia con ello, el lenguaje representaría la condición posibilitante de cada concreta comprensión, y al mismo tiempo la capacidad de superar *ad infinitum* cualquier límite previamente dado.

Así pues, en esta concepción de la comprensión como mediación entre las diferentes perspectivas mostradas a propósito de un asunto virtualmente común, la «lingüisticidad» comparece «como el medio universal de esa mediación»<sup>4</sup>, como el medio universal del posible posible acuerdo<sup>5</sup>. En otras palabras: la «fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje»<sup>6</sup>. Importa entender bien qué significa en este contexto «universal»: la lingüisticidad constituiría la instancia que haría posible la mediación entre sí de cualesquiera perspectivas históricas, de suerte que el diálogo del que aquí se trata sería un diálogo potencialmente ilimitado (en cuanto a su desarrollo y en cuanto a sus virtuales participantes) y el sentido sobre el que se procuraría llegar a un acuerdo sería un sentido potencialmente infinito<sup>7</sup>. Naturalmente, la realización plena de esa potencia lingüística lingüística universal, el acuerdo total entre las infinitas perspectivas parciales, constituye sólo un «caso límite»:

[...] La comprensión total y el decir adecuado son casos límite de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos. Y yo creo sin embargo que justamente porque este diálogo es interminable, porque esta orientación objetiva que se nos ofrece en esquemas preformados del discurso entra constantemente en el proceso espontáneo de nuestro entendimiento con los otros y con nosotros mismos, por todo ello se nos abre así la infinitud de aquello que comprendemos, de aquello que

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 535 (*GW 1*, p. 449).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 463 (*GW 1*, p. 388). Afirma Gadamer: «[...] En una comunidad lingüística real no nos ponemos primero de acuerdo sino que estamos ya siempre de acuerdo, como mostró Aristóteles» (*ibid.*, p. 535 [*GW 1*, p. 450]).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 466 (*GW 1*, p. 391).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 568 (*GW 1*, p. 479).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 462 (*GW 1*, p. 388).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 456 (*GW 1*, p. 383).

<sup>7</sup> «La universalidad del lenguaje –leemos en *Verdad y método*– se mantiene a la altura de la de la razón» (*ibid.*, p. 482 [*GW 1*, p. 405]). «Si toda comprensión se encuentra en una necesaria relación de equivalencia con su posible interpretación, y si a la comprensión no se le han puesto barreras fundamentales, también la aprehensión lingüística que experimenta esta comprensión en la interpretación tiene que llevar en sí una infinitud que rebase cualquier frontera. El lenguaje es el lenguaje de la razón misma» (*id. loc.*). Frente a la imposibilidad de comprender una lengua extraña que pudiera desprenderse de la íntima imbricación de pensamiento y lenguaje, Gadamer afirma: «El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido. En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada. La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjunto de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico» (*ibid.*, p. 483 [*GW 1*, p. 406]).

podemos hacer espiritualmente nuestro. No hay ninguna frontera para el diálogo del alma consigo misma<sup>1</sup>.

Yo creo que el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente. [...] No existe el problema de un lenguaje común para todos, sino que se produce el milagro de que con diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos. Este milagro va indisolublemente unido al hecho de que también las cosas se nos presentan con una realidad común cuando hablamos de ellas. El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. [...] Pero 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 a otros en nuestro pensamiento individual<sup>2</sup>.

Quede presentado así el circuito que *Verdad y método* describe alrededor del lenguaje. Estamos ahora en condiciones de volver sobre el enigma del *Crátilo*. ¿Supone aquella crítica de Gadamer hacia Platón una vacilación en su acendrado platonismo? En modo alguno. Las tesis que acabamos de reseñar se desenvuelven en todo momento en el terreno de una dialéctica de cuño platónico, pues, al igual que dicha dialéctica, giran en torno a un juego entre las «partes finitas» y el «todo infinito». Pero, evidentemente, algo ha tenido que cambiar desde aquella instrumentalización del lenguaje con la que se iniciaba el capítulo decimotercero de la obra hasta esta solución final de una relación especulativa entre el lenguaje y el mundo, entre la palabra finita y la infinitud potencial de su sentido. ¿Cómo se explica esta transformación? Tal movimiento quizás admita ser caracterizado como la evolución desde un Platón «dogmático» hasta un Platón «escéptico», en el sentido puesto en juego en la Primera Parte de este trabajo. Y quizás admita también ser caracterizado como un paso desde la teoría platónica de las Ideas hasta su teoría de los principios. Lo cierto es que la imagen de Platón reivindicada por Gadamer en sus *escritos platónicos* se parece más al perfil atribuido en *Verdad y método* a Nicolás de Cusa que al aplicado en el punto reseñado de esta misma obra al propio Platón. Y dicha imagen no resulta incompatible, en el fondo, con el carácter especulativo del lenguaje en el que desembocaba la exposición de Gadamer (naturalmente, salvando los desajustes obvios de contexto: no es esperable que el filósofo ateniense se preocupe por el problema de la «historicidad»). En efecto, fuera de *Verdad y método*, el filósofo de Marburgo se niega a poner en boca de Platón la existencia de un entramado *eidético* fijado definitivamente y al margen de sus elaboraciones lingüísticas y dialógicas. Allí insiste en que es el *todo infinito* que conformaría esta trama *eidética* quien, en su carácter indefinidamente remodelable, constituye el trasunto de cualquier articulación lingüística finita y parcial. E insiste, en fin, en que el ámbito al que remite la dialéctica platónica no es el ámbito lógico-científico, sino el «mundo de la vida», el mundo de los intereses humanos.

De modo que, más que a un momento de palinodia en su filiación platónica, la consabida recusación del *Crátilo* parece obedecer a una necesidad coyuntural de la argumentación vertida en *Verdad y método*, que de este modo obtiene su punto de contraste. Tal vez esta perspectiva permita entender por qué dicha recusación no encuentra paralelismo alguno en el resto de la producción gadameriana. En todo caso, esta cuestión, en sí misma, no deja de resultar trivial. Lo importante es otra cosa: la censura gadameriana del *Crátilo* tenía su razón de ser, y además –decíamos– resultaba aquí vinculante. Probablemente el hecho de que la

<sup>1</sup> «¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?» (1970), *VyM II*, p. 197 («Wie Weit schreibt Sprache das Denken vor?», *GW 2*, p. 201).

<sup>2</sup> «¿Qué es la verdad?» (1957), *VyM II*, pp. 61-62 («Was ist Wahrheit?», *GW 2*, p. 56).

dialéctica de raíces platónicas siga siendo el soporte fundamental de esta concepción del lenguaje pueda explicar por qué algunas de las mejores tesis afirmadas en *Verdad y método* al respecto acaban cayendo en saco roto.

Mencionemos los principales obstáculos que presenta este planteamiento dialéctico a la hora de desarrollar los principios básicos que Gadamer quería defender sobre el lenguaje, y nosotros con él. Algunos de ellos conectan con el cuadro trazado al respecto para el caso de Platón (*supra* § 23). Este ejercicio nos permitirá hacer unas pocas observaciones prospectivas, encaminadas a tantear un análisis del lenguaje en parte alternativo a éste:

- [1] Al igual que ocurría –y no por casualidad– en su recepción de Platón, también en su hermenéutica filosófica Gadamer ignora por completo la existencia de una comprensión específicamente *sensible*<sup>1</sup>. En *Verdad y método* este tema parece estar fuera de lugar desde el momento en que el análisis del comprender gira en torno al ejemplo de la lectura de un texto (aunque tanto un texto como un discurso oral constituyan también sendas realidades sensibles). De todos modos, en el marco de una descripción de las condiciones ontológicas de toda comprensión, dicha ausencia debe ser urgentemente subsanada: habría que partir del hecho de que los fenómenos no sólo pueden ser registrados por un lenguaje, sino también por los diversos canales que conforman la sensibilidad; y habría que tener en cuenta que ambas modalidades de comprensión no son reductibles entre sí, ni son, pese a sus posibles interrelaciones, subsidiarias la una de la otra, sin que ello signifique, por otra parte, que haya algo así como una «realidad sensible» separada de otra «realidad lingüística»<sup>2</sup>. Por cierto, esta ausencia de la «sensibilidad» en el análisis del comprender

<sup>1</sup> Varios autores han denunciado este olvido de la comprensión sensible por parte de Gadamer. C. Romano, en su voluminosa obra *Au coeur de la raison, la phénoménologie* (Gallimard, París, 2010), dedica un capítulo entero a discutir los planteamientos respectivos de Gadamer y de Ricoeur justo a propósito del mencionado olvido (*vid.* Capítulo 22: «La phénoménologie en tant qu’herméneutique», en *op. cit.*, pp. 873-906). De forma más puntual, J. Vidal Calatayud se pregunta – con toda razón– si la reflexión estética vertida en *Verdad y método* puede ser capaz de enfocar el universo de las artes plásticas o de las artes sonoras, cuando resulta renuente a aceptar «algo “otro” del lenguaje verbal» («La pobreza del lenguaje. La estética de H.-G. Gadamer entre ontología y antropología», en T. Oñate *et al.*, *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, p. 501). También J. Grondin se pronuncia en esta misma dirección: «[...] Podría aquí objetarse perfectamente que el objeto y la realización del comprender no tienen por qué ser incondicionalmente lingüísticos [*sc.* como sostiene Gadamer]. ¿Dónde se halla, por ejemplo, esa lingüisticidad en la interpretación musical o en la intelección contemplativa de una imagen? Éstas parecen evocar más bien una admiración o una comprensión (o un rechazo) sensible, a los que no se puede caracterizar sin más como lingüísticos. [...] Gadamer tiene muy en cuenta este argumento en contra, pero no es capaz de ver en él, en su obra *Verdad y método*, una limitación que restrinja su tesis: “Conviene entender bien esta primacía fundamental de la lingüisticidad que estamos afirmando. Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia abrumadora de las obras de arte, la tarea de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita. [...] Sin embargo, esto no cambia nada en la primacía básica de la lingüisticidad” (*VyM I*, p. 481 [*GW I*, p. p. 405])» (*Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 195).

Podrían aducirse otros pasajes donde Gadamer niega que lo lingüístico absorba hasta el último resquicio de nuestra experiencia fenoménica. Por ejemplo: «Sería absurdo afirmar que toda nuestra experiencia del mundo se reduce a un proceso lingüístico o que el desarrollo de nuestro sentido cromático consiste simplemente en la diferenciación en el uso de palabras referidas al color» («Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*» (1971), *VyM II*, p. 243 [«Replik zu *Hermeneutik...*», *GW 2*, p. 256]); «La lingüisticidad fundamental de la comprensión no significa obviamente que la experiencia del mundo se efectúe como lenguaje y en el lenguaje exclusivamente» («Autopresentación...» (1977), *VyM II*, pp. 391-392 [«Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 496]). Ahora bien, tales matizaciones están lejos de poder enmendar la tesis fundamental que recorre las páginas de *Verdad y método*, según la cual el lenguaje «abarca todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto» (*VyM I*, p. 485 [*GW I*, p. 408]).

<sup>2</sup> Observa A. Escudero: «Afirmar que los fenómenos –en la comprensión– se registran sensiblemente y/o lingüísticamente (esto es: que la comprensión es tanto lingüística como sensible) no sólo no implica que deba distinguirse entre un “mundo sensible” y otro “mundo inteligible”; esta afirmación, al contrario, permite descartar como absurda e impropcedente una separación como la indicada» («Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación», en *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 25, 2010, UNED, p. 245, nota a pie 13).

ofrecido en *Verdad y método* ¿no será exponente de una creencia típicamente idealista, según la cual los fenómenos sensibles sólo adquieren determinación cuando son articulados por parte de la razón o del lenguaje?

- [2] Gadamer tiene razón cuando defiende el carácter «ontológico» de la lingüisticidad, dando a entender que ésta constituye una de las condiciones que hacen posible la comprensión. Sin duda es cierto (corríamos un tupido velo sobre el caso de la comprensión sensible) que toda comprensión tiene lugar en un determinado medio lingüístico, que está posibilitada por *un* lenguaje concreto. En este sentido, debe decirse que la lingüisticidad es una condición *universal* del comprender, aunque no exista nada parecido a un lenguaje universal, al igual que debe decirse que los presupuestos constituyen una condición universal del comprender, aunque no exista nada parecido a un sistema de presupuestos – ni potencial ni actual– que estuviera detrás de todas y cada una de las comprensiones habidas y por haber. Ahora bien, lo que se sostiene en *Verdad y método* es justo lo que acabamos de excluir.

Gadamer intenta reconocer el carácter singular e irreductible de cada lengua histórica y concreta; pero al mismo tiempo entiende que dicha singularidad puede ser constante e indefinidamente superada en virtud de una potencia lingüística de carácter universal, abstracto, suprahistórico. Afirma así la idea de un lenguaje universal, esencial o absoluto, correspondiente a la totalidad infinita de lo decible, el cual, aunque resultaría irrealizable, constituiría la instancia posibilitante de la mediación dialógica entre los horizontes propios de todo posible idioma concreto, el presupuesto que garantizaría a cada uno de esos idiomas a la posibilidad de ampliarse hasta fundirse con cualquier otro<sup>1</sup>. Esta suerte de lenguaje hipostasiado<sup>2</sup> es el efecto directo del marco dialéctico adoptado en *Verdad y método, i. e.*, de la creencia según la cual las diversas «acepciones de mundo» fraguadas por parte de cada comunidad histórica concreta habrían de remitir potencialmente a un mismo y único «mundo». Así pues, cuando Gadamer habla de la universalidad de lo lingüístico, en tanto potencia irrealizable que permitiría superar cualquier lenguaje concreto, en realidad está apelando a un repertorio virtual de todos los sentidos posibles: el

---

Conviene mencionar, a propósito de la experiencia sensible, dos estudios clásicos de M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945; y *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964. Han seguido esta vía autores como E. Straus, R. Barbaras, B. Waldenfels, J. Garelli, D. Franck, etc.

<sup>1</sup> El diagnóstico que elabora Q. Racionero al respecto toma esta misma dirección: «[...] La “historia efectiva”, la *Wirkungsgeschichte*, en cuanto que sitúa la comprensión en el interior de las tradiciones nos pone ante el pluralismo histórico de los sistemas de categorización, frente a los cuales el intento de conferir legitimidad a uno solo de ellos no puede aparecer sino como una pretensión ingenua. Pero el sentido último de esta multiplicación de las diferencias históricas no es otro, en rigor, que el de liberar el pluralismo *inmanente* de categorizaciones que –más allá de los lenguajes cotidianos, más allá de la historia– ofrece el lenguaje en cuanto tal. Dicho, pues, en resumen: esa forma de “objetividad desde las cosas mismas”, esa objetividad que consiste en dejar que las cosas sean en el decir del lenguaje, remite al lenguaje en sí, no a las tradiciones. De modo que, al final, el que lo que importe de éstas, de las tradiciones, sea lo que en ellas abre a la totalidad del lenguaje, significa que *sólo* importa de ellas lo que las niega como hechos diferenciales históricos –lo que las suspende como expresión de la diferencia» (Q. Racionero, «Heidegger urbanizado [Notas para una crítica de la hermenéutica]», en *Revista de Filosofía*, 3.<sup>a</sup> época, vol. IV [1991], núm. 5, Editorial Complutense, Madrid, p. 109).

<sup>2</sup> C. Lafont habla de una «hipostatización del lenguaje» llevada a cabo por parte de Gadamer (*La razón como lenguaje*, Visor Dis., Madrid, 1993, p. 102, nota a pie 35).

lenguaje en el que quedaría articulado sin resto el mundo propio de una «humanidad esencial»<sup>1</sup>.

Resulta claro, de acuerdo a un argumento que ya hemos expuesto reiteradamente (por ejemplo, *supra*, § 52), que un límite susceptible de ser ampliado *ad infinitum* no puede representar condición determinante alguna de la comprensión. Además, ¿hay alguna evidencia fenoménica para afirmar que, cuando dos hablantes de diferentes lenguas se entienden entre sí y se ponen de acuerdo, tengan que referirse, ni siquiera potencialmente, a una misma «totalidad óptica», a una hipotética «identidad de sentido»? En fin, habida cuenta de que sólo hay lenguajes concretos, singulares e históricos, habría que empezar por preguntarse qué cabe tomar como «lenguaje concreto» (¿tomaremos como tal cada lengua nacional –el ruso, el chino, el francés–, que no deja de ser una monumental abstracción, o ligaremos en cambio la singularidad de un idioma al marco de determinada actividad o saber, en su precisa acuñación?).

- [3] Gadamer es consciente de que, para hacer justicia a la intrínseca lingüística del comprender (y al mismo tiempo al carácter ontológico –y no meramente cognoscitivo– de la comprensión), debe desmarcarse de todo «esencialismo». De hecho, en *Verdad y método* se recusa en varias ocasiones el esencialismo representado por la «metafísica de la sustancia» aristotélica<sup>2</sup>. Sin embargo, ¿logra salir *Verdad y método* de ese esencialismo<sup>3</sup>? ¿No se suscribe aquí un esencialismo de otra índole: el implicado en la dialéctica platónica del Uno y la Díada indefinida? Supuestamente, el hecho de que cada declaración finita remita a la totalidad infinita de los significados posibles, y el hecho de que semejante totalidad no esté dada en sí misma, sino que sea realizada siempre de nuevo en cada ejecución lingüística, de acuerdo a la ley del movimiento especulativo, habría de recusar suficientemente el anclaje del lenguaje en un mundo de esencias inmutables y eternas. Pero en realidad aquí lo único que se ha hecho es trocar el determinismo absoluto propio de una totalidad *eidética* definitivamente clausurada por la indeterminación absoluta propia de la mera forma de esa totalidad, un trueque que, por cierto, pertenece él mismo a la lógica interna de la dialéctica platónica (pues no es más que el paso desde la dialéctica de las Ideas a la dialéctica de los principios).

<sup>1</sup> Afirma Q. Racionero sobre este mismo punto: «Lo que se desvela en el lenguaje –he aquí el núcleo del asunto– es la racionalidad humana en general. [...] La apropiación del Ser en el lenguaje y la radicación ontológica del lenguaje en la razón del hombre denotan el giro antropológico de la hermenéutica gadameriana. En cuanto que el lenguaje es “lenguaje de la razón”, es evidente que Gadamer está pensando [...] en una capacidad signica –o, en general, simbólica– del hombre, connatural a su esencia aun cuando sólo se ejerce históricamente» («Heidegger urbanizado...», *op. cit.*, p. 109 y p. 110).

<sup>2</sup> Nos dice Gadamer: «El que el ser sea un presentarse, y el que todo comprender sea un acontecer, estas nuestra primera y nuestra última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica» (*VyM I*, p. 578 [*GW 1*, p. 488]). Y pocas páginas atrás había advertido: «El lenguaje que conducen las cosas, sean éstas del tipo que sean, no es el λογος ουσιας y no alcanza su plena realización en la autocontemplación de un intelecto infinito; es el lenguaje que percibe nuestra esencia histórica y finita cuando aprendemos a hablar» (*ibid.*, p. 569, hemos alterado ligeramente y completado la traducción española, que omite la última parte de la frase [*GW 1*, p. 480]).

<sup>3</sup> Q. Racionero responde negativamente a esta pregunta: «[...] Lo que nos devuelve la “interpretación” –entendida tal como lo hace Gadamer, y toda vez que, llevada hasta el final, se hace susceptible de desaparecer como tal interpretación– es un mundo de *entes*, un mundo de *significaciones esenciales*, que identifican y vertebran la pluralidad diferenciadora de los sentidos: el mundo intacto de la metafísica» («Heidegger urbanizado...», *op. cit.*, p. 128).

Queriendo defender la inseparabilidad de lenguaje y realidad, Gadamer suscribe algo que se muestra mucho más absurdo aún que el esencialismo propio de un Platón «dogmático»: que cada acto de habla resulta revelador porque recrea desde sí mismo un significado omniabarcante y completamente indeterminado. Se reproduce aquí de nuevo aquella contradicción inherente a la dialéctica de lo uno y lo múltiple, así como a la dialéctica de la relación especulativa: por un lado, no habría una realidad «en sí», puesto que lo real se presentaría de modo originario en cada acuñación lingüística; por otro lado, tales acuñaciones no serían sino aspectos parciales de la totalidad infinita de lo realizable, y obtendrían su sentido remitiendo a esa totalidad. Nos encontramos entonces, a nuestro juicio, con un esencialismo en su forma más abstracta posible: lo que cada lenguaje «copia» es aquí una esencia constituida por la pura forma de la totalidad. En efecto, sólo en virtud de esta esencia infinitamente llena de todo lo posible (o sea: vacía) cabría asegurar que cualquier lenguaje *puede*, por principio, articular una misma y única realidad.

- [4] Gadamer pone en juego excelentes recursos para mostrar que el lenguaje no se clausura en una dimensión semántica ni referencial. Así, insiste en que el sentido de lo dicho está muy lejos de residir en la simple y sola enunciación: como acabamos de ver, ese sentido resulta determinado por una serie de factores de corte «pragmático», tales como la precisa ocasión de cada pronunciamiento, su motivación, su horizonte interrogativo, etc. A este mismo orden de cosas pertenecen las interesantes observaciones que él hace a propósito de la naturaleza *retórica* de todo discurso. Además, su caracterización de la palabra poética como una dimensión eminente del lenguaje (caracterización depositada sobre todo en numerosos artículos de los años ochenta y noventa del siglo pasado) contribuye igualmente a recusar toda reducción referencialista y logicista del hecho lingüístico.

Éste es uno de los puntos en los que la reflexión de *Verdad y método* en torno al lenguaje se encuentra muy por debajo de la llevada a cabo por su autor con posterioridad a esta obra<sup>1</sup>. Pues en el texto que nos ocupa este empeño por descentrar el lenguaje de su valencia semántica resulta seriamente estorbado, de nuevo, por el planteamiento dialéctico a cuya sombra se cobija. Gadamer entiende que todo aquello que una declaración no explícita forma parte de su «orientación hacia el infinito»<sup>2</sup>; precisamente por eso habría una relación especulativa en cada acto de habla: porque lo dicho, en su finitud, sólo resultaría comprensible mediante su remisión a una infinitud de posibilidades no dichas. De hecho, en el análisis ofrecido *supra*, § 53.4, hemos podido comprobar hasta qué punto ese conjunto de factores no enunciados –el horizonte interrogativo, el sistema de presupuestos, etc.– remiten aquí a una pura indeterminación. Pues bien, no es ya sólo que dichos factores se muestren indudablemente concretos y finitos (de lo contrario, ninguna frase resultaría inteligible), es que, además, esta explicación pone en apuros a la mencionada defensa del carácter pragmático de todo acto de habla. Si se plantea el juego entre lo enunciado y lo no enunciado como un juego entre lo dicho y lo decible, entre el significado explicitado y las infinitas posibilidades de significación, ¿no seguimos moviéndonos en una consideración netamente semántica y referencial del lenguaje?

<sup>1</sup> J. Grondin señala que Gadamer expresó posteriormente «cierta insatisfacción por las exposiciones sobre la lingüística hechas por él en la última parte de su obra principal» (*Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 190; *vid.* las citas aducidas por el investigador canadiense al respecto).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 561 (*GW 1*, p. 473), *loc. cit. supra*.

- [5] Sin duda Gadamer tiene razón al negar que exista una realidad dada al margen del lenguaje, y al afirmar que «acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia»<sup>1</sup>. Pero ¿el motivo de ello es que el lenguaje lleva a cabo una constante mediación dialéctica entre el hombre y el mundo?, ¿el motivo de ello es que entre cada declaración lingüística y el fenómeno mostrado en ella hay una relación especulativa? Si aquí puede sostenerse que el lenguaje no copia una realidad «en sí», esto sólo ocurre a costa de suponer que lo presentado en el lenguaje es potencialmente infinito, *i. e.*, indeterminado; en la coyuntura donde nos encontramos, si una declaración lingüística pusiera de manifiesto un sentido finito, acabado y pleno, entonces dicha declaración se solaparía con este sentido, y resultaría, como tal, prescindible (Gadamer parece ser consciente de ello, cuando entiende que la realización perfecta del «espíritu absoluto» dejaría atrás la lingüisticidad del proceso dialéctico...).

Ahora bien, a nuestro modo de ver, el sentido comprendido lingüísticamente (o sensiblemente) no tiene por qué ser infinito e imperfecto; más bien parece que, siempre que hay comprensión, se comprende un sentido finito, acabado y pleno, sin que ello signifique que es unívoco o que haya quedado agotado por ese acto de comprensión. ¿Qué es lo que falla aquí? Quizás la idea de una relación especular entre el lenguaje y la realidad se encuentre sumamente lejos de poder explicar con éxito el asunto en cuestión. Pues, a nuestro modo de ver, dicha idea no deja de mantenerse ligada, aunque sea a través de un sofisticado retruécano, al esquema del «modelo» y la «copia». En todo caso, habría que cuestionar el presupuesto que subyace a ambos planteamientos, y que Gadamer hace valer en todo momento: que el lenguaje posea un poder revelador, iluminador, mostrativo, *apophántico*<sup>2</sup>. Aquí constantemente se está dando por hecho que el lenguaje manifiesta o presenta el sentido; incluso se habla de una «luz de la palabra», que sería la responsable de que las cosas resulten manifiestas y comprensibles<sup>3</sup>. ¿No ocurre, en cambio, que son los fenómenos quienes en primera instancia se manifiestan y a quienes les pertenece esta capacidad mostrativa, por más que la manifestación en cuestión resulte inseparable del concreto lenguaje o del concreto medio sensible en el que esos fenómenos aparezcan inscritos? Plantear la relación entre el lenguaje y los fenómenos comprendidos a través de él como una relación especulativa ¿no es algo comparable a pretender que la cualidad sonora de la música radique en el oído?

- [6] Da la impresión de que el filósofo de Marburgo concibe el lenguaje como una facultad *del hombre*. En efecto, el camino reseñado desde la crítica del *Crátilo* hasta la apelación a Nicolás de Cusa parece obedecer, principalmente, al fin de otorgar al hombre un creciente poder soberano sobre el lenguaje y sobre el mundo modelado lingüísticamente. Tal sería la ventaja que supondría reconocer el funcionamiento metafórico del lenguaje frente a su presunta sumisión a un sistema de esencias inmutables: así el ser humano tendría una «libertad infinita» para conceptuar la realidad de acuerdo a sus propios intereses. Por otra parte, ¿qué es lo que salvaguarda, según Gadamer, la conexión de las diversas acepciones

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 568 (GW 1, p. 479).

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 17a.

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 577 (GW 1, p. 487).



del mundo entre sí? Al parecer, nada menos que una suerte de *esencia* de la humanidad, trasunto último de todas y cada una de las articulaciones lingüísticas llevadas a cabo por cada sociedad histórica. Convendría contrastar este planteamiento, en fin, con una de las iniciativas más interesantes de Heidegger al respecto: el lenguaje no es del hombre, sino del ser<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vid. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübinga, 1959 (*Gesamtausgabe* 12) (*De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987).

Oigamos una significativa declaración de Gadamer a este respecto: «Me sigue pareciendo cierto que el lenguaje no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra con el otro, y que la estancia más acogedora de esa casa es la estancia de la poesía, del arte» («La misión de la filosofía» [1983], en *La herencia de Europa*, traducción de P. Giralt, Península, Barcelona, 1990, p. 156).

## UN DIAGNÓSTICO DE VERDAD Y MÉTODO: BLOQUE B

### ACONTECIMIENTO, PERTENENCIA, MÉTODO

#### § 55. *Presentación del Bloque B*

En este segundo bloque de nuestro diagnóstico se trata de recorrer tres piezas claves de la hermenéutica filosófica que nos ocupa: «acontecimiento», «pertenencia», «verdad y método». El primer enigma que debe afrontarse se refiere a la estrecha relación que Gadamer urde entre estos tres motivos (§ 56). Pues tal relación no está exenta de problemas, que además se reflejan sobre el desarrollo de cada cuestión en particular. Una vez planteado esto, dedicaremos una larga sección, con cuatro subapartados, a examinar la fortuna de la idea de acontecimiento en relación con el principio de la historicidad del comprender que en *Verdad y método* se trata de defender (§ 57). A continuación, observaremos cómo ha planteado Gadamer el tema de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido (§ 58). Y por último, procuraremos entresacar las tesis que *Verdad y método* deja caer, aquí y allá, a propósito del sentido, la validez y el posible componente metódico de la comprensión (§ 59).

#### § 56. *Planteamiento: valencias de la noción de acontecimiento en Verdad y método*

Dijimos al comienzo de este diagnóstico (*supra*, § 53.2) que la noción de acontecimiento (palabra que, por lo general, reproduce el término alemán «*Geschehen*», aunque en alguna ocasión Gadamer hable de «*Ereignis*» en el mismo sentido<sup>1</sup>) representa el auténtico meollo, la clave, el alfa y el omega de *Verdad y método*. Dijimos también que el éxito o el fracaso de la empresa arrostrada en esta obra depende sustancialmente de cómo se conciba y se desarrolle dicha noción. Dijimos que la defensa del carácter histórico, fáctico y finito de la comprensión se dirime sobre todo en el significado del «acontecimiento» que la comprensión pueda comportar, e indicamos por qué, en nuestra opinión, la iniciativa gadameriana al respecto, lejos de poder articular esa defensa, acaba volviéndose contra ella. Pues bien, ahora tenemos que desplegar y complicar aquellas observaciones iniciales.

En el capítulo decimocuarto de *Verdad y método*, donde se intenta justificar en su dimensión ontológica la tesis «comprender es acontecer», la idea de acontecimiento resulta indisolublemente ligada a la de *pertenencia*, y ambas se explican en términos de «desarrollo dialéctico de la cosa misma», en términos de «movimiento especulativo» (un movimiento especulativo que se realizaría lingüísticamente). ¿Qué es lo que Gadamer quiere resolver con este planteamiento? En términos generales, se trata de negar la existencia de una realidad definitivamente clausurada, fijada de una vez por todas, dada en sí misma y con independencia de su comprensión. Una clausura tal convertiría la comprensión en un problema netamente gnoseológico, cuando sin embargo la razón de ser de *Verdad y método* se cifra justo en el carácter ontológico que Heidegger había descubierto en el comprender. Una clausura tal convertiría el lenguaje –lo acabamos de ver– en un instrumento del conocimiento humano. La alternativa que aquí se propone al respecto es bien simple: la realidad no estaría

---

<sup>1</sup> El término «*Ereignis*» aparece utilizado en *VyM I*, p. 579 (*GW 1*, p. 488); pero es aquí mucho más frecuente el uso de «*Geschehen*».

definitivamente dada, con anterioridad a su comprensión, sino que se daría de modo genuino y diferente en cada una de sus comprensiones. Por eso –sostiene el filósofo de Marburgo– «comprender es acontecer» (o sea: la comprensión no copia una realidad previamente establecida, sino que la lleva a una determinación inédita) y «ser es presentarse» (o sea: lo ente se da originariamente en cada una de sus concretas manifestaciones o apariciones)<sup>1</sup>. La alternativa propuesta no tiene otro secreto que el de la relación especulativa que hemos descrito ya de mil maneras: un movimiento dialéctico por el cual la «infinita totalidad de lo ente» se realizaría inagotablemente en manifestaciones parciales y finitas, siempre renovadas.

Es el momento de dar un paso atrás, para reparar en algo importante. Con esta explicación, Gadamer está haciendo frente a *dos* problemáticas diferentes, que sólo en los términos por él desplegados resultan confundidas de modo inextricable:

- [1] En primer lugar (o en segundo lugar: el orden de los factores no altera este producto), está aquí en juego el problema de la relación entre quien comprende y lo comprendido. Desde esta perspectiva, lo que urge refutar es, por un lado, la idea –genuinamente moderna– de un sujeto separado y autónomo, que constituiría la realidad desde sus propias leyes, reduciéndola a «objeto» de su conocimiento y de su libre dominación; y por otro lado, la idea –propia del universo antiguo y medieval– de un mundo donde se hallaran perfectamente realizadas y simultáneamente presentes todas las posibles configuraciones de lo real, mundo a cuya altura sólo podría estar el conocimiento de un «espíritu infinito», divino o diabólico<sup>2</sup>. La salida para esta presunta fundación del comprender sea en un «sujeto en sí», sea en un «objeto en sí», se cifra en la afirmación de la «mutua *pertenencia* de lo subjetivo y de lo objetivo»<sup>3</sup>. ¿Y qué tiene que ver esta pertenencia con el *acontecimiento* comprensivo? Lisa y llanamente: ambas cosas son aquí lo mismo. Si, de un lado, el sujeto no determina unilateralmente el sentido de lo comprendido, aplicando las formas puras –inmutables y eternas– de su constitución trascendental, y de otro lado, la comprensión no es el progresivo descubrimiento de una realidad «esencial», definitivamente fijada en sí misma, ello se debería a que en la comprensión «acontece algo», *i. e.*, a que en ella lo comprendido accede a una nueva determinación<sup>4</sup>. Así explica Gadamer, para empezar, que el asunto de la comprensión no sea una entidad determinada irrevocablemente ni al margen de cada una de sus apropiaciones comprensivas, y al mismo tiempo, que este proceso no sea un producto del sujeto que comprende, sino más bien un «hacer de la cosa misma» en el que su receptor simplemente participa<sup>5</sup>. Recordemos que este acontecimiento equivale aquí a la realización especulativa de la infinita totalidad del sentido bajo un aspecto finito del mismo. La relación entre quien comprende y lo comprendido es explicada así como una mediación dialéctica entre ellos, sostenida por la totalidad (irrealizable) que habría de englobarlos.
- [2] Y en segundo lugar (o en primer lugar, si seguimos la trama de *Verdad y método*), está aquí en juego el problema del carácter irreductiblemente histórico y fáctico de la comprensión. En la obra que nos ocupa, este problema viene disparado y conducido por la

<sup>1</sup> *Vid. supra*, § 48.

<sup>2</sup> *Cf. VyM I*, pp. 549 y ss. (*GW 1*, pp. 462 y ss.).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 552 (*GW 1*, p. 465); la cursiva es nuestra.

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 555 y ss. (*GW 1*, pp. 467 y ss.).

necesidad de desmontar el historicismo, *i. e.*, la creencia según la cual el fenómeno histórico constituye una realidad clausurada, que el historiador puede llegar a dominar progresivamente como se domina un objeto, desde una posición supuestamente neutral y suprahistórica. Ciertamente, en esta coyuntura interviene de nuevo la cuestión de la relación entre quien comprende y lo comprendido, pero además interviene un asunto que, a nuestro juicio, es del todo punto diferente: ¿cómo cabe concebir la continuidad y la ruptura que experimenta la vida de la comprensión (es decir: el ejercicio de un determinado saber) en el curso de su desarrollo temporal? Contra el mencionado planteamiento historicista, Gadamer aduce exactamente el mismo argumento: la comprensión de un fenómeno histórico comporta un acontecimiento. De modo que, por un lado, dicho fenómeno, lejos de estar determinado irrevocablemente, llegaría a adquirir una determinación diferente en cada una de sus actualizaciones comprensivas; y por otro lado, este proceso no estaría dirigido por el sujeto que comprende, sino que más bien sería padecido por él y obraría sobre él una transformación. ¿Y qué tiene que ver semejante acontecimiento con la *pertenencia* del intérprete a la tradición que interpreta? Parece que ese acontecimiento está posibilitado por tal pertenencia. En efecto, el acontecimiento se explica aquí en términos de despliegue y fusión de los horizontes respectivos del texto y del intérprete, del pasado y del presente, y tal mecanismo sólo sería viable porque ambos polos se insertan en la totalidad de una misma tradición en desarrollo, porque el historiador *pertenece* a la tradición en la que se incluye la obra objeto de estudio. La explicación pivota sobre la misma tesis que en el caso anterior: mediando entre las perspectivas específicas del pasado y las del presente, la lectura del texto histórico realizaría, especulativamente, un aspecto inédito de la totalidad que englobaría a ambas perspectivas (esta totalidad equivale aquí al sentido del texto, en tanto identidad hipotéticamente suprahistórica —*cf. supra*, § 53.2—, y al mismo tiempo al infinito despliegue de la «tradición total», en la medida en que dicho despliegue resultaría afectado por cada comprensión de ese texto). De modo que el problema se resuelve de nuevo estableciendo una mediación dialéctica entre presente y pasado, los cuales equivalen, en el ejemplo de la lectura de un texto histórico, a «quien comprende» y a «lo comprendido».

Pues bien, estas dos problemáticas ¿acaso pueden ser abordadas conjuntamente y puestas bajo el paraguas de una única solución? ¿A qué se debe el hecho de que en *Verdad y método* ambas lleguen a ser indistinguibles<sup>1</sup>? Aclaremos por qué, a nuestro juicio, la confusión en la que Gadamer incurre supone una grave distorsión de las cuestiones en juego. Esa aclaración nos obliga a perfilar un planteamiento en parte diferente del que estamos analizando, diferencia en la que tiene su razón de ser el desacuerdo que estamos poniendo sobre la mesa.

En el primer punto señalado, se trata de explicar por qué la comprensión es el primer y único lugar donde «quien comprende» y «lo comprendido» comparecen como tales, y por qué, en consecuencia, no cabe concebir la comprensión como una suerte de encuentro mágico entre un sujeto y un objeto previamente dados en sí mismos. Cabe justificar el carácter primario (es decir, irremontable a toda otra instancia anterior) de la relación entre quien comprende y lo comprendido apelando a la facticidad de toda comprensión: comprender es siempre estar inserto en un ámbito de sentido previamente abierto, que no resulta disponible para quien

<sup>1</sup> Gadamer deja constancia de la contigüidad entre ambos temas al reconocer que el concepto de pertenencia ha sido ganado «a partir de las aporías del historicismo» (*VyM I*, p. 552 [*GW 1*, p. 465]). De todos modos, dicha contigüidad recorre de punta a cabo el planteamiento vertido en la obra que nos ocupa.

participa en él y que define la posibilidad misma de la manifestación fenoménica. Y esta anterioridad hace inviable la supuesta existencia separada y autónoma de un «sujeto en sí» o de un «objeto en sí». Ésta puede ser una manera de armar la justificación en cuestión. Ahora bien, si es cierto que la apertura de determinado ámbito de sentido no es la obra unilateral de un sujeto, ni tampoco el efecto de un objeto previo a dicha apertura, sino que en todo caso está presupuesta la correlación entre ambos polos de la comprensión, entonces parece que el hecho de que toda comprensión esté posibilitada por un concreto sistema de prejuicios, históricamente constituido, no nos informará, por sí solo, acerca de en qué consiste la relación entre quien comprende y el fenómeno comprendido (salvo –por ejemplo– al precio de suponer que los prejuicios son condiciones propias del sujeto en su acceso a una realidad potencialmente desprejuiciada). Para esclarecer en qué consiste el vínculo entre quien comprende y lo comprendido parece necesario, pues, adoptar otro enfoque diferente al que requiere el problema de la historicidad del comprender.

En el segundo punto señalado, se trata de explicar por qué toda actividad comprensiva debe su marco posibilitante a una acuñación fáctica, históricamente acontecida. Así, si los prejuicios forman parte de las condiciones ontológicas de la comprensión, resulta que esos prejuicios son siempre de naturaleza concreta, singular, finita. Tal y como ya tuvimos ocasión de advertir, a nuestro juicio lo fundamental a la hora de defender este carácter histórico de la comprensión es investigar en qué pueda consistir el corte que distingue, por ejemplo, la definición del saber político propia de la Grecia clásica de aquella otra que cuaja con el helenismo. Pero para abordar esta cuestión de las rupturas históricas, ¿hace falta enfocar la relación entre quien comprende y lo comprendido? A nuestro entender, la crisis de un saber fácticamente constituido afecta a la comprensión en su conjunto, y no únicamente a quien comprende, ni únicamente a lo comprendido. Si un determinado marco comprensivo entra en quiebra, eso significa no sólo que el que comprendía deja de poder hacerlo, sino también que los fenómenos antes comprendidos dejan de sostenerse como tales. ¿Cabría explicar esta caída de la comprensión (*i. e.*, de determinado repertorio de posibilidades comprensivas) como una ruptura ente quien comprende y lo comprendido, los cuales quedarían momentáneamente separados entre sí, para después volver a juntarse? Si optáramos por esta explicación, parece que recaeríamos, en cuanto al primer punto señalado, en la situación que se quería esquivar: en el supuesto de un sujeto y un objeto subsistentes por sí mismos y que después –en la comprensión– entrarían en relación. Una forma de optar por esta dudosa explicación consiste en admitir que hay, siguiendo el ejemplo anterior, una «esencia» de lo político, universal y eterna, a la que remitirían las diversas configuraciones históricas del ejercicio de este saber.

Baste este rudimentario apunte como indicio de que el tema de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido y el de la historicidad de la comprensión no pueden ser equiparados entre sí. Si en *Verdad y método* las dos cuestiones mencionadas son objeto de un solo planteamiento y de una misma solución, ello se debe a que resultan elaboradas aplicando un esquema dialéctico. En efecto, bajo el principio de que la comprensión comporta un acontecimiento, concebido éste como una inédita realización finita de la infinita totalidad de lo comprensible, Gadamer aplica la dinámica del todo y las partes tanto a la relación entre quien comprende y lo comprendido como a la relación entre cada comprensión histórica y un presunto denominador común de todas ellas, de carácter virtualmente suprahistórico. La mediación dialéctica que aquí se aduce para resolver ambas cuestiones afirma una *totalidad* que, por un lado, es responsable del vínculo entre el intérprete y el tema de su interpretación, y

al mismo tiempo, es responsable del vínculo entre todas las posibles interpretaciones históricas de ese mismo tema. Con tan sólo decir que la comprensión muestra un aspecto singular de una totalidad en eterno desarrollo, Gadamer cree haber defendido tanto la originariedad del enlace entre el intérprete y lo interpretado como el irreductible carácter histórico de la comprensión. Ahora bien, dicha totalidad pone en serios apuros a ambas defensas.

Así, este enfoque dialéctico de las dos problemáticas trae como consecuencia, además de su indeseable mezcla, el que no se llegue a dirimir satisfactoriamente ni la una ni la otra:

- [1] En cuanto a la relación entre quien comprende y lo comprendido: parece difícil mantener la originariedad de dicha relación cuando ésta se explica mediante la inclusión de sus dos términos en una totalidad. Aquí la principal dificultad consiste en que se confunden dos «niveles» bien diferentes: el de la pertenencia del intérprete a lo interpretado, y el de la pertenencia de ambos a la concreta tradición –al concreto sistema de presupuestos– que posibilita en cada caso la comprensión. Veremos cómo, en virtud de esta dificultad, tal vez la propuesta de Gadamer no esté tan lejos, en último término, de ser una renovada versión de la «metafísica del sujeto» (*infra*, § 58).
- [2] En cuanto a la historicidad de la comprensión: parece difícil mantener esta tesis cuando se remite cada comprensión concreta a una totalidad de carácter suprahistórico (en efecto, para Gadamer lo comprensible –aquí la obra o el fenómeno histórico– conforma una unidad «ideal» y potencialmente suprahistórica, que jamás puede quebrar como tal). Pues tal remisión impide conceder «carta de naturaleza» a las rupturas históricas, a los cortes epocales. Pero sólo si se reconocen y se explican tales rupturas cabe defender la singularidad y la concreción de una constitución histórica de la comprensión. A nuestro modo de ver y como ya tuvimos ocasión de señalar, dicha ruptura es lo que debería explicar –pero no logra explicar– la noción gadameriana de acontecimiento. Por otra parte, este mismo planteamiento dialéctico da lugar a una curiosa confusión, que recorre de parte a parte *Verdad y método*: se confunde la problemática referente a la historicidad propia de toda comprensión (ya se refiera ésta a un asunto pretérito, actual o futuro) con la problemática relativa al estatuto histórico de la comprensión de una obra del pasado (*infra*, § 57). Bajo estas premisas, la fenomenología del comprender labrada por Gadamer parece verse enclaustrada, como por efecto de una fuerza centrípeta, en el campo regional de las ciencias históricas.

Tales son las dificultades que analizaremos a lo largo de este Bloque B de nuestro diagnóstico. Nos proponemos comenzar con el tema del carácter histórico-fáctico de la comprensión, ligado a la idea de «acontecimiento» (§ 57), y seguir con el tema de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido (§ 58). Pero tal propósito no podrá cumplirse con rigor, pues, en la medida en que ambas coyunturas son insolubles en *Verdad y método*, estaremos obligados a entrecruzarlas a menudo.

A esto se añadirá una breve incursión en un tercer tema: la cuestión de la verdad y del método, que Gadamer exhibe en el título de su obra principal (§ 59). La crítica gadameriana a la reducción del comprender a un método formal y abstracto (reducción que él asigna genéricamente –y no le falta razón– a la metafísica de cuño moderno inaugurada por Descartes) corre estrechamente ligada a los motivos del acontecimiento y la pertenencia. En el

planteamiento vertido en *Verdad y método*, el problema del método afecta de lleno a la relación entre quien comprende y lo comprendido, concretamente al intento de dismantlar la articulación «subjetivista» y «metodologista» que la Modernidad ha establecido para tal relación (y a partir de aquí, afecta igualmente al metodologismo que subyace a la ciencia histórica del siglo XIX). En efecto, parece que la afirmación de una «subjetualidad trascendental», que modela la comparecencia de lo real desde «formas *a priori*», comporta una cierta primacía del método sobre la verdad. Frente a esto, Gadamer sostiene que la verdad es siempre el fruto de un acontecimiento singular e histórico, y que por tanto no se puede acceder a ella a través de un método fijado con anterioridad a dicho acontecimiento. No hay entonces otro «método» –piensa nuestro intérprete– que el «hacer de la cosa misma», el acontecimiento por el que la «infinita totalidad de lo ente» se revela incesantemente en manifestaciones siempre nuevas<sup>1</sup>. Así, la alternativa aquí ofrecida frente a tal metodologismo de raigambre cartesiana se cifra en una recuperación de las dialécticas platónica y hegeliana, recuperación orquestada por el principio de la relación especulativa.

Analizaremos cómo esta iniciativa gadameriana proporciona una sugerencia de enorme interés, y cómo, sin embargo, tal sugerencia queda seriamente desvirtuada por culpa del desarrollo dialéctico que se hace de ella. Al explicar esto, nos veremos impelidos a sugerir lo siguiente: esta cuestión del método o los métodos de la comprensión, que en el planteamiento moderno que aquí sirve de contraste parece estar anclada en el contexto de la relación entre quien comprende y lo comprendido, tal vez deba en cambio ser disparada, si es que se quiere salir realmente de aquel planteamiento, desde el motivo del carácter histórico-fáctico del comprender y sus acontecimientos de crisis o ruptura.

§ 57. *Acontecimiento e historicidad: nivelación dialéctica de la comprensión ordinaria y su crisis*

§ 57.1. *Continuidad del desarrollo histórico y cortes epocales*

El principio que anima la siguiente faceta de nuestro diagnóstico ya ha sido enunciado varias veces en las páginas anteriores: si se quiere afirmar el estatuto histórico y fáctico de toda comprensión, es imprescindible aclarar cómo un determinado sistema de prejuicios (*i. e.*, aquello que define cada concreta comprensión, cada concreto ejercicio de un saber) puede emerger y puede dejar de ser vigente, dando paso a una renovación del saber correspondiente en cuanto a su constitución misma. Es imprescindible entonces aceptar que existen hiatos o rupturas radicales en la vida de la comprensión: reconocer que el marco que posibilita una determinada actividad comprensiva ha germinado de algún modo y puede llegar a volverse inhabitable. Si, en lugar de ello, suponemos que ese marco comprensivo se encuentra en un continuo e infinito proceso de elaboración, pero jamás puede quebrar como tal ni ser sustituido por otro, con ello se habrá perdido el carácter singular, finito e irreductiblemente histórico que se trataba de atribuirle; de este modo la facticidad del comprender acabará diluyéndose en un sustrato omniabarcante, suprahistórico, formal y abstracto.

Como proponíamos, analizar estas rupturas exige investigar qué diferencia hay entre la comprensión en la que participamos ordinariamente y aquellas situaciones extraordinarias en

<sup>1</sup> Cf. *VyM I*, pp. 555 y ss. (*GW I*, pp. 467 y ss.).

las que, de pronto, dejamos de poder comprender. Habría que esclarecer, pues, qué diferencia hay entre «comprender» y «no comprender», entendiendo esta incompreensión no como un simple momento de confusión o de ignorancia particular y pasajera, que puede ser subsanado desde el sistema de presupuestos previamente vigente, sino como una suspensión que afecta a los propios pilares de la comprensión correspondiente y que resulta relevante para el conjunto de la comunidad concreta que la ejerce. Esto implica distinguir cuándo la comprensión comporta una afirmación de sus prejuicios previamente constituidos, y cuándo tales prejuicios se revelan incapaces de sostener la comprensión, y por ello resultan puestos en entredicho y quizás, a la postre, abandonados. Esta crisis de un saber fácticamente acuñado y el troquelado de una definición inédita del mismo, este «corte epocal», es lo que esperaríamos encontrar explicado en la noción gadameriana de acontecimiento.

Y en efecto, *Verdad y método* alude de diversas maneras e inequívocamente a tales fenómenos de ruptura. No sólo alude a ellos, sino que propone interesantes y atinados caminos para abordarlos, justo aquellos caminos de los que aquí nos estamos nutriendo. En su análisis de la noción de experiencia (*vid. supra*, § 46), Gadamer parece sugerir lo siguiente: para justificar la índole histórica del comprender, no basta con explicar la dinámica de aquellas experiencias que son confirmadas constantemente en el ejercicio de un saber; hay que enfocar también el momento en el que un saber previamente constituido «cae», resulta desmoronado por una experiencia señalada. Además, al caracterizar esta experiencia transformadora o acontecimiento comprensivo como un juego *interrogativo* (*vid. supra*, § 47), nuestro intérprete apela igualmente al suceso de un corte con el saber previamente vigente, hablando así de una pregunta cuya respuesta no está fijada de antemano, y de una pregunta que delata una «ruptura en el ser de lo preguntado». Con ello parece sugerir que la crisis de un saber vigente y la emergencia de una definición alternativa del mismo pueda guardar relación con el despuntar de una aporía, *i. e.*, de una cuestión que resulta insoluble dentro del marco donde había surgido.

Por otra parte, recordemos que la hermenéutica tradicional, uno de los antecedentes de la hermenéutica filosófica que nos ocupa, tiene su razón de ser en aquellos momentos de *ruptura* con la tradición que dificultan la comprensión del legado literario recibido. Lo que hace necesaria una teoría o una metodología hermenéutica es justo la imposibilidad de comprender un texto con la facilidad con que se comprende ordinariamente, porque el significado del texto se ha vuelto problemático. Gadamer ha destacado esto en numerosas ocasiones<sup>1</sup>. También para

<sup>1</sup> En el contexto de su exposición de la hermenéutica ilustrada y romántica, Gadamer afirma: «La comprensión sólo se convierte en una tarea especial en el momento en que esa vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una *cosa* común, experimenta alguna distorsión» (*VyM I*, p. 233 [*GW 1*, p. 184]). Y pocas páginas después añade: «La necesidad de una hermenéutica aparece, pues, con la desaparición del entenderse por sí mismo» (*VyM I*, p. 236 [*GW 1*, p. 187]). También en muchos de los artículos compilados en *Verdad y método II* se recoge esta misma idea, tanto refiriéndola a la hermenéutica tradicional como en presentaciones más generales de la hermenéutica:

– «[...] Parece característico de la aparición del problema hermenéutico la superación de una lejanía, la liquidación de un extrañamiento, la construcción de un puente entre el otrora y el ahora. En este sentido fue su hora la época moderna, que tomó conciencia de su distancia respecto a épocas más antiguas» («Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología...» [1967], *VyM II*, p. 228 [«Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *GW 2*, p. 235]).

– «El esfuerzo de comprensión empieza así cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño, provocador, desorientador» («Lenguaje y comprensión» [1970], *VyM II*, p. 182 [«Sprache und Verstehen», *GW 2*, p. 185]).

– «El problema hermenéutico sólo se plantea expresamente cuando la tradición no absorbe en sí el propio comportamiento con ella y surge la conciencia de que uno afronta esa tradición como algo extraño, bien sea porque no pertenece a ella o porque le resulta problemática» («Sobre la problemática de la autocompreensión...» [1961], *VyM II*, p. 122 [«Zur Problematik des Selbstverständnisses...», *GW 2*, p. 122]).



él la necesidad de la interpretación (aquí coextensiva a la comprensión) viene dada por una cierta ruptura: «sólo porque entre el que comprende y su texto no existe una concordancia lógica y natural se nos puede participar en el texto una experiencia hermenéutica»<sup>1</sup>.

Ahora bien, a pesar de que tal fenómeno de las rupturas históricas afecta de lleno a la trama de *Verdad y método*, y a pesar de que allí se ofrecen orientaciones afortunadas al respecto, sin embargo esta obra no sólo no aclara qué diferencia hay entre la comprensión ordinaria y su crisis, sino que pone en juego una explicación que se muestra absolutamente refractaria a dicha diferencia. Para empezar, el discípulo de Heidegger entiende que *toda* comprensión comporta un acontecimiento: la emergencia de un aspecto inédito del sentido en cuestión<sup>2</sup>. ¿En qué consiste entonces el carácter excepcional, extraordinario y señalado del acontecimiento?

Hemos explicado antes hasta qué punto esta dificultad está abonada por el «diálogo dialéctico» que le sirve a Gadamer de modelo para articular la comprensión (*vid. supra*, § 53, donde hilábamos nuestra argumentación en términos de «incógnita», «problema», «aporía», «negociación» y «controversia»). A la sombra de este modelo dialéctico, la experiencia hermenéutica resulta descrita, en todo caso, como una *suspensión* y una ampliación de los prejuicios que previamente la posibilitaban. Tales prejuicios, en la medida en que contrasten con prejuicios diferentes destacados en lo *interpretandum*, quedarían puestos entre paréntesis e incluidos en una totalidad más abarcante. Pero, si esto ocurre en todo proceso comprensivo, ¿cómo podrá distinguirse entre aquella comprensión cuyos presupuestos constitutivos logran articular el fenómeno en cuestión, y aquella otra que queda colapsada en este intento? En una estructura donde comprender equivale a suspender dos prejuicios contrapuestos y a «resolver» esa suspensión apelando, sin solución de continuidad, a una presunta identidad desconocida que abarcaría a ambos, necesariamente queda nivelada la diferencia entre la actuación afirmativa de un prejuicio vigente y su cuestionamiento, su crisis, su suspensión. Por un lado, parece que en tal proceso se habría obrado una alteración de los presupuestos iniciales y, en este sentido, una ruptura con ellos. En esto se apoya Gadamer para sostener que, siempre que se comprende, se comprende de modo diferente. Pero en realidad esa ruptura o esa diferencia constituye únicamente el exponente de una continuidad imbatible y de una identidad inquebrantable: si los presupuestos de partida resultan transformados gracias a su encuentro con presupuestos «otros», ello sólo es posible bajo la condición absolutamente incuestionable de que unos y otros puedan ser integrados en una misma totalidad en infinito desarrollo. En otros términos: toda quiebra histórica o corte epocal queda aquí nivelada por la inexorable continuidad de la tradición<sup>3</sup>.

---

Lo relevante aquí es que Gadamer, sin abandonar este sentido de la hermenéutica en tanto «superación de una lejanía» o «liquidación de un extrañamiento», sostiene que la tarea interpretativa no se limita a aquellas situaciones ocasionales en las que existen dificultades específicas de comprensión, sino que se encuentra implicada siempre y en todo ejercicio comprensivo. Afirma a este respecto «[...] debemos desligar el fenómeno del comprender de la preferencia por los trastornos de la comprensión, si no queremos perder de vista su lugar en el conjunto de nuestra realidad humana, incluso de nuestra realidad social» («Lenguaje y comprensión» [1970], *VyM II*, p. 183 [«Sprache und Verstehen», *GW 2*, p. 186]). Pero esto forma parte del problema que a lo largo de las páginas siguientes vamos a presentar (*vid. infra*, § 57.4: «*Comprensión, incomprensión e interpretación*»).

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 565 (*GW 1*, p. 476).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 578 (*GW 1*, p. 488), donde Gadamer afirma que «*todo* comprender es un acontecer» (la cursiva es nuestra).

<sup>3</sup> Afirma F. Renaud: «El texto nos llega por mediación de presupuestos heredados de una tradición continua e insuperable. La teoría hermenéutica de Gadamer tiene entonces como premisa fundamental la continuidad de la tradición» («L'appropriation

La situación es del todo punto análoga a aquella que denunciábamos en la dialéctica platónica (*supra*, § 11.4). Allí quedaba anulada la diferencia entre aquella cuestión que se resuelve afirmado un concreto presupuesto (una definición) y aquella otra que queda colapsada en una aporía, delatando así una crisis tocante a su propio planteamiento; tal diferencia se diluía –decíamos– desde el momento en que se esperaba que la respuesta buscada fuera válida en condiciones absolutas, *i. e.*, bajo el auspicio de un presupuesto imbatible, de una definición que jamás podría quebrar como tal: la hipótesis del *eîdos*. Recordemos: a Gadamer le interesaba en todo momento advertir que, a su juicio, tal identidad imbatible del *eîdos* no era para Platón una realidad positiva y definitivamente fijada, sino sólo una dirección interrogativa, un acicate para la búsqueda de una verdad que el ser humano –en su condición de *philó-sophos* y no de *sophós*– jamás podría hallar. Como ya tuvimos ocasión de advertir, esta misma versión escéptica del platonismo es lo que subyace a *Verdad y método*: también aquí se niega reiteradamente que la comprensión tenga por objeto una realidad «esencial», dada de una vez por todas y al margen de cada una de sus concreciones, pero de todos modos se afirma que dichas concreciones remiten tendencialmente a una única realidad. En suma: no puede haber ruptura (emergencia de presupuestos inéditos para la comprensión, y por tanto de fenómenos inéditos) allí donde se trata de realizar siempre de modo diferente uno y el mismo «contenido», por más que se insista en que dicho contenido carece de existencia en sí mismo, pues sólo se daría en cada imagen que lo refleja, especulativamente.

Situémonos ahora en el contexto que acapara toda la atención de *Verdad y método* –la interpretación de una obra del pasado–, pues es aquí donde se dirime en primer término la cuestión de la ruptura y la continuidad del desarrollo histórico, y con ello el significado verosímil del acontecimiento que Gadamer atribuye a toda comprensión. Este contexto es el responsable de que, bajo el prisma gadameriano, la noción de acontecimiento resulte confundida con el principio de la pertenencia del historiador a la tradición objeto de su estudio (*cf. supra*, § 56). Por un lado, resulta que la exigencia de llegar a entender un documento del pasado, el reclamo específico que éste dirige sobre nosotros, sólo se plantea como tarea señalada y problemática porque dicho documento ya no es portador de una verdad natural y evidente, lo que significa que el paso del tiempo ha horadado una cierta ruptura entre su contexto originario y la situación actual. Pero por otro lado, esta tarea tendría como condición de posibilidad la pertenencia del intérprete a la tradición en la que se inserta esa obra histórica, tradición que, a lo largo de una continua cadena de transformaciones, habría ido modelando la obra objeto de investigación hasta darle el aspecto bajo el cual resulta comprensible hoy. De modo que ruptura y continuidad parecen constituir al mismo tiempo las premisas para la interpretación de las obras del pasado. En efecto, Gadamer entiende que el lugar propio de la hermenéutica histórica es justo una «tensión de familiaridad y extrañeza» entre el intérprete y la tradición que se trata de interpretar: a su juicio, no es que el historiador pertenezca sin fisuras a una tradición que se hubiera mantenido inamovible, pero tampoco es que sea completamente ajeno a una tradición de la que le separara un hiato insalvable (*vid. supra*, § 42). El *interim* entre ambos extremos sería su terreno de juego.

---

de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer», en C. Collobert [ed.], *L'avenir de la philosophie est-il grec?* Fides, Quebec, 2002, p. 85).

Veamos qué significa esto. La ruptura que motiva la tarea hermenéutica se muestra aquí supeditada a una *esencial* continuidad, que actúa –paradójicamente– como posibilitante de la comprensión y como producto de la misma. Si la interpretación comienza con el aguijón de una extrañeza, su cometido es disolver esa extrañeza, suturando así la falla inicial entre la situación del intérprete y la de lo interpretado. ¿Y cómo podría esta interpretación reanudar los cabos sueltos? Esto sería posible porque nuestra comunidad con la tradición (*i. e.*, aquello que permitiría en cada caso restañar el corte con ella) no es algo inmóvil y definitivamente dado, sino que se encuentra en constante elaboración. Justo esa elaboración es lo que tendría que llevar a cabo cada comprensión del pasado para despejar la extrañeza que la había motivado. Gracias a la mediación de ese pasado con un presente singular, el fenómeno histórico en cuestión adquiriría una realización inédita, que supondría al mismo tiempo un nuevo desarrollo del vínculo entre pasado y presente, *i. e.*, de la tradición que enlaza a ambos. Es en virtud de esta constante formación de la tradición como Gadamer explica que toda comprensión de un texto histórico comporta ella misma un acontecimiento histórico.

Así, la continuidad con la tradición constituye aquí la hipótesis imbatible gracias la cual sería posible, en cada caso, superar la fractura que había planteado la exigencia de interpretar una obra del pasado; ese hiato se resolvería mediante una nueva concreción de dicha hipótesis imbatible. La dinámica de este proceso queda expuesta en la idea de «fusión de horizontes»: tal fusión entre lo específico del pasado y lo específico del presente descansa en el postulado inquebrantable de una continuidad hipotética entre ambos, continuidad que, siendo condición posibilitante de la fusión en cuestión, al mismo tiempo sería de nuevo producida por ella.

No es difícil explicar la tesis en la que nos encontramos, si se repara en el mecanismo dialéctico que la articula, concretamente en la medicación dialéctica entre pasado y presente que en *Verdad y método* se aduce para desentrañar la recepción de una obra histórica. La pertenencia a la tradición tiene aquí dos caras: por un lado, se refiere al vínculo del intérprete con el fenómeno histórico en cuestión; por otro lado, se refiere a la inclusión de ambos en una tradición en constante desarrollo. Gadamer explica la quiebra que motiva la hermenéutica histórica como una ruptura entre quien comprende y lo comprendido, pero entiende que esa ruptura llega a ser superada mediante la elaboración de la totalidad que englobaría a uno y otro. De modo que, sea cual sea la magnitud de la ruptura, ésta resulta en todo caso accidental, puesto que siempre hay un soporte que se mantiene incólume: la presunta totalidad del acontecer de la tradición, la cual, en su estatuto infinitamente variable (y por tanto indeterminado, formal, abstracto), sería capaz restablecer toda suerte de fractura entre quien comprende y lo comprendido. El hiato entre el intérprete y el fenómeno histórico es aquí siempre y por principio superable, toda vez que dicho fenómeno histórico se concibe, en realidad, como una entidad potencialmente *suprahistórica*: gracias a sus sucesivas apropiaciones, irá desarrollando aspectos inéditos que la conectarán con cada nueva situación. Por eso –piensa Gadamer– «resulta incuestionable que es una misma obra la que despliega su plenitud de sentido al paso que se va transformando su comprensión, así como también es una misma historia aquella cuyo significado sigue determinándose incesantemente»<sup>1</sup>.

Así, *Verdad y método* afirma por doquier la imperturbable ligadura de un acontecer histórico siempre de nuevo renovado. El tiempo de la historia efectual sería un tiempo

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 452, traducción parcialmente modificada (*GW I*, p. 379).

«cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra toda transmisión»<sup>1</sup>. El sentido del texto histórico estaría «siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico objetivo»<sup>2</sup>. El acontecer temporal se desarrollaría entonces como una transformación continua, como una ruptura constantemente suturada. A. Gómez Ramos ha denunciado elocuentemente esta incapacidad de *Verdad y método* para conceder «carta de naturaleza» a las rupturas históricas:

Ciertamente, algunos de los pasajes más redondos de *Verdad y método* ignoran abiertamente la posibilidad misma de alguna falla o fractura, como si la lectura de los textos del pasado –a la que parece reducirse la comprensión– se deslizara apaciblemente sobre la superficie clasicista de las crecientes olas históricas. [...] Mucho más allá de su contexto y de su autor, las obras despliegan su sentido a todo lo largo –y ancho– del tiempo gracias a sucesivas y felices fusiones de horizontes con sucesivos y a veces reverenciales presentes futuros, cuyas conciencias, hermenéuticamente formadas, conscientes, por ello mismo, de su finitud e historicidad, reactualizan las grandes creaciones del pasado, comprendiéndolas, bien cada vez de modo distinto, bien cada vez más y mejor (aquí, la interpretación puede variar)<sup>3</sup>.

Desde la perplejidad [...] ante el silencio que reina en los textos de la historia efectiva respecto a las grandes fracturas del tiempo de ese texto, se trata de plantear una pregunta teórica: *¿Hasta qué punto puede la noción gadameriana de Wirkungsgeschichte asumir las fracturas de la historia?* Fracturas, además, que afectan directamente a las posibilidades de la comprensión y, con ellas, a la condición misma de lo histórico y de lo humano, transformándolo y, a veces, anulándolo<sup>4</sup>.

En un artículo publicado en 1965, «La continuidad de la historia y el instante de la existencia», Gadamer parece ofrecer un relevante contrapunto al planteamiento vertido en *Verdad y método* a este respecto<sup>5</sup>. Conviene reparar un momento en él, aunque quizás, como veremos a continuación, el contrapunto sólo sea aparente. Aquí el pensador de Marburgo defiende, con espléndidas razones, la existencia de discontinuidades radicales en el acontecer histórico, la existencia de «cortes epocales»<sup>6</sup>. La conciencia histórica –leemos en dicho artículo– cree que las rupturas en el curso de la historia dependen de cómo ella misma articule el flujo del pasar y el llegar a ser, y que por ello son siempre relativas y arbitrarias<sup>7</sup>. Frente a esto, sería evidente que las experiencias de ruptura «designan una auténtica realidad de la historia misma»<sup>8</sup>:

La experiencia epocal implica [...] una discontinuidad interna del acontecer mismo que no se registra sólo *a posteriori* mediante una clasificación historiográfica ni necesita de una legitimación. Más aún, yo diría que justamente así se experimenta la realidad de la historia. Pues lo que ahí se percibe no es un mero pasado que se debe superar y asimilar en una actualización plena, sino algo que, por haber sucedido, permanece y nunca se puede borrar<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 367, traducción ligeramente modificada (GW 1, p. 302).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 366, traducción completada por nuestra parte (GW 1, p. 301).

<sup>3</sup> A. Gómez Ramos, «Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, p. 411.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 410-411.

<sup>5</sup> *VyM II*, pp. 133-143 («Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz», GW 2, pp. 133-145).

<sup>6</sup> «La continuidad de la historia...», *VyM II*, p. 136 («Die Kontinuität...», GW 2, p. 136).

<sup>7</sup> «Die Kontinuität...», GW 2, p. 136. Este párrafo está omitido en la traducción española.

<sup>8</sup> *Ibid.*, *VyM II*, p. 136 (GW 2, p. 136).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 137 (GW 2, p. 138).

Al hilo de esta idea de corte epocal, Gadamer pone en juego una acepción «existencial» del acontecer histórico, que gira en torno a la idea de «instante». La experiencia del tiempo no remitiría a la sucesión constante de los «ahoras», sino al «instante decisivo», en el que se evidencia, trágicamente, el hiato entre lo que ya no puede ser y lo que todavía puede ser (una idea que parece tener resonancias diltheyanas). Por ello –piensa el discípulo de Heidegger– «el concepto de historicidad no enuncia algo sobre el modo de ser de una estructura procesual, sino sobre el modo de ser del *hombre* que está en la historia [...]»<sup>1</sup>. En otras palabras:

[...] La realidad de la historia no se nos da en la actualización cognitiva del pasado ni en el dominio cognitivo del acontecer, sino en la experiencia de nuestro destino. La experiencia que hacemos de que algo ha cambiado, de que todo lo antiguo ha envejecido y aparece algo nuevo, es una experiencia de tránsito que no garantiza la continuidad, sino que muestra por el contrario una discontinuidad y representa el encuentro con la realidad de la historia<sup>2</sup>.

De todos modos, el cometido de esta reflexión sigue siendo mostrar «cómo es que la experiencia de la discontinuidad implica la continuidad, y en qué sentido»<sup>3</sup>. Y la respuesta reza así: «en la concepción del instante como discontinuidad del acontecer se basa la posibilidad de preservar y percibir la continuidad histórica»<sup>4</sup>. Esta continuidad –sostiene Gadamer– no es algo que se realice espontáneamente, con la «inocencia de la vida orgánica», no es algo asegurado por una necesaria sucesión temporal que fuera tejiendo automáticamente lo pasado con lo presente y lo futuro<sup>5</sup>. Al contrario, se trataría de una tarea que debe llevar a cabo «la conciencia experiencial humana»<sup>6</sup>. Dicha tarea no sería otra cosa que la transmisión y renovación del legado recibido.

El autor de *Verdad y método* sostiene, también aquí, que esta superación de toda ruptura histórica es obra del diálogo, y del lenguaje que lo posibilita. «El lenguaje –afirma– es el modo de mediación en el que se realiza la continuidad de la historia por encima de todas las distancias y discontinuidades»<sup>7</sup>. A su juicio, «la inmediatez del acto lingüístico implica una respuesta a la pregunta sobre cómo se mueve y posibilita la continuidad de la historia pese a todas las escisiones y las crisis que se producen para cada uno de nosotros en cada instante»<sup>8</sup>. Y es que tanto la experiencia de la historia como la experiencia histórica habrían de residir en «un proceso de comunicación que presenta la estructura fundamental del diálogo»<sup>9</sup>.

De todos modos –insiste Gadamer– esta tarea de restañar las fracturas históricas, lejos de ser una actividad meramente «cognoscitiva», compromete a la vida misma de la tradición. En la medida en que la comprensión del pasado, al mediarlo con la situación actual, implicaría el cierre de un hiato real, en esa misma medida implicaría un acontecimiento igualmente real: no la actualización de un pasado ya dado y concluido, sino un inédito despliegue del mismo, obrado en el presente y capaz de abrir posibilidades futuras para quien lleva a efecto, de este modo, el fenómeno histórico. Afirma nuestro intérprete a este respecto:

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 135 (GW 2, p. 135); la cursiva es nuestra.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 139 (GW 2, p. 140).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 141 (GW 2, p. 142).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 143 (GW 2, p. 144).

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *Id. loc.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 142 (GW 2, pp. 143-144).

<sup>8</sup> *Id. loc.* (GW 2, p. 144).

<sup>9</sup> *Id. loc.*

Para el hombre que vive en la historia el recuerdo que conserva algo cuando todo parece constantemente no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es la realización vital de la tradición misma. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo que hemos llegado a ser, como posibilidades de futuro<sup>1</sup>.

Nuestra pregunta entonces es la siguiente: ¿qué ha quedado finalmente de aquel corte epocal del que se hablaba antes? ¿No es un corte epocal justo la situación que se produce cuando las posibilidades de futuro ya no nacen de lo que había llegado a ser? Ciertamente, Gadamer no parece ir más allá de decir que la ruptura es ruptura de la continuidad, y la continuidad, de la ruptura, al igual que para Platón la grandeza era grandeza respecto de la pequeñez, y la pequeñez, respecto de la grandeza (*supra*, § 31.2.1). Pero, si ruptura y continuidad son relativos recíprocos, ¿dónde está el límite? ¿En qué reside la singularidad irreductible de una época histórica? ¿En qué reside la marca finita y positivamente limitada de una determinada concreción del «ser histórico»? Por otra parte: Gadamer piensa que suturar los cortes de la tradición es, por así decirlo, una responsabilidad del hombre, una tarea que le compete y que está en su mano. Ahora bien, ¿en virtud de qué instancia podría arrogarse el ser humano semejante capacidad de superar cualquier hiato acontecido en el seno de los saberes en los que participa? ¿Tal vez en virtud de una hipotética comunidad humana esencial, universal y eterna, apuntando hacia la cual cada comunidad histórica debería esforzarse por limar los escollos que la separan de cualquier otra?

### § 57.2. *Historicidad de la comprensión y comprensión de la historia*

Tal y como venimos observando, bajo el planteamiento de *Verdad y método* resulta imposible concebir una sola ruptura histórica que no admita ser restaurada e integrada en la presunta unidad total de la tradición, la cual, justo por servir de soporte para ese trabajo de integración, se encontraría en constante e infinito desarrollo. Gadamer explica las fracturas históricas como suspensiones momentáneas de la relación entre el sujeto que comprende y las obras legadas por la tradición. Así, tales fracturas no afectarían nunca a dichas obras –o sea: a los fenómenos en cuestión–, pues éstas conformarían potencialidades infinitas de sentido, y por ello resultarían absolutamente «inquebrantables». Bastaría con realizar una de las infinitas posibilidades inéditas de la obra en cuestión para que el hiato entre ella y su destinatario quedara suturado. Dicha realización comportaría entonces al mismo tiempo una nueva elaboración del vínculo que liga al intérprete con la obra histórica, *i. e.*, la tradición que, contra viento y marea, incluye y vuelve a incluir una y otra vez a ambos. De modo que esta tradición es depositaria de una continuidad a prueba de fuego, aunque al precio de carecer ella misma de determinación. En efecto, su determinación es sólo negativa: resulta siempre de nuevo definida en cada acto de comprensión –en cada «acontecimiento»– gracias a la negación de su configuración anterior por contraste con una configuración «otra» y sobre la hipótesis abstracta de una necesaria identidad entre ellas.

Esta explicación dialéctica de la relación entre pasado y presente da lugar a una aporía de gruesas dimensiones: implica confundir la constitución histórica, fáctica, finita de toda comprensión con la problemática relativa a la comprensión de un fenómeno del pasado;

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 143 (*GW 2*, p. 145).

implica confundir el hecho de que comprendemos siempre desde determinada tradición (desde un ámbito de sentido previamente abierto) con la específica exigencia de comprender una tradición<sup>1</sup>. Cuando se lee *Verdad y método* buscando pistas para articular una descripción ontológica de toda modalidad de comprensión, resulta un poco decepcionante observar que ni siquiera en la tercera parte de la obra, donde se anuncia el «giro ontológico de la hermenéutica», se llega a abandonar el campo de las ciencias históricas. Efectivamente, el tema de la historicidad del comprender permanece en todo caso ligado al supuesto de que el objeto de la comprensión sea siempre el pasado. En un primer momento, puede pensarse que esta parcialidad se debe al hilo conductor elegido para articular esta hermenéutica filosófica: la problemática provocada por la historiografía científica del siglo XIX. Ahora bien, a poco que se aguce la vista, se verá que la mencionada confusión no es un simple «efecto secundario» que pudiera esquivarse sin salir del planteamiento propuesto, sino más bien una dificultad inherente al mismo.

Expliquemos por qué sucede esto, tomando un poco de distancia. Gadamer hace valer un principio sin duda cierto y sumamente relevante: el sistema de prejuicios que posibilita una comprensión procede siempre del pasado. En otras palabras: el ámbito de sentido que sostiene un cierto saber, definiendo las coordenadas de su ejercicio y proporcionando un concreto repertorio de posibilidades para ello, es el fruto de una apertura previa. Por este motivo –a nuestro juicio– la comprensión tiene un carácter irreductiblemente histórico y fáctico: porque los presupuestos que la articulan, en lugar de estar dictados por una instancia supratemporal, inmutable y eterna, obedecen a una fundación realmente acontecida en un tiempo más o menos pretérito. Parece que a esa fundación contribuyen ciertas obras señaladas de un saber. Así, por ejemplo, el terreno de juego de la música «cultura» contemporánea sería impensable sin las concretas contribuciones de compositores como A. Schönberg e I. Stravinski. Del mismo modo, la acepción de lo político que domina en el Occidente de los siglos XIX y XX debe su acuñación, entre otras cosas, al proceso revolucionario que estalla en Francia en 1789. En este sentido cabe decir que, sea cual sea la actividad a la que pertenezca nuestra comprensión, comprendemos siempre «desde un pasado», desde una tradición precisamente configurada de antemano. Con ello sólo estamos declinado en clave gadameriana aquel principio de la «pre-estructura de la comprensión» que Heidegger dejó sentado en *Ser y tiempo*.

Ahora bien, el hecho de que el ejercicio de todo saber esté posibilitado por una acuñación que tuvo lugar en el pasado no implica, naturalmente, que el tema de dicho ejercicio sea ese

---

<sup>1</sup> A. Escudero, en su artículo «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios» (*Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, 2005, UNED, pp. 153-195) repara en esta tendencia de Gadamer a «confundir el “comprender desde el pasado” con el “comprender (preferentemente) el pasado”» (*ibid.*, p. 179). Leemos allí: «[...] El modo en que [*sc.* Gadamer] ha elaborado la hermenéutica es muy propenso a mezclar y confundir dos cosas que, pensamos, tienen que ser cuidadosamente distinguidas: no es en absoluto lo mismo –como parece a veces creer el filósofo alemán– afirmar que siempre se comprende desde la tradición –algo indudable– que sostener que lo que primordialmente tiene que ser comprendido es la tradición misma, esto es, el pasado y las obras que desde él nos llegan. La comprensión de la tradición es, desde luego, parte esencial del esfuerzo por comprender aquello que reclama ser comprendido –sea en el campo científico, técnico, moral, político, artístico o religioso–, pero no todo lo que debe hacerse para que la comprensión resulte plenamente lograda» (*ibid.*, pp. 178-179). A juicio de este investigador, dicha confusión está ligada a la circunstancia de que Gadamer no aclara suficientemente por qué la comprensión, aun partiendo necesariamente de una precomprensión, no se reduce a ella (*cf. ibid.*, p. 179). A su vez esta ausencia de explicación se debería a los siguientes dos factores: por un lado, a que en *Verdad y método* no se insiste lo bastante en que «lo que desencadena propiamente la posibilidad y necesidad de “comprender” es, precisamente, la “incomprensión”»; y por otro lado, al exagerado acento que Gadamer pone en el pasado, contrarrestando así el no menos exagerado privilegio que Heidegger concedía en *Ser y tiempo* al futuro (*ibid.*, p. 180). De este modo Escudero nos aporta importantes claves para desentrañar este asunto.

pasado. Lo que azuza la actividad de la abogacía, o de la medicina, o una práctica religiosa o culinaria o deportiva, o la resolución de un problema matemático, etc., es siempre un interés actual, relevante y urgente para la situación presente. El juego político dentro de un Estado acuñado, por ejemplo, de acuerdo a premisas «ilustradas» no consistirá en volver una y otra vez sobre esa acuñación para transformarla constantemente, sino más bien en afrontar las cuestiones candentes de la vida cívica sobre la base de ese marco posibilitante. Ciertamente, tal ejercicio de las actividades políticas supondrá una concreta exploración y una concreta decantación del sistema de prejuicios a cuyo abrigo se realiza. Sin embargo, esta constante elaboración de dicho sistema de prejuicios no debe confundirse con la crisis y la caída del mismo (por cierto: tal vez en este último momento de zozobra se haga más relevante la cuestión de su concreta constitución, acontecida en el pasado). En todo caso, parece evidente que un ámbito de sentido previamente configurado es un lugar donde se puede habitar, donde se pueden llevar a cabo –mejor o peor– obras que interesan a la vida actual; parece evidente que, si ese lugar resulta cuestionado en sus cimientos, se volverá inhabitable; y parece evidente, en fin, que ambas situaciones presentan entre sí una diferencia imposible de abolir. De todo lo antedicho parece desprenderse que los presupuestos definitorios de determinado saber no constituyen una reserva de posibilidades susceptible de ser desarrollada *ad infinitum*, sino más bien un campo *finito*, cuyo cultivo llegará a agotarse en algún momento.

Insistimos en estas observaciones, quizás triviales y obvias, precisamente porque el planteamiento gadameriano las pone en entredicho. Si no se acepta la existencia de rupturas radicales (y no superables), que afecten a los fenómenos mismos y al sistema de prejuicios que los posibilita (y no a la relación entre quien comprende y lo comprendido), resultará imposible distinguir entre «comprender desde el pasado» y «comprender el pasado». Lo que hace que algo pertenezca al pasado es la circunstancia de que entre ello y la situación actual media un corte, una quiebra que impide «asimilarlo» desde el presente. Si en la comprensión ordinaria estamos constantemente incorporando lo nuevo a lo viejo, lo desconocido a lo conocido, y así nuestras convicciones previas resultan enriquecidas y matizadas sin solución de continuidad (y por tanto sin que nos percatemos de ello), en cambio la fractura de dicha comprensión parece provocar una suerte de «congelación» de los parámetros anteriores, justo porque éstos ya no pueden ser amalgamados con la situación que los destaca como otros<sup>1</sup>. Pues bien, Gadamer, que en su artículo «La continuidad de la historia y el instante de la existencia» (*supra*, § 57.1) observa esto mismo que acabamos de decir (de hecho, él es quien nos lo ha enseñado), sin embargo sigue describiendo la comprensión del pasado como una asimilación del mismo, entendiendo que lo que posibilita esa asimilación –la tradición en eterno desarrollo– resulta transformado por ella y es infinitamente transformable.

De acuerdo con la exposición ofrecida en *Verdad y método*, la comprensión de un fenómeno histórico llevaría a cabo una suerte de «traslado» de ese fenómeno desde el pasado hacia el futuro, una suerte de transformación desde su aspecto inasimilable a su aspecto asimilable (esto es exactamente, y en idénticos términos, lo que sostenía el filósofo de Marburgo<sup>2</sup>). Para superar el hiato que separaba a tal fenómeno de la situación actual, la comprensión daría una nueva forma a sus condiciones posibilitantes (a la tradición que había

<sup>1</sup> Así, el abandono de un sistema de prejuicios no significa que se borre su huella: al revés, es entonces cuando queda estampada como tal en la memoria.

<sup>2</sup> Vid. *El problema de la conciencia histórica*, *op. cit.*, pp. 113-114 (*Le problème de la conscience historique*, *op. cit.*, pp. 88-89); *loc. cit. supra*, § 51.



troquelado su sistema de prejuicios), obrando en ellas un cambio desde una situación anterior a otra posterior. En efecto, aquí el proceso comprensivo resulta explicado como un movimiento desde atrás hacia adelante, experimentado al mismo tiempo por el fenómeno y por sus presupuestos posibilitantes. Y tal movimiento sólo parece posible porque hay una distancia temporal entre el intérprete y el fenómeno: porque el primero se vuelve hacia atrás para arrastrar hacia delante al segundo, sufriendo él mismo con ello un traslado, presuntamente una alteración. La dificultad de este esquema resulta palmaria: ¿cabe explicar con él cómo se produce la comprensión de un fenómeno actual, de un fenómeno que no está separado de su receptor por espacio alguno que el proceso hermenéutico tuviera que mediar? Pero ¿no es cierto que hay comprensión de fenómenos actuales? Más aún: ¿acaso puede comprenderse otra cosa que cuestiones de relevancia actual, incluso cuando la comprensión se refiera a un documento histórico?

En definitiva: si los presupuestos que posibilitan en cada caso nuestra comprensión constituyen un soporte que puede ser infinitamente elaborado, pero que no ha sido instaurado jamás y jamás puede quebrar y ser sustituido por otro, resultará que, siendo esos presupuestos el efecto de lo acontecido en el pasado, no cabe distinguir entre «comprender desde el pasado» y «comprender el pasado». Uno de los puntos de *Verdad y método* donde mejor se advierte la insostenibilidad de este planteamiento es la aproximación que Gadamer propone entre la interpretación de leyes practicada por el jurista y la practicada por el historiador del derecho (*vid. supra*, § 45). Queriendo justificar que el historiador no contempla su objeto de estudio desde una situación neutral y ajena a él (como pensaba el historicismo), Gadamer se ve obligado a sostener que la premisa de la investigación histórica es la pertenencia de pasado y presente a una única situación en constante cambio, a una única tradición, a una única «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores» que posibilitarían la comprensión<sup>1</sup>. Las consecuencias de ello resultan, a nuestro juicio, absurdas: el vínculo que liga a determinada comunidad sometida a una ordenación jurídica vigente se confunde con un presunto vínculo intemporal y abstracto que habría de enlazar los presupuestos que sostienen actualmente cada historiografía del derecho con los que sostenían todo marco jurídico pasado que ésta pueda estudiar.

Semejante tesis da lugar a problemas en dos órdenes: por un lado, en la propia teoría de la hermenéutica histórica que Gadamer propone para escapar a las aporías del historicismo; por otro lado, en la ontología «general» del comprender en donde se trataba de hacer desembocar la problemática de las ciencias históricas. Aquí nos interesa sólo la segunda de estas dimensiones, tal y como quedó advertido desde un principio (si nuestro interés principal se centrara en la comprensión de un texto del pasado, quizás habría resultado más fructífero acudir a fuentes externas a Gadamer; por ejemplo a la obra de P. Ricoeur). A pesar de ello, nos atreveremos a localizar unas pocas dificultades tocantes a la hermenéutica historiográfica, puesto que se deducen directamente de la argumentación que estamos poniendo sobre la mesa:

- [1] De acuerdo con la trama de *Verdad y método*, el sentido de la obra histórica constituiría una identidad inquebrantable, potencialmente suprahistórica. Todas sus recepciones realizarían un aspecto de un mismo y único contenido, el cual se vería constantemente alterado y enriquecido por efecto de tales recepciones. Sin duda Gadamer tiene razón al

---

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 365 (*GW I*, p. 300).

afirmar, a través del principio de la historia efectual, que determinadas interpretaciones de una obra transforman las propias coordenadas de su lectura, inaugurando un sentido inédito que se incorporará a esa obra y condicionará sus futuras recepciones. Así, por ejemplo, la apreciación actual de la poesía de Góngora está determinada por la concreta recepción y reivindicación que la Generación del veintisiete hizo del poeta cordobés. Ahora bien, lo que no parece tan convincente es que cada una de las nuevas acepciones de determinado legado literario se encuentre necesariamente en una relación de continuidad respecto de las anteriores<sup>1</sup>. Parece muy dudoso que la lectura de Platón debida a Plotino y la debida a Heidegger tengan que guardar alguna identidad entre sí, tengan que realizar el mismo sentido; esto significaría, entre otras cosas, que el siglo XX estaba ya de algún modo incluido entre las virtualidades del siglo III. ¿No habría que decir en cambio que cada interpretación de una obra clásica que abre presupuestos inéditos para su comprensión provoca en ella una dispersión, una diseminación, en el sentido que dio J. Derrida a este último término<sup>2</sup>? Ciertamente, si una determinada clave de lectura de Platón posee su propia definición y singularidad, es porque implica una ruptura respecto de las claves vigentes hasta ese momento, porque unas y otras no son reductibles entre sí, ni siquiera tendencialmente. Por otra parte, la idea gadameriana de que *toda* comprensión de un texto implica un acontecimiento, *i. e.*, lleva a cabo una alteración en cuanto a los presupuestos de su lectura, supone una nivelación inadmisibile entre aquellas interpretaciones señaladas y excepcionales que, en efecto, inauguran un nuevo marco comprensivo y aquellas otras que simplemente exploran y desarrollan el marco previamente abierto (insistiremos en ello *infra*, § 57.4).

- [2] No parece del todo convincente la estrecha imbricación que Gadamer establece entre la pertenencia a una tradición y la investigación histórica (*vid. supra*, § 43). A su juicio y como venimos observando, no sólo pertenece a determinada tradición quien habita en ella y ejerce desde ella un saber, sino que también –y en el mismo sentido– el historiador que investiga un fenómeno del pasado tiene que pertenecer a la cadena de transmisiones de ese fenómeno, cadena que alcanza hasta su propia situación; tendría que pertenecer previamente a ella y llegaría a pertenecer de otro modo a ella gracias a su interpretación del fenómeno histórico. Con esta tesis Gadamer quiere defender, frente al historicismo, que comprender una obra del pasado implica siempre reconocer un sentido vigente. Y desde luego, hay que secundar esta defensa sin ningún ápice de duda: siempre que comprendemos, comprendemos un sentido actual y vigente y lo hacemos desde prejuicios actuales y vigentes. Además, es cierto, como quiere el autor de *Verdad y método*, que el sentido de una obra no está definitivamente dado, ni se agota en la situación para la que ésta fue escrita.

Ahora bien, ¿necesitamos para suscribir esta tesis suponer que los presupuestos desde los que comprendemos una obra del pasado guardan o llegan a guardar una necesaria continuidad con los presupuestos propios del momento en que la obra fue escrita? ¿Necesitamos para ello suponer que el sentido de esa obra sea virtualmente eterno, hipotéticamente convergente en todas sus recepciones históricas? ¿Se desmarca realmente tal explicación de los postulados historicistas que deseaba conjurar? A nuestro modo de

<sup>1</sup> A. Gómez Ramos expresa esta misma objeción al planteamiento de Gadamer: *vid.* «Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», *op. cit.*, p. 415.

<sup>2</sup> Cf. J. Derrida, *La dissémination* (1972), Éditions du Seuil, París, 1993 (*La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 2007).

ver, la situación de la comunidad que pertenece a una tradición y comprende desde ella, por un lado, y la situación del historiador que investiga una tradición pasada, por otro lado, no pueden ser equiparadas en absoluto, salvo al precio de convertir esa tradición en un receptáculo de carácter indeterminado. Pues –otra vez el mismo problema– lo que es objeto de la investigación histórica, lo es precisamente porque entre ello y el contexto actual media una fractura (así, no parece casual que las ciencias históricas adquieran un desarrollo hipertrófico justo después de una de las más drásticas rupturas que Occidente ha vivido: la revolución francesa).

Frente al planteamiento gadameriano, ¿no habría que decir más bien que cada época tiene sus singulares virtualidades de pasado y sus singulares virtualidades de futuro? ¿No habría que admitir que el hiato obrado por una determinada época histórica disloca también el sentido verosímil de lo pretérito y lo esperable? Cuando un historiador contemporáneo investiga, por ejemplo, los movimientos anarquistas que tuvieron lugar en España a lo largo de la Segunda República, los precisos motivos y fines de su investigación (entre ellos, los motivos puramente historiográficos, pues –lo queramos o no– la historia ha llegado a ser un saber específico, con sus propias reglas de juego, independientes de las del saber político o artístico o jurídico en el que puedan inscribirse sus objetos) ¿tienen que formar parte de un presunto sentido global que estaría conectado con los intereses que movían a los protagonistas de dicho acontecimiento? ¿Acaso puede darse una continuidad tal cuando entre ambas situaciones media nada menos que una guerra civil y más de treinta años de dictadura? Otro ejemplo, esta vez ajeno a la ciencia histórica: si Picasso puede nutrirse del arte ibérico prerromano y reflejarlo en sus creaciones, esto no parece deberse a que con ello restablezca una continuidad con él, ni a que los presupuestos de ambas actividades artísticas sean conmensurables entre sí (ni siquiera el término «arte» resultaría del todo adecuado para aquellas obras prerromanas, que también tenían un significado religioso). Además, con su explicación de la relación entre pasado y presente en términos de «mediación dialéctica», Gadamer debilita una de sus más lúcidas y valiosas reivindicaciones, a saber: que el pasado puede tener una capacidad transformadora sobre el presente. Pues ¿qué efecto sorprendente y alterador puede exhibir un pasado cuyos presupuestos admitirían en todo caso ser amalgamados con los presupuestos actuales?

- [3] Por último, la concepción gadameriana de la hermenéutica historiográfica implica una cierta disolución de la diferencia entre la «historia narrada» y la «historia acontecida», tal y como ha denunciado, entre otros, R. Koselleck<sup>1</sup>. En efecto, esto es lo que supone aquí el principio de la «historia efectual», según el cual la interpretación de un relato histórico implicaría una suerte de realización renovada de los acontecimientos narrados en él.

### § 57.3. En torno a la noción hegeliana de experiencia

Cabe pensar que el capítulo de *Verdad y método* dedicado al tema de la experiencia constituye el centro mismo de esta obra. No es difícil señalar el porqué: allí se intenta explicar cómo se forma una experiencia inédita, cómo se produce, en el ejercicio de determinado saber, una ruptura capaz de transformarlo sustancialmente. Y, como estamos defendiendo, tal

---

<sup>1</sup> Vid. R. Koselleck, «Histórica y hermenéutica» (en R. Koselleck, y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 65-94).

cuestión resulta vital a la hora de justificar el carácter histórico de toda comprensión. Ahora bien, la respuesta que Gadamer ofrece apelando a la concepción hegeliana de la experiencia, ¿describe el acontecimiento excepcional de una quiebra radical en el seno de un campo del saber?; ¿o describe una cadena de transformaciones que en todo caso se inscriben en un saber total sin solución de continuidad? ¿Admite este esquema una diferenciación entre ambas situaciones: por un lado, el desarrollo ordinario de la comprensión, y por el otro, la caída de las bases que la hacían posible, antesala del troquelado de unas bases alternativas? Nuestro intérprete observaba que la constante confirmación de aquellos presupuestos que rigen una determinada comprensión constituye el momento habitual y normal de la experiencia. La «experiencia transformadora» perfilada en *Verdad y método*, ¿representa la otra cara de aquella «experiencia confirmadora», de modo que una y otra podrían tener cabida en una misma teoría de la comprensión? ¿No resultaba más bien que el referente de una formación continuada y positiva de «generalidades típicas» quedaba *sustituido* por el de una destrucción también continuada, pero ahora negativa, de generalidades típicas, destrucción en la que habría de cifrarse la alteración del saber?

A la luz del prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, la «verdadera» experiencia, la experiencia de que «algo no es como lo habíamos supuesto», quedaba descrita como una refutación y una ampliación del fenómeno anticipado, producida por efecto del nuevo fenómeno experimentado, que de este modo llegaría a incluir al anterior (*vid. supra*, § 46). Tal refutación afectaría además al saber previo que sostenía la posibilidad de hacer esa experiencia, el cual incorporaría la corrección correspondiente y quedaría así ampliado de cara a ulteriores experiencias. En esta negación y ampliación es donde se cifra aquí la *alteración* de la experiencia en su doble vertiente: en cuanto al fenómeno experimentado y en cuanto a las condiciones posibilitantes de esa experiencia. Veamos si esta explicación satisface el reto que se le plantea a la hermenéutica filosófica, dejando de lado el planteamiento hegeliano como tal.

En primer lugar, analizaremos el mecanismo dialéctico que Gadamer pone en juego, reiterando un argumento que ya hemos expuesto en las páginas anteriores, y dejando por un momento en suspenso cuál es el *quid* de la dificultad que rodea a este punto de *Verdad y método*. A nuestro modo de ver, si el nuevo fenómeno experimentado refuta, niega, corrige la anticipación aventurada al respeto, esto sólo puede ocurrir sobre la base de una *afirmación* de los presupuestos previos de la comprensión. Para que el nuevo fenómeno pueda negar un rasgo que se le había atribuido, es preciso que ese rasgo le competa de algún modo, es preciso que ese rasgo sea suyo, al menos plausiblemente o incluso como un error verosímil. Si, en cambio, dicho rasgo anticipado es absolutamente ajeno al fenómeno en cuestión, entonces éste ni lo confirmará ni lo refutará: el tanteo simplemente no «hará sentido», no dará lugar a comprensión alguna. Ahora bien, puesto que el rasgo refutado y el nuevo rasgo mostrado tienen que estar enlazados de algún modo en el «haber» virtual o verosímil del fenómeno, esto supone que la «definición» a la que este fenómeno remite (su «¿qué es ser X?») no ha sido puesta en entredicho, en el fondo, por parte de la refutación. Así pues, siempre que una experiencia corrige una comprensión anterior al respecto o la amplía, ello parece indicar que los presupuestos posibilitantes de dicha comprensión han salido airosos, *i. e.*, no han sido alterados en cuanto a su constitución básica. Naturalmente, esto no excluye que la corrección o la ampliación de una determinada comprensión suponga un desarrollo relevante y fructífero en

la vida del saber o actividad correspondiente. Pero en todo caso nos hallamos aquí, a nuestro juicio, en el contexto de una comprensión *ordinaria*<sup>1</sup>.

Cuando, en cambio, la experiencia transformadora implica una caída de los presupuestos que estaban vigentes, entonces –tal y como estamos defendiendo– la experiencia inédita no puede incluir a la anterior. El planteamiento cesado y el planteamiento alternativo no pueden estar englobados en una unidad total. Pues, ¿qué estatuto podría tener esa unidad total? ¿Algo así como un saber de los saberes: un saber que fuera enlazando entre sí cada nueva acuñación histórica, positivamente finita y determinada, de un saber? ¿Algo así, por ejemplo, como una «esencia de la física» que soportara el despliegue sucesivo de la física de raíz aristotélica, la física newtoniana, la física einsteniana, etc. etc.? Gadamer se halla abocado a una conclusión de este tipo, al aceptar, apoyándose en el modelo dialéctico hegeliano, que toda ruptura con el saber previo implique una reparación y un enriquecimiento del suelo quebrado. Sin embargo, a nuestro entender, la experiencia señalada, aquella que certifica en último término la historicidad de cada concreta acuñación de un saber, supone el evento de una radical incompreensión que no admite ser resuelta a partir del sistema de presupuestos en crisis, ni integrada dentro de él. Así pues, en esta descripción gadameriana de la «verdadera experiencia» encontramos de nuevo la consabida negación estructural de la diferencia entre la comprensión ordinaria (aquella cuyos presupuestos mantienen abierto un lugar donde habitar) y la caída de dicha comprensión (en medio de la cual puede abrirse un lugar inédito donde habitar).

Pero para llegar al centro de la dificultad que nos ocupa hay que decir algo más. El problema es que Gadamer concibe la transformación radical de un determinado marco comprensivo como un «tira y afloja» entre quien comprende y lo comprendido, como una mediación dialéctica entre ellos. En efecto, la quiebra de un determinado marco comprensivo (el momento de «negatividad» que, con razón, se atribuye aquí a la experiencia transformadora) aparece descrita como una negación de las expectativas o presupuestos *del sujeto* por parte de un objeto inesperado; pero tal momentánea desconexión entre los dos polos del comprender quedaría reanudada gracias a la incorporación de ese nuevo objeto en el sistema de presupuestos del sujeto, en el cual daría lugar a una transformación. Este planteamiento se apoya en una creencia, a nuestro juicio, errónea: que los presupuestos de la comprensión sean condiciones sólo propias de aquel que comprende, mientras que los fenómenos remitirían a entidades potencialmente desprejuiciadas. Si en cambio se acepta que sólo hay manifestación fenoménica allí donde rige un determinado sistema de prejuicios (y que por tanto éste afecta al mismo tiempo a quien comprende y a lo comprendido), entonces no podrá admitirse que un fenómeno pueda quebrar, dejar de sostenerse como tal, resultar

---

<sup>1</sup> Arriesguemos un ejemplo de lo que se acaba de formular, aunque sea un poco fabulado. Supongamos una ciudad donde sólo se conoce el teatro de gran formato: montajes de rico presupuesto, con espectacular despliegue de escenografía, en salas de enorme aforo. De pronto una compañía alquila una pequeña lonja e instala en ella un teatro de cámara. El público de esta ciudad va a quedar sorprendido ante esta inédita experiencia teatral; asistir a este teatro de pequeño formato supondrá una negación de sus expectativas, y al mismo tiempo una ampliación de las mismas de cara a experiencias futuras al respecto. Ahora bien, más allá de esta sorpresa inicial fácilmente incorporada, pudiera ser que la nueva compañía no hubiera alterado, en lo sustancial, la concepción del hecho teatral que tenía esta comunidad. Ahora supongamos que en esta misma ciudad, acostumbrada –supongamos– a Shakespeare y Lope de Vega, se programa de pronto una obra de Artaud. Seguramente esta propuesta supondrá una quiebra en la concepción del teatro vigente hasta entonces. Esta obra de Artaud no tiene por qué corregir ni ampliar la idea del teatro que se tenía en esta ciudad. Más bien provocará una incompreensión inicial, que podría dar paso, andando el tiempo, a un nuevo modo de hacer teatro.

radicalmente incomprensible, y que sin embargo el sistema de prejuicios que hasta entonces lo sostenía se mantenga a flote.

Al comienzo de este Bloque B (*supra*, § 56) poníamos en duda que la crisis de un saber vigente, de un sistema de presupuestos, de un repertorio de posibilidades de comprender, tuviera algo que ver con una suspensión de la correlación entre quien comprende y lo comprendido. Si dicha crisis consistiera en una ruptura entre ambas instancias, las cuales subsistirían momentáneamente por separado para volver después a retomar su conexión en otros términos, entonces –razonábamos– nos veríamos obligados a postular la existencia de un «sujeto» o de un «objeto» autónomos, independientes de su comparecencia en el seno de un concreto saber y capaces de sobrevivir al desmoronamiento de éste. Y no sólo tendríamos que conceder este supuesto que el propio Gadamer deseaba desmentir; tal subsistencia de un sujeto o de un objeto más allá del nacimiento y la muerte del saber en el que ambos se muestran llevaría a relativizar las rupturas de dicho saber, pues éstas se presentarían entonces como elementos subsidiarios de ese sujeto o de ese objeto que estaría siempre por encima de ellas. De modo que al explicar la caída y la emergencia de un saber como un movimiento de ajuste entre quien comprende y lo comprendido, parece que se ponen en entredicho las dos tesis que Gadamer quería defender con las nociones de «acontecimiento» y de «pertenencia»: por un lado, la irreductible historicidad de toda comprensión; por otro lado, la imposibilidad de remontar a otra instancia anterior el vínculo primario entre los dos polos del comprender.

Éste es justo el peligro al que Gadamer sucumbe cuando se apoya en la *Fenomenología del espíritu*. La experiencia que Hegel describe consiste, en efecto, en una momentánea suspensión de la correspondencia ordinaria entre las expectativas del conocedor y los fenómenos conocidos; cuando esa correspondencia es rota por un fenómeno extraño, el sujeto se vería impelido a tomar conciencia de sus expectativas previas y, andando el camino que las separa del nuevo fenómeno, las alteraría y las ampliaría hasta hacerlas capaces de incluirlo. Esta dinámica está guiada por una totalidad imbatible, que soporta la posibilidad de suturar cualquier quiebra en la experiencia, sea ésta superficial o radical: la unidad que la conciencia va recobrando consigo misma en cada nueva confrontación con sus objetos. Gadamer es consciente de que este proceso dialéctico *necesita* concluir en la identidad perfecta de conciencia y objeto, en la autotransparencia del espíritu absoluto. O sea: necesita concluir en una situación en la que se hace evidente que los cortes en la experiencia son sólo relativos a una totalidad que siempre sobrevive a ellos.

Su único recurso para sortear este indeseable desenlace consiste en *negar* la posibilidad de realización del mismo (*vid.* la exposición ofrecida *supra*, § 46). La experiencia –nos dice– no culmina cuando el sujeto de la misma se hace dueño y señor de un saber absoluto (lo que le impediría disfrutar de experiencias ulteriores), sino, al revés, cuando éste se da cuenta de que todo su saber es relativo, limitado y finito si se lo compara con la infinita totalidad de las experiencias posibles. A su juicio, es el ser humano lo que es histórico y finito, y no el concreto ámbito de sentido en el que discurre una comprensión, el cual aquí podría ser transformado y ampliado indefinidamente, a despecho de toda posible quiebra. Con esta corrección del planteamiento hegeliano, en realidad no se han evitado las dificultades mencionadas: la historicidad del saber sigue siendo explicada como un constante proceso de ajuste entre quien comprende y lo comprendido, y este proceso sigue posibilitado por una totalidad (ahora irrealizable) que sobreviviría al hiato entre determinada acuñación histórica de

un saber y otra. Despleguemos tres consecuencias del punto donde desemboca este argumento de *Verdad y método*:

- [1] Gadamer acaba por referir la «verdadera experiencia» unilateralmente al sujeto que la padece, concretamente a cada individuo. A un problema de corte ontológico –en qué consisten las transformaciones radicales del saber que certifican su condición histórica–, se acaba dando una respuesta netamente antropológica –en qué consiste ser una persona experimentada–. La experiencia consumada –afirma el discípulo de Heidegger– no es la experiencia de tal cosa o tal otra, sino «la experiencia en su conjunto», en tanto bagaje del individuo, en tanto efecto de sus singulares y particulares vivencias. A ello remiten todas las reflexiones vertidas en este punto de *Verdad y método*, por ejemplo la apelación al *dictum* «πα/θει μα/θοφ», o el vínculo aquí destacado entre la persona experimentada y el buen juicio o la falta de dogmatismo. Ahora bien, ¿puede describirse la experiencia, en su significado ontológico, remitiéndola únicamente a quien o a quienes la padecen?, ¿y no se reduce aún más la perspectiva anterior cuando la experiencia queda cifrada en el individuo? ¿Cabe decir que una experiencia transformadora como la que protagonizó Picasso con el cubismo es la experiencia *de* un individuo?, ¿o se trata más bien de un acontecimiento intrínsecamente colectivo, aun en el caso de que fuera una sola persona quien portara la égida del mismo? ¿No es éste, además, un acontecimiento que afecta a los fenómenos pictóricos como tales, obrando en ellos una profunda renovación? ¿Puede explicarse este «antes» y este «después» del saber pictórico hablando del limitado alcance de las vivencias humanas ante la presunta infinitud de la pintura?
- [2] Gadamer sostiene que el punto álgido de la experiencia se produce cuando el hombre toma conciencia de su radical finitud, y que ello equivale a su máxima apertura a nuevas experiencias. Parece que esta conclusión, tomada en su sustancia bruta, es sólo la neta negación del punto de llegada de la dialéctica hegeliana: donde la conciencia alcanzaba la plena afirmación de sí misma, se sitúa ahora un sujeto consciente de su condición limitada; donde la conciencia cerraba la posibilidad de seguir transformándose, se abre ahora el campo de una infinita transformación, aunque ningún individuo finito pueda agotarla efectivamente.

Por un lado, la negación (del propio dogmatismo) se presenta como condición de la apertura (a nuevas experiencias). Por otro lado, tales negación y apertura, referidas unilateralmente y en bloque al sujeto que experimenta, adquieren un carácter formal, abstracto, vacío. Gadamer piensa que la persona experimentada, la persona que ha desarrollado un buen juicio, no es la que sabe más, sino la que está más abierta a nuevas experiencias. Esto sólo parece sostenerse bajo las dos circunstancias antedichas: una concepción *negativa* del límite que posibilita la experiencia, y una remisión abstracta de la experiencia al sujeto de la misma. Aquí se advierte nítidamente hasta qué punto en este planteamiento los presupuestos de la comprensión son asignados unilateralmente al sujeto de la misma, y al mismo tiempo constituyen una suerte de obstáculo para la comprensión lograda, obstáculo que habría que tratar de superar a toda costa; en efecto, dichos presupuestos posibilitarían la comprensión mediante su constante suspensión y ampliación (*cf. supra*, § 53.3). Únicamente por eso la persona que es capaz de poner entre paréntesis sus propios prejuicios, la persona no-dogmática, sería más receptiva a la presunta infinitud de la experiencia posible.

Si, en cambio, reparamos en que toda experiencia es experiencia *de algo determinado* y está posibilitada por un límite afirmativo, por un concreto sistema de presupuestos, ¿sale a flote la explicación gadameriana? En cierto modo, cabe pensar que la persona experimentada en una determinada actividad o saber estará más «abierta» que el principiante: tendrá un rico repertorio de registros, una refinada capacidad de juicio para apreciar con precisión cuantas nuevas situaciones puedan presentársele dentro de ese ámbito. Ahora bien, esta apertura es también un límite –un límite positivo–, pues descansa sobre una determinación y no sobre la negación de una determinación. El experto en cuestión estará abierto a aquellas experiencias que puedan conjugarse con el repertorio de planteamientos propio del saber correspondiente. Así, este saber (en efecto, la apertura no es inherente al experto, sino al saber en el que éste participa) se mantendrá abierto a nuevas experiencias en la medida en que ninguna de ellas sea una «verdadera» experiencia, *i. e.*, un acontecimiento que ponga en entredicho su repertorio constitutivo de posibilidades de comprender.

- [3] Resulta sintomático que Gadamer no distinga entre la adquisición de la experiencia que se produce en los procesos *educativos* y la formación de la experiencia que se produce en los procesos de *investigación*. Por ejemplo, para abordar el problema de cómo se forma una experiencia inédita, apela a la metáfora aristotélica del «ejército en fuga» (*Análíticos segundos* B 19, 100a 10-14), y no duda en relacionarla con el fenómeno del aprendizaje del habla en la primera infancia (*supra*, § 46). Parece evidente que hay una diferencia sustancial –y relevante para enfocar la cuestión *ontológica* que nos ocupa– entre la experiencia que comporta el aprendizaje y la que puede comportar la investigación. El saber matemático no se transforma por el hecho de que alguien se ponga a estudiar matemáticas, aunque este aprendizaje pueda brindarle toda una experiencia, pero sí se transformó, por ejemplo, cuando B. Riemann definió la «función zeta».

Ahora bien, esta diferencia elemental se borra siempre que a su vez desaparezca la diferencia entre la comprensión ordinaria y la caída de la misma. Y esto ha de ocurrir, desde luego, siempre que el saber descansa sobre una realidad esencial, inmutable y eterna. Tal era la situación provocada en el seno de la dialéctica platónica, y representada sobre todo por el personaje de Sócrates: un pedagogo que no enseña nada, sino que conduce a sus alumnos hacia la investigación del *eîdos* (*supra*, § 11.2). En el contexto de *Verdad y método*, la mencionada indistinción no se debe a la afirmación de un mundo de esencias inmutables (más bien esto queda *negado*, que no dislocado, por parte de Gadamer), pero sí a una cierta postulación de un sujeto humano esencial, de una humanidad esencial como trasunto último del comprender. Justificaremos esta sospecha más adelante (*infra*, § 58.2). Quedémonos, por ahora, con el síntoma de la misma. Así, ¿es esta toma de conciencia de la propia finitud algo más que el exponente de un aprendizaje existencial? ¿Y no se sostiene dicho aprendizaje sobre un suelo imbatible: la oposición abstracta entre la finitud del individuo y la potencial infinitud del género humano? ¿Puede darse alguna experiencia de ruptura en el seno de un saber cuando el sujeto del mismo es un ser humano indefinidamente abierto a superar cualquier escisión, aunque siempre lo haga sólo de modo provisional?



§ 57.4. *Comprensión, incomprensión e interpretación*

Bajo este rótulo —«comprensión, incomprensión e interpretación»— se trata de volver a plantear en otros términos el mismo problema que venimos denunciando a lo largo de las páginas anteriores, *i. e.*, la nivelación que el planteamiento gadameriano implica entre el ejercicio ordinario de la comprensión y las situaciones extraordinarias en las que se produce una crisis o una quiebra tocante a los presupuestos mismos que sostenían hasta ese momento la comprensión. Dicha crisis admite ser caracterizada (*cf. supra*, § 53.2) como la irrupción de un problema imposible de resolver bajo las condiciones que lo han alumbrado —*i. e.*, una «aporía»—, como una detención de la comprensión, provocada por algo que resulta radicalmente incomprendible. Pues bien, como ya fue recordado, la hermenéutica clásica, en tanto arte de interpretar textos, tiene su razón de ser justamente en las dificultades de comprensión que presenta un legado literario. A la luz de este fenómeno de lo incomprendible debe ser calibrada, a nuestro juicio, la tesis gadameriana según la cual habría en todo caso una «indisoluble imbricación» entre comprender e interpretar<sup>1</sup> (*supra*, § 45 y § 48). Precisamente en virtud de ello se sostiene en *Verdad y método* que toda comprensión, toda posible manifestación fenoménica, es siempre de suyo interpretativa. Y puesto que «hermenéutica» significa «interpretación», la tesis antedicha salvaguarda aquí ni más ni menos que la «universalidad de la hermenéutica»<sup>2</sup>.

Planteemos cuidadosamente el problema. En varios momentos de su obra, Gadamer recoge dos acepciones diferentes de la noción de «interpretación» (adviértase que esta palabra traduce aquí dos términos alemanes —«*Auslegung*» e «*Interpretation*»—, que sin embargo en sus usos gadamerianos no corresponden establemente uno a cada una de las acepciones aludidas, por lo que hemos podido observar). Cada una de estas acepciones remite a un preciso contexto histórico de implantación; sus respectivos significados y direcciones resultan claros y, en principio, diferentes entre sí. Por un lado: en el ámbito de la hermenéutica tradicional, la interpretación es la exigencia específica planteada por un texto o un discurso que no resulta comprensible en primera instancia. Por otro lado: en el ámbito filosófico de la crítica al positivismo llevada a cabo por determinadas voces «disidentes» del siglo XIX, representadas paradigmáticamente por la figura de F. Nietzsche, llega a formularse la tesis de que toda posible comparecencia de «algo con sentido» es siempre el fruto de una interpretación. En el siguiente pasaje de *El problema de la conciencia histórica*, Gadamer expone estas dos acepciones del término «interpretación», y alude al vínculo genético que la segunda pueda guardar respecto de la primera:

Hablamos de interpretación [*interprétation*] cuando el significado de un texto no se comprende en un primer momento. Entonces se requiere una interpretación; en otros términos, se necesita una reflexión explícita sobre las condiciones que hacen que el texto tenga tal o cual significado. El primer presupuesto del concepto de interpretación es el carácter «extraño» de lo que se trata de comprender. En efecto, aquello que resulta inmediatamente evidente, aquello que nos convence por su simple presencia, no reclama ninguna interpretación. Si pensamos por un instante en el arte de interpretar textos desarrollado

<sup>1</sup> Vid. *VyM I*, p. 479 (*GW 1*, p. 403); *VyM I*, p. 566 (*GW 1*, p. 477); *VyM I*, p. 467 (*GW 1*, p. 467), donde Gadamer afirma: «Todo comprender es interpretar [*Auslegen*], y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete».

<sup>2</sup> Leemos en las páginas finales de *Verdad y método*: «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación [*Interpretation*]» (*VyM I*, p. 567 [*GW 1*, p. 478]).

en la Antigüedad, tal como fue aplicado en filología y en teología, constatamos también que tenía siempre un carácter ocasional. No se hacía uso de él más que allí donde el texto transmitido comportaba aspectos oscuros. Sin embargo, hoy el concepto de interpretación se ha convertido en un *concepto universal* y quiere englobar a 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 oral, sino a todo aquello que nos ha sido entregado por la historia; así hablamos, por ejemplo, de la interpretación de un acontecimiento histórico, o incluso de la interpretación de expresiones espirituales, como las expresiones del rostro, de la interpretación de un comportamiento, etc. Lo que en todo caso queremos decir con ello es que el sentido de lo dado que se ofrece a nuestra interpretación no se desvela sin mediación y que es necesario mirar más allá del sentido inmediato para poder descubrir el «verdadero» significado, que está oculto. Esta generalización de la noción de interpretación se remonta a una concepción nietzscheana. Según Nietzsche, todos los enunciados procedentes de la razón son susceptibles de interpretación, ya que su sentido verdadero o real no nos llega más que enmascarado y deformado por las ideologías<sup>1</sup>.

Conviene explorar un poco más esta segunda acepción de la interpretación, cimentada en la tesis nietzscheana según la cual combatir el positivismo –la creencia de que existe una realidad definitivamente dada en sí misma– exige afirmar que toda configuración de lo real es intrínsecamente interpretativa. Parece que un planteamiento semejante es lo que subyace a la imagen popular y difusa que pueda tenerse hoy acerca del epígrafe «hermenéutica»: nos referimos a la idea de que no hay una verdad indiscutible, pues todo depende de su interpretación, todo depende de las opiniones «subjetivas» que en cada caso se pongan sobre la mesa. Tal sería el efecto relativista que traería consigo una recepción apresurada y «al pie de la letra» del *dictum* nietzscheano «no hay hechos, sino sólo interpretaciones»<sup>2</sup>. Aun cuando seguramente Gadamer no suscriba la dirección que toma en Nietzsche este postulado, y aun cuando sin duda no desee suscribir las consecuencias relativistas que podrían atribuírsele, de todos modos su afirmación del carácter interpretativo de toda comprensión guarda un innegable parentesco con esta «segunda» acepción del término «interpretación»<sup>3</sup>. La siguiente cita, extraída del artículo «Texto e interpretación» (1984), da buena muestra de ello, al tiempo que aclara qué significa ese presunto carácter universal y omnipresente de la interpretación:

Desde el momento en que el mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica en su significación predominante, la interpretación (*Interpretation*) ha de ocupar también en filosofía una posición clave. La carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser en cierto modo el desafío a cualquier tipo de positivismo. ¿Hay una realidad que permita buscar con seguridad el conocimiento de lo general, de la ley, de la regla, y que encuentre allí su cumplimiento? ¿No es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que lleva a cabo la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en ese sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo». La creencia en las proposiciones protocolarias como fundamento de

<sup>1</sup> *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 43-44, traducción ligeramente modificada por nuestra parte (*Le problème de la conscience historique*, éditions du Seuil, París, 1996 [1963], pp. 25-26).

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, N° 41.

<sup>3</sup> No nos vamos a pronunciar aquí sobre la delicada cuestión de las posibles relaciones entre la obra de Nietzsche y la de Gadamer. Quienes han abordado este tema ofrecen planteamientos muy dispares entre sí: unos consideran obvia la filiación nietzscheana de Gadamer, mientras que otros aportan razones de peso para justificar las diferencias de planteamiento que separan a ambos (*vid.*, entre los primeros, por ejemplo: L. E. de Santiago Guervós, «¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 171-190; y entre los segundos: G. Vattimo, «Nietzsche y la hermenéutica contemporánea», en *idem*, *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2002, pp. 127-140; así como A. Escudero, «Nietzsche y la hermenéutica filosófica», *La caverna de Platón*, <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/nietzscheherme1011.htm>). Un panorama de la situación actual de esta cuestión puede encontrarse en *Nietzsche y la hermenéutica*, monográfico de la revista *Estudios Nietzsche*, N° 9, Trotta, 2009.

todo conocimiento tampoco duró mucho en el círculo de Viena. La fundamentación del conocimiento no puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad «dada» es inseparable de la interpretación.

Sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en «hecho» y una observación posee carácter informativo. La crítica de Heidegger desenmascaró aún más radicalmente como dogmático el concepto de conciencia de la fenomenología y –como Scheler– el concepto de «percepción pura». Así se descubrió en la percepción misma la comprensión hermenéutica de «algo como algo». Pero esto significa en definitiva que la interpretación (*Interpretation*) no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la esencia originaria del «ser-en-el-mundo»<sup>1</sup>.

Carlos B. Gutiérrez expresa con gran acierto la principal consecuencia que cabe extraer de la idea de interpretación que Gadamer pone en juego, al llevar la primera de las acepciones mencionadas del término hacia el terreno de la segunda:

Para Nietzsche y Gadamer la interpretación tiene algo fundamental en común: su significación ontológica. Más que un medio ocasional para acceder al sentido extraño de un texto, más que un recurso complementario del conocimiento, interpretar es la actividad fundamental de la existencia en la que se constituye el sentido de la realidad. Para la Hermenéutica el sentido del acontecer, lejos de ser único y definitivo, se va desplegando en el diálogo interpretativo en que consiste el comprender a través de la historia<sup>2</sup>.

Esta breve presentación de los pasos que preceden a la afirmación gadameriana del carácter universal de la interpretación quedaría ostensiblemente manca si no se reparara en la «hermenéutica de la facticidad» desarrollada por Heidegger en los años veinte del siglo pasado. Sin duda ella constituye para Gadamer el vínculo más pregnante a este respecto. En el § 32 de *Ser y tiempo* se denomina «interpretación» (*Auslegung*) a la explicitación, desarrollo, apropiación o concreción de las posibilidades anticipadas previamente y de modo implícito en la comprensión (*Verstehen*). De acuerdo a este planteamiento, el *Dasein* se encuentra siempre arrojado a un fáctico repertorio de posibilidades que configuran, de manera no-temática y no-reflexiva, la comprensión previa en la que consiste su existencia o su poder-ser. La interpretación lleva a cabo una apropiación explícita y una elaboración de esas posibilidades abiertas de antemano en la comprensión. Lo explícitamente comprendido tiene la estructura «algo en cuanto algo»: algo es interpretado en tanto «mesa», «puerta», «coche» o «puente», etc.<sup>3</sup>. En palabras del propio Heidegger:

El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el *Dasein* esas mismas posibilidades en tanto que abiertas, es también un poder-ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* (*Auslegung*). En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquella. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, pp. 327-328 («Text und Interpretation», *GW 2*, p. 339).

<sup>2</sup> C. B. Gutiérrez, «La universalidad de la interpretación de Nietzsche a Gadamer», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.*, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 388-389.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), § 32 («*Verstehen und Auslegung*»), Max Niemeyer Verlag, Tübinga, 1993, pp. 148-153 (*Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp. 172-177).

<sup>4</sup> *Ibid.*, traducción española citada, p. 172 (edición alemana citada, p. 148).

Nos interesa destacar dos cosas de esta coyuntura de *Ser y tiempo*, pues ambas se encuentran en la base de la propuesta gadameriana. En primer lugar: Heidegger establece una estrecha imbricación entre comprender e interpretar, hasta el punto de que –como afirma A. G. Vigo– «se puede considerar a ambos como las dos caras del mismo fenómeno»<sup>1</sup>. Y en segundo lugar: de esta pre-estructura de la comprensión depende, por seguir con el lenguaje que teníamos entre manos, la recusación del positivismo llevada a cabo por la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. Si la interpretación (término que corresponde a lo que aquí venimos llamando «comprensión ordinaria») consiste en el despliegue de una comprensión previamente abierta (término que corresponde a lo que aquí venimos llamando «sistema de prejuicios» o «ámbito de sentido»), esto significa que «la interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado»<sup>2</sup>. En fin, cabría señalar diferencias a este respecto entre *Ser y tiempo* y *Verdad y método* tan notables como estas dos semejanzas, pero ello cae fuera de nuestro cometido actual.

Bajo estas premisas debe ser medida la tesis que se formula en *Verdad y método*, referida allí concretamente a la lectura de una obra histórica: «comprender (*Verstehen*) implica siempre interpretar (*Auslegung*)»<sup>3</sup>. A juicio de Gadamer, toda comprensión es interpretativa porque lleva a cabo una *mediación* entre quien comprende y lo comprendido, porque tiene que desplegar (*aus-legen*), elaborar y realizar, en cada caso de un modo concreto, la distancia que separa al intérprete de lo *interpretandum* (aquí una distancia temporal), porque tiene que limar las diferencias destacadas entre los dos polos de la comprensión, porque tiene que traducir el lenguaje «extraño» del texto al lenguaje propio de su receptor, porque tiene que formar el horizonte de la comprensión<sup>4</sup>. Por eso la interpretación ya no estaría restringida, como lo estaba en la hermenéutica tradicional, a aquellas situaciones específicas en las que el texto presentaba dificultades de comprensión, sino que constituiría en todo caso y siempre «la realización de la comprensión misma»<sup>5</sup>. Tal y como decíamos *supra*, § 48: la interpretación no sería entonces ni el «medio para producir la comprensión» (o sea: la interpretación motivada por una dificultad, la interpretación propia de la *investigación*), ni la explicitación de un sentido previamente comprendido (o sea: la interpretación propia de la *enseñanza*), sino la primera y única ejecución posible del mismo<sup>6</sup>.

En coherencia con ello, Gadamer entiende que esta «interpretación mediadora» no hace sino concretar el sentido depositado en el texto, que sería siempre un mismo y único sentido, aunque «cada vez se nos presente como distinto»<sup>7</sup>. Así, la interpretación se cancelaría a sí misma en su punto de llegada, desaparecería como tal para mostrar «su verdad en la

<sup>1</sup> Afirma A. G. Vigo: «La asociación que establece Heidegger entre el comprender y la interpretación es tan estrecha que, en rigor, se puede considerar a ambos términos como dos caras de un mismo fenómeno, a saber: como el aspecto anticipativo-proyectivo y el aspecto analítico-hermenéutico, respectivamente, de la comprensión [...]. Desde este punto de vista, se entiende por qué Heidegger evita una tajante separación entre ambos [...]. Con todo, hay para Heidegger un primado del momento anticipativo-proyectivo, ya que es la interpretación la que se funda en el comprender, y no viceversa: no hay despliegue interpretativo del ente en términos de la estructura “algo como algo” sin previo esbozo anticipativo-proyectivo de su ser [...]» (A. G. Vigo, *Arqueología y aletheología*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 103).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción española citada, p. 174 (edición alemana citada, p. 150).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 479 (*GW 1*, p. 403).

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 475-481 (*GW 1*, pp. 399-405).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 477 (*GW 1*, p. 401).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 478 (*GW 1*, p. 402).

<sup>7</sup> *Id. loc.* (*GW 1*, p. 401).

inmediatez de la comprensión»<sup>1</sup>. En otras palabras: la interpretación tendría un carácter «accidental», pues sólo sería un puro reflejo –especulativo– del sentido comprendido<sup>2</sup>. Esta presunta coextensividad de la comprensión y la interpretación le lleva a Gadamer a nivelar la diferencia que hay entre la «comprensión que ocurre inmediatamente», sin ofrecer especiales dificultades, y la justificación y explicación verbal de lo comprendido que puede requerirse en determinadas ocasiones; a lo sumo, Gadamer admite una diferencia gradual entre ambas situaciones<sup>3</sup>. «La interpretación –afirma el autor de *Verdad y método*– está potencialmente contenida en la comprensión; y sólo lleva a la comprensión a una acreditación explícita»<sup>4</sup>. Si la «interpretación reproductiva» que tiene lugar, por ejemplo, en la escenificación de un texto teatral refleja una interpretación de ese texto sin explicitar sus precisos términos, sin embargo no habría «ninguna diferencia de principio» entre dicha interpretación y la justificación (*Rechtfertigung*) expresa de la misma que pueda ofrecer el director de ese montaje teatral ante un crítico que le azuza con sus preguntas<sup>5</sup>. Sea cual sea el alcance de esa justificación expresa, expresa, y por tanto el alcance del cuestionamiento al que responde, en todo caso el director de escena no pretenderá otra cosa –piensa Gadamer– que haberse atendido al sentido mismo del texto, de modo que el referente de la «comprensión silenciosa» de esa obra y el la interpretación aducida expresamente para justificar dicha comprensión será siempre uno e idéntico. En definitiva: de acuerdo con este planteamiento y jugando con la traducción frecuente de una célebre sentencia de Parménides, resultaría que «lo mismo hay para comprender que para interpretar»<sup>6</sup>.

¿Qué significa esta indisoluble imbricación de la comprensión y la interpretación? Si nos retrotraemos a la primera de las acepciones señaladas del término «interpretación», la consecuencia principal de semejante tesis brilla por sí sola: con ella se ha anulado la diferencia entre la comprensión común y corriente, que discurre sin verse trabada por ningún obstáculo insalvable, y el despuntar de una dificultad que vuelve incomprendible lo que se trataba de comprender, paralizando la comprensión; o sea: la diferencia entre lo que antes llamábamos, respectivamente, «incógnita» y «aporía» (*supra*, § 53.2). Pero ¿puede pasarse por alto esta diferencia? Si comprender significa recibir un fenómeno con sentido (obviemos ahora el *quid* de la cuestión: la creencia gadameriana según la cual comprender es *mediar* entre quien comprende y lo comprendido) e interpretar significa explicitar determinados aspectos de lo que se trata de comprender, entonces parece dudoso que una y otra operación puedan tener por objeto lo mismo. Sólo se interpreta, se explicita o aclara lo relevante, lo llamativo, lo extraño, lo cuestionable o lo problemático. La explicitación de algo no es una actividad neutral, como si todo lo comprensible fuera igualmente susceptible de explicitación, de interpretación.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 480 (GW 1, p. 404).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

<sup>3</sup> D. di Cesare (*Gadamer, Il Mulino*, Bolonia, 2007, pp. 218-220) ha denunciado el hecho de que la mayoría de los lectores de Gadamer entienden que éste afirma una neta equivalencia entre la comprensión y la interpretación. A su juicio, el insoluble nexo proclamado en *Verdad y método* entre ambos términos no debe concebirse como una simple identificación. Advierte Di Cesare: «Gadamer no quiere afirmar que toda comprensión sea una interpretación, como si –y esto sería una tesis excéntrica e insostenible– en todos los momentos en que habitualmente comprendemos nos pusiéramos a interpretar» (*ibid.*, p. 218). Ahora bien, la investigadora italiana no va más allá de proponer una diferencia progresiva entre comprender, interpretar y traducir, actividades que se distinguirían por el menor o mayor grado de la extrañeza que el tema de la comprensión suscitaría en su receptor. De este modo sigue entendiendo, como Gadamer, que la interpretación (o el grado mayor de «extrañeza»: la traducción) explicita el mismo contenido que estaba implícito en lo comprendido.

<sup>4</sup> *VyM I*, p. 478, la traducción es nuestra (GW 1, p. 402).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 480 (GW 1, pp. 403-404).

<sup>6</sup> Nos referimos al fragmento del *Poema* de Parménides «το·: γα·:ρ αυ)το·: νοει<v ε)στι<v τε και( ει<vναι» (DK 28 B 3), que algunos traducen por «pues lo mismo hay para pensar que para ser».

Gadamer hablaba de la interpretación expresa en términos de *justificación* de la comprensión<sup>1</sup>. Ahora bien, se justifica únicamente aquello que está en cuestión, aquello que no resulta evidente, aquello que merece una explicación adicional. Si todo fuera susceptible de una justificación, *i. e.*, cuestionable, entonces la justificación devendría imposible, pues desaparecería la diferencia que la hace posible: la diferencia entre lo dudoso y lo que, por estar fuera de duda, permite despejar esa duda.

Sigamos tirando del hilo. Cuando la interpretación, en la primera de las acepciones señaladas del término, no tiene un carácter meramente pedagógico (la aclaración para un aprendiz de un sentido que el maestro ya ha comprendido perfectamente), sino que, en cambio, resuelve un problema «real» de comprensión, ¿cabe afirmar que esa interpretación desaparece como tal en el sentido mostrado? Supongamos una obra del pasado que de pronto presenta graves dificultades de comprensión, pues entre ella y la situación actual se ha producido todo un corte epocal, de modo que el centro de gravedad al que esta obra debía su razón de ser ya no resulta significativo hoy en día, ya no puede ser conmensurado con los intereses y los temas candentes de esta nueva época. Si la posibilidad de comprender dicha obra vuelve a abrirse otra vez, ello ocurrirá gracias a la inauguración de un marco de lectura inédito. Tal apertura de un nuevo sistema de presupuestos, que define las coordenadas de determinado universo de comprensiones de esa obra, es lo que, a nuestro juicio y en el contexto del presente razonamiento, convendría llamar «interpretación»<sup>2</sup>. Pero, si esto es así, entonces parece muy dudoso que la nueva interpretación y la vieja interpretación de ese texto (los respectivos presupuestos acuñados por ellas) tengan que remitir a un único e idéntico sentido y cancelarse a sí mismas reflejándolo.

Por ejemplo: la interpretación del *corpus aristotelicum* abierta por la escolástica medieval, ¿remite a un sentido que estaba potencialmente implícito en el concreto horizonte desde el que escribía el Estagirita? ¿Acaso había una virtual valencia cristiana de la *Metafísica* ya desde antes del nacimiento de Cristo? Tal y como estamos defendiendo, la interpretación cristiana de la filosofía aristotélica representa más bien una separación respecto de las interpretaciones hasta entonces vigentes. Se trata de un acontecimiento que podía no haber ocurrido y que, una vez ocurrido, resulta irreversible. Esta interpretación inédita no puede borrarse a sí misma en la hipotética identidad de un sentido suprahistórico, pues el sentido que había devenido

<sup>1</sup> Tirando de este hilo cabría decir que, si la interpretación explicita un aspecto cuestionable u oscuro de la comprensión, la argumentación justifica un aspecto controvertido de la interpretación.

La relación entre la hermenéutica de Gadamer y las teorías contemporáneas de la argumentación ha sido estudiada en profundidad por parte de M. G. Navarro, en su libro *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*, CSIC & Plaza y Valdés, Madrid y México, 2009. A pesar del enorme interés que presenta esta obra –pues, para empezar, forma parte de los estudios pioneros que abordan la relación mencionada–, sin embargo en ella parece contarse con la misma coextensividad entre «lo comprensible» y «lo interpretable» con la que cuenta Gadamer, coextensividad a la que, en este caso, se añade la de lo «argumentable». Leemos allí: «[...] así como Gadamer formuló en más de una ocasión que toda interpretación actualiza una comprensión, puede también sostenerse que toda argumentación actualiza una interpretación» (*ibid.*, p. 35). El problema, a nuestro juicio, es que con tales cartas, queda anulada la diferencia entre lo problemático y lo no-problemático, con todas las funestas consecuencias que ello acarrea. Conviene remitir de nuevo a la obra de M. Meyer, *De la problématologie. Philosophie, science et langage* (Presses Universitaires de France, París, 2008), donde se defiende con sólidas razones la relevancia que presenta esta diferencia, especialmente desde una óptica ontológica.

<sup>2</sup> Este sentido de «interpretación» podría vincularse a la conexión existente en la Grecia antigua entre la mántica y la hermenéutica; interpretar sería aquí como adivinar un mensaje oculto. Vid. «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» (1977), *VyM II*, pp. 95-96 («Klassische und philosophische Hermeneutik», *GW 2*, pp. 92-93), donde Gadamer ofrece interesantes observaciones a propósito de este significado de «hermenéutica», contraponiéndolo al que adopta el término en el tratado aristotélico *Sobre la interpretación*.

incomprensible y el sentido que a partir de ahora se comprende no se refieren al mismo texto: obedecen a presupuestos discontinuos, irreductibles entre sí. Si la «incógnita» y su respuesta quedan olvidadas en la evidencia de un presupuesto vigente y común a ambas, en cambio la resolución de un «problema» (así como la apertura de un planteamiento inédito tras una «aporía») nunca puede borrarse a sí misma ni borrar el problema en cuestión, pues aquí no hay un soporte común que pudiera orquestar esta borradura, sino en cambio un hiato que signa y marca cada uno de sus lados. De modo que, invirtiendo el célebre *dictum* hegeliano, parece que las heridas de la comprensión, las heridas de la historia, sí dejan cicatrices.

Así pues, la tesis gadameriana según la cual «toda comprensión es de suyo interpretación» implica, si la situamos en el contexto de la hermenéutica clásica en el que *Verdad y método* se mueve de principio a fin, una nivelación entre lo problemático y lo no-problemático, entre lo aporético y lo no-aporético, entre la comprensión ordinaria y su crisis o quiebra. Esta nivelación resulta inevitable desde el momento en que se piensa que todas las infinitas interpretaciones posibles de un texto han de realizar, especulativamente, un mismo y único sentido. Para conceder «carta de naturaleza» a lo problemático, lo incomprensible y lo aporético, es preciso admitir que el marco posibilitante de determinada comprensión puede llegar a caducar, dando así lugar a la emergencia de un marco «otro», de un marco diferente. Ahora bien, esto no tiene aquí cabida alguna, pues el marco en el que habrían de resolverse y disolverse todas las dificultades comprensivas se muestra, en su carácter potencialmente universal y abstracto, como una instancia inquebrantable. Esto no tiene aquí cabida, desde el momento en que se piensa que el objeto de la comprensión es un sentido potencialmente infinito, y por ello blindado frente a toda crisis.

Adviértase que esta dificultad es idéntica a la que encontrábamos en el seno de la dialéctica platónica: si todo cuestionamiento ha de ser despejado a partir de la hipótesis del *eîdos* –a partir del presupuesto de una solución válida en condiciones absolutas, y por tanto *anterior* a la ocurrencia del problema en juego–, entonces, a la postre, resultará indiferente que esa cuestión se haya planteado o no, pues su respuesta estaba ya fijada con independencia de dicho planteamiento. En los términos de *Verdad y método*: si todo problema en la comprensión de un texto ha de ser allanado restaurando «de otro modo» el hilo que une al intérprete con la infinita totalidad del sentido interpretable, entonces a esa presunta totalidad infinita le resulta indiferente si la comprensión logra salir a flote a partir de los presupuestos previamente establecidos, o si delata el evento impredecible de la quiebra de tales presupuestos.

El nudo gordiano de la dificultad se cifra en la articulación que Gadamer hace de la comprensión en tanto *mediación dialéctica* entre la situación de quien comprende y la de lo comprendido. Ya hemos afrontado este obstáculo en varias ocasiones. De acuerdo al planteamiento en cuestión, la comprensión comenzaría, *en todo caso*, con una extrañeza, con una provocación que el intérprete recibe por parte de lo que se trata de interpretar. La comprensión está aquí posibilitada por una *distancia* entre quien comprende y lo comprendido; más exactamente: por una *diferencia* entre ellos. Y al mismo tiempo está posibilitada por el presupuesto incuestionable de que dicha distancia o diferencia puede y debe ser remediada gracias a la hipótesis de una identidad entre ambos polos del comprender, identidad que, aunque aquí nunca puede realizarse perfectamente, sin embargo constituye el motor y el fin ideal del proceso comprensivo. Ahora bien, si se concibe la dificultad que

motiva la comprensión como una fractura entre el intérprete y su tema, la cual en todo caso puede ser reparada elaborando las mismas condiciones bajo las que se había producido, eso significa que el hiato ya estaba potencialmente resuelto desde el inicio de la tarea hermenéutica. Si comprender es allanar el camino que presuntamente separa a quien comprende de lo comprendido, entonces necesariamente la comprensión tendrá que comenzar con esa distancia, y necesariamente tendrá que salvarla como si ella hubiera sido desde el comienzo «accidental». En otras palabras: el problema o la cuestión que da pie a la comprensión resulta aquí siempre subsidiario de una hipotética solución que, en todo caso, debe obtenerse mediando entre sí los extremos en conflicto.

Es el momento de preguntarnos qué consecuencias tiene esta igualación de «lo comprensible» (o sea: lo no-problemático) y «lo interpretable» (o sea: lo problemático o lo aporético) desde la óptica de la segunda acepción mencionada de la noción de interpretar. En realidad, en el contexto de *Verdad y método*, no se trata de dos acepciones diferentes. Y para nosotros tampoco. Si estamos defendiendo con uñas y dientes la importancia de distinguir entre la comprensión ordinaria y la irrupción de una incomprendibilidad radical, ello no se debe precisamente a que deseemos preservar el significado –netamente epistemológico– que presentaba la idea de interpretación en la hermenéutica textual tradicional. El aguijón que nos mueve es de orden ontológico: afecta a la descripción de las condiciones posibilitantes de la comprensión «en general». También nosotros suscribimos la crítica de cuño nietzscheano a una ontología de corte positivista, según la cual la comprensión tendría por objeto una realidad definitivamente fijada al margen de ella. También nosotros suscribimos el planteamiento común a Heidegger y a Gadamer: toda comprensión explicita y elabora una posibilidad previamente abierta por determinado sistema de presupuestos que definen esa comprensión. Ahora bien, si la afirmación «toda comprensión es interpretativa» comporta una indistinción entre lo comprensible y lo radicalmente incomprendible, ¿actúa dicha afirmación a favor de la deseada desarticulación del positivismo?, ¿actúa dicha afirmación a favor del carácter prejuiciado, fáctico, histórico, concreto y finito de todo ejercicio comprensivo? ¿No le estará prestando, por el contrario, un flaco favor?

Declinamos así de nuevo el argumento que sostiene nuestra crítica: si la tesis «toda comprensión es interpretativa» se traduce en la afirmación de que cada comprensión realiza especulativamente un aspecto de la infinita totalidad de lo comprensible, entonces el fenómeno que se trata de comprender no puede estar posibilitado por presupuestos concretos y finitos; por el contrario, la comprensión está aquí posibilitada por la hipótesis abstracta de una identidad entre todos los posibles presupuestos que podrían iluminar el fenómeno en cuestión y, en consecuencia, está guiada por la hipótesis ideal –irrealizable, pero operativa en cuanto tal– de una «cosa en sí», virtualmente desprejuiciada. De acuerdo con la traducción que Gadamer hace del planteamiento propuesto en *Ser y tiempo*, lo que explicita y desarrolla cada interpretación no es una posibilidad prefigurada en un concreto y finito repertorio de presupuestos, sino una posibilidad perteneciente a la presunta totalidad infinita de presupuestos capaces de dar sentido al fenómeno en juego. En fin, explicar la finitud e historicidad de la comprensión exige hacerse cargo de la posible quiebra de los presupuestos que la sostenían, y de la posible emergencia –el acontecimiento– de un marco comprensivo inédito. Por eso nos parece que la diferencia entre comprender e interpretar, tal como comparecía en el contexto de la hermenéutica clásica, debe ser reconocida (en éstos o en otros términos) y desenvuelta en su significado *ontológico*.



En el apartado siguiente ahondaremos en esta misma dificultad procurando enfocar la estructura «algo en tanto que algo», a la que Gadamer apelaba en el pasaje citado de «Texto e interpretación» para caracterizar lo propio de la interpretación. En tal apelación resuena el § 32 de *Ser y tiempo* y, a través de él, el tratado *Sobre la interpretación* de Aristóteles.

§ 57.5. *En torno a la «diferencia ontológica» y a la estructura «algo como algo»*

En la descripción ontológica del comprender esbozada en *Verdad y método*, la concepción del «acontecimiento» (emergencia de un sentido inédito) en términos de mediación dialéctica da lugar una aporía fundamental, en la que desembocan todas las dificultades que hemos recorrido en el presente Bloque de nuestro diagnóstico. En virtud de este planteamiento queda anulada la diferencia entre las condiciones posibilitantes de la comprensión y lo posibilitado por ellas, *i. e.*, lo que Heidegger llamó «diferencia ontológica». Nos referimos concretamente a la diferencia entre los presupuestos que definen una determinada comprensión y los fenómenos comprendidos gracias a tales presupuestos. Pero, si aquí esta diferencia queda nivelada, ello no es ajeno al hecho de que Gadamer interpreta la pertenencia de quien comprende a lo comprendido –otra de las condiciones posibilitantes del comprender– como una *mediación* entre ambos. De modo que seguimos atrincherados en aquel cortocircuito que fue presentado *supra*, § 56 y desarrollado por uno de sus lados en los epígrafes siguientes (§ 57.1 a § 57.4).

Podrá entenderse mejor la aporía en cuestión si antes aclaramos cuál es la concepción del «acontecimiento», alternativa a la que exhibe Gadamer, hacia la que nos estamos dirigiendo y sobre la cual intentamos hacer valer nuestra crítica. Como quizás ya se haya advertido, nuestra propuesta afirmativa no sólo guarda relación con la «teoría de las revoluciones científicas» ideada por T. S. Kuhn, sino también, y desde un vínculo mucho más relevante, con el marco de la «historia del ser» o las «épocas del ser» que Heidegger desarrolló a partir de sus *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*<sup>1</sup>. En efecto, la idea de acontecimiento que nos sirve de guía se parece mucho más al «*Ereignis*» heideggeriano de lo que pueda parecerse al «*Geschehen*» perfilado en *Verdad y método*. Aunque tal universo filosófico brille con luz propia en el «segundo» Heidegger, sin embargo para el apunte que queremos hacer podemos apoyarnos en un pasaje de la obra principal del «primer» Heidegger: el § 3 de *Ser y tiempo*.

Decíamos *supra*, § 53.2, al hilo de la noción de «aporía», que la crisis de un determinado saber, fácticamente troquelado, implica una quiebra de los presupuestos definitorios que hasta ese momento posibilitaban la vida del mismo. Si hablamos, por ejemplo, de un concreto ejercicio de la física, lo que se habrá tambaleado es la definición de ese ámbito, el «qué es ser un fenómeno físico» bajo esa acepción de la física. Tal cuestionamiento radical, en el que lo incomprensible se apodera de la situación y por ello el saber en cuestión se vuelve inhabitable,

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-1938), ed. de F.-W. Von Hermann, 1989, *Heidegger Gesamtausgabe (GA)* 65 (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires, 2006). Heidegger incluye desarrollos de este tema de las «épocas del ser» y del «*Ereignis*» en numerosos cursos y trabajos inmediatamente posteriores a la elaboración de los *Beiträge*, que actualmente pueden encontrarse en los volúmenes 66, 67, 69 y 73 de la *GA*. A ello hay que añadir la conferencia, publicada en vida del propio Heidegger, *Zeit und Sein* (en *Zur Sache des Denkens*, *GA* 14 [*Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999]).

M. Muñoz Delgado nos ofrece un interesante análisis de esta iniciativa heideggeriana en su artículo «De cómo el ser devino época», en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 27, 1993, Madrid, Universidad Complutense, pp. 181-193.

será el germen de una definición inédita de dicho saber, de una acuñación inédita de «qué es ser» un fenómeno en el interior del mismo. Y esta acuñación, esta emergencia o apertura –que seguramente no ocurre sólo en un saber, sino en el plexo entero de saberes que configuran un mundo o una época<sup>1</sup>– es lo que, a nuestro modo de ver, merece el título de «acontecimiento».

Vayamos al § 3 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger expone un planteamiento comparable a éste, si bien sólo en los escuetos términos en que lo traeremos a colación. Allí queda claro, entre otras cosas, que esta crisis de los «conceptos fundamentales<sup>2</sup>» (lo que aquí hemos llamado «presupuestos definitorios») que posibilitan el ejercicio de un saber, junto con la apertura de una nueva «estructura» para el mismo constituye un proceso de carácter *ontológico*. Pues la elaboración de los conceptos fundamentales bajo los cuales es posible comprender un ente de determinado modo «no significa otra cosa que la interpretación (*Interpretation*) de este ente en función de la constitución fundamental de su ser»<sup>3</sup>. Por ello – advierte el maestro de Gadamer– al ejercicio de determinado saber le precede siempre la apertura del ámbito de sentido que lo constituye ontológicamente<sup>4</sup>. Así, «el preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas»<sup>5</sup>. El principal objetivo de Heidegger en este punto es mostrar que la apertura de cada una de las comprensiones del ser que subyacen a las definiciones del «ente» propias de los diversos saberes (el trabajo de las «ontologías regionales») sólo puede adquirir concreción, en último término, si se remite a la comprensión del ser «como tal» (al trabajo de una «ontología primera»)<sup>6</sup>. Pero podemos prescindir aquí de este último refinamiento, pues el obstáculo que traba el planteamiento gadameriano se dirime en un nivel más superficial. Lo que ahora nos interesa es esto: en modo alguno puede confundirse el ejercicio de un saber a partir de un campo de presupuestos previamente abierto con la apertura o la caída de ese campo. En modo alguno puede confundirse la comprensión de entes o fenómenos y la comprensión del ser que está implícita en aquella.

Pues bien, la trama articulada en *Verdad y método* supone una flagrante transgresión de este principio. En la descripción dialéctica de la comprensión que Gadamer ofrece, el «preguntar óptico» propio del ejercicio ordinario de un saber resulta ser indistinto del «preguntar ontológico» propio de la crisis del sistema de prejuicios que posibilita ese saber y de la apertura de una acuñación inédita del mismo. La «incógnita» resulta ser indistinta de la

<sup>1</sup> Sobre la unidad y al mismo tiempo irreductibilidad mutua de los diversos ámbitos de saber que comparecen en una determinada época, así como sobre la unidad e irreductibilidad de sus acuñaciones o desvelamientos respectivos, resulta interesante leer las páginas finales del artículo de A. Escudero «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios» (*Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, 2005, UNED, pp. 193-195). A este respecto, Escudero remite, a su vez, a los tres primeros capítulos del libro de F. Martínez Marzoa *Heidegger y su tiempo* (Akal, Madrid, 1999), y los comenta con las siguientes palabras: «En efecto, el “ser” como tema de la ontología tiene que pensarse como: a) lo que “reparte”, o sea, lo que asigna a cada ámbito óptico “lo suyo”; b) lo que “reúne” los distintos ámbitos de lo óptico cultivados por los diversos saberes, un “reunir” que no los totaliza porque lo denominado “ser” (el acto del aparecer lo que aparece, etc.) no es, como decía Aristóteles, ningún “género supremo”. Su “universalidad” no es “conceptual” (ver el § 1 de M. Heidegger, *Ser y tiempo*)» (A. Escudero, «Hermenéutica de la verdad...», *op. cit.*, pp. 193-194, nota 52).

<sup>2</sup> Nos dice Heidegger: «Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva» (*Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 33 [*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga, 1993, p. 10]).

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34 (edición alemana citada, p. 11)

<sup>6</sup> *Id. loc.*

«aporía» (*supra*, § 53.2). A lo largo de las páginas anteriores hemos explicado el porqué de esta indistinción declinando reiteradamente un mismo argumento. Ahora vamos a intentar explicarla desde una perspectiva más profunda. Tal y como deja entrever el § 3 de *Ser y tiempo* (e independientemente de si en el marco de esta obra ello puede ser mantenido hasta sus últimas consecuencias), el acontecimiento de una «verdad» inédita equivale a la apertura de un *ámbito de sentido*, ámbito que es irreductible a los respectivos ámbitos de sentido que definen los demás saberes en una determinada época, e irreductible a las configuraciones de ese mismo saber en otras épocas<sup>1</sup>. Este acontecimiento no puede interpretarse entonces como la emergencia de un nuevo aspecto de cierta «totalidad óptica» –presuntamente subyacente «antes» y «después» de tal acontecimiento–, pues sienta las condiciones ontológicas, singulares y finitas, que inauguran en cada caso la comprensión óptica (en otras palabras: porque no hay ningún ente que lo sea fuera de un concreto ámbito de sentido). Con ello hemos destapado el nudo gordiano de la propuesta ofrecida en *Verdad y método*. En efecto, Gadamer entiende el *acontecimiento* comprensivo, sin poder distinguirlo de la comprensión ordinaria, como la iluminación de una faceta inédita de una supuesta «totalidad óptica infinita». Y es que a este planteamiento le subyace, al igual que al planteamiento platónico y a la interpretación gadameriana del mismo, la creencia en un «saber absoluto», al que remitirían, por un lado, los diversos saberes ejercidos en un determinado momento histórico y, por otro lado, las diversas acuñaciones históricas de determinado saber.

Nos disponemos a desarrollar y justificar este diagnóstico en tres pasos, que forman parte de un mismo argumento. En primer lugar [1], veremos en qué sentido Gadamer concibe el fenómeno comprensible como una totalidad infinita de rasgos posibles, que equivaldría a la suma de la totalidad de los presupuestos capaces de iluminarlo. En segundo lugar [2], explicaremos por qué dicha concepción resulta insostenible, remitiéndonos para ello a la articulación «algo en tanto que algo». Por último [3], señalaremos algunos puntos de *Verdad y método* donde se advierte claramente la problemática delatada.

[1] *Totalidad del fenómeno comprendido y totalidad de los presupuestos de una comprensión*. Decíamos *supra*, § 52 que, desde el momento en que Gadamer inserta en la dinámica del círculo hermenéutico la idea de una fusión entre el horizonte del presente y el del pasado, la totalidad anticipada y elaborada en el curso de la comprensión de una obra histórica adquiere un estatuto suprahistórico, ideal y abstracto. En efecto, esa totalidad óptica o fenoménica ya no se labra poniendo en juego y desarrollando determinadas posibilidades prefiguradas en un concreto sistema de presupuestos (en la «comprensión previa», que diría el Heidegger de *Ser y tiempo*). Por el contrario, concretar dicha totalidad exige ahora, no ya elaborar los presupuestos posibilitantes de su comprensión, de antemano abiertos y vigentes, sino *suspenderlos* (o sea: cuestionarlos) y *ampliarlos* (o sea: conservarlos pese a toda suerte de cuestionamiento) bajo el presupuesto (absolutamente incuestionable) de su necesaria fusión con todo posible presupuesto «otro» referido a ese fenómeno. ¿Qué significa esto? Significa que la totalidad de los rasgos que, a lo largo de determinado proceso comprensivo, comparecen como rasgos *de algo*, es remitida a un «algo» potencialmente infinito, conformado ahora por la hipotética totalidad de sus manifestaciones en todas las posibles situaciones hermenéuticas habidas y por haber. Según esto, cada comprensión finita y parcial

<sup>1</sup> Señala A. Escudero: «La desocultación lo es siempre de un *ámbito* o *región* en el que, desde entonces, pueden comparecer los entes exhibiendo un modo de ser en un saber, aquel que los saca a la luz (interpretativamente) siguiendo determinadas vías y procedimientos («Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios», *op. cit.*, p. 193).

del asunto en cuestión se debería a un presupuesto finito y parcial. En otras palabras: para Gadamer la comprensión es perjudiciada porque ilumina un aspecto *parcial* de la *totalidad* de lo comprensible. Prueba de tal juego entre el «todo» y las «partes» es que aquí cualesquiera presupuestos diferentes entre sí son susceptibles de ser fusionados y remitidos a una infinita totalidad óptica que, como hipótesis imbatible, precede y sigue a esa fusión.

Dicha totalidad infinita de manifestaciones posibles de algo no es aquí otra cosa que la suma de los infinitos presupuestos parciales que iluminarían cada una de esas manifestaciones. La totalidad que guía cada comprensión fenoménica no es otra cosa que la reunión ideal de los presupuestos posibilitantes de un fenómeno total y absoluto, él mismo inmostrable. De este modo Gadamer concibe el asunto de la comprensión como una hipotética «cosa en sí», de carácter infinito e irrealizable, en la que se conjugarían y se neutralizarían mutuamente todos los prejuicios parciales y finitos que, de hecho, harían posible cada una de sus comprensiones «históricas». La única diferencia (teóricamente «ontológica») que puede haber entonces entre los presupuestos que posibilitan la comparecencia de un fenómeno y el fenómeno mismo es la diferencia que hay entre cada perspectiva parcial sobre algo y la presunta totalidad infinita de ese «algo». Sin embargo, ambas instancias se encuentran en el mismo nivel: si subsiste siempre un desajuste entre cada comprensión perjudiciada y el infinito sentido total que ésta iluminaría parcialmente es sólo porque semejante totalidad infinita, al tiempo que hace posible la mediación de cada perspectiva sobre ella con cualquier otra, implica, en su dimensión netamente ideal, la anulación y disolución de todas esas perspectivas.

Siguiendo la liebre soltada por Gadamer, hemos admitido que el proceso por el que se llega a comprender un fenómeno puede ser caracterizado como un juego entre el significado total y los significados parciales de ese fenómeno. Ello resultaba sumamente verosímil en el caso de la lectura de un texto, al hilo de la circularidad entre la comprensión del todo y la de sus partes que la hermenéutica clásica ideó para explicar esta clase de interpretación. Este peculiar ejemplo de comprensión se distingue por la circunstancia de que aquello que se trata de comprender presenta aquí una unidad evidente y palmaria, en la cual pueden distinguirse fácilmente el todo y las partes, sea en la propia materialidad del escrito, sea en el tiempo moroso que se requiere para recorrer cada una de sus líneas. Semejante estructura (que en *Verdad y método* queda implícitamente universalizada sin explicación alguna) no es fácil de trasladar, desde luego, a otras muchas situaciones comprensivas<sup>1</sup>. Por ejemplo: ¿cuál es el todo y cuáles son las partes de aquello que comprende una devota cristiana cuando acude el quince de agosto a la iglesia de la Virgen de la Paloma y deposita en honor de ésta una ofrenda floral? Rompamos una lanza a favor del planteamiento gadameriano: quizás también más allá del caso específico de la hermenéutica literaria sea plausible pensar que, siempre que algo resulta comprensible y comprendido «como algo», es porque todos y cada uno de los rasgos que efectivamente se muestran como propios de ello resultan coherentes entre sí (y en este sentido quizás pueda decirse que conforman una cierta «totalidad») y son adecuados a los presupuestos que de antemano posibilitaban esa comprensión. Así, la feligresa del ejemplo anterior entenderá el ritual religioso en el que participa en la medida en que todos los aspectos del mismo resulten conjugables entre sí y susceptibles de ser inscritos en la precisa definición previa del culto en cuestión. Por otra parte, no parece descabellado pensar que los

<sup>1</sup> Señala C. Lafont a este respecto: «Que lo que “accede al lenguaje” sea un “todo de sentido” es una suposición constante de Gadamer que, en el caso específico de la interpretación de textos, es quizás correcta, pero no en el caso normal de entendimiento sobre estados de cosas del mundo» (*La razón como lenguaje*, Visor Dis., Madrid, 1993, p. 102, nota a pie 35).

presupuestos que definen cada concreto ejercicio de un saber o actividad conforman una cierta totalidad. Parece que tales presupuestos son sistemáticos y, en este sentido, ingredientes de una red en la que cada «parte» guardará relación con las otras partes y con el conjunto de ellas. Concedamos, sea provisionalmente, todas estas premisas.

Ahora bien, lo que no puede aceptarse en modo alguno es lo que al planteamiento gadameriano le subyace como principio: que el conjunto de rasgos que, en determinada comprensión, comparecen como propios de algo remita a un repertorio de posibilidades potencialmente infinito, indeterminado, ilimitado. Para empezar, en tal caso el fenómeno comprendido carecería de determinación alguna. Además, esto supone echar en saco roto el principio según el cual se comprende siempre desde concretos prejuicios, pues los prejuicios son *límites* «positivos» de la comprensión, posibilidades finitas de la misma. Pero tal vez el principal motivo por el que la totalidad de los rasgos que pueden comparecer como rasgos «de algo» en el seno de un ámbito de sentido previamente abierto no admite ser fundada en una presunta totalidad infinita (de modo que, precisamente por ello, la definición o el supuesto que posibilita esa comparecencia no puede ser «fusionado» con cualquier otro sobre la base de esa presunta totalidad), tal vez el principal motivo de esto sea que ninguna comparecencia de «esto en tanto que algo» puede agotar las posibilidades de manifestación de ese «esto». Ciertamente, Gadamer cree estar defendiendo esta misma inagotabilidad cuando sostiene que el sentido comprensible –el sentido de una obra histórica, por ejemplo– conforma una totalidad infinita que sólo se muestra efectivamente en sus manifestaciones finitas, las cuales jamás pueden agotar semejante infinitud. Ahora bien, tal explicación, lejos de actuar a favor de dicha defensa, implica suscribir un supuesto de carácter «metafísico», de carácter imaginario, sin base fenoménica alguna. Más aún: dicho supuesto implica una «ontificación» del ser, o sea: una anulación de la diferencia ontológica. Veamos por qué.

[2] *La articulación «algo en tanto que algo»*. Tal y como estamos haciendo notar indirectamente, el problema planteado exige investigar la estructura propia de la manifestación fenoménica en su unidad mínima: la estructura «algo como algo», la «articulación dual». A esta estructura puede remitirse la rúbrica «hermenéutica», de entrada por un motivo histórico: el tratado *Sobre la interpretación (Peri hermeneías)*, en el que Aristóteles reflexiona acerca del esquema «τι κατα: τινο/φ»<sup>1</sup>. Sin embargo el Estagirita no sitúa este esquema en el fenómeno mismo, sino que lo atribuye a la constitución del *lógos*; así, en la obra mencionada se trata de estudiar las posibilidades del *enunciado* que declara «algo de algo», del «λο/γοφ αποφαντικο/φ». Más ajustado a la dimensión fenoménica de la articulación dual se encuentra el planteamiento vertido en *Ser y tiempo*, donde Heidegger caracteriza el «en cuanto qué» como «la estructura explicitante de lo comprendido», como «lo constitutivo de la interpretación», advirtiendo que dicha estructura es propia de la experiencia fenoménica misma, mientras que la constatación «esto es tal cosa» llevada a cabo por el enunciado predicativo presenta un carácter secundario y derivado<sup>2</sup>. En efecto, «esto» se muestra «como un bolígrafo» cuando escribo con él, y no cuando digo: «esto es un bolígrafo» (como explica

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 17a y ss. Sobre este tema de la articulación de «algo en tanto que algo», vid. E. Tugendhat, *Ti Kata Tinos: Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelische Grundbegriffe*, Karl Alber, Friburgo, 1982.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 32 (edición española citada, p. 172 y ss. [edición alemana citada, p. 148 y ss.]).

Heidegger, precisamente diré «esto es un bolígrafo» cuando, por algún motivo, «esto» deje de mostrarse «como un bolígrafo»<sup>1</sup>.

Pues bien, a lo largo de su obra sobre hermenéutica filosófica, Gadamer se ha referido en algunas ocasiones a esta estructura. Por ejemplo, en el pasaje de «Texto e interpretación» citado *supra*, § 57.4, donde se daba a entender que, si el sentido se constituye siempre por medio de la interpretación, ello tiene que ver con la circunstancia de que lo comprensible adopta siempre una forma *compuesta*: «algo en tanto que algo». Gadamer sostiene que el hecho de que la comprensión sea interpretativa –i. e., ponga en obra «algo como algo»– se debe a que se realiza gracias a una mediación lingüística. Pero esto no supone para él reducir la interpretación de algo como algo al puro enunciado, pues, a su juicio, el sentido enunciado obtendría su determinación de la remisión a una infinita totalidad de sentidos posibles no enunciados (cf. *supra*, § 54). Ahora bien, en *Verdad y método* nunca se repara en la articulación dual en tanto estructura característica, en primera instancia, de la propia mostración fenoménica<sup>2</sup>.

Y en cualquier caso, al margen de unas pocas menciones escuetas y ocasionales, el tema del esquema «algo como algo» no ha sido elaborado como tal por parte de Gadamer; tampoco ha sido aclarado por su parte el lugar que puede ocupar este tema en el sistema de una descripción ontológica de la comprensión. Se trata de un déficit de importantes consecuencias, que habría que subsanar urgentemente. Pero no es nuestro propósito remediar ahora esa carencia. Por un lado, no estamos en condiciones de hacerlo con solvencia. Y aunque así fuera, esta tarea nos desviaría de nuestro fin. Lo que aquí nos toca es explicar por qué la propuesta gadameriana sólo puede alumbrar un «cierre en falso» de esta cuestión. Y para ello debemos consignar los rudimentos de un planteamiento alternativo al respecto.

¿Cómo cabe concebir esta estructura «algo como algo»? Si una geóloga estudia esta concreta piedra (este «το/δε τι», que diría Aristóteles), lo hará gracias a una determinada definición de qué significa ser una piedra, definición coherente con la acuñación de la geología que sostenga su investigación; de este modo comprenderá «esto como una piedra». Una comunidad religiosa puede reconocer esa misma piedra como un lugar sagrado, de acuerdo a una concreta definición de lo que significa ser un lugar sagrado. Un cantero verá en

<sup>1</sup> F. Martínez Marzoa ha insistido en esta radicación de la articulación dual en los propios fenómenos –y no en los enunciados que tratan de ellos– en numerosos momentos de su dilatada obra. Reproducamos uno de sus elocuentes planteamientos de este asunto: «¿Dónde, en qué dimensión, el zapato aparece como zapato o tiene lugar como zapato o es caracterizado o “dicho” como zapato?; al menos está bien claro dónde *no* acontece, dónde esto *no* es zapato, dónde no tiene lugar como zapato, a saber: no es zapato en lo que yo estoy haciendo ahora, al fijar mi atención en ello, al tematizarlo; hasta tal punto es así que de ordinario esa fijación y tematización se produce precisamente cuando el zapato deja de tener lugar como tal, por ejemplo cuando lastima o se estropea; es entonces cuando se presta atención al zapato y éste se vuelve tema; por el contrario, zapato es el zapato mientras no le presto atención, porque entonces simplemente camino seguro y es ahí donde en verdad el zapato es zapato» (*Ser y diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid, 1996, p. 15).

<sup>2</sup> En efecto, Gadamer no se ha ocupado de lo que, como afirma R. Rodríguez, constituye la tarea primordial de la ontología: «[...] el intento de pensar hasta sus últimas consecuencias el hecho fenomenológico primario: la manifestación de las cosas» (*Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993, p. 10). Otros investigadores han llamado la atención sobre lo que cabría llamar un «déficit de fenomenología» en el planteamiento de Gadamer. *Vid.*, por ejemplo, P. Peñalver Gómez, «De la ilustración insatisfecha a la hermenéutica insatisfactoria», en J. L. Aranguren, E. Bello *et al.* (eds.), *Filosofía, sociedad e incomunicación. Homenaje a Antonio García Martínez*, Universidad de Murcia, 1983, p. 339, nota a pie 31, donde, a propósito de la recuperación de la noción husserliana de horizonte en *Verdad y método*, se dice: «Hay que hacer notar sin embargo al margen que Gadamer no atiende aquí con propiedad a la lógica y a la fecundidad propia del discurso fenomenológico, en cuya ignorancia y hasta desprecio, dicho sea de paso, se complace una actitud filosófica generalizada actualmente que deja medir así su miseria teórica».

esa misma piedra la materia prima para tallar un sillar, siempre que esa labor tenga cabida en los presupuestos que articulen la técnica constructiva vigente. Dos ejemplos de otra índole: Virgilio comprende la *Odisea* como uno de los textos fundacionales de su cultura, a partir de la definición de la literatura propia de la Roma del siglo I a. C.; cuando recrea la obra homérica en su *Eneida*, lo hace desde esa definición de la literatura, y además con ello contribuye notablemente a desarrollarla y a fijarla. J. Joyce también concibe la *Odisea* como un monumento relevante de su cultura, pero cuando esta obra comparece como trasunto de su *Ulises*, con ello se está abriendo una definición inédita del hecho literario, definición que en modo alguno admite ser incluida, ni siquiera potencialmente, en la definición que hizo posible la apropiación virgiliana<sup>1</sup>.

Estos ejemplos tratan de ilustrar lo siguiente: siempre que «esto» es comprendido «como algo» lo hace dentro de un determinado ámbito de sentido, sea dentro del saber geológico, o religioso, o constructivo, o literario, etc., que en todo caso responderá a una precisa acuñación histórica del mismo, y no a otras. Ahora bien, ese «esto» nunca se reduce a los rasgos «como los cuales» se presenta en el interior del saber donde se presenta<sup>2</sup>. La definición de «qué es ser piedra» en el ámbito de la geología nunca agota las posibilidades de mostración propias del «esto» al que una cierta acepción de la geología llama «piedra caliza». Sabemos de esa inagotabilidad única y exclusivamente por lo que acaba de decirse: porque esto mismo que comparece como posible sillar comparece también como lugar sagrado o como representante de un suelo calizo, y porque estas definiciones, correspondientes a diversos saberes, resultan irreductibles a una única definición. Tenemos noticia de esa inagotabilidad porque esto mismo que fue interpretado por Virgilio como *Eneida* fue después recreado por Joyce como *Ulises*, y ambas concepciones de la literatura no admiten ser reducidas la una a la otra. ¿Cabe preguntar cuál es la entidad unitaria que subyace a todas las manifestaciones de «esto como algo» ocurridas en el seno de los diversos saberes, de los diversos ámbitos de sentido o sistemas de presupuestos? ¿Cabe suponer que existe una unidad total de rasgos propios de «esta concreta piedra», a la que presuntamente remitirían todas las posibles definiciones de «qué es ser piedra»? A nuestro juicio, en modo alguno cabe hacer tal cosa. Y éste es el *quid* de la problemática que arroja el planteamiento de Gadamer.

Para empezar, el supuesto de una unidad *óptica* que subyacería a las diferentes comparencias de «esto como algo» carece de respaldo fenoménico alguno. Todo fenómeno, todo ente, es irreductiblemente compuesto –«algo se muestra siendo algo»–, de modo que la pretensión de explicar esta estructura compleja a partir de una entidad simple apela a algo que no se ha mostrado nunca, apela a una entidad de carácter metafísico (por cierto: tal parece ser la pretensión característica de toda «filosofía del *eîdos*», sea concebida sobre bases platónicas

<sup>1</sup> Ejemplo sugerido por A. Gómez Ramos, «Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, p. 415.

<sup>2</sup> Señala A. Escudero a este respecto: «En principio algo *es* sus rasgos –nada más y nada menos–. Sin embargo, a la vez, el algo del que se trata –tal o cual fenómeno– no se identifica absolutamente con los rasgos con los que precisamente se ofrece: nunca algo resulta agotado o saturado íntegra y completamente por los rasgos con los que comparece; así en el darse de algo como tal o como cual (siendo esto o siendo aquello) opera un principio de incompletitud o un principio de insaturabilidad: un fenómeno, en definitiva, está sostenido y atravesado por un límite intrínseco que –notificando que en todo darse de algo algo también se retrae o se sustrae– salvaguarda su riqueza y marca una reserva en el corazón del fenómeno. La “metafísica de la presencia” es, desde esta óptica, la pretensión de saltarse por las bravas este límite intrínseco soñando con una presencia absoluta, íntegra, completa, exhaustiva: la propia, por ejemplo, de un “universo eidético” captado por un “entendimiento intuitivo” («Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación», en *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 25, 2010, UNED, pp. 244-245).

o aristotélicas). En otras palabras: esta piedra concreta sólo se manifiesta porque ingresa en determinado ámbito de saber, siendo entonces comprensible como una piedra caliza, o como un lugar sagrado, etc. Suponer que tras la articulación «esto es algo» se esconde una totalidad óptica que agrupa los diversos «alcos» como los cuales comparece «esto» implica, por así decirlo, desmembrar artificiosamente el fenómeno.

Además, ello implica improvisar una respuesta óptica allí donde habría que plantear una pregunta tocante al ser. Pues, en efecto, lo que distingue y enlaza los dos lados de la estructura «esto es algo» es justamente el «es», *i. e.*, la comprensión del ser implícita en esa comprensión óptica. Así, lo que distingue entre sí las comprensiones fenoménicas desenvueltas por cada ámbito de saber es una diferencia *de carácter ontológico, y no óptico*. La geología y la religión no se distinguen entre sí por que cada una comprenda una parcela de ese presunto ente total que sería la piedra en sus infinitas posibilidades de manifestación, sino por que cada una pone en obra una definición diferente de qué es ser piedra, hasta el punto de que no hay un «ente-piedra», una piedra mostrable, que lo sea indistintamente para la geología y para la religión. Y otro tanto ocurre con la diferencia entre las diversas acuñaciones históricas de un saber: también se trata de una diferencia de carácter ontológico, y no óptico. En fin, cabe apoyar este principio en la reseña ofrecida antes del § 3 de *Ser y tiempo*.

Este apunte nos proporciona el contraste suficiente para justificar por qué la propuesta de Gadamer en este punto resulta insostenible. A partir de *Verdad y método* únicamente es posible concebir la articulación dual del siguiente modo: cada interpretación de «esto como algo» llevaría a una presentación finita la infinita totalidad de sentidos posibles de ese «esto», y de ese modo reflejaría esa infinitud bajo un aspecto finito, «como algo» finito. Así lo establece exactamente la concepción gadameriana del acontecimiento comprensivo en tanto relación especulativa (*supra*, § 48). Con ello el filósofo de Marburgo ha sucumbido al supuesto metafísico de una hipotética totalidad óptica que subyacería a todas las posibles manifestaciones de «esto como algo», sirviendo de enlace entre ellas. Con ello ha dado una respuesta óptica a una pregunta que sólo admite ser desenvuelta en términos ontológicos: en qué consiste la diferencia entre «qué es esto en tanto piedra caliza en el seno de determinada acuñación de la geología», y «qué es esto en tanto lugar sagrado para una concreta definición de lo religioso». Con ello ha pasado por alto –y éste es el meollo de la cuestión– que sólo hay mostración de algo como algo en el interior de un determinado ámbito de sentido previamente abierto, el cual se debe a una singular comprensión del ser, y no a la parcelación de una hipotética totalidad óptica<sup>1</sup>.

Cuando Gadamer defiende la infinitud de lo comprensible (por ejemplo, la infinitud del sentido de un texto, que subyacería a cada una de sus apropiaciones finitas y parciales), está apelando a un ente infinito e indeterminado, que, en su estatuto metafísico, irrealizable e inmostrable, constituiría el referente inmutable y eterno de sus diversas comprensiones. Ahora bien, de acuerdo con lo que estamos sosteniendo, la inagotabilidad –que no la infinitud–

<sup>1</sup> Quizás pueda aplicarse este mismo argumento a la situación propia de una controversia (*vid. supra*, § 53.2, donde caracterizábamos el diálogo utilizado por Gadamer para describir la comprensión como una interpretación dialéctica de la controversia). A nuestro entender, lo que en una controversia se confrontan entre sí son diferentes definiciones de «qué es ser algo»; por ejemplo, en una polémica entre la psicología cognitivo-conductual, la gestáltica y el psicoanálisis se dan cita diferentes planteamientos acerca de «qué significa ser un fenómeno psicológico». Esto implica que, detrás de tales diferentes planteamientos de la psicología, no hay una unidad óptica que reuniera idealmente todos los rasgos «como los cuales» comparece en cada caso el «hecho psicológico».



pertenece al ser —y no a lo ente—, aunque dicha inagotabilidad sólo revierta en la apertura de un ámbito de sentido inédito que posibilita singulares comprensiones ónticas<sup>1</sup>. De hecho, parece que las posibilidades de comprensión abiertas por determinada acuñación histórica de un saber, lejos de admitir una puesta en obra y una elaboración ilimitada, llegan siempre a un punto de agotamiento, delatado por la crisis y la quiebra de dicho saber. Y si tal agotamiento no resulta predecible ni conjeturable desde el ejercicio del saber en cuestión, desde la comprensión óntica donde estamos siempre instalados, ello se debe a que el acontecimiento por el que llega a su ocaso un ámbito de sentido y emerge otro es un acontecimiento *del ser* (o sea: un acontecimiento que no tiene condiciones, sino que otorga él mismo las condiciones de la comprensión óntica).

Así pues, esta remisión de cada comprensión de «algo como algo» a una hipotética, inquebrantable e infinita totalidad óntica es lo que explica, en última instancia, la imposibilidad de distinguir en el contexto de *Verdad y método* entre la comprensión ordinaria, desarrollada gracias a un ámbito de sentido previamente abierto, y el acontecimiento de la apertura de ese ámbito. Puede advertirse ahora hasta qué punto es definitorio para el esclarecimiento de la estructura «algo en tanto que algo» (en la que Gadamer basaba, siguiendo a Heidegger, la universalidad de la interpretación) el hecho de que se reconozca el carácter «primario» de las rupturas históricas o cortes epocales, el hecho de que se conceda «carta de naturaleza» a aquella incompreensión que delata una crisis del sistema de presupuestos correspondiente, y se vea en ella un acontecimiento señalado, una ruptura que no puede ser resuelta mediante la inclusión de sus dos lados en ninguna suerte de totalidad óntica. A esto remiten, pues, las observaciones que hacíamos en el epígrafe anterior (*supra*, § 57.4) a propósito de la diferencia entre comprender (gracias a un ámbito de sentido previamente abierto) e interpretar (en tanto apertura de un ámbito de sentido inédito, disparada por una incompreensión radical).

El diagnóstico que acaba de hacerse del planteamiento gadameriano lo delata, quizás con más nitidez de la que arrojaban las perspectivas puestas en juego hasta ahora, como inequívocamente enclavado bajo el signo de una «filosofía del *eídos*». En este análisis, más que en ningún otro, la idea de una relación especulativa entre la infinita totalidad del sentido y sus comprensiones parciales se muestra fuertemente emparentada con el núcleo de la teoría platónica de las Ideas, tal y como ésta queda interpretada y ratificada en los *escritos platónicos* del filósofo de Marburgo. Es notable el empeño de Gadamer por desmarcarse de un esencialismo de corte aristotélico, según el cual hay entidades definitivamente fijadas como tales, necesarias y eternas (tengan el estatuto que tengan: las lecturas al respecto dan lugar a sustanciosas variaciones)<sup>2</sup>. Pero no menos notable es el modo como *Verdad y método* suscribe ese mismo esencialismo bajo su forma platónica, concretamente bajo una acepción escéptica, aporética o infinitista del platonismo. Recordemos, por ejemplo, la defensa que Gadamer hacía, contra Heidegger, de la presunta concepción platónica de la verdad en tanto «desvelamiento», *alétheia* (*vid. supra*, § 31.4). Si cada comprensión comporta una revelación y al mismo tiempo una ocultación, ello se debería —explicaba nuestro intérprete— a que cada manifestación de «esto como algo» equivaldría a una iluminación de un aspecto de ese «esto», al tiempo que implicaría a todo el resto, virtualmente infinito, de sus posibles rasgos, los

<sup>1</sup> Recuérdese que Gadamer habla de «la infinitud de lo ente» (*die Unendlichkeit des Seienden*), *VyM I*, p. 543 (*GW 1*, p. 457).

<sup>2</sup> *Vid. supra*, § 54, donde hemos aportado citas relativas a la crítica de Gadamer a la «metafísica de la sustancia». *Vid. también*, a este mismo respecto, Primera Parte, § 31.2.2.

cuales se mantendrían entonces en la sombra<sup>1</sup>. Naturalmente, esa totalidad infinita de rasgos de algo equivale al conjunto del tejido *eidético*, pues lo sensible (el «esto» imaginariamente aislado de sus rasgos) sólo resulta aquí comprensible mediante su traducción a esta dimensión ideal.

Como lector de Platón, Gadamer sostenía que «sólo la totalidad reunida de todas las posibilidades de explicación [*sc.* de algo] hace posible la verdad plena», aunque nosotros únicamente podamos acceder a ella imperfectamente (*supra*, § 32.1). Pero eso no significaba, a su juicio, que semejante totalidad estuviera definitivamente fijada en sí misma, pues cada referencia ocasional y parcial a ella comportaría una recreación singular y genuina de la misma. Y como autor de *Verdad y método*, Gadamer sostiene que todas las comprensiones finitas de algo remiten a la totalidad infinita de sus sentidos posibles, aunque semejante referente jamás pueda mostrarse como tal. Pero esto no significaría, a su juicio, que esa totalidad esté definitivamente fijada en sí misma, pues cada una de sus realizaciones supondría un reajuste de la misma.

Ante la legítima necesidad de explicar cómo la comprensión pueda implicar el acontecimiento de un sentido inédito, ante la legítima necesidad de recusar la idea de una realidad definitiva e irrevocablemente dada al margen de su comprensión, ante la legítima necesidad de recusar una metafísica positivista, Gadamer no ha hecho sino reproponer el viejo esencialismo en su forma más abstracta posible. Allí donde se afirmaba la existencia de esencias inmutables y eternas, se afirma ahora la eternidad e inmutabilidad de una totalidad óptica netamente formal, que estaría ya siempre llena de infinitas maneras posibles (de lo contrario, ¿cuál sería el tema de cada una de las comprensiones, que explicitarían esa totalidad infinita «como algo finito»? y podría ser siempre llenada de nuevo de infinitas maneras posibles, o sea: que estaría llena «de nada».

[3] *Ser como totalidad de lo ente*. Por último, haremos notar con unos pocos ejemplos hasta qué punto esta ontificación del ser que estamos denunciado tiene su expresa huella en las páginas de *Verdad y método*. En efecto, a menudo Gadamer emplea la palabra «ser» allí donde sólo puede estar refiriéndose a una presunta totalidad óptica, infinita e inmostrable como tal. Dos frases célebres afirmadas en el último capítulo de su obra principal dan buena muestra de ello: «ser es presentarse (*Sein ist Sichdarstellen*)»<sup>2</sup> y «el ser que puede ser comprendido es lenguaje (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Recordemos la contraposición que Gadamer establece a este respecto entre Platón y Aristóteles (*loc. cit. supra*, § 32.2): «Aristóteles aspiró a abarcar el todo del ser en la pura *εἰδησιολογία* del *νοῦς* divino. Ciertamente resulta bastante opaca la manera en que la autoactualización de lo divino se presenta al mismo tiempo como actualización de todo ente, pero esto es, en efecto, lo que exige en su última consecuencia la comprensión aristotélica del ser. Por el contrario, Platón llamó “dialéctica” a la más alta posibilidad que se le concede al saber humano, y con ello reconoció la limitación que, frente a la total sabiduría divina, corresponde al *φιλοσοφείν*, al aspirar a la verdad, y le atribuyó a tal modo de saber una fundamental incompletitud. Esto se expresa así en Platón: a ninguna comprensión finita puede dársele “*uno intuitu*” la infinita relacionalidad de todas las ideas. Lo *αἰσθητόν* ο, con las palabras de la propia doctrina platónica, la *αἰσθησιμότης* *δυνατότης* limita la experiencia humana no sólo en tanto contingencia del ser, sino también por el sometimiento de todo pensar humano al tiempo. Pensar algo significa innegablemente no pensar otra cosa. Reconocer algo como algo –y esta es la esencia del *λογος*– implica que ello está puesto en una determinada perspectiva y que en ella *está* “descubierto”. Por el contrario, un descubrimiento de todo –y esto significaría, expresado a la manera platónica, la elevación de todas las relaciones dentro de una– sólo puede ser una apariencia sofística» («Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» [1986], *GW* 7, p. 433).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 578 (*GW* 1, p. 488); hemos alterado la sintaxis de la frase original, que está dentro de una oración subordinada.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 567 (*GW* 1, p. 478), la frase aparece en cursiva en el original y en su traducción.

Al decir que «ser es presentarse», Gadamer quiere defender que no existe un «ser en sí» (*Ansichsein*)<sup>1</sup> que estuviera dado con fijeza y que la comprensión tuviera que copiar o reproducir. En lugar de «copiar lo que es», la comprensión expresaría y daría la palabra a «una relación con el conjunto del ser [*das Ganze des Seins*]»<sup>2</sup>. Así, ese «ser» no tendría otra entidad que la que adquiriría en cada una de sus concretas presentaciones o comprensiones. Afirma el discípulo de Heidegger a este respecto: «el modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser»<sup>3</sup>. Por eso «ser» y «manifestarse» guardarían entre sí una relación especulativa; entre ellos habría «una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción»<sup>4</sup>. En efecto, según esta explicación, cada presentación finita se cancelaría a sí misma en tanto puro reflejo de esa supuesta infinitud del ser que ella haría patente. Pues bien, resulta obvio, y más después del análisis que acabamos de hacer, que tal «ser» no puede exhibir otro estatuto que el de una infinita, metafísica e imaginaria totalidad de lo ente. De hecho, lo que se presenta, lo que se muestra o se comprende es siempre algo óntico. No parece que la actividad del ser consista en presentarse, sino más bien en otorgar las condiciones posibilitantes de la presentación fenoménica, de la presentación de algo como algo en el interior de un determinado ámbito de sentido. En fin, conviene recordar en este punto la lectura que Gadamer hacía del *Poema* de Parménides, así como de su relación con la teoría platónica de las Ideas, lectura que tuvimos ocasión de reseñar en la Primera Parte de este trabajo (*supra*, § 31.3). Pues si algo dejaba claro esa lectura, es que a Gadamer no le suponía mayor problema la concepción del ser como totalidad de lo ente, siempre que –a su juicio– se reparara en la indisoluble imbricación de ser y no ser.

A propósito de la frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», sobre la que han llovido ríos de tinta<sup>5</sup>, por nuestra parte sólo queremos hacer una observación escueta y en la misma dirección. Con esta sentencia se trata de defender el carácter intrínsecamente lingüístico de toda comprensión fenoménica, de toda comprensión óntica. Ahora bien, la formulación en cuestión incurre en la misma anulación de la «diferencia ontológica» que venimos denunciando en las páginas anteriores, pues implica una confusión del ser con la totalidad de lo ente. Tal y como ha argumentado A. Escudero, si el lenguaje «trata de y con lo ‘compuesto’, esto es: con los entes, con los fenómenos», sólo cabe decir que es lingüística la comprensión *óntica*, pero no la comprensión *del ser*, el cual se diferencia de lo ente precisamente por su simplicidad<sup>6</sup>. En fin, cabría señalar, en esta misma línea, la manera como Gadamer utiliza la idea de «mundo», especialmente en el epígrafe de *Verdad y método* titulado «El lenguaje como experiencia del mundo». Pues allí el mundo no parece ser otra cosa que la infinita totalidad de los entes que pueden ser comprendidos<sup>7</sup>. Pero detenemos aquí nuestro

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 569 (GW 1, p. 479).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 561 (GW 1, p. 473).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 568 (GW 1, p. 479).

<sup>4</sup> *Id. loc.*

<sup>5</sup> *Vid.*, por ejemplo, los artículos incluidos en J. Habermas (ed.), *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2002; así como R. Rorty, «Being that can be understood is lenguaje», en B. Krajewski (ed.), *Gadamer's Repercussions*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 2004, pp. 21-29; y G. Vattimo, «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», en T. Oñate *et al.* (eds.), *Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 41-54.

<sup>6</sup> A. Escudero, «Entre fenomenología y hermenéutica: ensayo de ontología», en *A parte rei* 69, mayo 2010; <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/escudero69.pdf>; p. 10.

<sup>7</sup> En la siguiente cita se expresa claramente esta concepción del «mundo» (idea con la que Gadamer parece conectar con el principio heideggeriano del «ser en el mundo») como «totalidad de lo ente»:

análisis, pues investigar el sentido verosímil de la noción de mundo en esta descripción de la comprensión excede nuestro horizonte actual.

§ 58. *Pertenencia: ¿una mediación dialéctica entre quien comprende y lo comprendido?*

§ 58.1. *Una lectura dialéctica del «a priori de correlación»*

Llegamos ahora a lo que, en nuestra opinión, constituye el nudo gordiano de la propuesta vertida en *Verdad y método*: el principio de la *pertenencia* de quien comprende a lo comprendido. Seguramente el lector o la lectora dará poco crédito a este subrayado, pues resulta que en las páginas anteriores hemos marcado ya al menos otros tres puntos como núcleos de la obra principal de Gadamer. Comenzamos nuestro diagnóstico afirmando que las principales dificultades de *Verdad y método* emanan de «las enormes dimensiones que adquiere allí el círculo hermenéutico» (*supra*, § 52); poco después hicimos notar que el laberinto trazado por esta obra se nutre, en su conjunto, del modelo «dialógico-dialéctico» que su autor aduce para explicar en qué consiste comprender (*supra*, § 53.1); en fin, también el tema del acontecimiento, unido al de la pertenencia y al de la relación especulativa, fue destacado como el verdadero meollo del asunto que nos convoca (*supra*, § 56). En realidad, no hay ningún obstáculo para que todos estos factores mantengan aquí su protagonismo simultáneo, pues en la trama urdida por Gadamer conforman una única figura. Sin embargo, nuestra tarea consiste en distinguir los diferentes planos de esa figura, para mostrar que, si con ella no se ha logrado resolver satisfactoriamente los problemas planteados, ello se debe –y no en último término– a que implica una simplificación y unificación apresurada de los mismos.

¿Y a qué problema responde el principio según el cual la pertenencia de quien comprende al fenómeno comprendido posee un carácter primario, y constituye así una de las condiciones posibilitantes de la comprensión? La respuesta ya ha sido anticipada en varias ocasiones (*vid. supra*, § 40.2, § 42, § 48 y 56), y por ello la recordaremos con pocas palabras. Principalmente, Gadamer ve en este principio una salida para la vieja escisión cartesiana entre el sujeto y el objeto, escisión que había llevado a fundamentar el conocimiento en una presunta autoposición del sujeto. Frente a tal planteamiento de cuño moderno, nuestro intérprete apela a una cierta recuperación de la metafísica antigua y medieval, por cuanto ésta estuvo siempre presidida por una originaria copertenencia de «pensar y ser», de «hombre y mundo». Pero, como veíamos, con ello no se trataba de recuperar la tesis de una «realidad esencial», definitivamente dada en sí misma y al margen de su comprensión, sino de defender, en cambio, que los fenómenos se gestan en el *acontecimiento* de su comprensión. De modo que el principio de la pertenencia aspira a desmarcarse de toda suerte de «realismo» y de toda suerte de «idealismo del sujeto».

¿Cuáles son los recursos desplegados por el discípulo de Heidegger para afrontar esta difícil y necesaria empresa? Los dos textos siguientes –de D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós, respectivamente– ponen sobre la mesa *el* recurso en cuestión:

---

«No se puede querer mirar desde arriba el mundo lingüístico [...]; pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto. La física no proporciona ese lugar porque lo que investiga y calcula como su objeto no es el mundo, esto es, el todo de cuanto es [*das Ganze des Seienden*]» (*VyM I*, p. 543 (*GW 1*, p. 456)).

Para la filosofía hermenéutica [...], la problemática de la objetividad presupone siempre una relación de inclusión que engloba tanto al sujeto –pretendidamente autónomo– como al objeto. Heidegger expresa esta relación con la expresión «ser-en-el-mundo», y Gadamer con la expresión «pertenencia» (*Zugehörigkeit*), que contradice más directamente la relación sujeto-objeto. Pero ambas expresiones aluden a lo mismo, o sea, a la preeminencia ontológica del ser-ahí que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se pone; o también, a la condición ontológica de toda comprensión que, mostrándose a la vez como finitud y posibilidad del conocer, pone al descubierto lo ilusorio de esta pretensión moderna de hacer de la subjetividad un fundamento último. La productividad filosófica de esta noción gadameriana de pertenencia se pone de manifiesto al reflexionar de qué modo representa una reformulación, en un horizonte de pensamiento nuevo, de la noción hegeliana de mediación<sup>1</sup>.

La «integración» de sujeto y objeto, pasado y presente, explicada por Hegel en su análisis de la proposición especulativa, implica ya la superación del modelo epistemológico cartesiano. El concepto de mediación conlleva que el objeto no se comprende en una inmediatez abstracta, sino únicamente en la totalidad de un movimiento mediador, que abarca igualmente a sujeto y objeto. Éste es el modo propio (dialéctico) en el que se desarrollará la teoría de la experiencia hermenéutica<sup>2</sup>.

En efecto, Gadamer concibe la relación entre quien comprende y lo comprendido como una *mediación dialéctica* entre ambos. *Verdad y método* afirma constante y reiteradamente esta concepción de la pertenencia, refiriéndola al caso de la hermenéutica de una obra histórica, donde la mediación se establece entre el presente (en la medida en que se destaca como específico del intérprete) y el pasado (en la medida en que se destaca como específico del fenómeno que se trata de interpretar)<sup>3</sup>. De hecho, la «fusión de horizontes», *i. e.*, el núcleo de la descripción del comprender ofrecida en esta obra, no es otra cosa que una mediación dialéctica entre los prejuicios propios de quien comprende y los propios de lo comprendido. Además, el filósofo de Marburgo ha hablado de una «mediación entre hombre y mundo», que constituiría la tarea propia de la interpretación<sup>4</sup>. En fin, tal y como fue advertido (*supra*, 53.1), esta concepción del vínculo entre quien comprende y lo comprendido en términos de mediación dialéctica es la principal responsable de que *Verdad y método* describa la comprensión como un diálogo, y de que a su vez ese diálogo sea caracterizado como un proceso de depuración de las diferencias destacadas entre los dos polos del comprender.

Pues bien, ¿alberga esta iniciativa una solución sostenible al problema que se trataba de enfrentar? Lo que vamos a defender es que tal lectura dialéctica de la relación entre los dos polos del comprender, lejos de abrir camino viable alguno, da lugar a una intrincada maraña de aporías, e implica una recaída en la situación que se trataba de esquivar. Quizás radique aquí la *principal* razón por la cual las más prometedoras tesis iniciales de *Verdad y método* acaban perdiéndose en el curso de su desarrollo, cayendo así en saco roto.

<sup>1</sup> D. Sánchez Meca, *La historia de la filosofía como hermenéutica*, UNED, Madrid, 1998, p. 162.

<sup>2</sup> L. E. de Santiago Guervós, «Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer», <http://www.uma.es/Gadamer/Heidegger.htm>, p. 5 (este artículo fue publicado por primera vez en *La Ciudad de Dios*, N° 199 [1986], pp. 197-208).

<sup>3</sup> He aquí algunos lugares señalados en *Verdad y método* a propósito de esta descripción de la comprensión (de una obra histórica) como la mediación entre pasado y presente, todos ellos citados *supra*, Segunda Parte, Capítulo II: *VyM I*, p. 401 (*GW 1*, p. 335); *ibid.*, p. 416 (*GW 1*, p. 347); *ibid.*, p. 452 (*GW 1*, p. 379).

<sup>4</sup> Afirma Gadamer: «La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en ese sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como “algo”» («Texto e interpretación» [1984], *VyM II*, p. 327 [«Text und Interpretation», *GW 2*, p. 339]; el pasaje completo ha sido citado *supra*, § 57.4).

En tanto respuesta a la problemática que acaba de mencionarse, este principio de la pertenencia podría ser –o haber sido– un avatar del «*a priori* de correlación» husserliano<sup>1</sup>. En las páginas de *Verdad y método* dedicadas a Husserl, Gadamer parece reconocer la virtualidad positiva de este principio de intencionalidad para conjurar el problema de la separación abstracta entre el sujeto y el objeto, y a tal principio está apelando seguramente cuando insiste, al final de la obra, en que «lo primario es la relación» entre quien comprende y lo comprendido<sup>2</sup>. Pero al ser concebida aquí dialécticamente, la iniciativa husserliana queda por completo desvirtuada. Sin embargo es probable que dicha iniciativa, convenientemente encauzada, albergue una vía fructífera para resolver con mejor fortuna esta misma encrucijada que afronta *Verdad y método*. Si Husserl desarrolló el *a priori* de correlación en el marco de un idealismo del sujeto, la historia de la fenomenología (Heidegger, Fink, Landgrebe, Merleau-Ponty, Patočka, etc.) muestra con claridad que es posible orientarlo en otras direcciones. En todo caso, se trata de una investigación que cae fuera de los límites del presente trabajo<sup>3</sup>. Aquí sólo nos compete explicar por qué la alternativa que Gadamer ofrece a

<sup>1</sup> La investigación en torno a este concepto constituye una tarea constante a lo largo de toda la trayectoria filosófica de E. Husserl. Esto es al menos lo que él mismo da a entender cuando afirma: «La primera irrupción de este *a priori* universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación» (E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 175).

<sup>2</sup> *VyMI*, p. 550 (*GW* 1, p. 463). *Vid.* también *ibid.*, p. 313 (*GW* 1, p. 253), donde leemos: «Lo que Husserl quiere decir es que no se debe pensar la objetividad como opuesta a la subjetividad, porque este concepto de subjetividad estaría pensado entonces de manera objetivista. Su fenomenología trascendental pretende ser en cambio una “investigación de correlaciones”. Pero esto quiere decir que lo primario es la relación, y que los “polos” en los que se despliega están circunscritos por ella, del mismo modo que lo vivo circunscribe todas sus manifestaciones vitales en la unidad de su ser orgánico».

<sup>3</sup> El artículo de A. Escudero «Del comportamiento y el fenómeno: el *a priori* de correlación» (en *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 25, 2010, UNED, pp. 235-266) ofrece un interesante planteamiento a propósito del *a priori* de correlación, recogiendo algunas de las bases sentadas al respecto por Heidegger, por Husserl y por la tradición fenomenológica posterior, y discutiendo al mismo tiempo ciertos aspectos de esas bases. Conviene citar un largo pasaje de dicho artículo:

«Lo primero es siempre el común y corriente *acaecer* de la comprensión, un *acaecer* constante, incesante. Toca ahora preguntar –ya desde la epojé filosófica–: considerado en su mínima expresión ¿en qué consiste ese ordinario *acaecer* de la comprensión? Precisamente en el continuo “encuentro” entre un comportamiento y un fenómeno: entre “alguien” que comprende y “algo” comprendido. Desde luego, así nombrados, no son sino una enorme y fantástica “abstracción”. [...] Llega el siempre delicado capítulo de los ejemplos: es menester acudir a ellos, a pesar de que a veces puedan confundir más que aclarar. ¿Un comportamiento y un fenómeno? Por ejemplo: un astrofísico aprieta el disparador de la cámara con la que el telescopio fotografía una lejana galaxia; el cocinero, con un preciso movimiento, da vuelta en la sartén a una tortilla; el apasionado abrazo de la amada a su enamorado; el pintor traza en el lienzo una suave curva con un pincel bien empastado; el alcalde, en acto solemne, firma y pregona un bando municipal; el creyente, arrodillado, reza a su dios representado en el altar por una estatua; el alumno, en la pizarra, resuelve una ecuación de segundo grado; el cartero introduce una carta en un buzón... Sea cual sea la calidad y el poder esclarecedor de estos ejemplos, la pregunta filosófica oportuna es la siguiente: ¿cuál es la más cercana “condición de posibilidad” del encuentro ordinario entre un comportamiento y un fenómeno? Eso que hemos llamado “*a priori* de correlación”. [...]

Denominaremos “polo” a cada uno de estos dos extremos de la correlación *a priori*; ¿por qué? porque ambos, entre sí, están imantados, se atraen: uno “presta atención” (el comportamiento) y otro “llama la atención” (el fenómeno). Únicamente [...] porque hay una originaria “atracción” acaben distintos casos de “repulsión” (casos nunca desdeñables pero que no deben ser erigidos en lo primordial o prioritario). Los dos polos –manteniendo escrupulosamente su mutua irreductibilidad– se requieren, se reclaman, se implican entre sí, se coactivan en su reciprocidad. Desde luego aunque su estricta y perfecta “correlación” no sea ni tenga que ser siempre “lograda”, la *aprioridad* de la *co-relación* indica que los dos polos son inseparables, interdependientes, es decir: la correlación *a priori* es estrictamente irrompible, indisoluble. Tanto el “realismo” como el “idealismo” –en tanto se sostienen sobre la premisa de una escisión entre un sujeto y un objeto– se alimentan, por su parte, de la tenaz ilusión de separar primero y jerarquizar después uno u otro de los dos polos de la correlación *a priori*: el realismo pone al objeto en el estatuto de lo independiente e incondicionado, el idealismo hace lo mismo con el sujeto. La única manera de plantarles cara es insistir con firmeza en que olvidan e ignoran la originariedad del *a priori* de correlación, la imperfecta sincronía entre los dos polos activos en la más mínima o básica expresión de la comprensión ordinaria: un comportamiento y un fenómeno.

la fundación del comprender sea en un «sujeto en sí» sea en un «objeto en sí» no comporta, en último término, alternativa alguna, pues permanece amarrada a uno de los dos planteamientos de los que huía; más adelante aclararemos a cuál de ellos.

Pero las razones de este fracaso ya han sido tratadas en las páginas anteriores. No es de extrañar que, llegados al momento de enfocar el vínculo «*a priori*» entre quien comprende y lo comprendido, nos encontremos con que conocemos de sobra sus entresijos y recovecos, pues resulta que, en el planteamiento de Gadamer, este punto se solapa con el tema de la constitución histórico-fáctica del comprender, tema que ha constituido hasta ahora el principal hilo conductor de nuestro análisis. Hemos presentado este solapamiento *supra*, § 56. En él radica, a nuestro juicio, el núcleo de la dificultad. La pertenencia se aduce en *Verdad y método* como respuesta única a *dos* problemas diferentes, como explicación conjunta para dos condiciones posibilitantes de la comprensión que, sin embargo, parecen ser de naturaleza distinta. Por un lado, Gadamer habla de una necesaria relación previa del intérprete con el asunto que se trata de interpretar, que aquí es siempre un fenómeno histórico, inserto en determinada tradición. Ubicada en una descripción «general» del comprender, esta condición equivaldría al vínculo primario e irremontable entre quien comprende y lo comprendido. Pero por otro lado, Gadamer habla de una pertenencia de ambos polos de la comprensión —el intérprete y lo interpretado— a una tradición que los abarca, la cual suministraría la «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores» que define las coordenadas de la comprensión en cuestión<sup>1</sup>. El primer aspecto de la pertenencia remite, pues, a la problemática que Husserl deseaba resolver afirmando la prioridad de la correlación entre los dos polos de la comprensión, frente a una presunta existencia previa y autónoma de cada uno de ellos. El segundo aspecto de la pertenencia remite, en cambio, al troquelado histórico y concreto de los presupuestos que posibilitan la comprensión en el seno de determinada acuñación de un saber.

Obviamente, si ambas condiciones posibilitantes quedan solapadas en *Verdad y método*, ello se debe a que la descripción del comprender pivota sobre el ejemplo único de la lectura de una obra del pasado. Aquí la tradición comparece, de un lado, como el fenómeno que se trata de entender y, del otro, como la instancia que ha ido formando, en el curso del tiempo, el concreto sistema de presupuestos o repertorio de posibilidades constitutivo de determinada comprensión. Y no es que la tradición —una tradición— no pueda desempeñar, de hecho, esos dos papeles. Pero cuando se trata de estructurar las condiciones que hacen posible toda comprensión, la confusión en cuestión da lugar a una importante desvirtuación del asunto. En cuanto al tema de la relación entre quien comprende y lo comprendido, el efecto de este

---

¿Cuál es entonces la primera conclusión? Que el acto y el proceso de la comprensión —su común y corriente acaecer— incluye y abarca, correlacionándolos *a priori*, dos polos tan irreductibles entre sí como inseparables: un comportamiento comprensor y un fenómeno comprendido» (*ibid.*, pp. 241-243).

A continuación, Escudero aborda la tarea de explicar qué es un fenómeno (algo que nada tiene que ver con la idea de un objeto subsistente por sí mismo) y qué es un comportamiento (algo que nada tiene que ver con la idea de un sujeto que fuera la sede última del comprender). En efecto, tal es la empresa que ha de realizarse si se desea hacer valer el principio del *a priori* de correlación. Pues, con tan sólo sustituir el término de «sujeto» por el de «quien comprende» y el de «objeto» por el de «fenómeno comprendido», y con tan sólo afirmar el carácter primario del vínculo entre ambos —tal y como estamos haciendo por nuestra parte— en realidad no se ha ofrecido sino el pálido comienzo de un asunto mucho más complejo.

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 365 (*GW 1*, p. 300). Recordemos estas palabras de Gadamer, citadas *supra*, § 42: «La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez con la cosa misma que se manifiesta por la tradición y con una tradición desde donde la “cosa” pueda hablarme» (*El problema de la conciencia histórica*, *op. cit.*, p. 109 [*Le problème de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 85]).

planteamiento es el de una puesta en entredicho del carácter *primario*, irreductible a ninguna otra instancia superior, de dicha relación. Expliquemos por qué.

Esta doble dimensión de la pertenencia le brinda a Gadamer la coartada perfecta para explicar el vínculo entre quien comprende y el fenómeno comprendido como una mediación dialéctica entre ambos. Bajo la imagen de un diálogo entre el receptor y el emisor de un mensaje (imagen que, como veremos, pierde toda su verosimilitud apenas es sacada del ámbito de las ciencias «humanas»), el proceso comprensivo queda descrito como una serie de contrastes entre los prejuicios propios de la situación del intérprete y los correspondientes a la situación de lo *interpretandum*, contrastes que serían superados en una situación más general y abarcante. Tal es la dinámica de la fusión de horizontes, cortada por el patrón de la mediación dialéctica que Hegel ideó en su *Fenomenología del espíritu*.

Pues bien, ¿tiene algún sentido la idea de que la comprensión haya de operarse desplegando su situación en dos situaciones, en dos horizontes, que serían específicos de quien comprende y de lo comprendido? Es obvio que la situación y el horizonte, así como los prejuicios, pertenecen a la comprensión como tal, y no en particular a quien comprende ni a lo comprendido. El desenfoque del planteamiento gadameriano se debe, como decíamos, al referente de las ciencias históricas, o mejor dicho, a una determinada concepción de las mismas (por ejemplo: una comprensión puede tener por tema la situación de la clase trabajadora en la Alemania de entreguerras, y por ello no deja de tener *una* situación y un horizonte, cimentados sobre presupuestos actuales y vigentes). Por otra parte, lo que posibilita, en la explicación de Gadamer, la fusión entre los horizontes respectivos de quien comprende y lo comprendido es el presupuesto de una totalidad –de carácter formal e indeterminado– que habría de englobar a ambos, y que resultaría constantemente elaborada por obra de esa fusión. Tal totalidad corresponde a lo que hemos llamado el segundo aspecto de la pertenencia: se trata de los prejuicios de origen fáctico e histórico, cuya mediación entre sí daría lugar a una comprensión más amplia y más general del asunto en juego. Pero, puesto que estos prejuicios son aquí producto de una tradición omniabarcante y en eterno desarrollo, y por tanto resultan, en todo caso y por principio, susceptibles de ser mediados con cualquier otro prejuicio, el soporte de semejante mediación no puede ser otro que la suma hipotética de todos los posibles prejuicios particulares e históricos, suma a cuya luz se presentaría, en una dimensión ideal e irrealizable, una «cosa en sí» absolutamente desprejuiciada. Se trata de un cuadro que hemos trazado ya mil veces, y no vamos a insistir en él.

Esta explicación gadameriana transgrede, a ojos vista, el carácter primario e irremontable del vínculo entre los dos polos de la comprensión. Aquí lo primero no es la relación entre quien comprende y lo comprendido, sino una presunta totalidad que engloba a ambos y que, desplegándose momentáneamente en la perspectiva de cada uno de ellos y disolviendo a continuación el contraste así obtenido, experimenta una transformación. En *Verdad y método* dicha totalidad equivale a la *continuidad* de la transmisión histórica, sobre la que habrían de destacarse y superarse las diferencias entre el presente y el pasado, entre quien comprende y lo comprendido. De acuerdo con este planteamiento, comprender no es otra cosa que elaborar la distancia o la diferencia que presuntamente separa al intérprete (en una situación presente) de lo *interpretandum* (un fenómeno pasado). En el seno de esta concepción del comprender como mediación entre dos polos, no es de extrañar que se hable de una «función hermenéutica de la



distancia», o de la diferencia<sup>1</sup>. En la medida en que Gadamer niega la posibilidad de una mediación absoluta y efectiva de todas las posibles perspectivas históricas, puede sostener que dicha distancia será siempre insuperable. Se trata, por así decirlo, de dos puntos –históricos, concretos– que avanzan en dirección a un único punto –la fusión exhaustiva de sus perspectivas específicas–, pero que jamás pueden alcanzar ese fin. Ahora bien, de todos modos este proceso comprensivo tiene como condición de posibilidad la hipótesis abstracta de una totalidad que abarcaría a cuantas diferencias pudieran destacarse entre el intérprete y lo *interpretandum*. Así, lo que posibilita semejante mediación de quien comprende con lo comprendido es el presupuesto ideal de una «síntesis» entre ellos. Si lo específico del intérprete, y del interlocutor con el que éste tendría que mediar en el «diálogo» de la comprensión, es su pertenencia a una situación y a unos prejuicios concretos, en cambio lo propio del fenómeno que se trata de comprender es su capacidad de acoger y amalgamar entre sí toda suerte de prejuicios concretos. Por ello el «objeto» de la comprensión, en tanto ideal inalcanzable pero regulador de la misma, equivale a la reunión exhaustiva, y a la consiguiente neutralización, de todos los posibles prejuicios de los «sujetos», o sea: a una suerte de síntesis entre los dos polos de la comprensión.

Y es que este movimiento mediador necesita apelar a una inmediatez, tanto en su inicio como en su término. En el capítulo decimocuarto de *Verdad y método*, Gadamer afirma que «la hermenéutica no puede conocer un *problema del comienzo* como lo conoce por ejemplo la lógica hegeliana bajo el tema del comienzo de la ciencia»<sup>2</sup>. «El problema del comienzo –razona– es en realidad siempre el problema del final, pues es desde el final desde donde el comienzo se determina como comienzo del final»<sup>3</sup>. De modo que habría que haber consumado un proceso histórico para poder preguntar por su comienzo. Sin embargo esto sería imposible para la conciencia hermenéutica, pues ella «conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa»<sup>4</sup>. Pues bien, no resulta extraño que en una concepción de la comprensión en tanto mediación dialéctica se evite enfocar el comienzo y el término de los procesos comprensivos, pues en estos puntos extremos se pone en evidencia

<sup>1</sup> Así pues, para Gadamer lo que motiva en todo caso la comprensión es una distancia, trátase de una distancia en el tiempo o de una diferencia de opiniones. Tal y como advierte A. Gómez Ramos, «el último Gadamer, a partir de los años ochenta, deja ostensiblemente de lado el vocabulario relativo a la historia, para atender más a conceptos como lenguaje, diálogo y alteridad» («Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, p. 418, nota 24). Esto es justamente lo que se expresa en el siguiente pasaje de *Verdad y método II*, citado parcialmente *supra*, § 44:

«En algunos aspectos de mi argumentación se nota especialmente que mi punto de partida, las ciencias históricas del espíritu, es unilateral. Sobre todo la introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal, aun siendo en sí convincente, oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación. Sería más adecuado hablar, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia. No tiene por qué tratarse siempre de una distancia histórica, ni siquiera de la distancia temporal como tal, que puede superar connotaciones erróneas y operaciones desorientadoras. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo, en el encuentro entre personas que buscan en la conversación en primer término el fundamento común, y sobre todo en el encuentro con personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas. Cada uno de estos encuentros delata como idea preconcebida algo que al sujeto le parecía evidente y le impedía ver la identificación ingenua con lo propio y el malentendido siguiente («Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica [1985], *VyM II*, p. 16 [«Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», *GW 2*, pp. 8-9]).

En todo caso semejante explicación se funda, a nuestro juicio, en un supuesto infundado: la idea de que comprender equivale a llevar a cabo una mediación, un acercamiento, un diálogo entre los dos polos correlativos que comparecen en este proceso.

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 565 (*GW 1*, p. 476)

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Id. loc.*: «Por supuesto, también aquí cada comprensión tiene un patrón con el que se mide y en consecuencia un posible acabamiento: es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el baremo único y el que se da a sí mismo acceso al lenguaje».

una circunstancia que puede pasar inadvertida cuando se repara únicamente en las zonas intermedias de dichos procesos: que las infinitas mediaciones entre quien comprende y lo comprendido presuponen una comprensión *inmediata*, aun cuando ésta resulte aquí negada en cuanto a su posibilidad de cumplimiento real y actúe entonces sólo como una suerte de principio regulativo. Ahora bien, ¿tiene alguna base verosímil este presupuesto encubierto, según el cual la comprensión habría de estar posibilitada por el ideal de una captación inmediata de la realidad? ¿No es cierto que toda comprensión fenoménica se encuentra irremontablemente condicionada por múltiples factores singulares, tales como la configuración corporal de quien comprende y la concreta decantación histórica de las posibilidades de manifestación de lo comprendido? ¿No es cierto que por ello jamás podrá tomarse como principio explicativo de la comprensión, ni siquiera bajo la forma de una *negación* de ese principio, la presunción de un contacto inmediato y «puro» con una no menos «pura» realidad<sup>1</sup>? Por lo demás, esta renuncia gadameriana a afrontar el «problema del comienzo» (y del final), esta proclamación del carácter interminablemente abierto de toda comprensión, es la responsable de que no se conceda aquí entidad sustancial a los cortes epocales, quedando con ello diluido el principio de la historicidad y la facticidad del comprender.

Por otra parte, conviene reparar en que Gadamer trata –desacertadamente, a nuestro juicio– el círculo hermenéutico y la pertenencia de quien comprende a lo comprendido como principios muy próximos o casi idénticos. Dos citas tomadas del artículo «Texto e interpretación» (1984) ponen sobre la mesa esa proximidad:

Ante la amplitud de la comprensión, la circularidad que gira entre el que comprende y lo comprendido debe reclamar para sí una verdadera universalidad, y justamente aquí está el punto en el que yo creo haber seguido la crítica de Heidegger al concepto fenomenológico de inmanencia implícito en la fundamentación trascendental de Husserl<sup>2</sup>.

Si consideramos el verdadero alcance que posee el concepto de comprensión por el uso lingüístico, la expresión «círculo hermenéutico» sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica trascendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger<sup>3</sup>.

Gadamer considera entonces, siguiendo al Heidegger de *Ser y tiempo*, que el círculo hermenéutico es una solución al problema de la escisión entre el sujeto y el objeto<sup>4</sup>. Así, en *Verdad y método* el círculo hermenéutico aparece descrito como un tanteo entre el intérprete y lo interpretado, como una transformación recíproca del uno por el otro, como una –en suma– mediación dialéctica entre ambos. Paralelamente, la copertenencia de los dos polos de la

<sup>1</sup> Aunque la escisión moderna de sujeto y objeto no tenga, naturalmente, ningún correlato en el universo platónico, cabe establecer en este punto una analogía entre la dialéctica que alimenta *Verdad y método* y la dialéctica fundada por el pensador ateniense: también en esta última se hace imprescindible, tras una compleja trama de relaciones y mediaciones *eidéticas*, una captación inmediata o *noética* de la verdad.

<sup>2</sup> «Texto e interpretación» (1984), *VyM II*, p. 324, traducción ligeramente modificada («Text und Interpretation», *GW 2*, p. 335).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 320 (*GW 2*, p. 331).

<sup>4</sup> Muchos intérpretes ratifican este planteamiento de Gadamer (que procede del Heidegger de la «hermenéutica de la facticidad»): sostienen que la idea de círculo hermenéutico supone una solución al problema de la escisión entre el sujeto y el objeto. Afirma, por ejemplo, J. M. Navarro Cordón: «en el círculo del comprender se muestra la superación que la hermenéutica contemporánea hace de la escisión entre sujeto y objeto. La expresión “círculo hermenéutico” es otro nombre para la estructura “ser-en-el-mundo”» («Hermenéutica filosófica contemporánea», en J. Muguerza y P. Cerezo [eds.], *La filosofía hoy*, Crítica, Madrid, 2000, p. 128). Y G. Sansonetti habla de «la copertenencia del sujeto y el objeto en el círculo del comprender» (*Il pensiero di Gadamer*, Morcelliana, Brescia, 1988, p. 14).

comprensión es explicada como un *movimiento*, como un proceso que se realizaría en el curso de la comprensión.

Hay motivos para desconfiar de este solapamiento entre el principio de la pertenencia y el del círculo hermenéutico. ¿Cabe describir la correlación entre quien comprende y lo comprendido como un movimiento, como algo de carácter procesual? Y el círculo hermenéutico, que sí se refiere al proceso comprensivo, ¿es un «tira y afloja» entre el intérprete y lo *interpretandum*, entre el sujeto y el objeto de la comprensión? A nuestro modo de ver, el desarrollo circular de la comprensión no bascula entre quien comprende y el fenómeno en cuestión, sino más bien entre las anticipaciones o hipótesis avanzadas (que afirmarán determinados presupuestos tanto para quien comprende como para lo comprendido) y la confirmación o negación efectiva que vayan obteniendo en el curso de su puesta a prueba. No es que las anticipaciones, con los presupuestos que las sostienen, sean propiedad exclusiva de quien comprende y se trate de contrastarlas con lo que, desde «el otro lado», el lado del fenómeno, va llegando. Las anticipaciones son de entrada *del fenómeno* y lo son para determinado comportamiento comprensivo, es decir, para alguien que comprende. En el ejemplo que dábamos *supra*, § 53.2, la enfermedad que la doctora avanza como hipótesis y pone a prueba en el cuerpo del paciente no es una anticipación suya en tanto sujeto de la comprensión, sino una anticipación procedente de experiencias con otros fenómenos semejantes y posibilitada por los presupuestos de una práctica médica concreta. ¿Realmente se trata de que el sujeto, a título propio, avance una anticipación del fenómeno y éste, a título propio, la confirme o la rechace? Lo que de entrada «puede ser» el fenómeno, ¿lo puede ser independientemente de la actividad comprensiva que esté en juego en cada caso (por ejemplo, la elaboración de un diagnóstico médico, y no la contemplación de ese mismo cuerpo como tema de una obra artística)?

De lo contrario, resultaría inexplicable que las anticipaciones y el fenómeno en cuestión llegaran a encontrarse en algún punto (justo por eso quien no haya sido formado en determinado saber será incapaz de anticipar comprensiones adecuadas a los fenómenos correspondientes; anticipará, a lo sumo, hipótesis de lo más peregrinas). Si sostenemos que el círculo hermenéutico consiste en un movimiento de vaivén entre las presunciones *de quien comprende* y las respuestas por parte de lo comprendido, tal vez hayamos dejado intacto el planteamiento que se deseaba esquivar: seguiremos aceptado la existencia separada de un sujeto y un objeto que –milagrosamente– entran en conexión entre sí. Cuando Gadamer entiende que los prejuicios son un atributo de quien comprende, del ser humano en su condición histórica y finita, está sucumbiendo, en el fondo, a un planteamiento así. En este caso no hay exactamente un encuentro milagroso entre el intérprete y el fenómeno *interpretandum*, pero sí un encuentro igualmente milagroso entre dos intérpretes históricos (los interlocutores del presunto diálogo de la comprensión) y un tema hipotéticamente suprahistórico. Enseguida veremos que aquí este «milagro» depende de un mecanismo reflexivo.

Parece entonces que el círculo hermenéutico consiste en la exploración de un repertorio de posibilidades, que lo son al mismo tiempo de una actividad comprensora y de un conjunto de fenómenos. Parece entonces que todos los puntos del recorrido de ese círculo están posibilitados por una correlación entre quien comprende y lo comprendido. Y cuando dicho repertorio de posibilidades entre en crisis y se muestre incapaz de seguir sosteniendo la

comprensión en cuestión, ¿cabrá describir esta crisis como una quiebra de la relación entre el que comprendía y sus fenómenos? Sólo a costa de suponer que el sistema de presupuestos o repertorio de posibilidades cesado era propiedad de un sujeto que sobrevive al hundimiento de aquel. Parece entonces, en fin, que la condición de posibilidad cifrada en la pertenencia de quien comprende a lo comprendido no es algo que se mueva, progrese o evolucione. Dejemos así provisionalmente tanteado este tema cuya exploración tendría que ser objeto de una investigación aparte.

### § 58.2. *Comprensión y reflexividad: el problema del sujeto como fundamento*

En el epígrafe anterior hemos procurado justificar por qué la concepción gadameriana de la correlación entre quien comprende y el fenómeno comprendido como una mediación dialéctica entre ambos supone una anulación del carácter primario que se trataba de atribuir a dicha correlación, pues implica la remisión de los dos polos del comprender a una totalidad que, como posibilitante de la experiencia hermenéutica, tendría prioridad sobre ellos. A continuación se trata de observar este mismo tema de la «pertenencia» desde la óptica del principal problema que Gadamer desea esquivar con él: la fundamentación de la comprensión en una autopoición del sujeto, tal y como ha sido defendida por los principales representantes de la Modernidad filosófica.

No cabe duda de que esta crítica a la «metafísica moderna del sujeto» constituye una de las tareas que *Verdad y método* toma a su cargo, siguiendo con ello el diagnóstico propuesto por Heidegger. Afirma L. Sáez Rueda a este respecto: «[...] la problemática misma del comprender se presenta en el escenario contemporáneo como un desafío a los planteamientos nucleares de la “filosofía del sujeto”»<sup>1</sup>. En efecto, el cometido de desmentir el papel del sujeto como presunto dueño y señor de la comprensión está de algún modo presente en *Verdad y método* desde su principio hasta su fin. A ello remite el hilo conductor de la primera parte de la obra, en la que se pone de manifiesto hasta qué punto el arte queda privado de todo valor de verdad cuando es concebido a partir de la «conciencia estética», es decir, como «vivencia» y «sentimiento» del sujeto que lo contempla, y que de este modo no encuentra en él más que una referencia a sí mismo<sup>2</sup>. También la tercera parte de la obra, centrada en el tema de la lingüisticidad, se encuentra ligada a este punto, en la medida en que recusar el carácter instrumental del lenguaje implica cuestionar la presunta condición del hombre como sujeto y fundamento del mismo. «El lenguaje –sostiene el discípulo de Heidegger– no debe concebirse como un diseño previo del mundo que es producto de la subjetividad, ni como diseño de una conciencia individual ni de un espíritu colectivo»<sup>3</sup>. De hecho, cuando Gadamer se refiere al «centro que constituye el lenguaje» y a su «estructura especulativa», lo hace, entre otras cosas, con la intención de desmontar la justificación moderna del conocimiento sobre la base de un sujeto autónomo<sup>4</sup>. Y, en fin, su apelación al modelo del juego, llevada a cabo en el contexto de

<sup>1</sup> L. Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 197. Señala el investigador granadino en esta misma dirección: «Sólo recuperando [...] el diagnóstico heideggeriano acerca de la metafísica moderna de la subjetividad alcanzamos una comprensión cabal de lo que Gadamer se propone. Según ese diagnóstico [...] la filosofía moderna convierte a todo ser en presencia constante ante el sujeto, en “ser-puesto”, y coloca al sujeto en fundamento del mundo, que resulta, así, disponible» (*ibid.*, p. 200).

<sup>2</sup> Vid. *VyM I*, pp. 75-222 (*GW 1*, pp. 48-174).

<sup>3</sup> «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas» (1960), *VyM II*, p. 79 («Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», *GW 2*, p. 75).

<sup>4</sup> Cf. *VyM I*, pp. 547-567 (*GW 1*, pp. 460-478) y *supra*, § 48.

la crítica a la conciencia estética y reiterada en las últimas páginas de la obra, obedece igualmente al objetivo de describir la comprensión como un acontecimiento que no es controlable por parte de los sujetos que participan en él<sup>1</sup>. Afirmar Gadamer en la reflexión que cierra *Verdad y método*:

Por eso merece la pena recordar aquí nuestras constataciones sobre la esencia del juego, según las cuales el comportamiento del que juega no debe entenderse como un comportamiento de la subjetividad, ya que es más bien el juego mismo el que juega, en cuanto que incluye en sí a los jugadores y se convierte de este modo en el verdadero *subjectum* del movimiento lúdico. Tampoco aquí puede hablarse de un jugar con el lenguaje o con los contenidos de la experiencia del mundo o de la tradición que nos hablan, sino de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y se cumple a sí mismo en la respuesta<sup>2</sup>.

Pero es la segunda parte de *Verdad y método* la que proporciona el punto de mira más relevante para la presente investigación, pues en ella se fraguan los principales conceptos y estructuras que Gadamer propone para analizar el carácter histórico de la comprensión. Y también aquí la urgencia de cuestionar la primacía moderna de la categoría del sujeto se hace notar constantemente. Leemos en el capítulo noveno de la obra que nos ocupa: «El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un insertarse en un acontecer de la tradición en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación»<sup>3</sup>. Gadamer desenvuelve este argumento apelando expresamente al «*factum* existencial del arrojamiento» que Heidegger había dirigido en *Ser y tiempo* justo contra la metafísica moderna de la subjetividad<sup>4</sup>. Al igual que el principio heideggeriano del «ser en el mundo», también la pertenencia fáctica del intérprete a una determinada tradición o ámbito de sentido previamente abierto excluye *ab initio* la fundación de la comprensión en un sujeto autolegislado y separado de sus «objetos». Por eso «los prejuicios y opiniones previas que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición»<sup>5</sup>, sino que constituyen, antes de cualquier reflexión que éste pueda llevar a cabo al respecto, «la realidad histórica de su ser»<sup>6</sup>. Y justo porque quien comprende en cada caso no puede elevarse por encima de los condicionamientos históricos que definen su situación hermenéutica, el supuesto de una razón universal y suprahistórica queda aquí fuera de juego<sup>7</sup>.

Conviene advertir que, en esta tesitura, el discípulo de Heidegger se ocupa de poner sobre la mesa la clave de la tesis sentada por la Modernidad acerca de la primacía del sujeto. Nos

<sup>1</sup> «La experiencia –afirma Gadamer– tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño» (*ibid.*, p. 428 [GW 1, p. 358]). Y en otra ocasión nos dice: «[...] traté de superar desde el concepto de juego las ilusiones de la autoconciencia y los prejuicios del idealismo de la conciencia» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1977], *VyM II*, p. 390 [«Selbstdarstellung...», GW 2, p. 495]). Sobre la categoría del juego como modelo de la experiencia hermenéutica, *vid.* *VyM I*, p. 19 (GW 2, p. 446); *ibid.*, pp. 143 y ss. (GW 1, pp. 107 y ss.); *ibid.*, pp. 584-585 (GW 1, pp. 493-494), así como el artículo «Sobre la problemática de la autocomprensión...» (1961), *VyM II*, pp. 125-126 («Zur Problematik des Selbstverständnisses...», GW 2, pp. 125-126).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 584 (GW 1, pp. 493-494).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 360, traducción modificada por nuestra parte; parte de esta frase se encuentra en cursiva en el original (GW 1, p. 295).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 330 (GW 1, p. 268).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 365 (GW 1, p. 301).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 344 (GW 1, p. 281).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 343 (GW 1, p. 280): «¿Estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en su propia libertad? ¿No es cierto más bien que toda existencia humana, aun la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce».

referimos al principio de la *reflexividad*, según el cual el sujeto accedería a su condición de fundamento del conocimiento –y llegaría a ejercerla con pleno derecho– cuando suspende su entrega ordinaria a los objetos de su saber para tomar conciencia de sí mismo. Gadamer deja claro que el secreto de la filosofía moderna del sujeto descansa sobre este presunto poder constitutivo y legislador de la autoconciencia<sup>1</sup>. En numerosos momentos de su obra pronuncia un taxativo rechazo hacia esta omnipotencia de la reflexión, por ejemplo en la siguiente contraposición entre «el pensamiento moderno» y «la filosofía griega»:

Para decirlo brevemente: que la autoconciencia posea la indiscutida primacía que el pensamiento de la Edad Moderna le asignó, puede ponerse en duda con todo derecho. También aquí me parece que el pensamiento griego, en el magnífico autoolvido con el que piensa la propia capacidad de pensar, la propia experiencia del mundo como el gran ojo abierto del espíritu, ofrece una aportación principal para limitar las ilusiones del autoconocimiento<sup>2</sup>.

Además, esta necesidad de debilitar el supuesto poder de la autoconciencia constituye el trasunto del planteamiento de *Verdad y método* que acabamos de reseñar. En efecto, que el intérprete no sea dueño y señor de los prejuicios que definen, fácticamente, sus posibilidades de comprender, quiere decir aquí, antes que nada, que su capacidad de volver reflexivamente sobre sí mismo es siempre relativa y limitada, y que la virtualidad fundadora de dicha reflexión queda siempre por detrás del poder constitutivo que posee el acontecer histórico:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos. 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*<sup>3</sup>.

Ahora bien, si es cierto que Gadamer proclama una y otra vez su negativa a otorgar a la reflexión la condición de principio ontológico, no menos cierto es que en su propia descripción de la experiencia hermenéutica esta misma categoría de la reflexión desempeña un papel sumamente importante. Aquí es donde debemos comenzar a caminar con pies de plomo.

<sup>1</sup>«La primacía de la *res cogitans* de Descartes, de la autoconciencia como *fundamentum inconcussum* de toda certeza del conocimiento, es un supuesto común a toda la filosofía moderna, extendiéndose a todas sus escuelas, empiristas e idealistas, realistas, materialistas o positivistas. Cada vez somos más conscientes de este problema del subjetivismo moderno. Por ejemplo: ya no tenemos ningún concepto del cuerpo [*Leib*], porque todo aquello a lo que accedemos a través de la ciencia fundada en el cartesianismo es *corpus*, es decir, un objeto que está dado para nosotros de un modo que podemos manejar con medios científicos. Pero está claro que cuerpo [*Leib*] no es lo mismo que *corpus*. Y no es propio de la corporalidad humana ese estar dado de esa manera objetiva que hace que los métodos de medición cuantitativa expresen algo directamente sobre el cuerpo y sus estados» («El significado actual de la filosofía griega» [1972], en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 131-132 [«Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie», en *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2000, p. 102]).

<sup>2</sup>«Die griechische Philosophie und das moderne Denken» (1978), *GW* 6, p. 7 («La filosofía griega y el pensamiento moderno», en *El inicio de la sabiduría*, traducción de A. Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 130-131; existe otra versión española en J. Grondin [ed.], *H.-G. Gadamer: Antología*, traducción de C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 264).

Esta capacidad del pensamiento griego antiguo para conjurar la metafísica moderna del sujeto es destacada por Gadamer en otras ocasiones. Por ejemplo, en el capítulo decimocuarto de *Verdad y método* (*vid. supra*, § 48); así como también en su «Autopresentación», donde afirma: «Lo que a mí me interesó de Heidegger era que podíamos “repetir” la filosofía de los griegos, una vez que la historia de la filosofía escrita por Hegel y reescrita por la “historia de los problemas” había perdido su *fundamentum inconcussum*: la autoconciencia» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1977], *VyM II*, p. 379 [«Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW* 2, p. 483]).

<sup>3</sup>*VyM I*, p. 344 (*GW* 1, p. 281).

Debemos preguntarnos hasta qué punto *Verdad y método* ofrece el germen de una alternativa a la metafísica moderna del sujeto y hasta qué punto, en cambio, lo que allí se ofrece es sólo una modesta restricción de la misma, que sin embargo deja intactas sus bases últimas. ¿Qué alcance tiene la «limitación» que el discípulo de Heidegger lleva a cabo de la moderna «filosofía de la reflexión»<sup>1</sup>?

Sea cual sea la respuesta que se dé a esta cuestión, elucidarla plantea una tarea delicada. Pues una cosa es calibrar si *Verdad y método* ha dislocado realmente el papel que la Modernidad atribuía a la reflexión, y otra cosa es explorar qué función puede desempeñar la reflexión en un marco alternativo al de la Modernidad (marco en el que, a nuestro juicio, esta reflexión no habría de referirse a la vuelta del sujeto sobre sí mismo, sino a la vuelta de la comprensión en su conjunto –es decir, de la posibilidad de comprender y de la de ser comprendido– sobre sí misma). Vayamos por partes. A lo largo de este epígrafe nos ocuparemos sólo de la primera de las cuestiones señaladas. La segunda será reservada hasta el final del epígrafe siguiente (§ 59.2), pues, como procuraremos justificar, se trata de un punto que no tiene nada que ver con la problemática del «sujeto» y el «objeto».

Resulta fácil advertir que la reflexión representa el motor mismo del proceso comprensivo descrito en *Verdad y método*. En efecto, la dinámica de la fusión de horizontes (o sea, la traducción que aquí se hace del círculo hermenéutico) es justamente el producto de un retorno que el sujeto de la comprensión lleva a cabo sobre su propia situación, movido por un contraste con la situación destacada como «otra» en lo que se trata de comprender. Además, esta toma de conciencia de los propios prejuicios habría de provocar una alteración de los mismos, más exactamente: una ampliación, que sería el fruto de la superación de aquella diferencia entre «lo otro» y «lo propio» que había motivado la concienciación en cuestión. Dos cosas están entonces fuera de duda: por un lado, Gadamer hace girar el desarrollo de toda comprensión sobre un fenómeno reflexivo; por otro lado, atribuye a esta reflexión el poder de transformar los presupuestos del comprender, en una dirección que los convierte en «menos particulares» de lo que inicialmente eran<sup>2</sup>. Es más: siguiendo el argumento de *Verdad y método*, parece que semejante reflexión sobre la propia situación hermenéutica constituye el principal agente de los cambios históricos, puesto que ejercería sus efectos no sólo sobre el conocimiento, sino también sobre la realidad.

Ciertamente, en este planteamiento la reflexión presenta un papel restringido, si se lo compara con la pretensión pura y dura de fundamentar la comprensión en una autoposición del

<sup>1</sup> Nos referimos al epígrafe de *Verdad y método* titulado «Los límites de la filosofía de la reflexión», pp. 415-438 («Die Grenze der Reflexionsphilosophie», *GW* 1, pp. 346-351).

<sup>2</sup> Afirma Gadamer a propósito de este supuesto poder transformador de la reflexión: «Ya Kant y el idealismo alemán habían partido de ahí: todo saber sobre sí mismo puede convertirse en objeto de un nuevo saber. Si yo sé, puedo siempre saber que sé. Este movimiento de la reflexión no tiene fin. Tal estructura significa para la autoconciencia histórica que el espíritu que busca su autoconciencia transforma constantemente, precisamente así, su propia realidad. Al concebirse a sí mismo, ya se hace diferente de lo que era. Aclarémoslo con un ejemplo: si alguien se da cuenta de la ira que posee, esta autoconciencia es ya un cambio o incluso una superación de esa ira» («El problema de la historia en la reciente filosofía alemana» [1943], *VyM II*, p. 38 [«Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie», *GW* 2, p. 32]).

Sin embargo, eventualmente –sobre todo en el contexto de su confrontación con el ideal emancipador propio de la crítica de las ideologías– Gadamer se ha pronunciado en una dirección opuesta a la anterior: «La experiencia hermenéutica hace ver, en efecto, toda la profundidad que pueden tener los prejuicios y lo poco que puede hacer la mera concienciación para neutralizar su fuerza» («Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» [1968], p. 117 [«Klassische und philosophische Hermeneutik», *GW* 2, p. 115]).

sujeto. Por más que el intérprete se eleve parcialmente sobre sus propios prejuicios al comprender y superar la distancia de los separa de los prejuicios que se le oponen, esto no significa que pueda iluminarlos por completo y culminar así este movimiento reflexivo en una autoconciencia absoluta. Además, puesto que cada concienciación de la propia situación hermenéutica provoca una transformación en la misma, tal concienciación jamás puede ser total, toda vez que entre su punto de partida y su punto de llegada hay un sempiterno desajuste. En otros términos: lo que la conciencia de la historia efectual *sabe* de sí misma queda siempre por detrás de lo que ella misma *llega a ser* por obra de esta reflexión. Por eso, como dice Gadamer, la conciencia histórico-efectual es «más ser que conciencia»<sup>1</sup>. Por otra parte, si esta reflexión del intérprete sobre sus propios condicionantes históricos tiene como escenario la medición con cualquier otro momento histórico, entonces resulta obvio que tal tarea no puede cumplirse de modo exhaustivo, pues esto sólo sería viable para un sujeto que estuviera por encima de la totalidad de la historia. En palabras del filósofo de Marburgo: «la conciencia de la historia efectual es finita en un sentido tan radical que nuestro *ser*, tal y como se ha configurado en el conjunto de nuestros destinos, desborda esencialmente su propio *saber* de sí mismo»<sup>2</sup>.

Tales son los argumentos que Gadamer esgrime para poner coto al desmedido poder que la Modernidad había atribuido a la reflexión. Frente a quienes lo acusan de haber mantenido incólume, en el centro mismo de su teoría hermenéutica, la noción de conciencia<sup>3</sup>, él insiste en que aquí no se trata de fundar la comprensión en una autoconciencia cumplida y realizada, sino más bien de apelar a una tarea de «autocomprensión» que el ser humano podría llevar a cabo siempre y sólo de un modo imperfecto:

«Comprensión de sí mismo» (*Selbstverständnis*) es quizás una expresión que se presta a confusión, expresión que utilicé y que me pareció natural en conexión con la moderna teología protestante, aunque también con el uso lingüístico que de ella hace Heidegger. Esta nueva palabra indica justamente que aquí no se trata de la certeza imperturbable de la autoconciencia. La palabra «autocomprensión» (*Selbstverständnis*) tiene más bien un tono de fondo de carácter pietista, y hace que se escuche en ella que al hombre le resulta precisamente imposible comprenderse a sí mismo, y que, a través de este fracaso en la comprensión y la certeza de sí mismo, el camino debe conducir a la fe. Esto vale también, *mutatis mutandis*, en cuanto al uso hermenéutico de la palabra. Para los seres humanos, la comprensión de sí mismos es algo inacabable, una empresa y una exigencia siempre renovadas<sup>4</sup>.

La pretensión de autocomprensión, si se tiene —¿y quién no la tiene, siendo hombre?— queda encerrada en unos límites estrictos. La conciencia hermenéutica no rivaliza con esa transparencia que es, según Hegel, la esencia absoluta y constituye el modo supremo del ser. De autocomprensión no se habla sólo en la esfera de la fe. Comprender es siempre en el fondo comprenderse a sí mismo, mas no al modo de una autoposesión previa o ya alcanzada. Porque esta autocomprensión se realiza en la comprensión de

<sup>1</sup> Afirma Gadamer a este respecto: «[...] Hay que leer correctamente mi capítulo sobre la conciencia histórico efectual en *Verdad y método I*, pp. 415-447. No se puede ver en él una modificación de la autoconciencia: por ejemplo, una conciencia de la historia efectual o un método hermenéutico basado en ella. Se trata de delimitar la conciencia mediante la historia efectual que a todos nos implica. Esta historia es algo que nunca podemos escudriñar del todo. La conciencia histórico-efectual es, como dije entonces, “más ser que conciencia”» («Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» [1985], *VyM II*, p. 18 [«Zwischen Phänomenologie und Dialektik...», *GW 2*, p. 11]).

<sup>2</sup> Prólogo (1965) a la segunda edición de *Verdad y método*, *VyM I*, pp. 16-17 (*GW 2*, p. 444); las cursivas son nuestras.

<sup>3</sup> En varios momentos de su obra posterior a *Verdad y método*, Gadamer sale al paso de tales acusaciones, haciéndose cargo de que el término «conciencia» resulta problemático. *Vid.*, por ejemplo, «Entre fenomenología y dialéctica...» (1985), *VyM II*, p. 18 («Zwischen Phänomenologie und Dialektik...», *GW 2*, p. 11), *loc. cit.* inmediatamente *supra*.

<sup>4</sup> «Dekonstruktion und Hermeneutik» (1988), *GW 10*, p. 142; la traducción es nuestra (existe versión española: «Deconstrucción y hermenéutica», en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 78).



algo y no ofrece el carácter de una libre autorrealización. La mismidad que somos no se posee a sí misma. Cabe afirmar que la mismidad se hace<sup>1</sup>.

En esto consiste, pues, la restricción que Gadamer propone del poder de la reflexión: en que la autocomprensión que estaría en juego en el comprender no podría cumplirse jamás de un modo perfecto, sino que constituiría de suyo una tarea inacabable, un esfuerzo que habría que retomar una y otra vez mediando entre «lo otro» y «lo propio».

Ahora bien, más allá de si dicha tarea es acabable o inacabable, lo que, a nuestro juicio, conviene cuestionar en este planteamiento es su premisa mayor: la tesis según la cual el fin de toda comprensión reside en la comprensión de uno mismo. En efecto, esta tesis recorre de punta a cabo el desarrollo de *Verdad y método*. «Lo que es verdad –leemos en esta obra– es que *en último extremo toda comprensión es un comprenderse*»<sup>2</sup>. Si Gadamer describe la comprensión como un diálogo en el que se trata de ponerse de acuerdo con otro acerca del asunto en juego, es porque piensa que el tema de la comprensión no es ni más ni menos que el propio sujeto, el cual quedaría iluminado y transformado gracias a aquel otro sujeto que momentáneamente contrasta con él. Fuera de las lindes de *Verdad y método*, este mismo supuesto ha recibido expresiones de lo más elocuentes por parte de su mentor. «La tarea de la autocomprensión del hombre consigo mismo» –piensa Gadamer– comparece en el centro de todas y cada una de sus experiencias<sup>3</sup>.

Pues bien, desde la óptica de una descripción ontológica de la comprensión, ¿cabe afirmar que el fin de todo comprender es la comprensión de uno mismo? ¿Cabe afirmar siquiera que alguna forma especial de comprensión presenta esta estructura? Sin duda es cierto que la comprensión constituye siempre una posibilidad propia de aquel que comprende (lo cual no debería hacer olvidar que también constituye una posibilidad propia del fenómeno comprendido, y que ambas posibilidades se muestran coetáneas e inseparables). Tal afectación del propio ser de quien comprende (y no sólo de sus capacidades cognoscitivas) por parte la experiencia hermenéutica es algo que deja claro el análisis llevado a cabo al respecto por Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>4</sup>. Observa R. Rodríguez en este mismo orden de consideraciones:

[...] En ello [*sc.* en el proceso comprensivo] está siempre involucrada la propia existencia; comprender en este sentido original de relación con el mundo es siempre comprenderse, saber cómo se está con las cosas, saber a qué atenerse con ellas y con los demás. Hay, pues, siempre un sí mismo (un yo en el sentido habitual) involucrado en la comprensión; en qué consista propiamente ese sí mismo no es algo evidente; su elucidación constituye de hecho un problema hermenéutico esencial<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la “desmitologización”» (1961), *VyM II*, p. 129 («Zur Problematik des Selbstverständnisses...», *GW 2*, p. 130).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 326 (*GW 1*, p. 265), cursiva en el original.

<sup>3</sup> «Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía» (1975), *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, p. 23.

<sup>4</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 31.

Gadamer recoge expresamente este planteamiento en el capítulo de *Verdad y método* titulado «El proyecto heideggeriano de una ontología hermenéutica». Leemos allí: «[...] uno se entiende a sí mismo con ello [*sc.* con lo que se trata de comprender]. En este sentido, vale para todos los casos que el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo» (*VyM I*, p. 326 [*GW 1*, p. 265]).

<sup>5</sup> R. Rodríguez, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en *idem, Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 244.

Además, también es cierto que la comprensión implica siempre un cierto «saber que estoy comprendiendo». «Cuando vemos algo –señala Gadamer en cierta ocasión–, sabemos que estamos viendo, pero no porque al ver yo me refiera reflexivamente al hecho de estar viendo»<sup>1</sup>.

Ahora bien, una cosa es que la comprensión constituya un comportamiento propio de quien comprende (un «ponerse en juego a uno mismo en cuanto a algo»), y otra cosa muy diferente es que esa comprensión haya de tener por objeto y finalidad al propio sujeto que comprende. Naturalmente, en algunos casos el tema de mi actividad comprensiva puede recaer sobre algún aspecto de mi propia persona, pero ¿significa esto que, en el marco de una descripción ontológica del comprender, podemos hablar aquí de «autocomprensión»? ¿No habría que decir más bien que, en cuanto a la estructura de la comprensión, hay también en este caso una correlación entre un determinado comportamiento comprensivo y un determinado fenómeno, correlación que es ajena a toda reflexividad?

Si Gadamer sostiene, tanto en *Verdad y método* como fuera de esta obra, que el asunto y el fin de la comprensión es la autocomprensión, ello se debe sobre todo a que su planteamiento se encuentra enteramente hipotecado por una determinada concepción de las «ciencias del espíritu», según la cual dichas ciencias presentan un cometido de suyo reflexivo, pues su tema sería el ser humano (insistiremos en ello *infra*, § 61). Es en este marco donde la experiencia hermenéutica queda descrita como la tarea que un determinado sujeto histórico afronta para llegar a comprenderse mejor a sí mismo por medio de otros sujetos históricos. Sin embargo de este modo se pierde por un lado lo que se había ganado por el otro: en primer lugar, la explicación gadameriana del comprender sigue pivotando sobre las categorías del sujeto y de la reflexión, por más que éstas vean atenuada su antigua potencia; y en segundo lugar, dicha explicación sigue presuponiendo, en el fondo, la noción de un sujeto universal y suprahistórico, por más que ahora esta noción actúe como una posibilidad irrealizable, pero de todos modos posibilite del proceso comprensivo. Pues ¿cómo podría cualquier prejuicio destacado como propio del interlocutor del pasado llegar a fusionarse con cualquier prejuicio propio de su intérprete actual, si no es bajo el supuesto de la pertenencia de ambos a una suerte de «humanidad esencial», intemporal y eterna, que orquestaría dicho proceso, aunque no pudiera ser personificada por parte de ningún sujeto real e histórico?

Volvemos a dar de nuevo con una dificultad a la que ya nos hemos referido en otras ocasiones: el problema es que, en el cuadro ofrecido por Gadamer, los prejuicios resultan ser propiedad exclusiva del sujeto que comprende, y si comparecen también por el lado del fenómeno que se trata de comprender, ello *sólo* se debe a que aquí dicho fenómeno es a su vez un sujeto humano, el cual, en virtud de su pertenencia a dicha hipotética comunidad humana esencial, le sirve al primero como medio para llegar a comprenderse mejor a sí mismo, para tomar conciencia de su particularidad y, en ese acto de concienciación, elevarse sobre ella. Así pues, tras la hipotética totalidad del acontecer histórico que sostiene aquí cualquier comprensión, tras la hipótesis abstracta de una identidad entre todas las posibles interpretaciones de un texto o de un fenómeno histórico, se esconde, en el fondo, no tanto la categoría de una fantasmagórica «cosa en sí» (tal y como se había desprendido de todos

---

<sup>1</sup> «El significado actual de la filosofía griega» (1972), en *Anotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 134 («Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie», en *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 104).

nuestros análisis anteriores), sino más bien el no menos fantasmagórico constructo de un «sujeto en sí»: una suerte de comunidad humana esencial, infinita e intemporal, a la que remitirían todas y cada una de las autocomprensiones parciales, finitas e imperfectas llevadas a cabo por parte de los individuos históricos.

Al margen del espinoso problema de cómo trasladar esta explicación más allá del campo regional de las ciencias presuntamente «humanas» (*vid. infra*, Bloque C), lo cierto es que este supuesto antídoto frente a la metafísica moderna del sujeto parece encubrir más bien una simple transfiguración de la misma. Pues la idea de «experiencia del tú» que Gadamer esgrime para describir la comprensión no representa sino la realización *parcial* de una razón universal e irrealizable, que, sin embargo, sigue siendo la condición de posibilidad de toda comprensión y que, en todo caso, sigue actuando gracias a un mecanismo reflexivo. Cabe pensar entonces que el diálogo que sirve aquí para explicar la experiencia hermenéutica se parece bastante a un monólogo, puesto que sus dos lados conforman declinaciones de una única trama.

Q. Racionero ha planteado esta misma objeción con sumo acierto, destacando, además, la conexión que Gadamer establece entre este sujeto humano universal de la comprensión (netamente negativo o hipotético) y la idea por él afirmada de una potencia lingüística universal:

Recurrir al tú significa simplemente abrir un nuevo camino de acceso al *sujeto*, en el que el tú queda asimismo englobado como una realización empírica más del yo lingüístico, considerado antropológicamente. Y es, en definitiva, en el horizonte de esta reconstrucción de una filosofía del sujeto —ahí, y no en otros constructos argumentales: en el horizonte, por tanto, de la forma *moderna* de la filosofía— donde la hermenéutica [*sc.* de Gadamer] sitúa el paradigma del habla racional y donde se halla en condiciones de reponer el fundamento del significado [...]<sup>1</sup>.

## § 59. *Sentido y validez: ¿del método cartesiano al método dialéctico?*

### § 59.1. *Verdad y método en Verdad y método*

A lo largo de este epígrafe procuraremos enfocar el motivo al que alude directamente el título de la obra principal de Gadamer: la cuestión de la verdad y del método. Se trata de una empresa que resulta del todo punto imprescindible en un análisis de esta obra; sin embargo no es exagerado decir que, con las herramientas que en ella encontramos, llevarla a cabo de manera satisfactoria es prácticamente imposible. Por un lado, el tema del sentido de lo comprendido y el de su validez, así como el del posible carácter metódico de nuestro acceso a ello, constituyen sin duda el principal hilo conductor de la obra que nos ocupa, y así se hace notar en la mayor parte de sus capítulos. Ya se trate de caracterizar la comprensión propia de las ciencias históricas, denunciando la inadecuación del modelo científico que se les había aplicado en el siglo XIX, o ya se trate de describir la experiencia hermenéutica en su carácter «universal», en ambos casos los temas mencionados representan aquí el verdadero meollo del

<sup>1</sup> Q. Racionero, «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)», en *Revista de Filosofía*. 3.<sup>a</sup> época, vol. IV (1991), núm. 5, p. 129.

También G. Vattimo manifiesta sospechas en esta misma dirección: «¿No se da tal vez el riesgo de que la experiencia de lo verdadero como *kalón*, pertenencia no conflictual de los interlocutores entre sí y al horizonte de la lengua, del espíritu objetivo, de la tradición viviente que les media, sea sólo otro modo de presentarse del ideal de un sujeto transparente, ahistórico y neutralizado?» («Hermenéutica: nueva koiné», en *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1991, p. 65).

asunto. Pero, a pesar de su constante presencia y de su indiscutible centralidad, ni el problema de la verdad ni el del método han sido objeto de un tratamiento sistemático, riguroso y detallado por parte de Gadamer.

Muchos lectores de esta obra han mostrado su perplejidad acerca de esta situación. Así, R. J. Bernstein afirma: «Podría parecer curioso (aunque no creo que sea accidental) el hecho de que en una obra titulada *Verdad y método* el tema de la verdad no sea nunca tematizado como tal y sea discutido sólo brevemente al final del libro»<sup>1</sup>. Y J. Grondin, quien dedicó su tesis doctoral a investigar el concepto de verdad implícito en el pensamiento de Gadamer, observa: «El título *Verdad y método* despierta falsas expectativas, pues este libro apenas ofrece reflexiones teóricas sobre la verdad, y mucho menos sobre el método, y, en lugar de ellas, incluye abundantes análisis, en su mayor parte orientados históricamente, sobre la historicidad del comprender, el poder de la tradición, la lingüisticidad de la experiencia del mundo, etc.»<sup>2</sup>.

Esta falta de estructuración sistemática y de distinciones conceptuales precisas nos plantea un obstáculo difícilmente sorteable. No está en nuestra mano improvisar aquí una «teoría de la verdad» a partir de la cual pudieran hacerse plausibles las dificultades que vamos a descubrir a este respecto en *Verdad y método* (aunque en parte nos veremos obligados a esbozar planteamientos alternativos al que estamos analizando). Sea en cuanto al problema del estatuto de las «ciencias del espíritu», sea en el contexto más amplio de una teoría general del comprender, la trama de cuestiones convocadas por la obra de Gadamer reviste una enorme amplitud y complejidad, frente a las cuales toda respuesta fácil y rápida sólo podría dar lugar a un paso en falso. Nuestro objetivo no es recorrer esa trama hasta sus últimos detalles, ni tampoco ofrecer una solución para los puntos oscuros que puedan descubrirse en medio de ella. Únicamente aspiramos a localizar y organizar, hasta donde sea posible, las principales líneas de fuerza de la propuesta gadameriana, junto con las debilidades que las acompañan. Algunas de esas debilidades ya han sido mencionadas en las páginas anteriores (sobre todo *supra*, § 53.2).

Si se quiere articular la problemática que tenemos entre manos, lo primero y lo primordial es distinguir los diferentes planos que *Verdad y método* distribuye en torno a ella. Una insuficiente distinción al respecto podría precipitar la investigación en una cascada de ambigüedades e imprecisiones, poniendo en peligro sus mejores hallazgos (y tal vez este peligro no sea ajeno a las dificultades en las que acaba incurriendo esta obra; tal vez –como decía R. J. Bernstein– la falta de rigor sistemático no sea aquí del todo «accidental»). En

<sup>1</sup> R. J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983, p. 152.

<sup>2</sup> J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Belz Athenäum, Weinheim, 1994 (1982), p. 1. Pese a esta falta de elaboración sistemática –añade Grondin–, el problema de la verdad se encuentra centralmente presente en *Verdad y método*. También R. Rodríguez echa en falta un mayor desarrollo de este tema en la obra principal de Gadamer; afirma el investigador español: «Ciertamente no se puede negar que el texto de *Verdad y método* es extraordinariamente parco y oscuro sobre la idea de verdad [...]. *Verdad y método* dice mucho contra el método, pero poco sobre la verdad», *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, 2010 (2ª edición), p. 183.

Sobre el tema de la verdad en Gadamer, *vid.* también, entre otros: L. K. Schmidt, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Peter Lang, Francfort del Meno, 1985; B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1994; D. Teichert, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutics Gadamer*, J. B. Metzler, 1991; VV. AA., *Truth and historicity: Entretiens in Heidelberg, 12-16 september 1969*, Nijhoff, 1972; F. Valori, *Il discorso parallelo: verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*, Armando, Roma, 2003.

virtud de su propio planteamiento, la teoría hermenéutica elaborada por Gadamer pone en juego: [1] diferentes *concepciones de sí misma* en cuanto a su estatuto –o no– metódico (la hermenéutica de carácter metodológico, que protagoniza la problemática epistemológica de las ciencias del espíritu a lo largo del siglo XIX; frente a la hermenéutica de carácter ontológico que se propone como concepción de las ciencias del espíritu alternativa a aquella, y que además acaba por sostener el aspecto universal de la hermenéutica); [2] diferentes *concepciones de la verdad y del método* (la concepción cortada por el patrón de las modernas ciencias de la naturaleza, cuya aplicación a las ciencias del espíritu se denuncia como inadecuada; frente a la concepción que, como alternativa a la anterior, es referida a las ciencias del espíritu, y finalmente a la comprensión en general); y [3] diferentes *ámbitos* a los que se remiten tales concepciones (el ámbito de las ciencias naturales, el ámbito de las ciencias del espíritu, y la dimensión «universal» de la hermenéutica en su punto de llegada). Como es manifiesto, estos múltiples planos obedecen al contraste entre una teoría de la verdad que se trata de refutar y su correspondiente alternativa, la cual va siendo perfilada en buena medida a partir del referente negativo de la primera. Por tanto todos estos planos contribuyen a diseñar el marco en el que se desenvuelve aquí el tema de la verdad.

Explicemos estas tres oposiciones con un poco de detenimiento, combinando el planteamiento que Gadamer hace con los nudos problemáticos que, por nuestra parte, vemos implícitos en dicho planteamiento.

[1] Antes que nada, Gadamer deja clara su voluntad de desmarcarse radicalmente de una hermenéutica de tipo *metodológico*, cuyo objetivo era el de prescribir un sistema de reglas –i. e., un método– destinadas a facilitar la correcta comprensión (*vid. supra*, § 41)<sup>1</sup>. Se trata en cambio de describir lo que ocurre siempre que comprendemos, de investigar cuáles son las condiciones de posibilidad de la comprensión. En ello estriba el carácter *ontológico* (y fenomenológico) de la teoría vertida en *Verdad y método*, y la separación que el autor de esta obra proclama respecto de la problemática meramente *epistemológica* que había ocupado todos los desvelos de la reflexión decimonónica en torno a las ciencias del espíritu; y a ello remite, al mismo tiempo, la posibilidad de convertir la hermenéutica en una teoría universal del comprender.

Importa mucho advertir lo siguiente: el hecho de que esta teoría hermenéutica no aspire ella misma a proporcionar un método de la correcta comprensión no significa que deba o pueda renunciar a enfocar qué papel desempeñan los métodos en la comprensión (o en cada modalidad de comprensión), y qué signifique «corrección», «validez», «verdad por oposición a falsedad» en el desarrollo ordinario de la misma. Por el contrario, una descripción de las condiciones ontológicas del comprender debe hacerse cargo de cuestiones de esta índole: ¿en qué medida está en juego en toda comprensión el factor de su validez?, ¿cómo cabe plantear la relación entre la comprensión *con sentido* (frente a la incompreensión o el sinsentido) y la comprensión *verdadera* (frente a la comprensión falsa)?, ¿de qué instancias depende la corrección de la comprensión ejercida en determinado ámbito de saber?, ¿cómo se forjan los criterios, los cánones o los aspectos normativos que rigen, en cada caso, la actividad

<sup>1</sup> Recuérdense las declaraciones de Gadamer en la Introducción a *Verdad y método*: «Si hacemos objeto de nuestra reflexión la comprensión, nuestro objetivo no será una preceptiva del comprender [...]» (VyM I, p. 25 [GW 1, p. 3]). «Cuando en lo que sigue se haga patente cuánto *acontecer* es operante en todo *entender* [...], 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» (*id. loc.*).

comprensiva?, ¿cómo llegan a generalizarse y cómo dejan de ser vigentes tales criterios o cánones? Todas estas preguntas competen a la investigación labrada en *Verdad y método*; y de hecho, algunas están constantemente presentes en ella, aunque su tratamiento no sea sistemático. Lo único a lo que debe renunciar esta hermenéutica ontológica –insistamos– es a querer fijar ella misma las pautas que habrían de guiar la corrección del comprender, pautas que entonces se presentarían como un criterio «formal», universal y suprahistórico de la comprensión. A nuestro juicio, el peligro que aquí acecha no procede tanto de la hermenéutica metodológica como de la propia tradición de la metafísica, pues ésta ha sucumbido a menudo a tal peligro. Sin ir más lejos, el principio platónico del Bien supone, dicho en términos contemporáneos, una equivalencia entre el análisis de las «condiciones de posibilidad» de la manifestación óptica y la presunta fijación universal e inamovible de la «validez» de dicha manifestación, *i. e.*, el descubrimiento de las leyes necesarias y eternas que supuestamente regirían tal validez en todo caso concreto<sup>1</sup>. Pues bien, ¿ha sido fiel Gadamer al propósito inicial de mantener su descripción libre de todo elemento propio de una preceptiva universal del comprender? ¿Ha seguido hasta el final la vocación ontológica –y no epistemológica– de su hermenéutica? ¿O su investigación se desliza, de modo más o menos subrepticio, hacia un desenlace análogo al que representa la idea platónica del Bien?

[2] El destino de estas preguntas depende aquí, sustancialmente, de cómo se conciba la «validez» de la comprensión y, en conexión con ella, el significado y el estatuto del método o los métodos. Como hemos dicho, la obra que nos ocupa se levanta sobre un término de contraste negativo: la imagen del saber y de la verdad afirmada por la Modernidad sobre el paradigma de las ciencias naturales. Lo que a Gadamer le interesa no es cuestionar la concepción moderna de las ciencias naturales *per se*, sino el carácter modélico que dicha concepción ha llegado a adquirir para toda forma de saber. Inicialmente, se trata de denunciar la inadecuación de dicho modelo cuando se proyecta sobre el campo de las ciencias del espíritu. *Verdad y método* comienza planteando justamente el problema de esta inadecuación<sup>2</sup>. Las ciencias naturales –nos dice Gadamer– se ocupan de buscar las leyes universales que gobiernan los fenómenos, para poder hacer predicciones acerca de ellos. El éxito de dicha búsqueda depende enteramente de que esté dirigida por un método estable y susceptible de ser aplicado a todos los representantes de un mismo caso, pues sólo ese método permitirá repetir un experimento en condiciones homogéneas y asegurar así la verdad de sus resultados, *i. e.*, asegurar que tales resultados tienen validez general. Aquí la utilización de un método riguroso es suficiente garantía de la verdad. Frente a ello, Gadamer nos advierte que las ciencias del espíritu no pueden cimentar la verdad de sus investigaciones en la aplicación de un método

<sup>1</sup> Para Platón (y para Aristóteles) la definición de lo que algo es, de su «esencia», coincide con la determinación de su bien, en el sentido de excelencia o grado máximo de sus posibilidades de ser. A nuestro entender, este planteamiento tiene un sentido fenomenológicamente correcto. En efecto, en la comprensión ordinaria la definición de un fenómeno (su «qué es») resulta inseparable de los concretos cánones que determinan su excelencia (por ejemplo: en nuestra comprensión de «qué es una autopista» sobreentendemos el caso de una autopista bien construida, y no un ejemplo mediocre o fallido de esta construcción; nos hemos referido a esto mismo *supra*, § 34.1). Ahora bien, los problemas comienzan cuando tal definición del «qué es» y de su «bien» adopta el rango de una necesidad universal y eterna. Sólo en tal situación la descripción de las condiciones posibilitantes de la manifestación fenoménica podría proporcionar, ella misma, una orientación acerca del concreto sentido y la concreta validez los fenómenos. Además, en tal situación el sentido y la validez de lo comprendido quedarán equiparados, no ya en el ejercicio ordinario de un saber «normal» (es decir, sometido a una normatividad estable y generalizada), sino en todas las fases posibles de la vida de ese saber. Tal y como explicaremos al final de este epígrafe (*infra*, punto [C]), en el momento en que está emergiendo determinada acuñación histórica de un saber, los fenómenos presentan un sentido que no puede ser medido por ninguna validez previamente instituida.

<sup>2</sup> Nos referimos al epígrafe «El problema del método», *VyM I*, pp. 31-37 (*GW 1*, pp. 9-15).

que pudiera reproducirse en múltiples situaciones homogéneas, y aduce para ello dos motivos fundamentales: en primer lugar, los saberes históricos no tendrían por objeto el descubrimiento de leyes universales ni esperarían predecir el futuro a partir de ellas, no pretenderían «tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general», sino comprender su singularidad analizando las concretas circunstancias por las que dicho fenómeno ha llegado a ser lo que es<sup>1</sup>; y en segundo lugar, en este ámbito el investigador se encontraría él mismo implicado en el contenido de su saber, de modo que aquí no sería posible un distanciamiento metódico del sujeto frente a sus objetos como el que tendría lugar en las ciencias naturales<sup>2</sup>. Nótese que ambos motivos señalan sendos puntos axiales en el marco amplio de la hermenéutica elaborada por Gadamer: ¿cómo hay que pensar ahora la «generalidad» que opera en toda comprensión, teniendo en cuenta que habría de tratarse de una generalidad forjada históricamente, y no de aquella universalidad inmutable y eterna a la que se referían las metafísicas tradicionales?; ¿cómo hay que pensar el vínculo entre quien comprende y lo comprendido en una concepción del saber que deniega la idea de una dominación de los objetos por parte de un sujeto?

A partir de este planteamiento, heredero de un debate netamente epistemológico, *Verdad y método* convoca una problemática ontológica mucho más compleja y radical de lo que la propia obra deja entrever. En último término, Gadamer está midiendo sus fuerzas con uno de los núcleos más importantes de la filosofía moderna: la concepción, abierta por Descartes, de la verdad desde la sola óptica de su validez, y la remisión de esa validez a un único método de vigencia universal, que se funda a su vez en una razón universal y eterna (sea divina o humana). Tal es sin duda el adversario al que apela *Verdad y método*, aunque esta obra no llegue a plantear la disputa en cuestión con la profundidad y el detalle que serían deseables<sup>3</sup>. Hagamos una somera caracterización de dicho adversario, que permita hilar la coyuntura donde nos encontramos<sup>4</sup>.

Como decíamos, en el universo propio de la Modernidad el problema de la verdad queda reducido al de la validez del conocimiento; además, se espera que la reflexión filosófica descubra ella misma las condiciones universales sobre las que reposa esa validez (de modo que se sucumbe a aquel peligro que enunciábamos en el punto anterior<sup>5</sup>). Para un planteamiento como el de Descartes, hay una realidad esencialmente dada, definitivamente

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 33 (GW 1, p. 10).

<sup>2</sup> «El que en su conocimiento [sc. el de las ciencias del espíritu] opere también el ser propio del que conoce, designa ciertamente el límite del “método”, pero no el de la ciencia» (*ibid.*, p. 585 [GW 1, p. 494]).

<sup>3</sup> En un artículo anterior a *Verdad y método*, Gadamer recoge en pocas palabras los principales rasgos de la imagen moderna de la ciencia: «El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan conscientemente que siempre sea posible repetirla. *Méthodos* significa “camino para ir en busca de algo”. Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero esto supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad –en una forma o otra–, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la regla clásica de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de verdad lo que satisface el ideal de certeza» («¿Qué es la verdad?» [1957], *VyM I*, p. 54 [«Was ist Wahrheit?», GW 2, p. 48]).

<sup>4</sup> Un estudio temático acerca de las concepciones y el papel del método a lo largo de la filosofía moderna puede encontrarse, por ejemplo, en S. Rábade Romeo, *Método y pensamiento en la Modernidad*, Narcea, Madrid, 1981.

<sup>5</sup> Las observaciones que realiza F. Martínez Marzoa acerca de «El carácter conflictivo del pensamiento kantiano» incluyen un interesante análisis del mencionado peligro (*Historia de la Filosofía II*, Istmo, Madrid, 2003, pp. 151-156). Asimismo, aporta importantes claves al respecto el artículo de L. Sáez Rueda: «Génesis y validación –por una transformación del kantismo–/ «Geneza i validacija –transformacija kantovstva» (edición bilingüe), en D. Basta, (ed.), *Aktuelnost i buducnost Kantove filozofije*, ed. Gutenbergova Galaksija, Belgrado, 2004, pp. 265-286.

fijada en sí misma, y el *quid* de la cuestión se cifra en cómo podemos llegar a conocerla sin equivocarnos, en cómo podemos asegurar que nuestras representaciones de las cosas son adecuadas a ellas. La verdad, en tanto corrección o validez, es aquí un exponente de la relación entre el «sujeto» y el «objeto». Y dicha validez quedaría asegurada gracias a la aplicación de una serie de reglas, de un método. Se trataría –y éste es el punto decisivo, a nuestro juicio– de un método universal e intemporal, de carácter formal y abstracto, susceptible de ser aplicado a cualquier clase de contenido concreto. No tiene aquí cabida la idea de diferentes acuñaciones históricas de determinado saber, cada una de las cuales habría acuñado, a su vez, diferentes métodos, acordes a la concreta definición de sus «verdades»; puesto que se parte del postulado de una realidad esencial, el método capaz de conducir a ella también ha de ser único e imbatible. Y tampoco tiene cabida la idea de diferentes métodos correspondientes a diferentes saberes, pues, en el fondo, aquí el único saber propiamente dicho es la ciencia natural. Como decíamos, el depositario de este método universal del conocimiento es un sujeto igualmente universal. En definitiva, se trata de una concepción instrumental del saber y de la verdad, en la que el sujeto aseguraría la libre disponibilidad de sus objetos a través del método. Cabe añadir un ingrediente más a este cuadro, ingrediente que el propio Gadamer ha destacado, por ejemplo, en un artículo titulado «¿Qué es la verdad?» (1957), y cuya refutación ocupa un espacio importante en *Verdad y método*. En este planteamiento cientificista –cuyas últimas raíces se remontarían a la ciencia griega–, la verdad queda ubicada en el enunciado o proposición, pues éste sería el lugar donde la realidad se mostraría en su constitución universal y eterna<sup>1</sup>.

Pues bien, Gadamer promete elaborar una imagen de la verdad (¿y del método?) alternativa a ésta. Si se ha llegado a cumplir tal empresa, el cuadro trazado debería haber temblado desde sus mismos cimientos, de modo que no quedaría en él «títere con cabeza». Y ciertamente, a lo largo de *Verdad y método* se lanzan decididos dardos contra todas, o casi todas, las contraseñas de la Modernidad que acaban de ser enumeradas. Así, en el centro mismo de esta investigación se yergue una interesante tesis a propósito del límite de lo metódico: si la comprensión comporta un acontecimiento, *i. e.*, la emergencia de una verdad inédita, el acceso a esta verdad no puede haber estado dirigido por un método previo a ella. En efecto, Gadamer aduce el carácter acontecimental de la comprensión y el carácter especulativo de la manifestación fenoménica como antídoto polivalente contra los principales factores implicados en la imagen moderna del saber y la verdad: contra la idea de una «realidad en sí», definitivamente clausurada; contra el supuesto de un sujeto que fuera dueño y señor de los objetos de su comprensión; y contra la posibilidad de garantizar en todo caso la verdad mediante el instrumento de un método anterior al descubrimiento de la misma, *i. e.*, contra la noción de una verdad reducida a método<sup>2</sup>. Además, el discípulo de Heidegger se ocupa de desmentir la reducción cientificista de la verdad al enunciado que la expresa. Pues todo enunciado –explica– sólo resulta significativo a partir de una serie de factores que ellos mismos no pueden ser enunciados: responde a un concreto horizonte interrogativo y a una determinada situación, tiene su precisa motivación, descansa sobre determinados presupuestos,

<sup>1</sup> Vid. «¿Qué es la verdad», *VyM II*, pp. 51-62 («Was ist Wahrheit?», *GW 2*, pp. 44-56).

<sup>2</sup> Estos tres referentes negativos se reflejan en las siguientes palabras de Gadamer: «El que el ser sea un presentarse, y el que todo comprender sea un acontecer, estas nuestra primera y nuestra última perspectiva, superan el horizonte de la metafísica de la sustancia, así como la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica» (*ibid.*, p. 578 [*GW 1*, p. 488]).



comporta una interpelación a alguien<sup>1</sup>, etc. La «lógica de la pregunta y la respuesta» actúa aquí como un contrapunto para la concepción científicista y metodologista del saber a la que nos acabamos de referir<sup>2</sup>. En su obra principal, y en las numerosas reflexiones suscitadas por su recepción, el pensador de Marburgo ha hecho valer al respecto un principio de gran relevancia: por muy sofisticada e importante que pueda llegar a ser la metodología de una ciencia (ya sea en el campo de la «naturaleza» o en el del «espíritu»), lo verdaderamente determinante de ese ejercicio científico queda siempre «por debajo» de tal organización metódica y nunca puede ser reducido a ella, pues se debe al concreto planteamiento interrogativo, a las concretas preconcepciones, motivaciones e intereses que la soportan.

Ahora bien, no parece que *Verdad y método* constituya, como a menudo se ha creído, un «alegato contra el método», como si Gadamer quisiera sostener que las ciencias del espíritu, y el ejercicio del comprender en general, carecen de todo componente metódico<sup>3</sup>. Efectivamente, si por método se entiende un sistema de reglas universal y formal, capaz de garantizar la verdad de toda suerte de comprensión, entonces con razón diremos que las ciencias históricas, el arte o la moral son saberes «extra-metódicos», aunque también tendremos que decir que las ciencias naturales lo son igualmente. Pero, si elaboramos una acepción de lo metódico más coherente con el carácter histórico y finito de la experiencia hermenéutica, ¿podremos seguir diciendo lo mismo? Gadamer ha aclarado que su intención no era «ignorar el rigor metodológico de la ciencia [*sc.* natural] moderna», ni tampoco negar el factor metodológico que incluye la investigación propia de las ciencias históricas<sup>4</sup>. Además, tal y como veremos a continuación, la descripción del comprender que él mismo ofrece está plagada de elementos vinculados a lo metódico y a la validez de la comprensión.

A nuestro juicio, aquí la cuestión central no es si la comprensión opera metódicamente o no, sino, por un lado, en qué consiste (en cada ámbito de saber) tal organización metódica y tal fijación de aspectos normativos, y por otro lado, *en qué momentos* de la vida de un saber domina su articulación metódica y normativa, y en qué otros momentos, por el contrario, el

<sup>1</sup> *Vid. supra*, § 47; así como el artículo «¿Qué es la verdad?», que acaba de ser citado, donde Gadamer desarrolla esta tesis detenidamente; *vid.* también, a este mismo respecto, «Lenguaje y comprensión» (1970), *VyM II*, pp. 191-192 («Sprache und Verstehen», *GW 1*, pp. 194-196).

<sup>2</sup> *Verdad y método* termina justamente declarando este contrapunto: «Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y del investigar que garantice la verdad» (*VyM I*, p. 585 [*GW 1*, p. 494]).

<sup>3</sup> F. Renaud destaca la ambigüedad del planteamiento gadameriano a propósito del papel de la metodología en la investigación histórica. «La cuestión –afirma– no es saber si el método es, según Gadamer, una condición suficiente, sino si es una condición necesaria para la comprensión. Sobre este preciso punto, la posición de Gadamer parece carecer de claridad» («L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer», en C. Collobert [ed.], *L'avenir de la philosophie est-il grec?* Fides, Quebec, 2002, p. 86).

<sup>4</sup> *Vid.* a este respecto las primeras páginas del «Epílogo» (1972) a *Verdad y método*, pp. 641-644 («Nachwort zur 3. Auflage», *GW 2*, pp. 449-452). Observa aquí Gadamer: «Fue desde luego un tozco malentendido el que se acusase al lema “verdad y método” de estar ignorando el rigor metodológico de la ciencia moderna. Lo que da vigencia a la hermenéutica es algo muy distinto y que no plantea la menor tensión con el *ethos* más estricto de la ciencia. Ningún investigador productivo puede dudar en el fondo de que la limpieza metodológica es, sin duda, ineludible en la ciencia, pero que la aplicación de los métodos habituales es menos constitutiva de la esencia de cualquier investigación que el hallazgo de otros nuevos –y, por detrás de ellos, la fantasía creadora del investigador–. Y esto no concierne sólo al ámbito de las llamadas ciencias del espíritu» (*ibid.*, pp. 641-642 [*GW 2*, p. 449]). Aclara el autor de *Verdad y método* en otra ocasión: «Las denominadas “ciencias hermenéuticas” o “del espíritu” están sujetas a los mismos criterios de racionalidad crítica que caracterizan al método de todas las ciencias, aunque sus intereses y sus procedimientos difieran sustancialmente de los que animan a las ciencias naturales» («La hermenéutica como tarea teórica y práctica» [1978], *VyM II*, p. 308 [«Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW 2*, pp. 317-318]). *Vid.* también «Autopresentación...», *VyM II*, p. 390 (*GW 2*, pp. 494-495), donde se rechaza igualmente que esta hermenéutica sea «una negación de la racionalidad metodológica».

ejercicio de ese saber discurre a contracorriente de los métodos y las normas establecidas. En otras palabras: si Gadamer quiere proponer una imagen de la verdad (y del método) alternativa a aquella que refuta, entonces habría de explicar, antes que nada, el carácter histórico, material y concreto de los métodos y criterios de validez que articulan el ejercicio de una determinada comprensión, y por tanto habría de explicar *cómo se fragua* esa esfera normativa y cómo llega a quedar obsoleta y a ser sustituida por otra. Desde luego, *Verdad y método* apunta certeramente en esta dirección y ofrece lúcidas sugerencias al respecto. Pero ¿hasta qué punto este aspecto normativo y metódico de la comprensión queda aquí ligado a métodos y a criterios concreta e históricamente acuñados y en qué medida queda remitido, sin embargo, a cierta formalidad universal? ¿Hasta qué punto la propuesta gadameriana es exponente del planteamiento alternativo que buscábamos?

[3] Por último, en *Verdad y método* se cruzan, no ya diferentes concepciones de la hermenéutica ni diferentes concepciones de la verdad, sino diferentes ámbitos, diferentes referentes fenoménicos a los que se dirige la investigación. Por un lado, el ámbito de las ciencias naturales en su concepción moderna (del que sólo se cuestiona su universalización, y no su vigencia en el interior de su región específica); y por otro lado, el ámbito de las ciencias del espíritu, que acaba siendo reclamado como modelo universal del comprender. Aquí la multiplicidad de planos suscita dificultades de hondo alcance. Si se trata, finalmente, de elaborar una teoría general de la comprensión: ¿cabe hacer una descripción del funcionamiento de lo metódico y lo normativo (aspectos que forman parte ineludible del tema de la verdad) que valga por igual para todos los ámbitos del saber? Parece que tal funcionamiento se muestra irreductiblemente diferente, por ejemplo, en el ejercicio de la medicina y en la esfera política. Gadamer parece asumir esta irreductibilidad al reconocer la legitimidad del modelo moderno del saber en el campo de las ciencias naturales, y al denegarla en el caso de las ciencias del espíritu; pero con ello queda puesto en entredicho el alcance universal de la hermenéutica, como tendremos ocasión de ver en profundidad (*vid. infra*, Bloque C).

Además, hay otra dificultad no menos espinosa, tocante ahora al paso desde las ciencias históricas hasta la dimensión universal de la hermenéutica. Si Gadamer quería describir, como punto de llegada, la historicidad propia de la comprensión humana en general, ¿puede tomarse como referente para ello la actividad de las ciencias históricas<sup>1</sup>? Haciendo esto, estaremos mezclando dos problemáticas de la verdad, de la validez y de lo metódico muy diferentes. Es como si, queriendo investigar en qué consiste la validez que opera en determinado comportamiento moral, sustituyéramos esa investigación por la de la validez que posee la ciencia antropológica dedicada a estudiarlo. Ciertamente, parece ingenuo querer investigar el significado de la verdad en toda modalidad posible de comprensión a partir de un problema tan local y puntual como es el del estatuto epistemológico de las ciencias históricas. Y esta ingenuidad se cobra en *Verdad y método* su correspondiente factura.

Hasta aquí llega el desarrollo anunciado de los tres grupos de oposiciones que articulan el tema de la verdad en la obra principal de Gadamer. A través de este desbrozamiento inicial, se perfilan otras tres grandes cuestiones:

---

<sup>1</sup> *Vid. supra*, § 57.2, donde hemos cuestionado la contigüidad que Gadamer establece entre la pertenencia «natural» a una tradición histórica y la investigación historiográfica, entre «historicidad de la comprensión» y «comprensión de la historia».

- [A] ¿Cómo ha caracterizado Gadamer la *generalidad* que opera en la comprensión: en el sentido y en la validez de lo comprendido?
- [B] Si hay algunos aspectos de la exposición gadameriana que apelan a lo *metódico*, ¿cómo es ese método? ¿Y cómo se concibe aquí la «validez» de la comprensión? La descripción que *Verdad y método* acomete de las condiciones ontológicas del comprender, ¿se convierte en algún punto en una prescripción de la correcta comprensión?
- [C] ¿Cómo se explican aquí (en la medida en que se expliquen) las *transformaciones* que afectan al marco posibilitante de la comprensión, es decir, al ámbito de sentido donde ésta se inscribe y a la normatividad que pueda acompañarla? ¿Qué relación hay entre el «acontecimiento» de un sentido inédito y el carácter metódico o extrametódico de la comprensión?

A continuación procuraremos elaborar y responder estas cuestiones, poniendo sobre la mesa los problemas que comportan. En su mayor parte, el diagnóstico que vamos a ofrecer obedece a claves ya muy conocidas por nuestros lectores o nuestras lectoras.

[A] Damos por descontado que toda comprensión se desenvuelve en una dimensión «general»: los fenómenos comprendidos, aunque se refieran a un caso concreto y singular, lo hacen siempre desde un sentido (y desde una validez) más amplia, extrapolable a otros casos semejantes; siempre que entendemos algo, presuponemos que ello resultará también comprensible para otros, le otorgamos un sentido (y una validez) compartidos más allá de nuestros confines particulares<sup>1</sup>. Y, naturalmente, esta generalidad no tiene por qué llegar hasta el extremo de la «universalidad inmutable y eterna» propia de las Ideas platónicas. Esta generalidad, en cambio, es deudora de un determinado contexto, se constituye históricamente; y esto quiere decir, a nuestro juicio, que posee su propio «certificado de nacimiento», y que tendrá su propio «certificado de defunción».

A propósito de esta constitución histórica y concreta del sentido y de la validez, *Verdad y método* deja caer pistas sumamente valiosas. Para empezar, el análisis que se hace al comienzo de la obra de cuatro «conceptos básicos del humanismo» está destinado a perfilar una idea de «generalidad» alternativa a la universalidad suprahistórica que se ha atribuido a sí misma la ciencia occidental. Este papel desempeña, a ojos vista, la noción de «*sensus communis*» que Gadamer rescata sabiamente de las páginas de G. Vico. La verdad que comparten quienes pertenecen a un determinado ámbito de sentido no equivale a «la generalidad abstracta de la razón, sino a la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación [...]»<sup>2</sup>. Este sentido comunitario no se parece a una «aptitud formal» y vacía, que fuera aplicable a toda suerte de realidades, «sino que abarca siempre el conjunto de juicios

<sup>1</sup> «La vinculación a una situación no significa en modo alguno que la pretensión de corrección que es inherente a cualquier interpretación se disuelva en lo subjetivo u ocasional. [...] Gracias a su carácter lingüístico, toda interpretación contiene también una posible referencia a otros» (*VyM I*, p. 477 [*GW 1*, p. 401]).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 50 (*GW 1*, p. 26). Señala Gadamer pocas páginas atrás, esta vez a propósito de la «formación»: «Esta generalidad no es seguramente una generalidad del concepto o de la razón. No es que lo particular se determine desde lo general; nada puede aquí demostrarse concluyentemente. Los puntos de vista generales hacia los cuales se mantiene abierta la persona formada no representan un baremo fijo que tenga validez, sino que son actuales como posibles puntos de vista de otros» (*ibid.*, pp. 46-47 [*GW 1*, p. 23]).

y baremos de juicios que lo determinan en cuanto a su contenido»<sup>1</sup>. La capacidad de juzgar (y el sentido del gusto) que poseen quienes han sido formados en un determinado «sentido comunitario» se encuentra vinculada a los cánones concretos que han ido vertebrando dicho sentido comunitario a lo largo del tiempo, de suerte que las afirmaciones de ese juicio, aunque exhiban una vigencia general y vinculante, están lejos de poder ser formuladas como reglas de validez universal. Además, como se explica reiteradamente en *Verdad y método*, juzgar no es subsumir un caso particular bajo una ley universal, puesto que todo juicio sobre algo singular puede contribuir a «determinar, completar y corregir» el baremo general que lo hace posible (*vid. supra*, § 45)<sup>2</sup>.

Ahora bien, lo que a Gadamer le interesa aquí no parece ser tanto el carácter histórico y concreto del saber que está describiendo cuanto su carácter «humano». Las nociones de formación, *sensus communis*, capacidad de juzgar y gusto son usadas para caracterizar un saber cuyo principal rasgo sería la directa implicación moral y estética del sujeto que participa en él. Si en este campo de las ciencias del espíritu, o del «mundo de la vida», no rige una universalidad «formal» como la que sería propia de las ciencias naturales, ello se debería, fundamentalmente, a que aquí el conocedor no puede separarse de su tema de investigación para convertirlo en objeto, toda vez que él mismo forma parte de dicho tema de investigación y se encuentra constituido por él. Igualmente los límites del control metódico que toda ciencia pueda ejercer sobre su investigación se deberían, en general, al hecho de que la perspectiva subjetiva del investigador siempre impregnaría en alguna medida los objetos de su conocimiento<sup>3</sup>. Esto es lo que, a nuestro entender, salvaguarda en último término el argumento gadameriano. Visto así el asunto, se entenderá que la afirmación de la condición irreductiblemente concreta e histórica de la verdad pueda flaquear por momentos. Por ejemplo: a Gadamer no parece importarle demasiado, cuando transmite la opinión de G. Vico, que el *sensus communis* se refiera a «la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto»<sup>4</sup>. ¿Acaso puede el «género humano en su conjunto» ser el depositario de un sentido concretamente cuñado?

En la segunda parte de *Verdad y método* encontramos otra propuesta magnífica a la hora de explicar en qué consiste una generalidad acuñada históricamente. Nos referimos al valor normativo que Gadamer atribuye a «lo clásico». Se trata de una iniciativa que merece ser aplaudida, retomada y explorada en toda su envergadura. Tal y como sugiere dicha iniciativa, si los criterios de validez que articulan determinado ejercicio de un saber no admiten ser anclados en condiciones presuntamente universales, necesarias y eternas, entonces es que su

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 63 (GW 1, p. 37).

<sup>2</sup> «Todo juicio sobre algo pensado en su individualidad concreta, que es lo que las situaciones de actuación en las que nos encontramos requieren de nosotros, es en sentido estricto un juicio sobre un caso especial. Y esto no quiere decir otra cosa sino que el enjuiciamiento del caso no aplica meramente el baremo de lo general, según el que juzgue, sino que contribuye por sí mismo a determinar, completar y corregir dicho baremo» (*ibid.*, p. 72 [GW 1, p. 45]).

<sup>3</sup> En el Epílogo a *Verdad y método*, Gadamer hace extensivo este argumento también a las ciencias naturales, aunque sosteniendo que en las ciencias del espíritu la participación del investigador en su objeto de conocimiento se da siempre en mayor grado: «La hermenéutica es relevante igualmente para la teoría de la ciencia en cuanto que, con su reflexión, descubre también dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación sino que la preceden. Esto ocurre en particular, aunque no sólo, en las llamadas ciencias del espíritu, cuyo término en inglés equivalente, *moral sciences*, muestra que estas ciencias tienen por objeto algo de lo que forma parte necesariamente el mismo sujeto que conoce» (VyM I, pp. 642-643 [GW 2, p. 450]).

<sup>4</sup> VyM I, p. 50 (GW 1, p. 26); la cursiva es nuestra. Se trata de un pasaje que acabamos de citar, aunque en la anterior ocasión omitimos el final de esta frase.

institución no se debe a otra cosa que a determinadas obras concretas que han llegado a convertirse en «canónicas» para dicho saber. Aquellos frutos de un saber que, tras una decantación temporal, quedan ratificados como excelentes y ejemplares actúan entonces como instancias determinantes del sentido y la validez en el interior de ese saber. Tal papel constitutivo lo encarna, por ejemplo, la obra de J. S. Bach, en cuanto a la definición de la música barroca; o la obra política de Pericles, en cuanto a la concepción del espacio ciudadano propia de la Grecia clásica; o la institución del matrimonio, en cuanto a la moralidad sexual de determinada época.

Pero esta interesante iniciativa queda desmejorada por el hecho de que su mentor evita enfocar, si no el proceso por el que una obra llega a ser canónica, al menos sí el proceso por el que deja de serlo. Gadamer parece ignorar la posibilidad de que una creación clásica llegue a ser desprovista de su condición ejemplar. En su planteamiento de este tema, da la impresión de que las obras clásicas se van simplemente acumulando a lo largo de la historia; parecería como si el mismo valor normativo que tenía la obra de Lope de Vega en el siglo de oro español tuviera que mantenerse vigente en el teatro actual (cuyos parámetros, por más que puedan ser en parte deudores de dicho dramaturgo, han quedado acuñados mucho más recientemente). Sin duda es cierto, como quiere Gadamer, que las producciones clásicas extienden su condición paradigmática más allá de su propio tiempo y tienen así un estatuto «tranhistórico»; sin embargo esto no quiere decir en absoluto que sean eternas. Lo clásico, tal y como se presenta en *Verdad y método*, *i. e.*, como un modelo imperecedero e indefinidamente abierto a ser conciliado con toda época y lugar, se parece mucho a una esencia de la que emanaran las condiciones intemporales de la validez<sup>1</sup>. Pero entonces esta categoría ya no puede representar la generalidad de raigambre histórica que buscábamos, sino más bien la universalidad abstracta que se deseaba conjurar.

Cabe poner en relación con este tema de lo clásico otro motivo al que el filósofo de Marburgo se refiere inmediatamente después: la distancia temporal como posible *criterio* de la comprensión. Tal y como ya tuvimos ocasión de reseñar, Gadamer sostiene que la distancia en el tiempo (de acuerdo a la primera edición de su obra, «sólo» ella) puede fraguar un criterio fiable para la apreciación de los fenómenos. El paso del tiempo nos permitiría juzgar las cosas con parámetros más amplios y adecuados de los que disponemos cuando carecemos de esa distancia. «A menudo [o sólo] la distancia temporal –afirma el filósofo de Marburgo– logra resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*»<sup>2</sup>. ¿Qué significa esto? Podríamos encontrar un sentido a estas afirmaciones refiriéndolas a lo clásico en su condición de fuente de validez. Para que una obra llegue a ser canónica, y se convierta así en un criterio de la comprensión para determinado ámbito, se requiere el trabajo del tiempo<sup>3</sup> (un tiempo que no actúa anónima y automáticamente, sino que

<sup>1</sup> La crítica que H. R. Jauss le dirige a Gadamer en este punto se apoya justamente en el esencialismo que subyace al tratamiento de lo clásico en *Verdad y método*: *vid. La literatura como provocación*, Edicions 62, Barcelona, 1976, pp. 184-188. Sobre el tema de lo clásico, *vid. el libro de S. Settis, El futuro de lo clásico*, Abada, Madrid, 2006.

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 369 (*GW I*, p. 304). Sobre el cambio entre la primera edición de esta obra («sólo») y la versión fijada en las *Gesammelte Werke* («a menudo»), *vid. supra*, § 43.

<sup>3</sup> Así, por ejemplo, la pintura propuesta por los primeros impresionistas tuvo que superar una primera fase de rechazo por parte de sus contemporáneos, y un largo proceso de generalización, hasta llegar a erigirse en modelo del arte de finales del siglo XIX; y todavía le esperaban muchos años hasta el momento de convertirse en un objeto de la moda popular y verse incluida, en forma de reproducciones masivas, en los catálogos de venta por correspondencia.

lleva a cabo su decantación gracias a diversos agentes concretos: intereses, relaciones de poder, azares, etc.<sup>1</sup>). Por este mismo motivo, esta presunta capacidad del tiempo como procurador de un criterio adecuado parece cumplirse cuando lo que se trata de juzgar es una obra clásica: hoy en día sabemos a ciencia cierta que Einstein tenía razón, aunque muchos de sus contemporáneos seguramente lo duraron (pero, en tal caso, no deja de tratarse de una suerte de tautología: el criterio de validez y lo ratificado como válido coinciden).

Ahora bien, Gadamer no está diciendo exactamente esto. Lo que él dice –en palabras de A. Escudero– es que «para juzgar algo, como momento de su comprenderlo e interpretarlo, conviene esperar pacientemente a que se abra entre eso y nosotros una “distancia temporal”»<sup>2</sup>. J. Grondin, entre otros, ha explicado muy atinadamente las dos dificultades que implica este presunto criterio de la comprensión<sup>3</sup>. La primera de ellas resulta evidente: si la única medida fiable la proporciona el tiempo, entonces sólo estaremos en condiciones de apreciar adecuadamente los fenómenos pasados, cuando en realidad lo que nos urge es comprender los problemas actuales que nos rodean<sup>4</sup>. Lo que nos interesa no es saber si Hölderlin fue un poeta excelente, sino saber si el último poemario publicado por la editorial *Hiperión* abre caminos fecundos para la poesía contemporánea o es un simple producto comercial. Y la segunda de esas dificultades se refiere al sesgo tendencialmente «positivo» que el discípulo de Heidegger parece atribuir al trabajo del tiempo. En palabras de J. Grondin: «Gadamer desconoce la circunstancia de que la distancia en el tiempo pueda tener también un efecto encubridor cuando ayuda –de manera inconsciente o bien por imposiciones del poder– a que se consoliden aquellas interpretaciones que posiblemente sean inadecuadas»<sup>5</sup>. En último término, si esta idea de la distancia temporal como criterio de la comprensión resulta poco convincente, ello se debe a que se encuentra hipotecada por una confusión que acompaña la completa andadura de *Verdad y método*, y que ya ha sido objeto de nuestro análisis: la confusión entre «comprender desde el pasado» y «comprender el pasado» (*supra*, § 57.2)<sup>6</sup>. En efecto, es cierto que todo sistema de prejuicios, todo sentido y toda validez compartidas por la comunidad de un saber, proceden de una acuñación ocurrida en el pasado, pero no es cierto que por ello tengan que referirse sólo, ni prioritariamente, a la comprensión del pasado.

<sup>1</sup> Afirma R. Rodríguez en conexión con esto: «La distancia en el tiempo no es una magnitud inerte, como la distancia geométrica, sino una dimensión viva, que produce constantemente sentido» («Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en R. Rodríguez [ed.], *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 269).

<sup>2</sup> A. Escudero, «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios», *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, 2005, UNED, p. 176.

<sup>3</sup> Vid. J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 142-146.

<sup>4</sup> Señala A. Escudero en esta misma dirección: «Es indudable que la proximidad espacio-temporal, la cercanía a un fenómeno complica la doble labor, en un punto indiscernible, interpretativa y evaluadora. No en vano popularmente se afirma que “el tiempo da y quita razones”, “pone cada cosa en su sitio”, etc. Pero que algo sea difícil no exime de tener que hacerlo. Y entender y juzgar lo que (nos) pasa aquí y ahora es algo respecto a lo cual no cabe en modo alguno sustraerse, salvo que se alcen subterfugios que, ilusoriamente, nos descarguen de esa carga. [...] Sostener, pensar, que el recto juicio y la correcta interpretación requiere sobre todo de una “distancia temporal” sugiere, al menos en una de sus vertientes, que vivamos sin pronunciamos sobre los fenómenos, obras y sucesos que nos son contemporáneos, y lo hagamos por temor a equivocarnos, esto es: porque los criterios que estamos empleando no han sido debidamente asegurados y, así, carecen de una certeza incontrovertible. Esto, como es obvio, nos condena, a la postre, a suspender el juicio allí donde más nos debería importar y concernir el tenerlo: en nuestro espacio-tiempo de juego, de vida, de actuación. Las orientaciones (el saber a qué atenerse en cualquier ámbito de la experiencia en el que su problematicidad reclame una tematización filosófica) las necesitamos aquí y ahora, la “distancia temporal”, por lo tanto, tal vez pueda aportar algo valioso y relevante en esas circunstancias, pero en absoluto suficiente» («Hermenéutica de la verdad...», *op. cit.*, p. 178).

<sup>5</sup> J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>6</sup> También A. Escudero atribuye a esta misma confusión las dificultades que rodean a la distancia temporal como presunto criterio del comprender («Hermenéutica de la verdad...», *op. cit.*, pp. 178-179).

Al mismo tiempo, *Verdad y método* concibe la tradición como una instancia determinante de la verdad *con alcance ilimitado*. Ya conocemos su tesis más conspicua (otra cuestión es si esa tesis tiene un estatuto descriptivo o prescriptivo): el historiador que entra en diálogo con su texto del pasado no se limita (o no *debe* limitarse) a registrar en él un sentido específico de tiempos remotos, sino que reconoce (o debe reconocer) una verdad vigente, válida para él mismo. El hecho de que cada interpretación de un texto histórico se apropie de él desde una situación concreta y singular no significa –advierte Gadamer– que esa interpretación sea arbitraria o subjetiva, pues, por el contrario, tiene un «patrón con el que se mide»: «es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el baremo único y el que se da a sí mismo acceso al lenguaje»<sup>1</sup>. En fin, a este criterio de validez que proporcionaría la tradición se remite aquí constantemente y de múltiples maneras: por ejemplo, a través de la idea de aplicación, que lleva a comparar la pertenencia a un sentido comunitario vigente con una presunta pertenencia a cualquier comunidad humana del pasado (*supra*, § 45); o a través de la idea de relación especulativa, según la cual todas las interpretaciones de un texto, por muy dispares que llegaran a ser entre sí, no harían sino concretar «el sentido mismo» del texto, realizando sendos aspectos finitos de las infinitas posibilidades de sentido vertidas en él (*supra*, § 48).

Como hemos repetido hasta la saciedad (*vid. supra*, §§ 52 y 57), esta comunidad de sentido y de validez configurada por semejante tradición en eterno desarrollo no permite caracterizar a ninguna generalidad histórica y concreta, sino que se acerca más bien al perfil de su declarado oponente: una universalidad abstracta, que se pierde en lo indeterminado. Tal carácter indeterminado presenta el baremo proporcionado por la tradición y por el lenguaje en tanto mediador universal de la comprensión, desde el momento en que se trata de un baremo susceptible de ser transformado *ad infinitum*, pero que nunca puede quebrar ni ser sustituido por un marco alternativo. En esta situación, habrá que decir que la hermenéutica no ha resuelto la acusación de relativismo que en ocasiones se dirige contra ella. Pues el criterio que habría de discriminar aquí lo verdadero de lo falso carece él mismo de determinación. Sin duda Gadamer tiene razón cuando sostiene que cada comprensión puede elaborar, matizar o corregir la generalidad en la que se desenvuelve. Pero si no se distingue entre, por un lado, tal labor ordinaria de elaboración del sentido y la validez previamente establecidos, y por el otro, el acontecimiento extraordinario por el que quiebra un marco establecido y emerge un marco inédito, entonces la generalidad que rige el comprender se difuminará «en la noche de los gatos pardos».

[B] Veamos ahora cómo se presenta lo metódico en la descripción de la comprensión que Gadamer ofrece, y en qué medida se entrometen en ella aspectos que la acercan a una prescripción de pautas para la correcta comprensión (hemos aludido antes –*vid.* [2]– a la relación entre ambos puntos). Este problema se dirime ante todo en el motivo del círculo

---

<sup>1</sup> Merece la pena consignar el pasaje entero al que pertenecen las palabras citadas, aunque ya fue reproducido *supra*, § 48: «[Sc. La conciencia de la historia efectual] conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa. Por supuesto, también aquí cada comprensión tiene un patrón con el que se mide y en consecuencia un posible acabamiento: es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el baremo único y el que se da a sí mismo acceso al lenguaje. Pero no es posible una conciencia –lo hemos destacado repetidamente, y en esto reposa la historicidad del comprender–, no es posible una conciencia, por infinita que fuese, en la que la «cosa» transmitida pudiera aparecer a la luz de la eternidad. Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un “aspecto” de la cosa misma» (*VyM I*, p. 565 [*GW 1*, pp. 476-477]).

hermenéutico, sobre el que se levantan las principales nociones de la teoría hermenéutica que nos ocupa: fusión de horizontes, historia efectual y conciencia de la historia efectual, lógica de la pregunta y la respuesta y, finalmente, acontecimiento. El capítulo noveno de *Verdad y método* comienza por dejar claro que dicho círculo describe el procedimiento que sigue toda comprensión, y que con él no se trata de proponer una metodología que después pudiera aplicarse a la praxis para proporcionar comprensiones más correctas y adecuadas. Esto no es óbice para que la caracterización del círculo hermenéutico que aquí se hace apunte hacia algo que parece próximo a lo metódico, en el sentido siguiente. En el ejemplo de la lectura de un texto, el tanteo y la elaboración de la coherencia entre el sentido del conjunto y el de cada una de sus partes constituye el camino que guía al intérprete hasta el logro de su objetivo. Tal armonía entre las partes y el todo proporciona, además, el único baremo posible para medir el éxito de esta empresa: «el criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo; cuando no hay tal congruencia, eso significa que la comprensión ha fracasado»<sup>1</sup>.

Si dicha congruencia guarda alguna semejanza con un método y con un criterio de la comprensión correcta (o lograda), está claro, desde luego, que tal factor de determinación de la verdad se encuentra muy lejos de aquellas reglas cartesianas que aspiraban a garantizar universalmente la validez del conocimiento. Para empezar, la orientación que procura este ensayo de carácter circular se debe sólo al conocimiento que el intérprete posee previamente del contenido concreto que esté en juego, a su precomprensión del mismo. Es ese contenido concreto –y no la mera forma del todo y las partes– quien proporciona pistas y criterios para ir elaborando el sentido global del texto a través del de sus partes, y viceversa. Y por otro lado, este camino circular no es algo de lo que el intérprete pueda disponer con anterioridad al proceso comprensivo, ni algo que se pueda separar de cada proceso concreto para aplicarlo a otros casos semejantes (se trataría más bien, por lo que Gadamer indica, de un camino que «se hace al andar», y que equivale al «despliegue del asunto mismo» que se trata de comprender). Quedan claras entonces dos cosas: el camino circular que recorre la comprensión se encuentra orientado y medido, en cada caso, por una definición concreta de la verdad, inmanente a un determinado ámbito de sentido; y en coherencia con ello, la descripción de esa circularidad no puede comportar orientación alguna acerca de una tarea hermenéutica que tuviéramos entre manos. Sin embargo, ambas cosas quedan puestas en entre dicho apenas seguimos leyendo *Verdad y método*.

En medio de su tratamiento del círculo hermenéutico, Gadamer formula lo que, en sus propias palabras, constituye el «problema *epistemológico* clave» de la hermenéutica: «distinguir los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica»<sup>2</sup>, «distinguir los prejuicios *verdaderos*, bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*»<sup>3</sup>. Aquí nos encontramos con una grave dificultad tocante a la noción de prejuicio, dificultad que

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 361 (*GW* 1, p. 296). Hemos sustituido el punto que separa estas frases en el original por un punto y coma.

Siguiendo un planteamiento diltheyano, Gadamer parece entender que la ley de «comprender el todo desde las partes y las partes desde el todo» constituye el modo de proceder específico de las ciencias del espíritu; frente a la búsqueda de regularidades estrictamente universales que sería propia de las ciencias naturales, los saberes históricos operarían con totalidades que podrían ser constantemente transformadas por cada nuevo hallazgo singular de la investigación.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 344 (*GW* 1, pp. 281-282), la cursiva en «epistemológico» es nuestra.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 369 (*GW* 1, p. 304). Afirma Gadamer: «“Prejuicio” no significa en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente» (*VyMI*, p. 337 [*GW* 1, p. 275]).



en nuestro diagnóstico anterior ya ha quedado indirectamente puesta sobre la mesa. Si los prejuicios constituyen, como Gadamer parece entender, condiciones posibilitantes de la comprensión, ¿acaso pueden ser ellos mismos verdaderos o falsos, legítimos o ilegítimos, acertados o desacertados, mejores o peores? A nuestro juicio, lo que puede mostrarse como verdadero o como falso son los fenómenos que comparecen gracias a la actuación de determinados prejuicios, es decir, en el interior de un concreto ámbito de sentido, fácticamente troquelado. Pero un sistema de presupuestos –por ejemplo, el que define el ejercicio del saber político en la Europa actual– difícilmente puede ser más o menos verdadero que otro, salvo que existiera una instancia superior a todas las acuñaciones históricas de lo político capaz de llevar a cabo esa medición. Si el autor de *Verdad y método* confunde la verdad de los fenómenos con una presunta verdad propia de sus condiciones de posibilidad, ello se debe a un desenfoque que ya hemos analizado con detalle (*supra*, § 53.3). Aquí los prejuicios son referidos únicamente al sujeto que comprende, mientras que el fenómeno que se trata de comprender se presenta, en tanto fin ideal e inalcanzable del comprender, como una entidad potencialmente desprejuiciada. Es dicha entidad quien habría de aportar el criterio para distinguir entre los prejuicios legítimos y los ilegítimos. Por eso en el interior del círculo hermenéutico, Gadamer atribuye a los prejuicios el papel que, en nuestra opinión, sólo puede corresponder a las «anticipaciones» (*supra*, *id. loc.*). A su entender, los prejuicios con los que se inicia una comprensión son (o deben ser) constantemente puestos a prueba en el asunto mismo que esté en juego, como si dicho asunto tuviera el poder de seleccionar, no ya las anticipaciones que resultan más adecuadas a él bajo las condiciones impuestas por determinado sistema de prejuicios, sino los prejuicios que resultan más adecuados a él bajo condiciones hipotéticas, figuradas, ideales.

Este desenfoque es el principal responsable de que el factor metódico y regulativo que pueda estar implícito en la idea de círculo hermenéutico disuelva su carácter histórico y concreto y acabe por revestir un aspecto formal y abstracto; así como el responsable de que la descripción gadameriana del comprender se deslice hacia aspectos prescriptivos. Volvamos a aquel «problema clave» de la hermenéutica que Gadamer califica, sintomáticamente, de «epistemológico» (y no de «ontológico» o de «fenomenológico»)¹. Por lo que se indica en *Verdad y método*, la distinción entre los prejuicios productivos y los que sólo provocan malentendidos tendría lugar en el curso de la comprensión, y exigiría la tarea cuidadosa de enfocar las diferencias que se fueran mostrando entre el horizonte propio de lo interpretado y el propio del intérprete, para elaborar después un horizonte que abarcaría a ambos. Si no llevamos a cabo esta tarea –advierte el pensador de Marburgo–, correremos el riesgo de proyectar indiscriminadamente nuestros propios prejuicios sobre el texto en cuestión, y tergiversaremos todos aquellos aspectos del mismo que no nos resultaban familiares y esperables. Aquí se distribuyen dos comportamientos posibles en la comprensión –distinguir conscientemente la situación «otra» respecto de la «propia» o no hacerlo–, de los cuales depende la corrección o incorrección, el éxito o el fracaso de la misma. Si el círculo hermenéutico simplemente describe lo que ocurre en toda comprensión, ¿qué estatuto tiene

<sup>1</sup> Observa G. Gregorio al respecto: «Puede parecer sorprendente que Gadamer defina aquí la cuestión de la legitimidad de los prejuicios como “la cuestión gnoseológica básica” (*die erkenntnistheoretische Grundfrage*). Casi parece que él mismo recaer – y no demasiado veladamente– en aquel planteamiento gnoseológico-epistemológico cuya superación había sido el objetivo fundamental de toda la primera parte de *Verdad y método*. Parece entonces que a propósito de la legitimación de los prejuicios aflora una cierta aporeticidad, una oscilación que haría vacilar el núcleo mismo de la concepción gadameriana de la verdad» (G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 215-216).

esta diferenciación y fusión de horizontes, que después queda caracterizada como conciencia de la historia efectual? Se trata, al parecer, de un método o una regla general que habría de ser aplicada en toda comprensión que quisiera desarrollarse con rigor y justeza. Aquí la descripción ontológica inicialmente prometida adquiere ella misma un tono prescriptivo, pese a la renuncia expresamente manifestada al respecto; en este punto el proyecto de *Verdad y método* parece quedar firmemente amarrado al marco epistemológico que había servido de disparadero para su planteamiento<sup>1</sup>.

Tal y como algunos intérpretes han hecho notar, esta tarea de la distinción y fusión de horizontes, la tarea propia de la conciencia de la historia efectual, presenta un estatuto difícil de precisar<sup>2</sup>. Por un lado, Gadamer la caracteriza como un ejercicio voluntaria y cuidadosamente controlado por parte del intérprete, que sólo tendría lugar cuando éste decide llevarlo a cabo, y que «no se dirige tanto a la investigación como a la conciencia metódica de la misma»<sup>3</sup>. Pero por otro lado, a esta misma mediación dialéctica entre los horizontes respectivos del texto y de su receptor, del pasado y del presente, es remitido aquí el hecho de que la comprensión comporte un acontecimiento, y este acontecimiento reviste características justamente opuestas: se trataría de un evento incontrolable por parte del sujeto que comprende, de un «hacer de la cosa misma» que aquel padecería<sup>4</sup>. De modo que esta elaboración de las diferencias entre «lo otro» y «lo propio» se presenta al mismo tiempo como un comportamiento metódico y como aquello que, de suyo, rehúye lo metódico, *i. e.*, el evento

<sup>1</sup> Varios comentaristas han denunciado esta contaminación epistemológica de la teoría ontológica que Gadamer dice querer esbozar. Así lo hace, por ejemplo, Q. Racionero, quien afirma: «Está claro [...] que la “ontología hermenéutica” de Gadamer recubre en realidad un discurso gnoseológico y que lo que implica la “urbanización” de Heidegger, antes que nada, es el regreso a una teoría del conocimiento» («Heidegger urbanizado [Notas para una crítica de la hermenéutica]»), *op. cit.*, p. 127. Importa mucho reparar en esta observación que añade poco después Racionero:

«La teoría del conocimiento es uno de los nombres de la metafísica; el título de un episodio suyo; el gozne con el que se abre la puerta de la moderna doctrina de la “representación”, cuando se hace inevitable abandonar la sala de la “visión” –de la teoría– de las ideas. Esto es lo que piensa Heidegger y es evidente que la continuidad con que él describe este proceso no puede hurtarse por el hecho de que se repudie su resultado más conspicuo: el reduccionismo de la epistemología científica. Como tampoco arregla mucho el que se demore la solución del problema sobre la base de introducir el despliegue histórico, si éste se concibe como finalmente absorbible, conforme a alguna explicación unificante, por el control racional. En rigor, hay reduccionismo siempre que hay búsqueda de identidad, reconstrucción del significado, adhesión a una forma cualquiera de verdad semántica –y entonces hay *metafísica*. Lo cual quiere decir, expresado de otro modo, que la deconstrucción del saber metafísico es indisoluble, a partir de Descartes y la filosofía moderna, de la deconstrucción de la teoría del conocimiento; y que, consecuentemente, la filosofía de Heidegger es, de suyo, incompatible con la evolución seguida por la hermenéutica filosófica» (*ibid.*, p. 128).

También J. Grondin se refiere a este mismo problema: «en la obra *Verdad y método*, ¿superó Gadamer mismo la “problemática epistemológica”, al dar al problema de la verdad de nuestros prejuicios un giro tan *epistemológico*? ¿No fue su intención basarse en la experiencia del arte para recuperar una experiencia de la verdad que sobrepasara el marco de una concepción puramente epistemológica de la verdad que, de este modo, era aún una concepción instrumental? Podemos ver aquí una tensión esencial en el proyecto de pensamiento de *Verdad y método*, porque la obra manifiesta, por lo demás, una conciencia muy nítida de los límites de la problemática epistemológica» (*Introducción a Gadamer, op. cit.*, p. 142).

<sup>2</sup> A. Gómez Ramos destaca la ambigüedad que rodea al propio estatuto de la conciencia de la historia efectual, preguntándose si el concepto en cuestión tiene un carácter «¿descriptivo?, ¿normativo?, ¿fenomenológico?, ¿reflexivo-especulativo?» (*Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Visor, Madrid, 2000, p. 55).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 370 (*GW I*, p. 305). Afirma Gadamer: «una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones, sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas» (*ibid.*, p. 336, [*GW I*, p. 274]).

<sup>4</sup> *Cf. ibid.*, p. 557 (*GW I*, p. 469).

J. Grondin ha mostrado su perplejidad ante el hecho de que Gadamer atribuya a la fusión de horizontes estas dos características opuestas: de un lado, se habla de una «realización controlada» de la fusión de horizontes (*cf. VyM I*, p. 377 [*GW I*, p. 312]); del otro, se caracteriza esta misma fusión como un «acontecimiento» que escaparía a todo posible control por parte del intérprete (J. Grondin, «La fusión des horizontes. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?», en *Archives de philosophie* 68 [2005/3], pp. 401-418; aquí: pp. 409-411).

impredecible por el que emerge un sentido inédito. Y resulta que esta noción paradójica representa ni más ni menos que el centro de *Verdad y método*<sup>1</sup>.

La cuestión se cifra en aclarar qué tipo de método –o de ausencia de método– es el que implica esta descripción del comprender en términos de mediación dialéctica. Esa aclaración ya ha sido incluida en las páginas anteriores (sobre todo, *supra*, § 53.2), por lo que ahora la reproduciremos con pocas palabras. En la descripción que Gadamer hace inicialmente del círculo hermenéutico, la totalidad fenoménica que es anticipada, puesta a prueba y elaborada en el curso de la comprensión se inscribe en un concreto ámbito de verdad previamente abierto, remite a una precisa acuñación de posibilidades comprensivas, a un determinado sistema de presupuestos, histórico y singular, bajo cuyos parámetros resultará ella misma inteligible (o ininteligible). En efecto, cuando se trate de despejar una *incógnita* (*supra*, § 53.2) inscrita en un ámbito de sentido de antemano vigente y a partir de planteamientos sometidos a los mismos criterios de validez, podrá decirse, a nuestro juicio, que la coherencia entre las diversas indagaciones logradas al respecto constituye un cierto indicio y una cierta garantía de la verdad buscada. Por ejemplo: el acuerdo entre los distintos resultados aportados por los miembros de un equipo de policías que investiga un crimen (desde una misma concepción de lo que significa la acción delictiva y de los parámetros que justifican su descubrimiento) será un exponente del éxito de tal investigación, mientras que la existencia de desacuerdos indicará que el caso aún no ha sido resuelto. Aplicada a una situación de este tipo, resulta verosímil la frase con la que se cierra *Verdad y método*: «Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad»<sup>2</sup>. En efecto, dicha disciplina está gobernada aquí por el baremo del acuerdo entre las múltiples posiciones referidas a un asunto necesariamente común. Y ello nos parece plausible –insistimos– siempre que las condiciones de ese asunto, la trama de posibilidades comprensivas que lo sostienen, estén ya dadas.

<sup>1</sup> La paradoja en cuestión tiene múltiples caras. Una de ellas afecta a la relación entre la historia efectual y la conciencia de la historia efectual. Por lo que dice Gadamer, el horizonte que soporta el acontecer de la tradición se encuentra en continua elaboración, y para ello no necesita de ninguna conciencia que descubra contrastes y los supere. «La fusión [de horizontes] tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos» (*VyM I*, p. 377 [*GW 1*, p. 311]). Tal movimiento, por tanto, no está mediado por conciencia alguna; «en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo» (*ibid.*, p. 375 [*GW 1*, p. 309]). Tomar conciencia de la historia efectual sería, en cambio, una tarea específica de la *ciencia* histórica. Dicha tarea consistiría en no ocultar «la tensión [entre texto y presente] en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente»; sólo por mor de ese prurito metódico, el comportamiento hermenéutico estaría obligado a «proyectar un horizonte histórico que se distinga del horizonte del presente» (*ibid.*, p. 377 [*GW 1*, p. 311]).

Naturalmente, es legítimo reivindicar un acontecer de las transformaciones históricas que no esté obrado por ninguna conciencia dedicada a destacar lo viejo de lo nuevo (obviemos ahora la cuestión de si podría haber transformaciones históricas reales por medio de tal mecanismo dialéctico). Ahora bien, en la noción de historicidad que Gadamer ha perfilado, el papel de dicha conciencia parece resultar imprescindible para que se dé el propio acontecer histórico. Que el legado de la tradición llegue a transformarse, eso es algo que aquí sólo parece poder ocurrir cuando una interpretación del mismo se toma el trabajo consciente y metódico de elaborar las diferencias que la separan de él. Pero resulta difícil explicar en estos términos cómo pueda haber cambios en la transmisión intergeneracional más allá de esta tarea realizada gracias a la *conciencia* de la historia efectual. Algo profundamente paradójico, pues implicaría, a la postre, que la vida y muerte de las tradiciones es obra de los historiadores.

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 585 (*GW 1*, p. 494).

Partiendo de esta consigna, F. J. Ambrosio desarrolla la idea de una «disciplina del diálogo», gracias a la cual se fraguaría la verdad «originaria» que competería a la existencia humana. Para ello se apoya en la imagen del diálogo socrático-platónico reivindicada por Gadamer, así como en buena parte de los tópicos de *Verdad y método*, que, por nuestra parte, estamos procurando discutir (*vid.* F. J. Ambrosio, «Gadamer, Plato and the Discipline of Dialogue», en *International Philosophical Quarterly*, vol. XXVII, No 1 Issue No. 105 [Marzo 1987], pp. 17-32).

Es posible interpretar así la propuesta gadameriana, pero sólo hasta el momento en que se introduce la idea de fusión de horizontes. Pues, en virtud de esta idea, la coherencia fenoménica que se trata de elaborar en la comprensión ya no se refiere a las posibilidades internas de un determinado sistema de prejuicios, sino que apela a un fenómeno que habría de ser producido gracias al cruce entre un sistema de prejuicios actual, el propio del intérprete, y un sistema de prejuicios «otro», del que el intérprete tiene que presuponer que, en todo caso, será conjugable con el suyo. Como hemos argumentado ya de mil maneras, este fenómeno que tiene que generar aquí la comprensión es un fenómeno virtualmente desprovisto de todo presupuesto, situado en «tierra de nadie».

Las consecuencias que se derivan de esto para el posible carácter metódico y regulativo del círculo hermenéutico son inmediatas y evidentes. Ahora el principio de la concordancia entre la totalidad del sentido y sus partes no puede proporcionar a la comprensión más que un método y un criterio formales y abstractos, pues los fenómenos en cuestión no están delimitados, en sus posibilidades de contenido, por una concreta «definición» previa, salvo como un punto de partida que se encontraría infinitamente abierto a toda clase de transformaciones. El único baremo que rige ahora es la presunción de la coherencia perfecta entre todos los *presupuestos* (y no entre todos los aspectos de un fenómeno regido por determinados presupuestos) procedentes de cualesquiera épocas y lugares, cada uno de los cuales contribuiría a delinear, siempre de modo parcial e imperfecto, la «totalidad» de la «cosa en sí» transmitida por la tradición. Esta coherencia perfecta ya no puede reclamar para sí la referencia a ningún contenido concreto, históricamente acuñado; no se inscribe en ningún sistema de prejuicios concreto, sino que personifica la hipótesis de la unidad abstracta y formal entre todos ellos. El principio de la fusión de horizontes, el postulado imbatible del *acuerdo* entre dos interlocutores imaginarios, sólo proporcionaría a la comprensión un método vacío y esquemático, y un criterio próximo al de un ideal regulativo.

Gadamer lo expone a las claras en el capítulo titulado «El lenguaje como centro y su estructura especulativa»: el método del que aquí se trata resulta emparentado con el método dialéctico ideado por Platón y reformulado, en un contexto muy diferente, por Hegel<sup>1</sup>. Tal es el recurso al que se apela en dicho capítulo con el objeto de conjurar, al mismo tiempo, el supuesto de una realidad esencialmente determinada y el supuesto de una realidad construida unilateralmente por un sujeto transcendental. «El verdadero método –dice Gadamer reseñando una idea clave de la *Lógica* de Hegel– sería el hacer de la cosa misma», el «desarrollo de una cosa en su propia consecuencia»<sup>2</sup>. Desde luego, en calidad de método, el que aquí se diseña desde el marco hegeliano sería sumamente peculiar. Si los métodos ofrecen pautas para encontrar una verdad, está claro que la institución de tales métodos debe ser posterior al

<sup>1</sup> «[...] Este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas. Con esto se confirma el parentesco de nuestro planteamiento con Hegel y el pensamiento clásico, al que ya nos hemos ido refiriendo. Nuestro punto de partida había sido la insuficiencia del moderno concepto de método. Sin embargo, la justificación filosófica más importante de esta insuficiencia es la *apelación expresa al concepto griego del método por parte de Hegel*. Con su concepto de la “reflexión externa” Hegel critica este concepto de método como realización de una acción ajena a las cosas. El verdadero método sería el hacer de la cosa misma [G. W. Fr. Hegel, *Logik* II, p. 330]. [...] Es a esto a lo que, desde la filosofía griega, se le ha llamado *dialéctica*» (VyMI, pp. 555-556 [GW 1, pp. 467-468]).

Afirma Gadamer pocas páginas después: «Esto nos había acercado a la dialéctica antigua porque tampoco en ella se daba una actividad metodológica del sujeto, sino un hacer de la cosa misma, hacer que el pensamiento “padece”» (VyMI, p. 567 [GW 1, p. 478]).

<sup>2</sup> *Id. loc.*

hallazgo primigenio de la misma (del mismo modo que los caminos para llegar a una fuente en un bosque están precedidos por el trabajo de alguien que descubrió esa fuente sin camino alguno). Pero el método dialéctico no habría de ser anterior ni posterior al desvelamiento de su correspondiente verdad, sino estrictamente *simultáneo* a éste, equivalente al «despliegue de la cosa misma», *i. e.*, a lo que Gadamer llama «acontecimiento». Veamos qué significa esto.

[C] Llegamos por fin al meollo del asunto. A lo largo de la obra que estamos analizando, se sugiere una tesis sumamente importante y valiosa para el proyecto de elaborar una teoría de la verdad coherente con la condición histórica, finita, concreta de toda comprensión. Dicha tesis puede expresarse jugando con los componentes del título que se pensó dar a esta obra – «Comprender y acontecer»– y los del título que de hecho lleva –«Verdad y método»–. Se trata del siguiente principio: siempre que la comprensión comporte el acontecimiento de una verdad inédita, por fuerza se tratará de una comprensión llevada a cabo sin la ayuda de método alguno. Y de aquí se puede extraer la consecuencia inversa: cuando la comprensión está guiada metódicamente, es porque el marco de verdad en el que se desenvuelve ya ha sido previamente abierto.

Desde esta óptica, se dibuja una consideración de la relación entre «método» y «verdad» centrada en la *evolución* de la vida de un saber, en las diversas fases que éste pueda atravesar desde el momento en que emerge en su novedad hasta el momento en que deja de ser vigente, pasando por el proceso mediante el cual se generaliza para determinada comunidad. Un saber sólo llega a fijar y generalizar sus criterios de validez y sus reglas metódicas (en la medida en que estas últimas sean determinantes para su ejercicio) cuando se encuentra en la fase «normal» de su desarrollo, en el sentido que T. S. Kuhn ha dado a este término. Por el contrario, tanto en su fase de crisis como en su fase de emergencia –tanto en la denuncia de los problemas que delatan la obsolescencia de determinado sistema de presupuestos, como en la investigación que anuncia una configuración de sentido inédita–, este saber se desenvuelve sin la ayuda de métodos ni de criterios previamente acuñados. En este momento crítico o emergente, tendría lugar un «sentido» no sometido a parámetros claros de «validez», un sentido que se resiste a ser juzgado por la comunidad establecida de ese saber. Habría que decir entonces que en tales situaciones de tránsito simplemente no hay criterios previos que permitan distinguir a ciencia cierta los hallazgos fructíferos de las tentativas improductivas; no es que el tiempo provea un criterio para ello, como parece entender Gadamer, pues la formación de nuevos criterios vendrá siempre a remolque de los mencionados hallazgos y de su precisa decantación. En otras palabras: el sentido es siempre constitutivo de la validez, y no a la inversa (por más que en la práctica ordinaria de un saber ambos aspectos puedan llegar a mostrarse indiscernibles). En un planteamiento así podría hacerse valer la idea de que los métodos y criterios del comprender, lejos de constituir formas universales y eternas, se encuentran siempre inscritos en determinada acuñación histórica de un saber y son relativos a ella<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Afirma A. Escudero a este respecto: «Al nivel de lo óptico (del plano de los fenómenos, etc.) la “verdad” no precede al “método”: aquí toda “verdad” siempre resulta fijada “metódicamente”; con la condición, decisiva, de que “método” deje de entenderse simplistamente como “procedimiento infinitamente reiterable”, etc. Los “métodos” no son “formas” indiferentes a cualquier “materia” o “contenido”: son siempre concretos y específicos, y se levantan y caen a la vez que se levanta o cae el saber óptico en el que actúan. O sea: sólo cabe sostener que no hay saber óptico (sea científico o artístico) sin “método” en cuanto volvamos a pensar el sentido del “método” y lo “metódico” más allá de la trivialización a la que se ha visto sometido en la era del positivismo cientifista» («Hermenéutica de la verdad...», *op. cit.*, p. 192).

Pero estas afirmaciones, que arrancan de una semilla plantada en *Verdad y método*, sin embargo resultan incompatibles con el desarrollo concreto de esta obra. Aquí no cabe atribuir lo metódico (y, en general, la existencia de criterios de validez vinculantes) al ejercicio ordinario y normalizado de un saber, y atribuir lo extrametódico (un sentido sin validez comunitaria) al momento extraordinario en el que quiebra determinada acuñación histórica de dicho saber al tiempo que se anuncia la emergencia de un marco alternativo, por la sencilla razón de que estas dos situaciones resultan indistinguibles (*cf. supra*, § 57). Así pues, el *leit motiv* de nuestro diagnóstico resulta ser también en este punto la clave del problema.

Cabe encontrar –aunque quizás de una manera un poco enrevesada– un reflejo de dicha indistinción en el capítulo de *Verdad y método* titulado «El aspecto universal de la hermenéutica», donde se ofrece una caracterización temática del concepto de verdad delineado por esta teoría hermenéutica<sup>1</sup>. Allí Gadamer apela a la Idea platónica de lo bello, y a la «metafísica platónico-neoplatónica» de la luz, con el objeto de aquilatar las dos tesis fundamentales de su propuesta: «que el ser es un presentarse y que todo comprender es un acontecer»<sup>2</sup>. El centro de esta caracterización de la verdad lo ocupa la noción de evidencia. Con ella se retoman interesantes motivos que habían sido planteados a propósito de los «conceptos básicos del humanismo». En ambas ocasiones el discípulo de Heidegger perfila una verdad que remite al ámbito de la retórica (y de la tópica) antigua, y que se opone a la verdad cortada por el patrón de la ciencia occidental<sup>3</sup>. Frente a la certeza que reposa en una demostración, lo evidente es algo que aceptamos sin necesidad de contar con ninguna prueba justificatoria, algo que nos resulta inmediatamente manifiesto, algo cuya verdad experimentamos con toda seguridad, aunque no sepamos –ni necesitemos– decir por qué<sup>4</sup>. En esta patencia radica la analogía que aquí se establece entre la verdad propia de la experiencia hermenéutica y la Idea platónica de lo bello. «Lo bello –dice Gadamer– es “evidente” igual que todo lo que tiene sentido»<sup>5</sup>. Con esta noción de «lo evidente» se está apelando, expresamente, al «sentido comunitario» que define las coordenadas de verosimilitud en las que se desenvuelve determinado saber o actividad<sup>6</sup>. En efecto: a nuestro juicio, la comprensión

---

Convendría aquilatar en un punto estas acertadas observaciones: la relevancia de «lo metódico» en la comprensión ordinaria no parece ser idéntica en todos los saberes, ni muchísimo menos. Así, el método se muestra constitutivo de la tarea de diagnosticar una enfermedad, tal y como concibe esta tarea la medicina occidental, al tiempo que resulta fácil describir en qué consiste aquí la guía del método (éste es justo el ejemplo que poníamos en nuestro «marco de contraste»: *supra*, § 53.2). Ahora bien, en una actividad comprensiva propia del ámbito moral (por ejemplo: «diagnosticar» los motivos por los que una relación de pareja no funciona bien), los aspectos metódicos, si es que los hay, habrían de definirse de un modo completamente diferente.

<sup>1</sup> Vid. *VyMI*, pp. 578-585 (*GW* 1, pp. 488-494).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 578 (*GW* 1, p. 488).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 579 (*GW* 1, p. 488). Un elenco más amplio de los lugares donde Gadamer apela a la retórica como modelo de la hermenéutica se encuentra *infra*, Bloque C. Por su parte, la conexión de la hermenéutica con la «tópica» antigua es mencionada en la recensión del pensamiento de G. Vico que Gadamer hace a propósito del «*sensus communis*» (*ibid.*, p. 51 [*GW* 1, p. 26]).

Sin lugar a dudas, tanto en la retórica como en la dialéctica de cuño aristotélico lo evidente desempeña un papel clave, pues sin ello sería imposible encontrar argumentos vinculantes para la comunidad objeto de persuasión, o para el contrincante objeto de refutación. Pero esto no obsta, a nuestro juicio, para que tanto la retórica como la dialéctica (en su intrínseca relación) representen más bien el lugar de lo controvertible, y no el de lo obvio y evidente.

<sup>4</sup> Con estos mismos rasgos caracteriza Gadamer los «conceptos básicos del humanismo». Por ejemplo, el «gusto»: «[sc. El gusto] no dispone de un conocimiento razonado previo. Cuando en cuestiones de gusto algo resulta negativo, no se puede decir por qué; sin embargo se experimenta con la mayor seguridad» (*ibid.*, p. 68 [*GW* 1, p. 42]).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 579 (*GW* 1, p. 488).

<sup>6</sup> *Id. loc.* (*GW* 1, p. 489).

*ordinaria*, aquella en la que nos encontramos constantemente inmersos, tiene su medio de vida en esta evidencia; aunque de vez en cuando los fenómenos se tornen un poco problemáticos, enseguida volvemos a este terreno de lo obvio y manifiesto, el cual nos acoge sin que sea preciso asegurarlo con argumentos o demostraciones. Con tal caracterización de la verdad en términos de evidencia y verosimilitud Gadamer nos ofrece, desde luego, una de sus mejores dianas<sup>1</sup>.

Ahora bien, en realidad «lo evidente» no se refiere aquí a la comprensión ordinaria; se refiere, por el contrario, al acontecimiento de un sentido inédito. Esta verdad manifiesta se aduce para perfilar «el acontecer de una auténtica experiencia», y recibe por ello el rasgo de lo «sorprendente», «al modo de un encantamiento o aventura»<sup>2</sup>. Es cierto que quienes protagonizan investigaciones punteras, implicadas en la apertura de un ámbito de sentido inédito, seguramente experimentarán sus descubrimientos como «evidencias», como verdades que «se les imponen». Y es seguro que no dispondrán de razones para justificar esos hallazgos ante sus contemporáneos de modo fehaciente, pues la comunidad de sentido que anticipan (si es que realmente llegan a hacerlo) y la comunidad de sentido aún vigente no son la misma. Pero ¿puede pasarse por alto la sustancial diferencia que hay entre estos dos sentidos de «evidencia»? Sólo al precio de dirigir los «sentidos comunitarios» históricamente acuñados hacia una hipotética comunidad depositaria de todo posible sentido, única situación en la que el comprender resultaría comparable, en efecto, a la experiencia de la Idea platónica de lo bello.

Por lo demás, la relación entre «acontecer», «comprender», «verdad» y «método» reclama inmediatamente una problemática ontológica más profunda. Hemos dado algunos pasos en esta dirección *supra*, § 57.5: «En torno a la “diferencia ontológica” y a la estructura “algo como algo”». Nos limitaremos ahora a apuntar dos de los factores que, de acuerdo a la alternativa que estamos afirmando, deberían aquilatarse si se quiere llevar a buen puerto la tesis de la primacía y la anterioridad de la verdad sobre el método, tesis que Gadamer hace pivotar, acertadamente, sobre el acontecimiento de un sentido inédito. Para ello nos vamos a apoyar en la parte final de un artículo de A. Escudero, titulado «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios»<sup>3</sup>. En primer lugar, habría que dejar claro que el acontecimiento por el que se desvela una verdad inédita afecta siempre a un *ámbito* de sentido (o mejor dicho, a una trama de diversos ámbitos de sentido: aquellos de configuran una determinada época). Tal desocultación lo es de los presupuestos que definen las singulares posibilidades comprensivas propias de un saber en su acuñación histórica. Lo que aquí emerge, en primera instancia, son las propias condiciones posibilitantes de esa comprensión óptica, y sólo por eso se mostrarán también, a partir de ellas, fenómenos inéditos. Como ya tuvimos ocasión de advertir (*supra*, § 57.5), este acontecimiento tiene un rango ontológico, y no óptico. Esto significa que no cabe interpretarlo como el desvelamiento de un nuevo aspecto perteneciente a una hipotética totalidad óptica; hacerlo así equivaldría a fundar la comprensión, no ya en un sistema de prejuicios histórico y finito, sino en una entidad esencial suprahistórica e infinita. Aquí radica

<sup>1</sup> A propósito de esta concepción de la verdad como evidencia, G. Gregorio ha hablado de una «experiencia *noética* de la verdad» (*i. e.*, «inmediata, de tipo intuitivo»), que conviviría en el planteamiento gadameriano con una «experiencia *dianoética* de la misma» (así, la representada por la dialéctica de pregunta y respuesta). *Vid.* G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, *op. cit.*, pp. 245-256.

<sup>2</sup> *VyMI*, p. 580 (*GW* 1, p. 489).

<sup>3</sup> A. Escudero, «Hermenéutica de la verdad...», *op. cit.*, pp. 190-195.

el principal obstáculo de la propuesta gadameriana, pues en ella se defiende exactamente lo que acabamos de excluir (*vid. supra, id. loc.*). En efecto, para Gadamer el acontecer de la verdad, ese descubrimiento que no puede ser guiado por ningún método, equivale a la realización especulativa de uno de los infinitos rasgos pertenecientes a una entidad en eterno desarrollo. Pero de todos modos, este despliegue dialéctico de la «cosa misma» sigue estando aquí posibilitado por un método y un criterio: el principio formal de la coherencia o acuerdo entre todas las caras parciales de esa totalidad absoluta e irrealizable (un principio que, en la práctica, difícilmente proporcionaría orientación alguna, aunque sí podría orquestar un proceso de abstracción y unificación de la multiplicidad concreta).

El segundo punto se encuentra estrechamente ligado al anterior. En palabras de A. Escudero: «sólo cabe sostener la primacía de la verdad sobre el método cuando se aclare en qué sentido y por qué la verdad se dice de dos maneras»<sup>1</sup>. Ciertamente, el planteamiento que estamos esbozando implica dos dimensiones de la verdad: la verdad desvelada por el acontecimiento que otorga las condiciones posibilitantes de la comprensión para determinado ámbito de sentido; y la verdad (o la falsedad) de los fenómenos mostrados bajo estas condiciones. Este tema conecta de suyo con dos motivos ya clásicos del pensamiento heideggeriano: su reivindicación de una verdad entendida como «desvelamiento» (*alétheia*) y su crítica de la concepción tradicional de la verdad en tanto *adaequatio intellectus ad rem*<sup>2</sup>. En la elaboración que Gadamer haya podido hacer de este problema, siempre de modo ocasional, se deja entrever una solución de este tipo (o al menos así lo entiende buena parte de la bibliografía secundaria al respecto): la verdad como desvelamiento sería propia de un ámbito «originario», de carácter pre-teórico y pre-reflexivo, que estaría personificado por los diversos saberes del «mundo de la vida» (aquellos que en *Verdad y método*, y fuera de esta obra, son destacados como extrametódicos: el arte, la moral, la política y, en general, el universo de las tradiciones culturales configuradas históricamente); frente a ella existirían formas de verdad de carácter «secundario» y «derivado», representadas por los saberes científicos y en las que cobraría todo su sentido la idea de «adecuación». Pues bien, una respuesta tal no satisface el reto que habíamos planteado: por un lado, porque aquí no se distingue entre el acontecimiento *ontológico* de la apertura del sentido y la verdad propia de los fenómenos posibilitados por aquel, sino que más bien se distinguen varias modalidades de verdad óptica; y por otro lado, porque tal presunción de un ámbito de verdad originario, sobre el cual se recortarían verdades derivadas, no resulta del todo convincente (*vid. infra*, § 62). Suscribimos, en cambio, la iniciativa de quienes han defendido la necesidad de volver a pensar la verdad fenoménica en términos de adecuación<sup>3</sup>. Pues toda comprensión óptica parece exhibir una cierta pretensión de

<sup>1</sup> A. Escudero, «Hermenéutica de la verdad...», *op. cit.*, p. 190.

<sup>2</sup> Cf. M. Heidegger, *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón* (Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo), Herder, Barcelona, 2007 (*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [Freiburger Vorlesungen Wintersemester 1931/32], GA 34).

<sup>3</sup> Afirma R. Rodríguez a este respecto: «Éste es el verdadero reto que tiene planteado la filosofía hermenéutica: volver a pensar, lejos ya de la masiva crítica de la *adaequatio*, la articulación entre ambas formas de verdad» («Introducción» a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós I.C.E de la U.A.B., Barcelona-Buenos Aires-México, 1995, p. 32; *vid.* también el artículo del mismo autor «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto», en J. González y E. Trías [eds.], *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003, especialmente pp. 270-271).

También A. Escudero (en el artículo al que nos venimos refiriendo: «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios», *op. cit.*, p. 193) llama la atención sobre esta misma tarea: «[...] La idea misma de “adecuación” necesita ser pensada en toda su complejidad. Para empezar tiene que entenderse fuera de la engañosa alternativa entre el Realismo y el Idealismo, o sea: fuera de una concepción metafísica que la concibe como la adecuación de algo a su Modelo eterno (sea la Idea platónica, el Dios medieval o el Sujeto transcendental moderno). Una completa elaboración de la idea de “adecuación” mostraría, por



corrección y validez, vigentes en el interior del «sentido comunitario» que la acoge. Según esto, el peligro no radicaría en la idea misma de adecuación, sino en el hecho de que esa adecuación se establezca entre el «sujeto» y el «objeto», entre el «intelecto» y «la cosa». Se plantea entonces la tarea de pensar, a partir de un justo enfoque del «*a priori* de correlación», en qué sentido una comprensión pueda ser adecuada –o inadecuada– a lo comprendido.

### § 59.2. *La hermenéutica como reflexión crítica sobre los prejuicios*

Ofrecemos a continuación un breve apunte a propósito de la capacidad y la tarea que Gadamer atribuye a la hermenéutica en cuanto artífice de una reflexión crítica sobre los prejuicios, cumpliendo así una promesa que hacíamos páginas atrás. Se trata de un tema delicado y complejo, especialmente si se tiene en cuenta la densidad que ha introducido en él la polémica levantada por los actuales herederos de la teoría crítica<sup>1</sup>. Aquí renunciamos a tematizar esta polémica, sobre la cual han pivotado numerosas lecturas de *Verdad y método*<sup>2</sup>. Nuestras observaciones se ciñen al marco general diseñado por el filósofo de Marburgo al respecto, del que procuraremos entresacar sus fortalezas y sus debilidades, al tiempo que tanteamos, prospectivamente, el terreno en cuestión.

La mencionada dimensión de la hermenéutica resulta nítidamente afirmada en varios de los artículos que componen *Verdad y método II*. La hermenéutica se presenta allí como un «saber de reflexión crítica», destinado a hacer visibles los prejuicios que de antemano articulaban nuestras comprensiones<sup>3</sup>. Antes que nada, convendría preguntarse qué relación hay entre esta vertiente de la hermenéutica y su condición de teoría «general» de la comprensión, de descripción de las condiciones ontológicas que posibilitan toda suerte de actividad comprensiva (y estos dos no son los únicos significados que Gadamer atribuye a su teoría

---

ejemplo, que los “criterios” (que pertenecen al círculo de lo “metódico”) son siempre inmanentes y específicos a los saberes ónticos, sin ser por ello “particulares” y “contingentes”».

J. Grondin, por su parte, defiende la necesidad de pensar la verdad en términos de concordancia o adecuación, y entiende que éste es el enfoque adoptado implícitamente por Gadamer en *Verdad y método*. Toda comprensión sería más o menos adecuada (o inadecuada) a la «cosa» que en ella se manifiesta, pero, puesto que esa «cosa» no podría presentarse nunca al ser humano de forma plena y completa, *i. e.*, desnuda del sesgo parcial que adoptaría en cada una de sus recepciones, nuestras comprensiones serían sólo tendencialmente ajustadas a su tema. Con las siguientes palabras, el investigador canadiense expresa sin ambages cuál es su visión del asunto:

«Todo comprender no es sino un intento de adecuación, un ajustarse a la cosa misma, que el comprender no comprenderá nunca exhaustivamente. El *ad* de la *adaequatio* nos recuerda que la igualdad (*aequatio*) no podrá ser nunca total para nosotros los hombres. Tan sólo Dios dispone de un conocimiento que se iguala a las cosas, es decir, tan sólo Él dispone de un conocimiento “ecuado” [=“igualado”], si se nos permite usar este neologismo. Nuestro conocimiento será siempre un conocimiento puramente “ad-ecuado” [=que se aproxime]. Nunca es un conocimiento completo» (J. Grondin, *Introducción a Gadamer, op. cit.*, pp. 140-141; hemos traducido «*entendre*» por «comprender», y no por «entender», como hace C. Ruiz-Garrido).

Pues bien, no cabe duda de que Grondin propone aquí una lectura adecuada y ajustada a las tesis gadamerianas, a pesar de que éstas se encuentran, a nuestro juicio, mucho más cerca de una metafísica moderna del sujeto que de una metafísica teológica, de cuño medieval. Pero lo que sí resulta sumamente dudoso es que con esta remisión de la historicidad del comprender a una realidad suprahistórica e incognoscible, sea de la naturaleza que sea, se esté respondiendo al reto que el propio Gadamer se había planteado.

<sup>1</sup> Vid. K.-O. Apel *et al.*, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971; así como el artículo de Gadamer «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*» (1971), *VyM II*, pp. 243-266 («Replik zu *Hermeneutik und Ideologiekritik*», *GW 2*, pp. 251-275).

<sup>2</sup> Un estudio pormenorizado de las relaciones entre la hermenéutica de Gadamer y las teorías críticas elaboradas por K.-O. Apel y J. Habermas puede encontrarse en el libro de J. Recas Bayón: *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca nueva, Madrid, 2006.

<sup>3</sup> «Replica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*», *VyM II*, pp. 245-246 («Replik zu *Hermeneutik und Ideologiekritik*», *GW 2*, p. 254).

filosófica, como pudimos advertir *supra*, § 41). Puesto que, por lo que sabemos, nuestro maestro de ceremonias no ofrece ninguna aclaración al respecto, propondremos, por nuestra parte, un enfoque posible.

Sin duda la tarea de suspender la comprensión en la que estamos inmersos habitualmente, la tarea de someter a «*epoché*» la manifestación fenoménica ordinaria, para preguntar qué es lo la hace posible, obedece a una genuina y prioritaria dedicación de la filosofía, tal vez a su dedicación por excelencia<sup>1</sup>. En esta dirección puede interpretarse, por ejemplo, la indagación socrática acerca de las «definiciones» que sostenían las disputas políticas de la Atenas del momento<sup>2</sup>. A nuestro modo de ver, cuando nos ocupamos de poner sobre la mesa un determinado presupuesto, entonces ya estamos haciendo o bien «ontología de la política» (de una concreta acuñación histórica del saber político), o bien «ontología de la biología» o «del arte», o «de la religión» etc., por el simple motivo de que todo presupuesto lo es de determinado ámbito de sentido, y no de una presunta totalidad fenoménica de la que cada saber recortara una parte (*cf. supra*, § 57.5). Una ontología general del comprender podrá decir que toda comprensión está posibilitada por determinados prejuicios, podrá explicar qué ocurre cuando se generaliza o cuando quiebra un prejuicio, pero no es su cometido examinar los concretos prejuicios que articulan un saber, salvo para rastrear características de la comprensión como tal. Con estas declaraciones ya estamos mostrando una discrepancia frente al planteamiento de Gadamer, como enseguida se verá.

Por otra parte, convendría preguntarse en qué momento de la vida de un saber se lleva a cabo –o es preciso llevar a cabo– esta reflexión sobre los presupuestos que lo articulan. A nuestro juicio, se ofrecen para ello dos respuestas que, aunque contradictorias, parecen ser ambas ciertas. Por un lado, cabe pensar que dicha tarea resulta pertinente y necesaria siempre, en todo momento, y en especial cuando el saber se encuentra en la fase «normal» de su desarrollo. La comprensión ordinaria discurre a partir de un círculo de posibilidades previamente acuñadas, las cuales, en su condición de parámetros obvios e invisibles, se encuentran anquilosadas, congeladas, detenidas. Dichas posibilidades fueron troqueladas gracias a la experiencia concreta con determinados fenómenos, pero, cuando comparecen ahora como soporte de nuestra comprensión de esos fenómenos, ya no volvemos a hacer ninguna experiencia con ellos: simplemente la damos por hecha<sup>3</sup>. De acuerdo con ello, la tarea

<sup>1</sup> Señala A. Escudero: «[...] La filosofía –como saber, como indagación– surge cuando se suspende la “actitud ordinaria” incrustada en la comprensión común y corriente. Gracias a esta suspensión resulta posible “recordar” algo que ella necesariamente “olvida” (desatiende, deja atrás, desconsidera, etc.); ese olvido, por cierto, inclina a la común y corriente comprensión a malentenderse, a extraviarse incluso respecto a sus propios y específicos cometidos. Por difícil que sea, la suspensión inherente a la *epoché* da el primer paso para contrarrestar esta poderosa inclinación» («Entre fenomenología y hermenéutica: ensayo de ontología», en *A parte rei* 69, mayo 2010; <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/escudero69.pdf>, p. 12).

<sup>2</sup> A propósito de este significado de la ironía socrática en tanto «*epoché*», resulta sumamente interesante el planteamiento ofrecido por F. Martínez Marzoa, *De Grecia y la Filosofía*, Universidad de Murcia, 1990, pp. 33-39.

<sup>3</sup> Así explica R. Rodríguez el porqué de esta tarea hermenéutica y fenomenológica consistente en «revivificar» los presupuestos que dirigen la comprensión ordinaria. La cita corresponde al contexto de una exposición de la noción heideggeriana de «*Destruction*» (noción a la que, en efecto, se remonta el planteamiento que estamos esbozando):

«Al ser histórico, todo comprender se acerca a su tema no cual *tabula rasa* dispuesta a ser impresionada, sino con un repertorio de conceptos, creencias e ideas sobre lo que ha de ser entendido. [...] Pero el problema estriba en que ese arsenal de conceptos, producto de la tradición y vigentes en la comprensión, poseen habitualmente el carácter de algo obvio, “natural”, no de algo surgido de una precisa experiencia. Justo por eso ha perdido su sentido original, transformándose en fórmulas o esquemas más o menos vacíos, que transmiten el “concepto” sin la experiencia. Esta estructura permanente de la tradición transforma la historicidad en prejuicio: dirige *de modo ciego* las posibilidades de la comprensión.»

de poner entre paréntesis los presupuestos vigentes y remontar la comprensión a su fundación en las experiencias fenoménicas correspondientes, se muestra en cierto modo como una exigencia constante, al igual que es constante la tendencia del comprender a «anquilosarse». Ahora bien, por otro lado, cabe pensar que esta *epoché* no es una tarea que resulte siempre igualmente relevante, sino que más bien se encuentra ligada al momento excepcional en el que determinado saber entra en crisis, y por ello se hace imprescindible renovarlo en cuanto a sus mismas bases. De nuevo la ironía y la mayéutica socráticas, tomadas al margen de la metafísica platónica, pueden proporcionarnos un ejemplo de ello: si se pregunta «¿qué es la sensatez?», es porque la comprensión previamente vigente de esta virtud no puede articular los problemas surgidos en torno a ella, y porque, en consecuencia, se ha vuelto urgente buscar una nueva concepción de la misma. En todo caso, parece que la necesidad de suspender la comprensión ordinaria para reflexionar sobre sus presupuestos corre pareja a una posible crisis y a una eventual transformación de los mimos.

Teniendo en cuenta estas dos diferentes motivaciones de la reflexión acerca de los prejuicios (por un lado, la tendencia natural y constante de la comprensión a anquilosarse; por otro, la crisis que pueda padecer una determinada comprensión), nos parece acertada la doble virtualidad que Gadamer, en su polémica con Habermas y Apel, reconoce a dicha reflexión. A su juicio, ésta puede conducir tanto al reconocimiento y la aceptación consciente de las estructuras que posibilitaban la comprensión como a su impugnación<sup>1</sup>. Este planteamiento tiene la virtud de conjurar la falsa creencia según la cual la transformación de los presupuestos vigentes sería el efecto unilateral de la «voluntad crítica» de un sujeto, el cual tendría que dedicarse a juzgar lo fácticamente dado desde el baremo de un criterio figurado o ideal. Gadamer deja claro –al menos a primera vista– que la tarea hermenéutica de iluminar los prejuicios, y la transformación de los mismos que en ella pueda estar implicada, no se encuentra guiada por ninguna suerte de criterio previo<sup>2</sup>. «La reflexión hermenéutica –afirma– se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no se percibirían. No ofrece un

---

Es en ese momento cuando la fenomenología, que exige la tematización de los prejuicios, se torna crítica de la historia y de la tradición. *La fenomenología, por fidelidad a la “cosa misma” –la historicidad de la existencia– se torna crítica de la historia y de la tradición*. Su tarea es el desmontaje (*Abbau*) de la tradición –lo que cierta filosofía francesa llama deconstrucción–, y cuyo sentido crítico, destructivo, hay que entender bien. No es en modo alguno el rechazo de lo heredado sino, al contrario, su apropiación. Se trata de, como dice Heidegger, “ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella” para llevar los conceptos a las experiencias originales de que proceden (al modo peculiar de presentarse el fenómeno al que responden, el problema del que pretenden hacerse cargo, etc.)» (R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987, p. 81).

<sup>1</sup> Señala Gadamer a este respecto: es un grave error «afirmar que la universalidad de la comprensión, de la que yo parto y que intento hacer creíble, implica una actitud armonizadora o conservadora hacia nuestro mundo social. El “comprender” las circunstancias y las estructuras de nuestro mundo, el comprendernos unos a otros en este mundo, presupone tanto la crítica e impugnación de lo anquilosado o lo enajenado como el reconocimiento o la defensa del orden establecido» («Lenguaje y comprensión» [1970], *VyM II*, p. 185 [«Sprache und Verstehen», *GW 2*, p. 188]).

<sup>2</sup> Obsérvese, por ejemplo, la siguiente argumentación: «La crítica a la ideología pretende ser una reflexión emancipadora, y el diálogo terapéutico pretende a su vez hacer conscientes las máscaras del inconsciente y de este modo disolverlas. Ambas presuponen sus conocimientos y se consideran científicamente fundadas. La reflexión hermenéutica, en cambio, no implica ninguna pretensión previa de este tipo. No afirma saber que las condiciones sociales fácticas sólo permiten una comunicación deformada. Esto implicaría, a su juicio, saber en qué consiste una comunicación correcta y no deformada. Tampoco intenta actuar como un terapeuta que lleva a buen puerto el proceso reflexivo del paciente guiándolo hacia un conocimiento superior de su historia vital y de su ser auténtico. En ambos casos, en la crítica de la ideología y en el psicoanálisis, la interpretación pretende guiarse por un saber previo que permite disolver las fijaciones y los prejuicios. La experiencia hermenéutica en cambio mira con escepticismo cualquier pretensión de un saber previo» («Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» [1977], *VyM II*, pp. 116-117 [«Klassische und philosophische Hermeneutik», *GW 2*, p. 115]).

criterio de verdad»<sup>1</sup>. Si es cierto, tal y como venimos sosteniendo, que los criterios de validez de los fenómenos se levantan sobre un concreto sistema de presupuestos y son internos a él y derivados de él, entonces carece de sentido preguntarse por la validez o invalidez de un prejuicio, así como querer apelar a una instancia que certifique esa validez. Lo que sí podrá hacerse es mostrar que, en un momento dado, determinada trama de prejuicios se revela incapaz de resolver los problemas planteados sobre su propio suelo, que en el espacio del saber correspondiente lo incomprensible se ha apoderado de la situación, y que los fenómenos emergentes no tienen cabida en la acuñación hasta entonces vigente de ese saber. Según esto, la reflexión sobre los prejuicios ni dispone de criterios ni proporciona criterios. En el mejor de los casos esta empresa está implicada, sin ser su único agente, en el *acontecimiento* que otorga algo mucho más básico y radical que un criterio: posibilidades de comprender.

Pues bien, aunque en el enfoque de esta valencia de la hermenéutica Gadamer ofrezca observaciones acertadas y perspicaces, sin embargo al mismo tiempo su planteamiento está lastrado por numerosas dificultades, que en ocasiones tienden a dibujar un panorama no demasiado alejado de las consignas neoilustradas exhibidas por la crítica de las ideologías. Presentemos sumariamente esas dificultades, casi todas las cuales remiten a puntos anteriores de nuestro diagnóstico:

- [1] El principal problema es que aquí no queda para nada claro en qué consiste la diferencia entre la comprensión ordinaria y la «*epoché*» de la misma. *Verdad y método* describe la comprensión como un proceso de *suspensiones* encadenadas de los prejuicios de la posibilitaban, como una suerte de constante crisis y alteración –mejor dicho: ampliación– de los mismos (*vid. supra*, § 57).
- [2] Gadamer concibe esta tarea de iluminación de los prejuicios como una reflexión del sujeto sobre sí mismo, pues entiende que dichos prejuicios son condiciones propias de aquel que comprende, mientras que el fenómeno que se trata de comprender constituye aquí una realidad virtualmente desprejuiciada (*vid. supra*, § 53.3 y § 58). A nuestro juicio, esta tarea no tiene nada que ver con un retorno del sujeto sobre sí; se trata, en cambio, de una vuelta del comprender sobre sí mismo, que suspende igualmente tanto el comportamiento habitual de «quien comprende» como el aspecto ordinario de «lo comprendido», y que por tanto no gira en torno a la relación entre ambos polos.
- [3] Aunque el discípulo de Heidegger sostenga, atinadamente, que el análisis de los prejuicios no puede estar guiado por ningún criterio previo, sin embargo, en la práctica, la descripción que él hace de esta actividad sí lo está. Al explicar dicho análisis bajo el modelo del diálogo –y de un diálogo de corte dialéctico–, el autor de *Verdad y método* sostiene que debemos someter los propios prejuicios a una constatación crítica y elaboración, a partir del contraste con los prejuicios que manifiestan nuestros interlocutores. Y esta elaboración obedece aquí a un criterio de carácter formal y abstracto: la exigencia incuestionable de referir cualesquiera presupuestos históricos a un solo y mismo asunto, siempre hipotéticamente común. A esta hipótesis imbatible de la comunidad de referencia del diálogo remiten los dos puntos anteriores: [1] la

<sup>1</sup> «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*», *VyM II*, p. 254 («Replik zu *Hermeneutik und Ideologiekritik*», *GW 2*, p. 263).

imposibilidad de distinguir entre un prejuicio que goza de salud y otro que se encuentra en crisis (puesto que todo prejuicio representa, desde esta óptica, el camino posible hacia una verdad inalcanzable); y [2] la concepción de esta iluminación de los prejuicios como una suerte de «autocrítica», cuya guía no sería otra que la suma ideal de las perspectivas particulares aportadas por todos los hablantes posibles.

- [4] Gadamer entiende esta iluminación hermenéutica de los prejuicios como una empresa que se encontraría en manos de un saber de carácter primigenio y omniabarcante: el saber en el que se fraguaría la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y del mundo en el que habita. Tal saber habría de llevar a cabo una revisión crítica de los presupuestos que sostienen los demás saberes, los saberes presuntamente «particulares». Dejemos en el aire esta cuestión, pues sobre ella versan las páginas siguientes.

## UN DIAGNÓSTICO DE VERDAD Y MÉTODO: BLOQUE C

### UNIVERSALIDAD O REGIONALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

#### § 60. *Presentación del Bloque C*

En este último bloque de nuestro diagnóstico examinaremos el significado de la «universalidad» que la hermenéutica de Gadamer reclama para sí misma, así como las dificultades que rodean a este punto. *Verdad y método* se plantea inicialmente como un análisis y una reivindicación de la racionalidad específica de las ciencias del espíritu frente al modelo de saber impuesto por las ciencias naturales de cuño moderno. Pero este análisis queda subordinado a un objetivo mucho más ambicioso: describir las condiciones ontológicas que posibilitan la comprensión «en general», *i. e.*, la comprensión ejercida en cualquier modalidad de saber, en cualquier actividad humana. Con ello Gadamer pretende reconducir la problemática propia de la hermenéutica romántica, centrada en el ámbito regional de las ciencias del espíritu, hacia el terreno de una ontología de alcance universal.

El planteamiento desplegado a este efecto presenta, de entrada, un escollo estructural evidente. Aquí la definición del comprender resulta acuñada por medio de una contraposición entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza; las primeras obtienen su demarcación, en buena medida, gracias a la negación de los rasgos constitutivos de las segundas. Esto significa, a nuestro juicio, que tal definición del comprender sólo podrá ser universalizada si, en un segundo momento de la investigación, se elabora una acepción alternativa del término que antes había funcionado como contraste, es decir, de las ciencias naturales en su acepción moderna. Sin embargo en *Verdad y método* no hay tal segundo momento. Gadamer subsana el desajuste en cuestión apelando a una articulación de las racionalidades o saberes en dos niveles: un saber de carácter originario y global (la «sabiduría práctica», en la que estaría en juego la comprensión que el hombre tiene de su propia existencia y de su propia orientación en el mundo), y una multiplicidad de saberes derivados y parciales (representados por los diversos campos de la ciencia o la tecnociencia actual). Pues bien, ¿conviene aceptar sin más esta distribución, aunque se encuentre profundamente arraigada en la tradición occidental y por tanto pueda parecer obvia e incuestionable? Además, ¿cabe defender a partir de este argumento la universalidad de la hermenéutica, y con ello su dimensión ontológica? ¿Qué cortapisas impone este planteamiento a la hora de describir qué ocurre *siempre* que comprendemos?

Es fácil advertir que, en cuanto al desajuste estructural mencionado, el problema es del todo punto análogo a las dificultades que detectábamos en la caracterización platónica del «saber del bien» por oposición al «saber técnico», a partir de la interpretación que Gadamer hacía de este punto (*vid. supra*, § 19). Dicha caracterización se dejaba guiar, en realidad, por la oposición que Aristóteles estableció entre la *phrónesis* y la *téchne*; y justo esta oposición proporciona a *Verdad y método* el principal punto de apoyo para defender, entre otras cosas, la dimensión universal de la hermenéutica. Así pues, las siguientes reflexiones se encuentran directamente conectadas con los capítulos IV y VIII de la Primera Parte del presente trabajo.

Desarrollaremos esta problemática en dos fases: a modo de análisis preparatorio (§ 61), perfilaremos la utilización que el filósofo de Marburgo hace de la filosofía práctica aristotélica como modelo de su propia hermenéutica. Esto nos permitirá, por un lado, recoger las tesis centrales de la propuesta gadameriana, plegando el recorrido que hemos trazado hasta aquí; y por otro lado, conducir las hacia el problema del estatuto universal de la teoría que nos ocupa. A continuación (§ 62) afrontaremos este último problema, atendiendo a la mencionada articulación gadameriana de los lugares del saber, así como al factor de la lingüisticidad, que en *Verdad y método* constituye el principal soporte del «giro ontológico» y del «aspecto universal» de la hermenéutica.

### § 61. *La filosofía práctica de Aristóteles como modelo de la hermenéutica*

Sabido es que Gadamer recurre a la llamada «filosofía práctica» aristotélica, y en especial al análisis de la *phronesis* ofrecido en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, para explicar puntos nucleares de su teoría hermenéutica. Este recurso ocupa un espacio modesto en *Verdad y método*, donde un nutrido elenco de autoridades filosóficas (Hegel, Heidegger, Platón, Humboldt, Vico, etc.) contribuyen en igual o mayor medida a delinear el análisis del comprender que esta investigación toma a su cargo; pero en diversos artículos publicados sobre todo a partir de dicha obra, Gadamer concede un marcado protagonismo a su tesis de las analogías que existirían entre la caracterización aristotélica de la racionalidad práctica y su propia caracterización de la experiencia hermenéutica<sup>1</sup>. Igualmente conocido es el origen de esta apelación al universo de la ética aristotélica: se remonta a la «hermenéutica de la facticidad» ideada por el Heidegger de los años veinte del siglo pasado, que suscitó en el joven Gadamer una fascinación extraordinaria<sup>2</sup>. Sin duda la inspiración aristotélica que subyace a la

<sup>1</sup> Vid. «La actualidad hermenéutica de Aristóteles», *VyM I*, pp. 383-395 («Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles», *GW 1*, pp. 317-329). Estos son los principales artículos donde Gadamer desarrolla de modo temático las relaciones entre la experiencia hermenéutica y el saber práctico, así como entre la teoría hermenéutica y la filosofía práctica (casi siempre a partir de la ética aristotélica); todos ellos son posteriores a *Verdad y método* salvo el primero de ellos: «El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles», en *El problema de la conciencia histórica* (1957), Tecnos, Madrid, 1993, pp. 81-94 (*Le problème de la conscience historique*, édition du Seuil, París, 1996 [1963], pp. 59-71); «Hermeneutik als praktische Philosophie» (1972), en M. Riedel (ed.), *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, tomo 1, Rombach, Friburgo, 1972, pp. 325-334 («Hermeneutik als praktische Philosophie», en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, pp. 59-82); «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe» (1978), *GW 2*, pp. 301-318 («La hermenéutica como tarea teórica y práctica», en *VyM II*, pp. 293-308); «Probleme der praktischen Vernunft» (1980), *GW 2*, pp. 319-329 («Problemas de la razón práctica», en *VyM II*, pp. 309-318); «Del ideal de la filosofía práctica», en *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993, pp. 59-66).

Por otra parte, Gadamer nos ha legado numerosas reflexiones sobre la filosofía y el saber prácticos (y en particular, sobre las aportaciones del Estagirita al respecto), que a menudo inciden en los términos que articulan su aproximación entre el estatuto del saber moral y el de la hermenéutica: «Der aristotelische *Protreptikos* und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik» (1927), *GW 5*, pp. 164-186; «Praktisches Wissen» (1930), *GW 5*, pp. 230-248; «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» (1963), *GW 4*, pp. 175-188; «Theorie, Technik, Praxis» (1972), *GW 4*, pp. 243-267; «Was ist Praxis? (1974), *GW 4*, pp. 216-228 («¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social», en *La razón en la época de la ciencia*, op. cit., pp. 41-58); *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *GW 7*, pp. 128-227; «Die Idee der praktischen Philosophie» (1983), *GW 10*, pp. 238-246 («La idea de la filosofía práctica», en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 187-196); «Vernunft und praktische Philosophie» (1986), *GW 10*, pp. 259-266 («Razón y filosofía práctica», en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 211-218); «Aristoteles und die imperativische Ethik» (1989), *GW 7*, pp. 381-395; «Die sokratische Frage und Aristoteles» (1990), *GW 7*, pp. 373-380; *Metafísica e filosofía pratica in Aristotele* (2000), Lecciones compiladas por V. de Cesare, Guerini e Associati, Milán, 2000.

Por último, recordemos que Gadamer editó y comentó el libro más célebre de la *Ética a Nicómaco*: Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, traducción y comentarios de H.-G. Gadamer (1998), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1998.

<sup>2</sup> Sobre la impresión causada por la filosofía del Heidegger de esta época sobre el joven Gadamer, *vid.*, entre otros lugares: «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 379 y ss. («Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 484 y ss.); «Mis años de aprendizaje», Herder, Barcelona, 1996, especialmente pp. 28-29; «Die Marburger Theologie» (1964), *GW 3*, pp. 197-

analítica del *Dasein* ofrecida en *Ser y tiempo* constituye el punto de partida para el vínculo que Gadamer establece entre la *phrónesis* y la experiencia hermenéutica<sup>1</sup>. Además, el nuevo interés hacia este campo del pensamiento aristotélico despertado a raíz de la obra del «primer» Heidegger ha resultado determinante en la recepción de *Verdad y método*. No es de extrañar, entonces, que muchos intérpretes de la hermenéutica gadameriana encuentren en el modelo de la ética aristotélica la clave principal de dicha hermenéutica; así, el tema de las relaciones entre el saber práctico y la comprensión en su sentido «hermenéutico» parece haberse convertido en el tópico más frecuentado por la bibliografía dedicada a Gadamer<sup>2</sup>.

Es cierto que la filosofía práctica aristotélica suministra a *Verdad y método* argumentos decisivos para la descripción de la comprensión, aunque esté lejos de poder vehicular todos los factores relevantes de tal descripción. Pero la mayoría de esos argumentos son defendidos allí también a través de otras vías: así, por ejemplo, la tesis del carácter aplicativo de toda comprensión queda respaldada gracias al paradigma de la hermenéutica jurídica, en la misma dirección que había proporcionado la *Ética a Nicómaco*. Tal vez sólo haya un punto donde el referente de la ética aristotélica resulta insustituible y crucial para sostener el proyecto gadameriano; y ese punto se refiere a la universalidad de la hermenéutica. Tomando este punto como horizonte, expongamos sumariamente los factores que Gadamer quiere ilustrar a través de Aristóteles. Para hacer esto nos fijaremos no sólo en el capítulo de *Verdad y método* titulado «La actualidad hermenéutica de Aristóteles», sino también en las ampliaciones posteriores que su autor elaboró al respecto, muchas de las cuales están incluidas en *Verdad y método II*. Aunque el núcleo de esta remisión a Aristóteles se sitúa en la noción de *phrónesis*, también están presentes en ella otros aspectos de lo que cabe considerar, en sentido amplio, el campo de la «filosofía práctica» aristotélica<sup>3</sup>. Así, Gadamer aproxima la condición de su teoría hermenéutica a la de la teoría retórica creada por el Estagirita, en un sentido que converge en muchos momentos con el ejemplo suministrado por la ética. Por supuesto, cae fuera de nuestra tarea dar cuenta de la *Ética a Nicómaco* como tal, así como dirimir si nuestro intérprete ha

---

208 («La teología de Marburgo», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 39-52); «Erinnerungen an Heideggers Anfänge (1986), *GW* 10, pp. 3-13 («Recuerdos de los comienzos de Heidegger», en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 295-306); así como *Caro professor Heidegger*, Il Melangolo, Genova, 2000, que recoge cartas dirigidas por Gadamer a Heidegger entre 1922 y 1929. Además, la recensión de *Platos dialektische Ethik* ofrecida *supra*, § 9, puede ilustrar la recepción del planteamiento heideggeriano de los años veinte del siglo pasado en uno de los primeros trabajos filosóficos de Gadamer.

<sup>1</sup> Sobre la presencia de Aristóteles en *Ser y tiempo* y en obras de Heidegger próximas a ésta, *vid. supra*, Primera Parte, Capítulo IV, § 16.

<sup>2</sup> Entre los numerosos trabajos que abordan las relaciones entre la hermenéutica de Gadamer y la filosofía práctica aristotélica, cabe seleccionar los siguientes: A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, Magliolo, 1982; J. Dunne, *Back to the rough ground: "phrónesis" and "techne" in modern philosophy and in Aristotle*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993; P. Schuchman, «Aristotle's phronesis and Gadamer's hermeneutics», *Philosophy Today*, 23, 1979, pp. 41-50; F. Volpi, «La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità», *Il Mulino. Rivista bimestrale di cultura e di politica*, Anno XXXV, numero 308, novembre-dicembre 1986, pp. 928-949; F. Volpi: «Hermenéutica y filosofía práctica», en T. Oñate et al. (eds.), *Hans-Georg Gadamer: el lógos de la era hermenéutica, Éndoxa*, N.º 20, pp. 265-294; G. Figal, «Die praktische Vernunft des guten Lebens und die Freiheit des Verstehens: die hermeneutische Fassung der 'Idee des Guten' im Anschluß an Hans-Georg Gadamer», *Antike und Abendland* 38 (1992), pp. 67-81; A. Domingo Moratalla: «De Aristóteles a Gadamer. La relevancia ética de la ontología hermenéutica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 17, 1990, pp. 237-254; Á. Vallejo Campos, «El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer», en J. J. Acero et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 465-485.

<sup>3</sup> J. de Garay ha mostrado que la influencia de Aristóteles sobre la hermenéutica de Gadamer no sólo se refiere a la ética, sino también a otras formas de racionalidad práctica elaboradas por el Estagirita: la dialéctica, la retórica, la política y la poética (*vid. su artículo «Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad»*, en T. Oñate et al. [eds.], *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 329-354).



sido fiel a los textos aristotélicos traídos a colación (aunque, como veremos, hay un punto de su lectura donde la «infidelidad» resulta tan flagrante que no puede dejar de ser anotada).

¿Qué aporta a esta teoría hermenéutica la concepción aristotélica de la filosofía práctica y del saber práctico? A nuestro juicio, Gadamer apela a ella principalmente para aquilatar estos cuatro puntos; el primero de ellos se refiere a la filosofía práctica y los tres siguientes al saber práctico:

- [1] Las reflexiones del Estagirita acerca del estatuto de la *filosofía* práctica (de la teoría de las acciones propias del comportamiento ético y político) son utilizadas para aclarar el estatuto de la teoría hermenéutica en cuanto a su relación con la práctica hermenéutica. A este efecto Gadamer apela igualmente a la relación entre la teoría retórica y la actividad de hablar persuasivamente.
- [2] La descripción aristotélica de la *phrónesis* (*i. e.*, de lo que para Aristóteles constituye la virtud principal del saber práctico) es utilizada con tres fines:
  - [2.1.] Para caracterizar el tipo de *generalidad* que está en juego en la comprensión (en el sentido «hermenéutico» de la misma).
  - [2.2.] Para caracterizar el principio de la *pertenencia* de quien comprende a lo comprendido, la implicación y participación directa de aquel que sabe en el contenido de su saber.
  - [2.3.] Para caracterizar la comprensión específica de los saberes «científico-espirituales» y «vital-mundanos» frente a la racionalidad propia de las ciencias naturales; y al mismo tiempo, para caracterizar la comprensión en su alcance universal.

Como decíamos, lo que queremos es observar cómo los puntos [1], [2.1] y [2.2] preparan el punto [2.3], que es el que se trata en este caso de analizar. Por eso a la hora de desplegar este cuadro, no nos interesa tanto profundizar en cada uno de los factores mencionados –casi todos los cuales ya nos resultan conocidos– como poner sobre la mesa la lógica del conjunto de ellos. Dicha lógica se levanta sobre la contraposición aristotélica entre el saber teórico, el saber práctico y el saber productivo (y no tanto sobre el sistema completo de oposiciones trazado en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* en torno a las cinco virtudes *dianoéticas*). A su vez esta distribución tripartita se apoya en una división más básica: por un lado, el saber relativo a aquello que «no puede ser de otra manera», pues es «absolutamente necesario», «eterno», «ingénito e imperecedero» (*Ética a Nicómaco* VI, 1139b 20), es decir, el saber científico o teórico<sup>1</sup>; por otro lado, el saber relativo a aquello «que puede ser de otra manera»

<sup>1</sup> En la exposición siguiente, utilizaremos los términos «teoría» y «ciencia» como sinónimos, pues así lo hace Gadamer en el contexto que nos ocupa. Nótese, sin embargo, que los términos «*theoría*» y «*epistème*» no son siempre equivalentes en el uso que el Estagirita hace de ellos.

Por lo demás, en otros contextos Gadamer señala que la noción «antigua» de «*theoría*» (para ilustrar la cual remite a Aristóteles), pese a guardar «una relación bastante estrecha» con «la actitud teórica de la ciencia moderna», sin embargo se diferencia esencialmente de ella. Leemos a este respecto en *Verdad y método*:

«En el uso lingüístico moderno el concepto de lo teórico es casi sólo un concepto privativo. Algo se entiende como sólo teórico cuando no posee la vinculatividad siempre determinante de los objetivos de la acción. A la inversa, las teorías que aquí se perfilan están dominadas por la idea de la construcción, esto es, el conocimiento teórico se piensa desde la dominación voluntaria de lo que es y no como fin sino como medio. Teoría en el sentido antiguo es, en cambio, algo completamente distinto. En ella no sólo se contemplan los órdenes vigentes sino que, por encima de esto, la teoría significa la participación misma en el orden total» (*VyM I*, pp. 544-545 [*GW 1*, p. 458]). *Vid.* también «Lob del Theorie» (1980), *GW 4*, pp. 37-51

(*ibid.*, 1140a) y puede llegar a ser o no llegar a ser; un saber que, cuando se refiere a la fabricación, equivaldrá al saber productivo y a la virtud de la *téchne*, y cuando se refiere a la acción, equivaldrá al saber práctico y a la virtud de la *phrónesis*<sup>1</sup>.

Aunque también es aquí relevante la diferencia entre el saber práctico y el saber teórico o científico, la delimitación de la *phrónesis* frente a la *téchne* constituye la aportación aristotélica más importante a esta hermenéutica filosófica, pues Gadamer la emplea para delimitar la racionalidad propia de las ciencias del espíritu y del «mundo de la vida» frente a la tecnociencia moderna. La analogía de esta última con la *téchne* y con la *epistéme* aristotélicas no constituye objeto temático de estudio, como sí ocurre en cuanto al vínculo de la hermenéutica con la *phrónesis*; pero en todo caso el argumento en cuestión hace valer constantemente la oposición aristotélica entre *phýsis* y *êthos* y la proyecta sobre la oposición moderna entre «naturaleza» y «espíritu». Así, «lo natural» correspondería a «un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración», mientras que el terreno del espíritu o de la cultura no conocería «las leyes de la naturaleza, sino la mutabilidad y la regularidad limitada de las posiciones humanas y de sus formas de comportamiento»<sup>2</sup>. Al seguir tan de cerca el planteamiento aristotélico, parecería que Gadamer asume en buena medida los presupuestos que lo sustentan; entre ellos, uno que casa mal con el principio del carácter histórico y finito de toda forma de saber: la existencia de ámbitos de experiencia cuyos objetos son universales, necesarios y eternos, en sentido fuerte. Sin duda el autor de *Verdad y método* no desea afirmar en toda su envergadura la filosofía elaborada por el Estagirita, sino que sólo desea apoyarse en el campo de la racionalidad práctica. Pero, puesto que la definición de este campo depende de su contraste con el campo de la teoría y el de la producción, la recuperación gadameriana de la *phrónesis* arrastra consigo el lote completo de la articulación aristotélica de los saberes.

Desarrollemos el cuadro que hemos propuesto. [1] Gadamer apela la ética y a la retórica como modelos para explicar la relación que hay entre la *teoría* hermenéutica y la *práctica* del comprender, toda vez que esta relación sería idéntica a la que se da en ambos campos. En particular, nuestro intérprete se nutre de las observaciones aristotélicas acerca del peculiar estatuto científico de la ética, la cual, en cuanto teoría, guarda una estrecha y compleja vinculación con la praxis que describe. La clave de esta comparación radicaría en que en ninguno de los tres casos señalados se cumple la relación entre «teoría» y «aplicación práctica» que es propia de la ciencia de cuño moderno. En este último marco, la teoría funcionaría como «un medio constructivo por el que se reúnen unitariamente las experiencias y se hace posible su dominio»<sup>3</sup>; aquí la teoría proporcionaría reglas y métodos de validez universal que se aplicarían a la praxis de modo mecánico, es decir, de acuerdo a un sentido de «aplicación» que corresponde a la noción aristotélica de *téchne*. Frente a ello, el objetivo de la ética aristotélica no sería el de prescribir un conjunto de normas cuya aplicación pudiera asegurar, automáticamente, la corrección de la acción moral; la utilidad de esta teoría para la

---

(«Elogio de la teoría», en *Idem*, Península, Barcelona, 1993, pp. 23-44), donde se expone este mismo argumento, así como *supra*, § 38.3.

<sup>1</sup> El objeto del saber productivo y del saber práctico —señala Gadamer en su recensión del planteamiento aristotélico— no es «algo general que es siempre como es, sino [...] algo individual que también puede ser de otra manera» (*VyMI*, p. 388 [GW 1, p. 321]).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 386 (GW 1, p. 319); y p. 384 (GW 1, p. 318), donde Gadamer dice: «Aristóteles opone el *êthos* a la *phýsis* como un ámbito en el que no es que se carezca de reglas, pero que desde luego no conoce las leyes de la naturaleza sino la mutabilidad y la regularidad limitada de las posiciones humanas y de sus formas de comportamiento».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 544 (GW 1, p. 458).

praxis sería siempre indirecta y limitada, pues en modo alguno podría sustituir al carácter del agente, ni a su inteligencia de cada situación singular, factores de los que dependería, en último término, la bondad o maldad del comportamiento<sup>1</sup>. Y algo semejante ocurriría en cuanto a la orientación que pueda procurar el arte retórico al ejercicio de la elocuencia, o el arte hermenéutico a cada interpretación de un texto. Ninguna de estas «indicaciones generales» sería equiparable a un método que resolviera por sí sólo la tarea que se trata de realizar, pues ésta dependería de innumerables factores concretos que no pueden ser «formalizados», *i. e.*, reducidos a una regla general. Y dicha irreductibilidad a lo metódico es lo que aquí interesa destacar, para mostrar que, al igual que estas antiguas tradiciones, tampoco la hermenéutica «se ajusta al concepto moderno de método»<sup>2</sup>.

Tal como señala Gadamer, tanto la ética como la retórica y la hermenéutica se refieren, antes que nada, a sendas capacidades naturales y al ejercicio práctico de las mismas<sup>3</sup>. Las teorías correspondientes a ellas tienen como misión describir y explicitar lo que ya acontecía en tales prácticas<sup>4</sup>. Ahora bien, esto no significaría que la elaboración de una filosofía práctica, o de una teoría retórica o hermenéutica resulte superflua, respectivamente, para el comportamiento moral que ya nos constituía, para el ejercicio de la persuasión o el de la comprensión. Afirma el discípulo de Heidegger a este respecto: «la ética no se limita a describir las normas vigentes, sino que aspira a fundamentar su validez o a introducir unas normas más justas»; y en general, «la filosofía no puede renunciar por entero a la pretensión de no sólo saber, sino de tener también influencia práctica [...]»<sup>5</sup>. Algo semejante ocurriría en el caso de una teoría hermenéutica de corte filosófico: aunque no tenga por fin prescribir las reglas universales de la correcta comprensión, sí podría ayudar a corregir deformaciones en el ejercicio hermenéutico provocadas por una concepción errónea de lo que éste significa (*vid. supra*, § 41).

Sin duda este referente de la ética y la retórica aristotélicas sirve para plantear, y para aclarar en parte, cuestiones relevantes en torno a la relación entre la teoría y la práctica

<sup>1</sup> «Lo decisivo para un arranque correcto de la ética filosófica es que no intente subrogarse en el lugar de la conciencia moral, ni tampoco ser un conocimiento puramente teórico, “histórico”, sino que tiende a ayudar a la conciencia moral a ilustrarse a sí misma gracias a esta aclaración a grandes rasgos de los diversos fenómenos. En el que ha de recibir esta ayuda –el oyente de la lección aristotélica– esto presupone un montón de cosas. Tiene que poseer al menos tanta madurez como para no esperar de la indicación que se le ofrece más de lo que ésta puede y debe dar. O formulado positivamente, por educación y ejercicio él debe haber desarrollado ya una determinada actitud en sí mismo, y su empeño constante debe ser mantenerla a lo largo de las situaciones concretas de su vida y avalarla con un comportamiento correcto» (*ibid.*, pp. 384- 385 [GW 1, pp. 318-319]).

<sup>2</sup> «La filosofía práctica es aquí tan sólo un ejemplo de una tradición de ese saber que no se ajusta al concepto moderno de método» («La hermenéutica como tarea teórica y práctica» [1978], *VyM II*, p. 296 [«Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW 2*, p. 305]). «De su doble referencia a la retórica anterior y a la filosofía práctica de Aristóteles parece desprenderse que el problema de la hermenéutica puede obtener por esta vía una clarificación mayor de la que es posible partiendo de la problemática inmanente a la metodología científica actual» (*ibid.*, *VyM II*, p. 305 [GW 2, p. 314]).

<sup>3</sup> *Vid.* por ejemplo, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» (1968), *VyM II*, pp. 95-96 («Klassische und philosophische Hermeneutik», *GW 2*, pp. 92-93); «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología...» (1967), *VyM II*, p. 227 («Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *GW 2*, p. 234), donde Gadamer afirma: «[...] Es evidente que la retórica no es una simple teoría de las formas de discurso y de los medios de persuasión, sino que se puede desarrollar partiendo de una capacidad natural para la destreza práctica. Igualmente el arte de la comprensión –al margen de lo que sean sus recursos y vías– tampoco depende directamente de la conciencia con la que sigue sus reglas. También aquí una capacidad natural que todos poseen se traduce en una destreza que hace aventajarse a uno sobre todos los demás, y la teoría podrá decir únicamente, a lo sumo, el porqué. En los dos casos hay una relación de complementariedad entre la teoría y el material que la sustenta y que llamamos praxis».

<sup>4</sup> «La hermenéutica hace explícito lo que acontecía en esa praxis [*sc.* en el ejercicio de la interpretación de textos]» («La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 300 [«Hermeneutik als theoretische...», *GW 2*, p. 309]).

<sup>5</sup> *Ibid.*, *VyM II*, p. 296 (*GW 2*, p. 304).

hermenéutica. El problema es que dicha relación se refiere aquí a dos cosas diferentes, que en la argumentación de Gadamer se mezclan constantemente: por un lado, se refiere al problema clásico de la relación entre el arte de interpretar textos y la praxis hermenéutica; por otro lado, se refiere la relación de la filosofía hermenéutica, en tanto ontología del comprender, con los fenómenos que ésta describe. Así, cuando se dice que la teoría ética o retórica nunca pueden ser reducidas a un método que asegure por sí solo la acción o la persuasión correcta, parece que, antes que nada, se trata de cuestionar el estatuto del arte hermenéutico en tanto presunta metodología de las ciencias históricas. Sin lugar a dudas, tampoco la ontología tiene como misión proporcionar un método que fije la validez de la manifestación fenoménica. Pero ambos problemas, ¿son el mismo? ¿Pueden plantearse y revolve en una misma y sola jugada? Tal vez esta imprecisión no sea ajena al hecho de que Gadamer incluye en su propia descripción ontológica aspectos próximos a los de una preceptiva de la comprensión (*vid. supra*, § 59.1).

Además, en el argumento reseñado también está en juego un tercer problema: el de la relación entre lo general y lo particular que opera en el ejercicio ordinario del comprender, para el que aquí se toma como modelo el comportamiento ético. En efecto, de acuerdo a este planteamiento, sería la irreductibilidad de cada acción práctica singular al marco moral general en el que se inscribe lo que impediría que la teoría filosófica de la ética pudiera fijar ella misma la validez propia de este campo. ¿Esto significa que una filosofía de la técnica –ámbito en el que, supuestamente, lo particular sí puede ser reducido a lo general– estaría en situación de proporcionar algo así como las reglas universales de la producción correcta de todo útil?, ¿no hay algo que cojea en este argumento?

[2.1.] Por otra parte (mas en estrecha conexión con el punto anterior), la descripción aristotélica de la *phrónesis* es reclamada en *Verdad y método* para explicar en qué tipo de generalidad se desenvuelve la experiencia hermenéutica, y en qué consiste la relación entre lo general y lo particular que es propia de ella. Gadamer considera, situándose en el ámbito regional de las ciencias del espíritu, que este punto representa «el núcleo mismo del problema hermenéutico», puesto que a él remite la circunstancia de que una misma tradición sea interpretada en cada caso de modo diferente<sup>1</sup>. Pero sin duda esta cuestión resulta igualmente relevante, aunque no en un sentido idéntico, también en el seno de una ontología «general» del comprender.

En la aclaración de este asunto interviene tanto la oposición entre el saber científico y el saber práctico como la comparación de este último con el saber técnico. La comprensión en su sentido hermenéutico no se inscribe en una universalidad abstracta, como la que es propia de la *epistème* aristotélica; no se refiere a realidades estrictamente universales y eternas, que se mantuvieran invariables con independencia de su conocimiento. Esto no quiere decir –advierde Gadamer– que en el saber ético-político que sirve aquí como modelo no opere ninguna suerte de generalidad; por el contrario, el comportamiento moral está siempre articulado por una serie de pautas comunes, «que no por no estar codificadas dejan de ser muy determinadas y vinculantes»<sup>2</sup>. Tal y como tuvimos ocasión de reseñar a propósito del ejemplo de la hermenéutica jurídica (*supra*, § 45), lo característico de esta generalidad sería que sólo

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 383 (*GW 1*, p. 317).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 389 (*GW 1*, p. 323).

adquiere su determinación desde cada coyuntura singular. Y esto es lo que distingue la tarea de aplicación que es propia de la *phrónesis* –y del comprender «hermenéutico»– de la que es propia de la *téchne*. Consignemos sólo uno de los argumentos aristotélicos que el filósofo de Marburgo trae a colación a este respecto. En el caso del saber técnico, las instrucciones generales se encontrarían enteramente fijadas al margen de su aplicación a cada obra singular, de modo que esta aplicación no implicaría una complementación productiva de la generalidad previamente establecida; si el artesano se ve obligado a alterar su plan en virtud de las circunstancias concretas, «con ello no se perfeccionaría su saber de lo que busca», sino que tal alteración sería un mero exponente de la imperfección de aquel plan<sup>1</sup>. En cambio en el ámbito del saber práctico-político toda indicación general sería, por así decirlo, de suyo imperfecta, puesto que siempre su aplicación al caso concreto supondría una declinación diferente de la misma.

[2.2] En tercer lugar, Gadamer apela a la *phrónesis* para ilustrar el principio de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido, principio que constituye una de las claves de esta teoría hermenéutica (*vid. supra*, § 58). Y de nuevo esta ilustración se basa en la diferenciación aristotélica del saber práctico frente a los saberes científico y técnico. Tanto la ciencia como la técnica se ocuparían de realidades que serían independientes del sujeto que las conoce y en las que éste no se encontraría directamente implicado; por eso sus contenidos podrían quedar objetivados, universalizados y reglamentados a través de una organización metodológica, y de este modo admitirían ser controlados por parte de los sujetos de ese saber. Nada de esto ocurriría, en cambio, en el saber práctico, pues aquí el conocedor tendría un vínculo inextricable con el tema de su conocimiento, vínculo que le impediría objetivar su saber y mantenerlo a distancia de sí mismo. Éste es el rasgo que Gadamer destaca una y otra vez como específico de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales, con el objeto de recusar la falsa «cientifización» de la que fueron objeto las primeras a lo largo del siglo XIX:

Mi tesis es que desde esta óptica [*sc.* en el campo del «mundo de la vida» y de la «hermenéutica de la facticidad»] el saber no se plantea sólo como problema de la controlabilidad de lo otro y de lo extraño. Esta controlabilidad constituye el talante básico de la investigación científica de la realidad que está presente en nuestras ciencias naturales [...]. Lo que yo 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 científicidad, con el ideal de «participación». Participación en los temas esenciales de la experiencia humana tal como se han plasmado en el arte y en la historia. En las ciencias del espíritu, éste es el verdadero criterio para conocer el sentido o la falta de contenido de sus teorías. Yo he intentado mostrar en mis trabajos que el modelo del diálogo puede aclarar la estructura de esta forma de participación<sup>2</sup>.

[...] También *el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser*. Hablábamos antes de la pertenencia del intérprete a la tradición con la que se confronta, y veíamos en la comprensión misma un momento del acontecer. El enorme extrañamiento que caracteriza a la hermenéutica y a la historiografía del siglo XIX por razón del método objetivador de la ciencia moderna se nos había mostrado como consecuencia de una falsa objetivación. El ejemplo de la ética aristotélica podrá ayudarnos a hacer patente y evitar esa objetivación, pues el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Id. loc.* La sintaxis de la frase entrecomillada ha sido alterada para adaptarla al presente contexto gramatical.

<sup>2</sup> «Problemas de la razón práctica» (1980), *VyM II*, p. 313 («Probleme der praktischen Vernunft», *GW 2*, p. 323).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 385 (*GW 1*, p. 319).

A juicio de Gadamer, esta afectación de quien comprende por parte de los fenómenos comprendidos se debe a que las ciencias del espíritu «tienen por objeto algo de lo que forma parte necesariamente el mismo sujeto que comprende»<sup>1</sup>. Y esto sería también lo propio de la *phrónesis*, que Aristóteles distingue de la *epistémé* y de la *téchne* caracterizándola como un «saberse, esto es, un saber para sí»<sup>2</sup>. En ambos casos se trataría de un saber del hombre sobre sí mismo<sup>3</sup>. Importa hacer notar que, de acuerdo al argumento que estamos reseñando, es tal reflexividad lo que salvaguarda, por un lado, el principio hermenéutico de la pertenencia, y por otro, la imposibilidad de inscribir la comprensión en una universalidad abstracta, como la que supuestamente es propia de las ciencias naturales. Así, si el intérprete de la tradición determina con su lectura el sentido general de la misma, esto ocurriría porque ha de aplicar ese «objeto general» a su propio «sujeto singular», toda vez que el segundo –el individuo histórico– pertenecería al primero –la humanidad esencial que actúa aquí como sujeto y objeto ideales de la tradición cultural–.

[2.3] Huelga recordar, a estas alturas, que Gadamer recurre al modelo de la *phrónesis* para caracterizar la racionalidad propia de las ciencias del espíritu frente a la de las ciencias naturales<sup>4</sup>. En la exposición anterior ya se ha puesto de manifiesto que éste es el objetivo primero y principal de la argumentación vertida en *Verdad y método*, así como el de muchos de los trabajos posteriores al respecto. En realidad, el saber práctico no constituye aquí simplemente un modelo de la experiencia hermenéutica, sino que se comporta como un ámbito equivalente a aquel en el que se inscribe el objeto de estudio de esta obra<sup>5</sup>. Pues, a juicio de Gadamer:

[...] Las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son «ciencias morales». Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer<sup>6</sup>.

Esta equivalencia se hace extensiva también al estatuto de la teoría hermenéutica: la hermenéutica –afirma Gadamer– es, «en tanto filosofía, filosofía práctica»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> «Epílogo» a *Verdad y método*, *VyM I*, pp. 642-643 («Nachwort zur 3. Auflage», *GW 2*, p. 450).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 387 (*GW 1*, p. 321). Citas de Gadamer a este respecto: *Ética a Nicómaco 8*, 1141b 33; 1142a 30; *Ética Eudemia 2*, 1246b 36.

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 386 (*GW 1*, p. 319).

<sup>4</sup> «Los problemas de la razón práctica se presentan ante mí principalmente en relación con la autocomprensión de las llamadas ciencias del espíritu. ¿Qué lugar ocupan las *humanities*, las “ciencias del espíritu”, en el universo de las ciencias? Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles –y no el concepto moderno de método y de ciencia– es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu» («Problemas de la razón práctica» (1980), *VyM II*, p. 309 [«Probleme der praktischen Vernunft», *GW 2*, p. 318]).

«Mi propia teoría hermenéutica me obliga a reconocer la necesidad de recuperar este legado socrático de una “sabiduría humana” que en comparación con la infalibilidad semidivina del saber científico es una nesciencia. La “filosofía práctica” elaborada por Aristóteles nos puede servir de modelo. [...] Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias “comprensivas”» («Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977), *VyM II*, p. 394 [«Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *GW 2*, p. 499]).

<sup>5</sup> «La “filosofía práctica” significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias “hermenéuticas”. Viene a ser su fundamento real» («Autopresentación...», *VyM II*, p. 395 [«Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 500]).

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 386 (*GW 1*, pp. 319-320).

<sup>7</sup> «Hermenéutica como filosofía práctica» (1972), en *La razón en la época de la ciencia*, traducción de E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1981, p. 80.

Pues bien, ¿cómo este campo –claramente «particular»– de las ciencias del espíritu llega a ser tomado como representante de la comprensión «en general», justo por medio de su circunscripción en el terreno del saber ético? Nótese que aquí están en juego dos traslados: en primer lugar, un paso desde las ciencias «humanas» hasta el campo del saber práctico al que éstas pertenecerían (pero, obviamente, participar en la vida política no es lo mismo que ser historiador de la política); y en segundo lugar, una extrapolación de este saber práctico a todo posible ámbito de saber. El primero de estos traslados resulta aquí tan relevante como el segundo, pues buena parte de la trama de *Verdad y método* procede de una disputa en torno a problemas *epistemológicos* propios de las ciencias del espíritu, problemas que no tienen correlato en un análisis del ejercicio ordinario de la racionalidad moral y política (*vid. supra*, § 57.2).

En cuanto a la conversión de la comprensión específica de las «realidades espirituales» (frente a la propia de las «realidades naturales») en exponente de la comprensión en su alcance universal, su secreto ya fue anunciado antes. La primera de estas modalidades de comprensión constituiría el desarrollo principal y primigenio de la vida humana; a ella remitiría «todo el saber y el obrar humano»<sup>1</sup>. En cambio la comprensión propia de la ciencia y la técnica tendría un estatuto secundario y derivado, se referiría a un aspecto parcial de la realidad, y por ello se encontraría siempre cimentada sobre la interpretación global del mundo y de sí mismo que el hombre iría elaborando en el terreno de la cultura, de la vida y del espíritu. Así, una vez inscrita la experiencia hermenéutica en el campo del saber práctico, Gadamer se sirve de la caracterización aristotélica de este último para justificar la universalidad de la primera en estos términos: «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»<sup>2</sup>. Adviértase que, aunque este argumento corresponda al contexto de la *Ética a Nicómaco*, la primacía que Gadamer otorga a la razón práctica sobre toda otra forma de racionalidad no tiene cabida alguna en el planteamiento del Estagirita: a juicio de este último, la política debe proteger las condiciones para que los hombres desarrollen todas las excelencias que les son propias, pero esto no impide que, en su opinión, la *sophía* y la *phrónesis* constituyan formas de saber irreductibles entre sí, ni que la primera resulte ser, en último término, superior a la segunda (*vid. Ética a Nicómaco* VI, 1141a-b). Muchos intérpretes han denunciado esta deformación de la doctrina aristotélica por parte del filósofo de Marburgo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 308 («Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW 2*, p. 318).

<sup>2</sup> *VyM I*, p. 392 (*GW 1*, p. 326).

<sup>3</sup> Sobre la interpretación que hace Gadamer en *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978) de la relación aristotélica entre *phrónesis* y *sophía*, *vid. supra*, § 38.2. Allí tuvimos ocasión de mencionar la crítica que E. Berti le dirige a Gadamer a propósito de la transgresión del planteamiento aristotélico en la que este último incurre cuando concibe la *phrónesis* «como virtud de la razón en general» (*vid. E. Berti, «La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea», Paradigmi, Rivista di critica filosofica*, Año XIX, n. 57, Nueva serie, Septiembre/Diciembre 2001, pp. 375-392).

Sobre esta misma transgresión y en una dirección semejante, resultan interesantes las observaciones que ofrece A. Vallejo Campos en su artículo «El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer» (en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 465-485). Señala A. Vallejo: «La estrategia de la apropiación gadameriana de Aristóteles ha consistido [...] en una reflexión sobre la *phrónesis* para reivindicar, en primer lugar, la autonomía de la razón práctica contra el ideal objetivista y metodológico del uso de la razón que ejercen las ciencias de la naturaleza. Pero, a nuestro juicio, este intento ha ido más allá de las premisas del propio Aristóteles, porque, en un segundo momento, Gadamer pretende fundamentar los demás usos de la razón en el uso práctico, estableciendo un primado de la *práxis* que es explícitamente negado por el Estagirita» (*op. cit.* p. 479). Y poco después añade: «Gadamer [...] fundamenta

En el epígrafe siguiente tendremos ocasión de recorrer más detenidamente esta «topología» de los saberes, sobre la que se pretende asentar aquí la universalidad de la hermenéutica. Ahora vamos a volver sobre el modelo que proporciona el saber práctico a *Verdad y método* en cuanto al principio de la generalidad histórica y concreta propia de la experiencia hermenéutica [2.1] y cuanto al de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido [2.2]. A nuestro juicio, ambas tesis de Gadamer pueden y deben ser aplicadas a toda clase de comprensión, ejercida en todo posible ámbito de saber, sin excepción alguna y sin diferencia o jerarquía alguna entre un saber y otro. Además, tal y como venimos defendiendo desde el comienzo de esta investigación, se trata de dos puntos capitales en una ontología «general» de la comprensión que quiera hacer justicia a la irreductible historicidad de la misma, y que al mismo tiempo quiera desmarcarse de toda fundamentación del comprender en un sujeto o en un objeto absolutos. Pero, en el desarrollo que Gadamer hace de dichos principios, ambos quedan circunscritos a un campo de saber específico –el de las ciencias del espíritu, o el «mundo de la vida» o la esfera práctico-política–, hasta el punto de sólo podrían ser aplicados al resto de las modalidades de comprensión de una manera indirecta, *i. e.*, si se considera que estas últimas modalidades están subordinadas a aquel campo presuntamente originario. ¿Por qué ocurre esto? ¿En qué momentos estas dos tesis, que son sin duda acertadas y relevantes, adoptan un sesgo poco convincente? Veámoslo paso por paso.

- [2.1.] Es cierto lo que sostiene Gadamer: la generalidad o el sentido comunitario en el que se inscribe una comprensión sólo queda determinada en y desde cada situación singular; además, es cierto que ese concreto ejercicio comprensivo puede implicar aportaciones nuevas y relevantes al marco general previamente vigente. Por ejemplo: un estudiante que inicie estudios reglados por el Espacio Europeo de Educación Superior se integrará en una concepción general de la formación universitaria, determinada no sólo por un marco legal, sino también por una precisa interpretación del hecho educativo; de todos modos, él participará en esa concepción general de la universidad sólo a partir de la concreta traducción que hagan de ella sus profesores, sólo a partir de sus propias experiencias, las cuales podrían diferir sustancialmente de otras experiencias análogas.

Ahora bien, a nuestro entender, esta misma relación entre lo general y lo particular también se da, por ejemplo y sin ir más lejos, en el ámbito de la técnica. Si el artesano se encuentra con circunstancias concretas que no tienen cabida en las instrucciones generales

---

su concepción de la racionalidad en la filosofía práctica pero, en realidad, no se trata desde luego de un concepto de razón válido sólo para la *praxis* y para las ciencias del espíritu, porque “la universalidad práctica que reside en el concepto de racionalidad nos incumbe por completo” y, a su juicio, el ideal de filosofía práctica es válido no sólo para las ciencias del espíritu o para las ciencias sociales, sino incluso para las ciencias de la naturaleza (*cf.* “Del ideal de la filosofía práctica”, en *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993, p. 66). La cuestión está en que Gadamer proyecta esta unidad de teoría y praxis sobre Aristóteles afirmando que el Estagirita sólo separó la *sophía* y la *phronesis* “por mor de la claridad de conceptos” (*cf. El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 196). [...] Pero la unidad de teoría y praxis no se halla en Aristóteles tal como Gadamer la concibe, porque lo que para el Estagirita consistiría en todo caso en una vinculación ética de la *sophía* a la *phronesis* se convierte en Gadamer además en una dependencia epistemológica de la primera respecto de la segunda» (*id. loc.*, p. 480).

Sin duda tiene razón J. de Garay cuando, en el contexto de esta misma discusión, afirma que «una interpretación de la *phronesis* estrictamente ceñida a los textos impediría a Gadamer hacer de Aristóteles un modelo para la hermenéutica» («Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad», en T. Oñate *et al.*, *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, p. 330, nota 2).



que se proponía aplicar, entonces las nuevas iniciativas puestas en juego para resolver esa coyuntura se incorporarán al «haber» de tales instrucciones generales, supondrán –¿por qué no?– una complementación productiva de las mismas (salvo en el caso de que la situación inédita implique una ruptura de las reglas previas). Además, en este campo de la experiencia es igualmente cierto que las indicaciones generales y el sentido general del saber resultan ininteligibles para quien no ha tomado contacto concreto con él: tan difícil nos resultaría entender el significado general de un ritual de matrimonio perteneciente a una civilización muy diferente de la nuestra como le resulta a un completo ignorante del arte culinario aplicar una receta de cocina. Otro tanto podría decirse de las ciencias naturales: toda teoría biológica se debe a los concretos fenómenos que describe, sólo puede ser acuñada y comprendida a partir de casos singulares, los cuales tienen la capacidad de completarla, matizarla, desarrollarla o incluso ponerla en entredicho.

Conviene reconocer, a favor del planteamiento gadameriano, que algunos ámbitos del saber admiten y requieren una organización metódica mucho mayor de la que admiten y requieren otros. Por ejemplo, la práctica de analizar una muestra de sangre depende enteramente de la aplicación de un método, mientras que para decidir si perdonamos o no a un amigo que nos ha agraviado (una tesitura propia del saber moral) no disponemos de ningún método. Pero ¿basta esta diferencia, por sí sola, para avalar la tesis según la cual el saber práctico se comporta de un modo enteramente distinto al saber técnico o al saber científico en cuanto a la relación entre lo general y lo particular? La decisión moral que acaba de mencionarse será resuelta de acuerdo a una concreta acepción *general* de las relaciones humanas, y a partir de razones que se supondrán comprensibles y válidas también para otros. El hallazgo de dichas razones generales capaces de resolver esta situación concreta no es, desde luego, algo mecánico y automático, sino que exige una capacidad de juicio cuyos frutos revierten constantemente sobre el marco general previamente acuñado. Pero también la comprensión técnica y la científica requieren una específica capacidad de juicio (que no tiene nada que ver con la capacidad de juicio moral ni política), puesto que la organización metodológica de ambos saberes tampoco resuelve por sí misma la problemática de la aplicación de los métodos correspondientes, ni las imprevisibles dificultades que puedan surgir en la resolución de cada caso concreto. Además, el hallazgo y la institución de un método está siempre precedido por una investigación que sólo puede ser de carácter extrametódico, investigación a la que se debe la definición misma de ese ámbito de saber, el sistema de presupuestos que lo hacen posible, por muy encubierta que pueda quedar dicha definición en el uso ordinario de la metodología correspondiente. Parece, pues, que *toda* comprensión se desenvuelve en un punto intermedio entre lo general y lo singular.

Resulta completamente descabellado suponer, hoy en día, que las ciencias naturales se refieran a realidades que son «necesariamente y siempre así», que tienen un estatuto universal, necesario y eterno. Una teoría astronómica encontrará regularidades en el comportamiento de determinados fenómenos físicos, pero ninguna regularidad está blindada frente a un posible hallazgo excepcional que la desmienta y, de todos modos, la teoría en cuestión sólo extenderá su validez en la medida en que resulten vigentes los presupuestos que la sostienen (así, a menudo una misma realidad astronómica tendrá aspectos muy diferentes en función de los planteamientos proporcionados por diferentes teorías). Y es que el estatuto de esta regularidad no parece estar tan lejos del que *Verdad y*

*método* atribuye al campo ético-político: se trata, en todo caso, de una regularidad dependiente de determinado sistema de presupuestos, y hasta tal punto abierta a transformaciones por parte de las nuevas experiencias singulares, que incluso puede ser puesta en entredicho por ellas.

Y este es el *quid* de la cuestión. Al definir la generalidad propia de la comprensión «hermenéutica» por oposición a una presunta universalidad absolutamente necesaria y eterna, a Gadamer le pasa inadvertido lo que, en nuestra opinión, representa el punto clave de la historicidad del comprender. Lo importante aquí no es el hecho de que cada comprensión singular pueda complementar productivamente la generalidad que estaba previamente en circulación, sino el hecho de que, en situaciones extraordinarias, dicha generalidad pueda llegar a quebrar por efecto de una concreta coyuntura hermenéutica o de un conjunto de ellas. Así, lo que muestra que determinada concepción del matrimonio obedece a una acuñación fáctica e histórica, no es la circunstancia *ordinaria* de que cada familia incluida en este marco lo concrete de forma diferente, sino la circunstancia *extraordinaria* de que determinados grupos humanos cuestionen radicalmente tal forma de vida en pareja e instituyan un hábito alternativo a éste. De nuevo sale a relucir la piedra angular de nuestro diagnóstico de *Verdad y método* (*vid. supra*, § 57).

- [2.2] Es cierto lo que sostiene Gadamer: que la comprensión se encuentra posibilitada por una concreta pertenencia de quien comprende a lo comprendido, por una «correlación *a priori*» entre ambos polos del comprender. Pero, como ya fue advertido, creemos que esta correlación se da en toda forma de saber sin excepción, y no únicamente o especialmente en el terreno de los llamados saberes «humanos». Esta pertenencia no se debe a que el tema del comprender sea el propio sujeto que comprende, a que el sujeto forme parte del tema de su comprensión, tal y como entiende el autor de *Verdad y método*. En otras palabras: esta pertenencia no tiene nada que ver con una reflexión del sujeto sobre sí mismo, ni con una afinidad u homogeneidad entre quien comprende y lo comprendido, ni con una relación dialéctica entre uno y otro, en virtud de la cual ambos se encontraran englobados en una misma totalidad (*vid. supra*, § 58). Es verdad, como quiere el discípulo de Heidegger, que la experiencia hermenéutica no se refiere a un «objeto en sí», cuyos rasgos estuvieran dados de una vez por todas y con independencia de sus comprensiones, pero el motivo de ello no es que la comprensión tenga «por objeto algo de lo que forma parte necesariamente el mismo sujeto que comprende»<sup>1</sup>.

Por ejemplo y sin ir más lejos, el saber técnico comporta una correlación entre determinado comportamiento y determinados fenómenos, correlación que resulta constitutiva al mismo tiempo del primero y de los segundos<sup>2</sup>. Así, un trozo de barro en manos de una alfarera muestra aspectos de sí mismo que permanecerían ocultos cuando es objeto de un análisis geológico; y la mano de la alfarera pone en práctica una inteligencia que permanece oculta cuando es usada para estrechar otra mano como garantía de un acuerdo. No parece del todo convincente lo que afirma Aristóteles y Gadamer suscribe: que entre cada persona y su saber ético exista un vínculo más estrecho del que pueda darse

<sup>1</sup> «Epílogo» a *Verdad y método*, *VyM I*, pp. 642-643 («Nachwort zur 3. Auflage», *GW 2*, p. 450).

<sup>2</sup> A propósito de esta interpretación del «*a priori* de correlación» como el vínculo, constitutivo de toda experiencia, entre «un comportamiento comprensor y un fenómeno comprendido», remitimos de nuevo al interesante artículo de A. Escudero «Del comportamiento y el fenómeno: el *a priori* de correlación» (*Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 25, 2010, UNED, pp. 235-266).

en el resto de los saberes, puesto que las acciones morales revertirían sobre la propia racionalidad, la configurarían, hasta el punto de que la *phrónesis* no podría ser olvidada<sup>1</sup>. ¿Acaso el saber técnico no configura igualmente el propio cuerpo y la propia racionalidad, la racionalidad técnica? ¿Acaso la sabiduría adquirida por las manos de una cirujana puede ser olvidada? E igualmente los diferentes campos de las ciencias naturales parecen estar configurados, en cada caso, por una específica «pertenencia». Así, sólo para determinada actitud científica la medición de la diagonal del cuadrado se presenta como un fenómeno relevante, mientras que un decorador puede tratar a diario con diagonales de cuadrados sin que se le presente este problema.

También aquí la mayor o menor importancia de lo metódico en los diferentes saberes parece marcar una enorme distancia entre la ciencia y la técnica, por un lado, y el ámbito práctico, por otro. Ciertamente, a aquello que es el resultado escrupuloso de la aplicación de un método lo solemos considerar más «objetivo», más libre de las arbitrariedades subjetivas, y por ello le otorgamos una validez más general. Pero esta consideración – creemos– es más de orden epistemológico que ontológico. Que el resultado de un diagnóstico médico se haya obtenido a través de un método (e incluso sirviéndose para ello de la presunta «neutralidad» de una máquina) no significa en absoluto que los fenómenos así sacados a la luz sean «realidades en sí», independientes del preciso comportamiento humano instituido por determinado ejercicio de la medicina. Si todo método es sólo la punta un iceberg forjado histórica y concretamente, también las realidades organizadas por él llevarán el sello de esa misma forja.

Otro aspecto cuestionable del planteamiento gadameriano que nos ocupa es la caracterización de las ciencias del espíritu (la historia social y política, la filología, el derecho, etc.) como saberes cuyo tema es «el hombre y lo que éste sabe de sí mismo». En contra de esta tesis puede aducirse la obra de M. Foucault, ya clásica, *Las palabras y las cosas*, donde se argumenta convincentemente hasta qué punto la idea de que el ser humano representa el objeto único de las llamadas «humanidades», lejos de constituir un presupuesto necesario de dichos saberes, obedece sólo a un breve momento histórico<sup>2</sup>. Y en conexión con esto, convendría también preguntarse si es correcto describir la racionalidad ética y política como un saber de carácter reflexivo y autorreferencial, cuyo sujeto y objeto coinciden. Pues, si la conducta moral y la articulación de una ciudad o de un Estado vienen a ser maneras de habitar un lugar, resulta claro que este lugar no es homogéneo respecto al hombre ni se identifica con él: resulta tan correlativo y tan irreductible a él como las galaxias de las que se ocupa la astronomía o el cuero con el que fabrica sus útiles el zapatero. Además, a partir de esta concepción de las ciencias del espíritu y del saber práctico, Gadamer da carta blanca al punto más desafortunado de su teoría hermenéutica, pues por sí solo transgrede el *desideratum* de hacer justicia a la historicidad de toda comprensión: nos referimos al supuesto de una humanidad esencial, universal y eterna, que permitiría conectar entre sí las diversas reflexiones históricas acerca del hombre (*vid. supra*, § 58.2).

<sup>1</sup> Cf. *Ética a Nicómaco* VI, 1140b 28-29; así como *VyMI*, p. 388 (*GW* 1, p. 322).

<sup>2</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

- [2.1] y [2.2]. Reparemos por último en la conexión que Gadamer establece entre el principio de la «generalidad histórica» y el de la «pertenencia»: si la comprensión no se desenvuelve en una universalidad abstracta, sino en una generalidad que sólo se determina desde cada situación singular, ello se debería a que en el objeto de esa comprensión está implicado el propio sujeto que comprende. Así, concretar lo general desde lo particular, aplicar lo general a lo particular, equivale aquí a aplicar el «objeto» al «sujeto». Ahora bien, ¿cabe caracterizar el juego entre lo general y lo singular en el que se desenvuelve toda comprensión como el juego entre un objeto potencialmente universal (la tradición, que según Gadamer sería siempre una y la misma en cada una de sus infinitas apropiaciones concretas) y un sujeto de hecho particular? ¿No habría que decir en cambio que, si toda comprensión conjuga un determinado marco general de forma más o menos singular, tal conjugación afecta al mismo tiempo a quien comprende y a lo comprendido? En cierto modo parece que el planteamiento de Gadamer sigue sosteniéndose sobre el supuesto de un objeto –o de un sujeto– universal y eterno, con la peculiaridad de que tal sujeto u objeto es aquí sólo la condición formal que posibilita toda aplicación de lo general a lo particular.

Seguramente el hecho de que *Verdad y método* conceda en este punto (y en general) tanta importancia al tema del método no resulta del todo afortunado. El antecedente de la hermenéutica metodológica, junto con los problemas que ella comporta, presta aquí un flaco favor a la investigación, pues desvía su vocación ontológica hacia un terreno epistemológico. Como hemos intentado justificar, la circunstancia de que en el ejercicio ordinario de un saber resulte determinante su organización metodológica no implica ni que ese saber trate con realidades universales y eternas, ni que trate con realidades objetivas, absolutamente independientes del sujeto que las conoce. Y si esto es así, entonces tampoco el carácter extrametódico de un saber puede representar la principal clave de la defensa que se trataba de hilar.

Para hacer valer a fondo las objeciones que hemos esbozado se requeriría, entre otras cosas, aportar una imagen de la técnica y de la ciencia alternativas a aquellas que Gadamer ha afirmado con el objeto de defender la especificidad del saber práctico, sea apoyándose en las reflexiones aristotélicas, sea apelando a moderna tecnociencia. Pero esto no es sólo una necesidad que se derive de nuestras discrepancias: es también una exigencia implícita en el proyecto que acomete *Verdad y método*, al menos si se quiere que salgan airoas y prosperen sus mejores iniciativas. Se puede elaborar una crítica de la Modernidad utilizando sus propias armas, pero no se puede dibujar una alternativa al planteamiento moderno dejando intactos e incorporando puntos centrales de dicho planteamiento, pues en tal caso no se tratará de alternativa alguna. Por momentos –y sobre todo en los artículos que integran *Verdad y método II*– da la impresión de que Gadamer ya cuenta con una concepción de las ciencias naturales y de la técnica diferentes de aquellas que inicialmente le habían servido como término de contraste para caracterizar las ciencias del espíritu y, en general, el mundo de la vida y de la cultura. Así, a menudo encontramos en dichos artículos observaciones sobre el carácter también hermenéutico de las ciencias naturales, y sobre el estatuto secundario y derivado de los métodos que éstas emplean, observaciones que no parecen andar muy lejos de los argumentos que, por nuestra parte, acabamos de aducir con la intención de enmendar el planteamiento que nos ocupa. Sin embargo, también seguimos encontrando allí la obstinada

adhesión a uno de los principios básicos de la Modernidad: la supuesta escisión entre el terreno de la naturaleza y el del espíritu. Esto es lo que vamos a ver a continuación.

§ 62. *¿Saber global y originario frente a saberes parciales y derivados? ¿Naturaleza y espíritu?*

Son muchos los lugares, dentro y fuera de *Verdad y método*, donde Gadamer advierte que, aunque su investigación haya partido de los referentes del arte y las ciencias del espíritu, los resultados de la misma no conciernen sólo ni principalmente a estos campos<sup>1</sup>. Por el contrario, habrían de aplicarse al «conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital», puesto que el objeto de esa investigación –la comprensión– atravesaría toda forma de experiencia o de saber<sup>2</sup>. El cometido último de esta empresa es elaborar «un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica»<sup>3</sup>. En particular, el filósofo de Marburgo ha aclarado que su teoría hermenéutica se refiere también a las ciencias naturales, aclaración provocada en buena medida por las dudas y los comentarios críticos que su obra principal suscitó a este respecto<sup>4</sup>.

Pero, por más que insistiera en el alcance universal de su hermenéutica, jamás llegó a desmarcarse del presupuesto que soporta de cabo a rabo la argumentación de *Verdad y método*: la creencia en una diferencia de principio entre el modo de comprender correspondiente a un presunto orden de la naturaleza y el correspondiente a un presunto orden humano. Ahora bien, a nuestro juicio, bajo este presupuesto resulta del todo punto imposible defender dicha universalidad; a lo sumo podrá defenderse que hay saberes genuinamente hermenéuticos, frente a otros saberes que sólo lo son indirectamente. Muchos estudiosos han puesto sobre la mesa el carácter fallido de las aspiraciones de *Verdad y método* en este punto; por ejemplo, G. Vattimo, así como también J. Habermas, aunque desde unos presupuestos y con una finalidad notablemente diferente a la que anima al primero<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Vid. «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología...» (1971), *VyM II*, pp. 225-226 («Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», pp. 232-233); «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), *VyM II*, p. 219 («Die Universalität des hermeneutischen Problems», *GW 2*, p. 226; «Autopresentación...», *VyM II*, p. 392 («Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 497), donde leemos: «El aspecto hermenéutico no puede limitarse, pues, a las ciencias hermenéuticas del arte y de la historia, ni al trato con los “textos”, ni tampoco, como una ampliación, a la propia experiencia del arte. La universalidad del problema hermenéutico, reconocida ya por Schleiermacher, abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo mutuo. Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan “lenguajes distintos”, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: como la tarea de encontrar el lenguaje común».

<sup>2</sup> Prólogo (1965) a la segunda edición de *Verdad y método*, *VyM I*, p. 12 (*GW 2*, p. 439).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 25 (*GW 1*, p. 3).

<sup>4</sup> Además de las referencias ocasionales a este tema que aparecen salpicadas en numerosos artículos (por ejemplo, en «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1977], *VyM II*, p. 391 [«Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 496], donde Gadamer afirma que «también en las ciencias naturales hay en cierto modo una problemática hermenéutica»), resultan especialmente relevantes al respecto los siguientes lugares: el artículo de 1986 titulado «Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» (*GW 7*, pp. 418-442), y el «Epílogo» (1972) a *Verdad y método*, *VyM I*, pp. 641-673 («Nachwort zur 3. Auflage», *GW 2*, pp. 449-478). En este último trabajo leemos: «[...] la hermenéutica es relevante igualmente para la teoría de la ciencia en cuanto que, con su reflexión, descubre también dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación sino que la preceden» (*op. cit.*, p. 642 [*GW 2*, p. 450]).

<sup>5</sup> En cuanto a G. Vattimo, *vid.*, entre otros lugares, «Hermenéutica: nueva koiné», en *idem*, *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1991, especialmente pp. 68-69 (al final del § 62.2 aportaremos varias citas de Vattimo relacionadas con este punto). Y en cuanto a J. Habermas, *vid.* «En torno a la universalidad de la hermenéutica», en *Lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988 (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1967).

Como es sabido, en el fondo este planteamiento de Gadamer no responde tanto a una descripción teórica de las diferentes modalidades de comprensión cuanto al objetivo práctico de intervenir en la articulación contemporánea de los lugares del saber<sup>1</sup>; se trata de reivindicar la legitimidad y especificidad de ciertas formas de experiencia que habían quedado relegadas por el paradigma de la ciencia moderna, y de reclamar la necesidad de poner coto a la «tecnocracia» que, por efecto de dicha concepción de la ciencia, amenaza hoy con absorber hasta el último resquicio de la realidad social. Es esta última perspectiva, con la que el discípulo de Heidegger se mantuvo firmemente comprometido desde su juventud hasta su muerte, la que aporta la clave del problema que nos ocupa. Comenzaremos por exponer con cierto detenimiento los principales factores que conforman esta coyuntura (§ 62.1), para después ofrecer un diagnóstico de ella (§ 62.2).

### § 62.1. *Tesis de Gadamer*

Es fácil advertir que la manera como desemboca *Verdad y método* en la tesis de la universalidad de la hermenéutica resulta apresurada, poco argumentada, incluso –si no conociéramos el prólogo y la introducción a esta obra– no exenta de un cierto aire de improvisación. El propio Gadamer fue consciente de ello, y tal vez por eso en los escritos agrupados bajo el título de «Hermenéutica II» (*Verdad y método II*) se esforzó especialmente en subsanar esta falta<sup>2</sup>. En efecto, para llegar a extender a toda forma de saber los resultados del análisis del arte llevado a cabo en la primera parte de la obra, y los de la investigación de las ciencias históricas articulada en la segunda parte, hacen falta explicaciones mucho más largas y complejas de las que allí se ofrecen (sobre todo cuando tanto el arte como las ciencias históricas han sido definidas por oposición a algo que también es un saber: las ciencias naturales). Resulta sorprendente que en la tercera parte de *Verdad y método* –el momento dedicado a exponer la dimensión «ontológica» y «universal» de la hermenéutica– la argumentación casi siempre siga girando en torno a ejemplos específicos de las ciencias del espíritu. Así, en el epígrafe titulado «La lingüisticidad como determinación del objeto hermenéutico», se urde una reflexión sobre el estatuto de los documentos escritos que nos ha legado el pasado, reflexión que resulta muy pertinente en el contexto de una investigación sobre las ciencias históricas; pero si Gadamer hubiera tenido como horizonte el alcance general de su teoría hermenéutica, además de contemplar el fenómeno del lenguaje con más amplitud, seguramente no le hubiera pasado inadvertida la existencia de una comprensión auditiva, visual, táctil, todas las cuales no son reductibles a la comprensión lingüística (*supra*, § 54).

Por otro lado, en esta tercera parte de *Verdad y método* esperaríamos encontrar concretas aplicaciones de los «rasgos básicos» de la teoría labrada en la segunda parte a otros campos del saber. Por ejemplo, ¿en qué sentido cabe decir que toda comprensión se desarrolla circularmente? Como ya tuvimos ocasión de advertir, más allá del ejemplo de la interpretación

<sup>1</sup> A propósito de esta finalidad «práctica» que sostiene el planteamiento gadameriano, resulta interesante el enfoque que ofrece C. Segura Peraita en las primeras páginas de su artículo: «Hans-Georg Gadamer. Defensa de la retórica: de la dialéctica a la hermenéutica», en *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, 2005, UNED, pp. 325-356.

<sup>2</sup> Afirma el filósofo de Marburgo a este respecto: «El punto de partida para estudiar la dimensión hermenéutica, que *Verdad y método* fijó en la experiencia del arte y en las ciencias del espíritu, parece dificultar aquí la apreciación de su verdadero alcance. Ciertamente que también el llamado enfoque universal es demasiado esquemático y unilateral en la tercera parte del libro» («Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I* [1967], *VyM II*, p. 234 [«Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *GW 2*, p. 242]).

de un texto, no resulta evidente en absoluto cuál pueda ser «el todo» y cuáles puedan ser «las partes» de un fenómeno que se trata de comprender, ni por tanto en qué pueda consistir dicha circularidad. ¿Y en qué sentido un saber como la matemática, aun cuando no tenga por objeto el estudio de sus antecedentes históricos, está definido en cada caso por determinadas tradiciones<sup>1</sup>? Aquí sólo se ha explicado el carácter constitutivo que presenta la tradición para las ciencias históricas; ni siquiera se ha explicado esto a propósito del saber práctico-político, aunque, en virtud de la proximidad afirmada entre la investigación científica de una tradición y la pertenencia común y corriente a esa tradición, en cierto modo se haya dado por explicado. ¿Y en qué sentido el ejercicio de la medicina está posibilitado por una concreta pertenencia entre un modo de comprender y un fenómeno comprendido, aun cuando aquí el médico no forme un «todo» con el cuerpo del paciente, ni necesite experimentar en su propia carne la dolencia que trata de remediar? En fin: si realmente se hubiera labrado una teoría hermenéutica de alcance universal, entonces todos los factores señalados como condiciones posibilitantes del comprender deberían poderse aplicar, a través de ejemplos concretos, a cualquier ámbito de experiencia. Pero aquí no sólo falta esa aplicación, sino que, siempre que se caracteriza la noción acuñada de comprensión, se tiende a reforzar su carácter específico.

A continuación vamos a exponer las principales tesis de Gadamer relativas a la universalidad de la hermenéutica, distinguiendo los dos argumentos fundamentales que las articulan: el primero [1] toma por hilo conductor el carácter omnipresente de la lingüisticidad (y, en conexión con ello, el carácter omniabarcante de la retórica); el segundo [2] pivota sobre la aproximación entre la hermenéutica y el saber práctico a la que ya nos hemos referido en el epígrafe anterior.

[1] En la tercera parte de *Verdad y método*, cuando llega el momento de defender la universalidad de la hermenéutica, Gadamer «se lo juega todo» a una sola carta. Por encima de las condiciones posibilitantes del comprender cifradas en los prejuicios, la pertenencia o la circularidad, se abre paso ahora la condición de la lingüisticidad, y es ella la que carga con todo el peso de dicha defensa:

El ser de la obra de arte no era un ser en sí del que se distinguiese su reproducción o la contingencia de su manifestación; sólo una tematización secundaria tanto de lo uno como de lo otro puede aducir esta «distinción estética». Tampoco lo que sale al encuentro de nuestro conocimiento histórico desde la tradición o como tradición –histórica o filológicamente–, el significado de un evento o el sentido de un texto, era un objeto en sí fijo que meramente hubiera que constatar: también la conciencia histórica encerraba en sí en realidad la mediación de pasado y presente. Al reconocer la lingüisticidad como el medio universal de esta mediación, nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y a la hermenéutica que habría que poner en su lugar, adquirió la dimensión de un planteamiento universal. Pues la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, *un aspecto universal de la filosofía* y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu<sup>2</sup>.

La capacidad lingüística y la capacidad de comprensión poseen obviamente la misma amplitud y universalidad. Se puede hablar de todo, y lo que alguien dice se puede entender en principio<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J.-M. Salanskis lleva a cabo un estudio hermenéutico de las matemáticas en su obra *L'herméneutique formelle*, Éditions du CNRS, París, 1991.

<sup>2</sup> *VyM I*, pp. 568-569 (*GW 1*, p. 479).

<sup>3</sup> «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 297 («Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», *GW 2*, p. 305).

Es cierto, sin lugar a dudas, que toda comprensión está posibilitada por un determinado lenguaje (corramos un tupido velo sobre el caso de la comprensión obrada por nuestros diversos canales sensibles, pues aquí este tema se encuentra tan oculto que sólo cabe mencionar su ausencia: *cf. supra*, § 54). Pero la concepción del lenguaje labrada por Gadamer ¿afecta en igual medida a toda suerte de comprensión? Veámoslo con un poco de detenimiento.

El filósofo de Marburgo liga estrechamente la lingüisticidad, en tanto exponente de la universalidad de la hermenéutica, al carácter especulativo de la comprensión, es decir, al principio según el cual el fenómeno mostrado en la misma no sería un «objeto en sí» que tuviera existencia separada y autónoma, puesto que adquiriría su determinación en cada una de sus concretas comprensiones, todas las cuales, sin embargo, remitirían virtualmente a un mismo y único sentido:

Presentarse [*Sichdarstellen*], ser comprendido, son cosas que no sólo van juntas en el sentido de que la una pasa a la otra, que la obra de arte es una con la historia de sus efectos, igual que lo transmitido históricamente es uno con el presente de su ser comprendido: ser especulativo, distinguirse de sí mismo, presentarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia sino todo ente en cuanto que puede ser comprendido. La constitución óptica especulativa que subyace a la hermenéutica tiene la misma amplitud universal que la razón y el lenguaje<sup>1</sup>.

Ahora bien, esta misma interpretación de la «pertenencia» en términos de «relación especulativa» y de «mediación dialéctica» había sido esgrimida a lo largo de *Verdad y método* para defender el carácter «no objetual» de la comprensión propia de las ciencias del espíritu frente al objetivismo en el que se desenvuelven las ciencias naturales de raigambre moderna. En efecto, ni esta oposición entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la vida humana ni el presupuesto que la sustenta (según el cual la imposibilidad de reducir a «objeto» lo comprendido se debería a que quien comprende y lo comprendido se encontrarían englobados en una misma totalidad) quedan alterados a la hora de caracterizar el lenguaje como «mediador universal» de la comprensión. Por el contrario, ambos supuestos son expresamente afirmados y desarrollados a este efecto.

Nos referimos a un argumento que ya tuvimos ocasión de reseñar (*supra*, § 54), situado en el capítulo decimocuarto de *Verdad y método*<sup>2</sup>. A juicio de Gadamer, «el lenguaje» articula la interpretación originaria, fundamental y omniabarcante que el hombre tiene del mundo y de sí mismo: «es el lenguaje el que pone al descubierto el todo de nuestro comportamiento respecto al mundo»<sup>3</sup>; en la «realización lingüística» se expresa «la relación total del hombre con el mundo»<sup>4</sup>. En cambio las ciencias naturales se ocuparían sólo de una concreta parcela de la realidad; su verdad sería siempre «relativa a un determinado comportamiento frente al mundo», y por ello no podrían «pretender serlo todo»<sup>5</sup>. Y justo porque las ciencias naturales se desenvolverían en un ámbito particular, serían capaces de objetivar los fenómenos con los que tratan. En los estrechos límites de su región de conocimiento, el investigador podría suspender

<sup>1</sup> *VyM I*, p. 570 (*GW 1*, p. 480).

<sup>2</sup> *Vid. ibid.*, pp. 534-547 (*GW 1*, pp. 449-460).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 538 (*GW 1*, p. 453).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 542 (*GW 1*, p. 456).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 538 (*GW 1*, p. 453).



metódicamente todo aspecto subjetivo de su indagación, podría fijar –de modo unilateral, por su sola voluntad– las condiciones del «ser en sí» de sus objetos, y de este modo podría hacerlos disponibles para su libre dominación<sup>1</sup>. Por el contrario, esta objetivación no tendría cabida en el plano de aquel lenguaje primordial y omniabarcante donde se inscribiría todo comportamiento humano (por más que dicho lenguaje pudiera ser portador de una cierta objetividad en otro sentido [«*Sachlichkeit*» y no «*Objektivität*»])<sup>2</sup>. Y ello por el mismo motivo: «el mundo que se manifiesta y construye lingüísticamente» jamás podría quedar reducido a objeto de la experiencia porque, en su calidad de «todo abarcante», incluiría ya siempre al posible sujeto de esa objetivación<sup>3</sup>. En coherencia con todo ello, Gadamer entiende que, cuando la ciencia aísla un campo objetivo de conocimiento, lo hace recortándolo y elaborándolo a partir de la comprensión global del mundo que se encontraba depositada en ese lenguaje originario: «la objetividad que conoce la ciencia [...] forma parte de las relatividades que abarca la relación del lenguaje con el mundo»<sup>4</sup>. Por eso «el ser en sí al que se orienta una investigación física o biológica es relativo a cómo “pone el ser” su propio planteamiento»<sup>5</sup>. Y a su vez ese planteamiento sería relativo al *Dasein* humano que lo habría fraguado, y por tanto en último término remitiría siempre a ese «ser en el mundo» acuñado lingüísticamente<sup>6</sup>, a esa «interpretación humana del mundo que acontece en el lenguaje»<sup>7</sup>.

Resulta claro que, desde esta perspectiva, la lingüisticidad no constituye una condición posibilitante de todos los saberes en el mismo sentido ni en la misma medida. Dicha perspectiva es afirmada insistentemente en muchos artículos compuestos después de *Verdad y método*. Los lenguajes de la ciencia –leemos en un trabajo incluido en *La razón en la época de la ciencia*– son meramente designativos, son «lenguajes sin mundo», no «pueden ni necesitan justificar su significado en el todo de la existencia humana»<sup>8</sup>. Estos lenguajes especializados habrían sido fraguados a partir de un solo lenguaje, más originario y común a todos ellos: el lenguaje «natural» que articularía siempre la orientación global del hombre en el mundo. Tal lenguaje común, correspondiente al «mundo de la vida», se vería expuesto a la tarea de traducir el lenguaje de la ciencia, «limitado y provisorio, seguro y efectivo», al lenguaje de la «gran tradición histórica de la cultura humana»<sup>9</sup>. Este mismo argumento explicaría por qué los lenguajes científicos pueden acuñar *conceptos* unívocos, mientras que el habla común y

<sup>1</sup> Afirma Gadamer a este respecto: «[sc. En la ciencia moderna] obtiene el concepto de “ser en sí” el carácter de una *determinación volitiva*. Lo que es en sí es independiente de lo que uno quiere o sueña. Sin embargo, cuando se lo conoce en su ser en sí, se lo hace disponible de una manera tal que se puede contar con ello e integrarlo en los propios objetivos» (*ibid.*, p. 540 [GW 1, p. 454]).

<sup>2</sup> *Vid. ibid.*, p. 543 (GW 1, p. 457).

<sup>3</sup> «El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia. No es en sí en cuanto que carece por completo del carácter de objeto, y en cuanto que nunca puede estar dado en la experiencia, por su calidad de ser un todo abarcante» (*ibid.*, p. 542 [GW 1, p. 456]).

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 539-540 (GW 1, p. 454). Señala Gadamer en otro contexto y en esta misma dirección: «En todo caso, rige para la ciencia moderna “libre de Metafísica” el que ésta lleva a cabo un consciente estrechamiento respecto de la amplitud y vaguedad de la articulación lingüística de nuestra experiencia del mundo. Su expresión es el concepto de método y el concepto de objetividad científica correspondiente a aquel» («Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» [1986], GW 7, p. 433).

<sup>5</sup> *VyM I*, p. 542 (GW 1, p. 456: «Das Ansichsein, auf das ihre Forschung gerichtet ist, sei diese Physik oder Biologie, ist relativ auf die in ihrer Fragestellung gelegene Seinssetzung»); hemos adaptado la sintaxis original a nuestro contexto.

<sup>6</sup> «Ni el universo biológico ni el universo físico pueden negar realmente la relatividad al estar ahí [*Daseinsrelativität*] que les es propia» (*ibid.*, p. 542 [GW 1, p. 455]).

<sup>7</sup> «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» (1977), *VyM II*, p. 115 («Klassische und philosophische Hermeneutik», GW 2, p. 113).

<sup>8</sup> «¿Filosofía o teoría de la ciencia?» (1974), en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, p. 104.

<sup>9</sup> «Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía» (1971), en *La razón en la época...*, *op. cit.*, p. 92.

corriente se desenvuelve en el ambiguo terreno de las *palabras*; los primeros recortarían y objetivarían un campo parcial de la experiencia, mientras que el segundo implicaría a la experiencia humana en su totalidad. Como ya tuvimos ocasión de señalar (*vid. supra*, § 8), Gadamer piensa que la tarea de la filosofía tiene que ver con una elaboración reflexiva de la sabiduría depositada inconscientemente en tal lenguaje del «mundo de la vida», y que por eso los conceptos filosóficos se acreditan de acuerdo a un sentido peculiar de adecuación: «no la adecuación a un dato de la experiencia, como en las ciencias empíricas, sino a la experiencia global que representa nuestra orientación lingüística en el mundo»<sup>1</sup>.

Por idénticos derroteros circula la proximidad que el filósofo de Marburgo establece entre la universalidad de la hermenéutica y la universalidad de la retórica. «El elemento de la retórica –señala el autor de *Verdad y método*–, el ámbito de los *persuasive arguments*, no se limita a las ocasiones forenses y públicas del arte de la oratoria, sino que parece dilatarse con el fenómeno universal de la comprensión y del entendimiento»<sup>2</sup>. Así, «el aspecto retórico y el hermenéutico de la lingüisticidad» vendrían a ser complementarios; el primero, en virtud del acuerdo que soportaría las relaciones humanas; y el segundo, en virtud de las constantes rupturas de ese acuerdo y de la consiguiente tarea de reanudarlo<sup>3</sup>. Ahora bien, Gadamer no afirma que la persuasión, y la argumentación que es inherente a ella, tengan una incidencia universal porque toda modalidad de saber se vea comprometida, en algún punto de su desarrollo, por estas actividades. Manteniendo siempre intacta la célebre división de cuño aristotélico, entiende que la demostración y el «férreo concluir» constituyen el principal o el único modo de proceder de las ciencias naturales, mientras que la argumentación y la persuasión corresponderían en exclusiva o prioritariamente al «ámbito de la praxis y en general de la humanidad»<sup>4</sup>. Si la retórica presenta una dimensión omniabarcante, ello se debería, a su juicio, a que también las ciencias naturales necesitan de ella a la hora de ser traducidas al «lenguaje común» y aplicadas al «mundo de la vida», puesto que a tal efecto no pueden servirse de los mecanismos de justificación específicos de sus campos respectivos:

¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, lo *eikós* (*verosimile*) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación no menos que de la retórica y la oratoria... y este vasto dominio de las convicciones obvias y de las opiniones reinantes no se va reduciendo gradualmente con el progreso de la ciencia, por grande que éste sea, sino que se extiende más bien a cada nuevo conocimiento de la investigación, para acogerlo y ajustarlo a sí. La ubicuidad de la retórica es ilimitada. Gracias a ella la ciencia se convierte en un factor social de la vida. ¿Qué sabríamos de la física moderna, que conforma claramente nuestra existencia, sólo por ella? Todas las exposiciones de la misma que sobrepasan el círculo de los especialistas (y quizá habría que decir: en la medida en que no se limitan a un círculo siempre muy reducido de especialistas iniciados) deben su eficacia al elemento retórico que las sustenta. [...] Ambas cosas [*sc.* la retórica y la hermenéutica] confluyen en el único mundo propio y compartido, que abarca la historia y el presente y que encuentra su articulación lingüística en el discurso de unos seres humanos con otros. También desde el ángulo de la comprensión aparece, pues, la universalidad de la lingüisticidad humana como un elemento sin fronteras que todo lo sustenta, no sólo la cultura transmitida por el lenguaje, sino absolutamente todo, porque todo se inserta en la comprensibilidad de las relaciones mutuas<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «La historia del concepto como filosofía», *VyM II*, p. 93 («Begriffsgeschichte als Philosophie», *GW 2*, p. 90).

<sup>2</sup> «Hermenéutica» (1969), *VyM II*, p. 369 («Hermeneutik», *GW 2*, p. 431).

<sup>3</sup> «Retórica, hermenéutica y crítica...», *VyM II*, p. 230 («Rhetorik, Hermeneutik...», *GW 2*, p. 238).

<sup>4</sup> «Epílogo» (1972) a *Verdad y método*, *VyM I*, p. 660 («Nachwort zur 3. Auflage», *GW 2*, p. 466).

<sup>5</sup> «Retórica, hermenéutica y crítica...», *VyM II*, p. 229 («Rhetorik, Hermeneutik...», *GW 2*, pp. 236-237).

Para cerrar este capítulo de la «lingüisticidad», reproduciremos un diagnóstico que ya fue pronunciado anteriormente (*supra*, § 54). Gadamer funda la universalidad de su teoría hermenéutica, no ya en una lingüisticidad que posibilitaría toda comprensión bajo la actuación de un lenguaje concreto en cada caso, sino en un presunto lenguaje único –de carácter potencial e irrealizable– capaz de abarcar y vehicular todo posible sentido «humano» habido y por haber, toda posible acepción de mundo fraguada en las más diversas comunidades humanas. Aunque quiere defender la factura histórica, singular y concreta de cada lengua, al mismo tiempo afirma lo contrario a esto: en tanto supuesta instancia posibilitante de la mediación entre cualesquiera mundos y horizontes históricos, el lenguaje del que él habla se parece, más que nada, a un repositorio virtual de los infinitos significados posibles, es decir, a una monumental abstracción. Así, cuando aquí se reclama la amplitud universal del lenguaje, sólo se está apelando a un «mundo esencial» compartido potencialmente por todos los lenguajes históricos posibles, mundo que correspondería al «ser en el mundo» propio de una «humanidad esencial»<sup>1</sup>. No resulta sorprendente entonces que Gadamer afirme: «El lenguaje no es sólo un medio más entre otros [...], sino que guarda una relación especial con la comunidad potencial de la razón»<sup>2</sup>. Pero sobre esta problemática, en sus múltiples declinaciones, ya nos hemos expresado prolijamente en las páginas anteriores. Lo que ahora nos importa es seguir explorando la articulación que el autor de *Verdad y método* propone de las diversas modalidades de saber.

[2] El mismo panorama que hemos encontrado a propósito de la lingüisticidad y de la retórica se presenta en la equivalencia establecida por Gadamer entre la comprensión en su sentido hermenéutico y el saber práctico. Retomemos, pues, la exposición iniciada en el epígrafe anterior. Apoyándose en las reflexiones aristotélicas sobre este punto, el autor de *Verdad y método* caracteriza el comportamiento ético-político como un saber de extensión global, puesto que «afecta al vivir correctamente en general»<sup>3</sup>, al «problema omniabarcante del bien en la vida humana»<sup>4</sup>. Frente a él, los saberes científicos y técnicos se ceñirían «a una esfera determinada»<sup>5</sup>, estarían siempre restringidos a «objetivos particulares» y servirían siempre a «fines particulares»<sup>6</sup>. Con tales presupuestos, Gadamer sostiene que este saber del hombre sobre sí mismo no sólo constituye el suelo originario a partir del cual se elaborarían los saberes especializados, sino que además debe dirigir –como una suerte de saber arquitectónico– el trabajo de estos últimos, poniéndolo al servicio de «los verdaderos fines de la sociedad humana»<sup>7</sup>. Reparemos en estas dos citas, donde se otorga al saber práctico, y por

<sup>1</sup> Recuérdese el siguiente argumento de *Verdad y método*, que ya tuvimos entonces ocasión de citar: «Es verdad que los “mundos” históricos, que se resuelven los unos a los otros en el curso de la historia, son distintos entre sí y también distintos del mundo actual. Y sin embargo lo que se representa siempre es un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros» (*VyM I*, p. 536 [*GW 1*, p. 451]).

<sup>2</sup> «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» (1977), *VyM II*, p. 113 («Klassische un philosophische...», *GW 2*, p. 111).

<sup>3</sup> *VyM I*, p. 392 (*GW 1*, p. 326).

<sup>4</sup> «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 296, traducción ligeramente modificada («Hermeneutik als theoretische...», *GW 2*, p. 304).

<sup>5</sup> *Id. loc.*

<sup>6</sup> *VyM I*, p. 392 (*GW 1*, p. 326).

<sup>7</sup> Afirma Gadamer: «[...] Sólo una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera puede ignorar que el debate sobre los verdaderos fines de la sociedad humana, o la pregunta por el ser en el pleno predominio del hacer, o el recuerdo de nuestro origen histórico y de nuestro futuro dependen de un saber que no es ciencia, pero que dirige la praxis humana» («Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*» [1971], *VyM II*, p. 243 [Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik], *GW 2*, p. 251]).

ello también a la hermenéutica, el papel de traducir, organizar y gobernar las posibilidades que las ciencias y las técnicas brindarían al «ser humano como tal»:

El saber práctico es en realidad el que asigna su lugar a cualquier competencia técnica basada en la ciencia. Éste fue ya el sentido de la cuestión socrática del bien que Platón y Aristóteles supieron recoger. 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, así como cualquier otra facultad humana, y de garantizar esa utilización<sup>1</sup>.

[Sc. Las ciencias del espíritu] pueden apelar sobre todo al ejemplo de la filosofía práctica, que en Aristóteles se pudo llamar también «política». Aristóteles calificó a ésta como «la ciencia más arquitectónica» porque reunía en sí todas las ciencias y artes del saber antiguo. Hasta la retórica quedaba incluida en ella. La pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias, en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos que quieran dirigirse a objetos y en utilizarlos en todas sus posibilidades. Pero si la «política» como filosofía práctica es algo más que una técnica suprema, otro tanto cabe decir de la hermenéutica. Ésta ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consenso que nos envuelve a nosotros mismos. Dado que la hermenéutica inserta la aportación de las ciencias en esta relación de consenso que nos liga con la tradición llegada a nosotros en una unidad vital, no es un método ni una serie de métodos [...]. No se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia –como la retórica, tema de Platón–. Son las cuestiones que determinan todo el saber y el obrar humano, esas cuestiones «máximas» que son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del «bien»<sup>2</sup>.

Sorprendentemente, en determinados momentos de su reflexión al respecto, Gadamer parece atribuir también a las ciencias naturales una condición «plenamente» hermenéutica, y no los rasgos hermenéuticos consecuentes a su presunto estatuto de saberes secundarios y derivados. Un lugar señalado en esta dirección es el «Epílogo» (1972) a *Verdad y método*<sup>3</sup>. Allí se afirma que «toda ciencia encierra un componente hermenéutico», en la medida en que los «hechos» establecidos por ella no dependen únicamente de la lógica interna de la investigación (*i. e.*, de los criterios y los métodos que garantizan su «rigor científico»), puesto que dicha lógica se asienta sobre una serie de factores previos, tales como la pregunta o el planteamiento al que responde la indagación, las hipótesis que la dirigen, los temas seleccionados por ella y el contexto en el que se inscribe<sup>4</sup>. Estos factores, y no la mera exactitud de las mediciones y demostraciones aducidas, serían los que determinarían la relevancia de los resultados obtenidos<sup>5</sup>. Con esto simplemente se estaría diciendo que los saberes científicos, como cualquier otro saber, están posibilitados en cada caso por determinado sistema de presupuestos, por determinada situación y por determinado horizonte. Sin embargo, aquí Gadamer parece seguir pensando que los presupuestos de las ciencias son algo así como «presupuestos de segundo grado». Pues, a su juicio, habría una diferencia de principio entre la «ilustración hermenéutica» que puedan llevar a cabo los científicos en el interior de sus específicos campos de saber y una tarea hermenéutica más profunda y prioritaria, consistente en descubrir las raíces «vital-mundanas» de la ciencia y en traducirla a tal «mundo de la vida»:

<sup>1</sup> «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» (1985), *VyM II*, p. 29 («Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», *GW 2*, p. 29).

<sup>2</sup> «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 308 («Hermeneutik als theoretische...», *GW 2*, p. 318).

<sup>3</sup> Cf. «Epílogo» a *Verdad y método*, *VyM I*, especialmente pp. 641-656 («Nachwort...», *GW 2*, pp. 449-462).

<sup>4</sup> *Ibid.*, *VyM I*, p. 650 («Nachwort...», *GW 2*, p. 458).

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 647 (*GW 2*, p. 454).

[...] En las ciencias naturales el problema de los valores no desempeña papel alguno. Es verdad que, como es sabido, en el contexto de su propia investigación están sometidas a nexos que pueden ilustrarse hermenéuticamente. Pero con esto ellas no van nunca más allá del círculo de su propia competencia metodológica. A lo sumo se les plantea una cuestión análoga en un solo punto, a saber: si realmente son del todo independientes de la imagen lingüística del mundo en la que vive el investigador como tal, y en particular del esquema lingüístico del mundo de su propia lengua materna.

Sin embargo, la hermenéutica está aquí siempre en juego también en un sentido distinto. Incluso aunque, mediante una lengua científica normalizada, pudieran filtrarse todas las connotaciones de la propia lengua materna, quedaría en pie el problema de la «traducción» de los conocimientos de la ciencia a la lengua común, que es la que confiere a las ciencias naturales su universalidad comunicativa y con ello su relevancia social<sup>1</sup>.

No se puede calibrar en su justa medida el planteamiento gadameriano que estamos reseñando a menos que se enfoque su punto de anclaje. Y éste –ya lo advertimos– no es sólo de naturaleza teórica, pues ante todo busca poner remedio a la situación que padece nuestro mundo actual a raíz de la concepción del saber implantada por la Modernidad. La clave de esta situación indeseable radicaría en la hipertrofia que experimentan hoy en día la ciencia y la técnica (mejor dicho: la tecnociencia), pues éstas habrían llegado a adueñarse de todos los ámbitos del saber. En particular, la esfera práctico-política habría visto considerablemente reducido su campo específico de actuación, el cual sería ocupado cada vez en mayor medida por la gestión de profesionales especializados: «el concepto de la técnica ha desplazado al de la praxis, o dicho de otro modo, la competencia del experto ha desplazado a la razón política»<sup>2</sup>. Por ello –piensa Gadamer– los seres humanos actuales nos encontramos «autoenajenados», separados de nosotros mismos, escindidos entre «un mundo que dominamos, pero que cada vez nos resulta más ajeno, y una experiencia del mundo que nos rodea como nuestro entorno más natural, y que nuestro lenguaje nos hace explícita»<sup>3</sup>.

Así pues, habría que poner límites a la ciencia (en la que la sociedad actual cree «hasta grados de superstición»), recordándole «el carácter condicionado de su espacio de libertad»<sup>4</sup>. Y ello equivaldría a recuperar la autonomía de los fines genuinamente humanos, los cuales se dirimirían en el campo de ese saber primigenio y omniabarcante constituido por la ética, la política, el «mundo de la vida» y las tradiciones culturales. Afirma el discípulo de Heidegger a este respecto: «sólo a través de la desmitologización de la ciencia, que domina lo propio pero que no puede saberse al servicio de quién está, el dominio del saber y del poder puede convertirse en autodomínio»<sup>5</sup>. Vistas así las cosas, el antídoto contra esta hipertrofia de la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 651, traducción modificada por nuestra parte (*GW 2*, p. 458).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 647 (*GW 2*, p. 454). Se pregunta Gadamer a este respecto: «¿Se puede realmente desear que cada cual tenga que confiarse a un experto para todas las cuestiones decisivas de su vida, tanto social y política como privada y personal? A fin de cuentas, para la aplicación concreta de su ciencia el propio experto no podría servirse de ella, sino de su propia razón práctica. ¿Y por qué tendría que ser ésta mayor en el experto, aunque fuese el ingeniero social ideal, que en cualquier otra persona?» (*ibid.*, p. 652 [*GW 2*, p. 459]).

Conviene mencionar, en este orden de cosas, el libro de J. Habermas *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984.

<sup>3</sup> «El significado actual de la filosofía griega» (1972), en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 131.

<sup>4</sup> «Epílogo» a *Verdad y método*, *VyM I*, p. 642 («Nachwort...», *GW 2*, p. 450): «En una época en la que la ciencia está penetrando cada vez con más fuerza la praxis social, la misma ciencia no podrá ejercer a su vez adecuadamente su función social más que si no se oculta a sí misma sus propios límites y el carácter condicionado del espacio de su libertad. La filosofía no puede menos de poner esto muy en claro a una época que cree en la ciencia hasta grados de superstición».

<sup>5</sup> «Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía» (1971), en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Argentina, 1981, p. 93.

tecnociencia, y contra la alienación provocada por ella, se cifraría en «vincular unitariamente la ciencia y el saber del hombre con respecto a sí mismo, a fin de lograr una nueva autocomprensión de la humanidad consigo misma»<sup>1</sup>. Gadamer considera que todo su pensamiento filosófico obedece al objetivo de reubicar el papel de las ciencias naturales en el conjunto del saber humano, ofreciendo «una aportación mediadora entre la filosofía y las ciencias»<sup>2</sup>. A su juicio, «[...] la tarea más importante de la hermenéutica en cuanto teoría filosófica consiste en mostrar que sólo cabe llamar “experiencia” a la integración de todos los conocimientos de la ciencia en el saber personal del individuo [...]»<sup>3</sup>; justo este trabajo de integración de las ciencias «en la conciencia comunicativa» constituiría, como venimos diciendo, el principal cometido de esta hermenéutica filosófica<sup>4</sup>. Tal es el planteamiento que se expresa elocuentemente en estos dos pasajes, tomados, respectivamente, de los artículos «La filosofía griega y el pensamiento moderno» (1978) y «Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía» (1971):

Se trata de la integración de los grandiosos resultados y de las realizaciones de la capacidad de la moderna ciencia experimental y de su dominio del mundo, de su integración –digo– en la conciencia social, en la experiencia vital del individuo y del grupo. Pero esta integración, al final, no acontece a su vez por los métodos de la ciencia moderna y por su camino de constante autocontrol; sino que se realiza en la praxis de la vida social misma, que ha de recurrir siempre para su responsabilidad práctica a lo que está puesto bajo el poder del hombre, y que ha de defender las fijaciones de límites, que la razón humana opone al propio poder y atrevimiento. No hace falta probar que, en este sentido, incluso para el hombre de nuestros días, el mundo inteligible, el mundo en el que uno se siente como en su casa, sigue siendo la última instancia, frente a la cual el mundo alienado de la industria y la tecnología moderna puede reclamar tan sólo una función secundaria y de servicio<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>2</sup> «Epílogo» (1972) a *Verdad y método*, *VyM I*, p. 642 («Nachwort...», *GW 2*, p. 450).

A juicio de Gadamer, el hecho de que el lenguaje haya adquirido «un rango central» en el «debate filosófico actual» se encuentra estrechamente relacionado con la primacía de la racionalidad científica sentada por la Modernidad, y con la consiguiente necesidad de integrar los nuevos conocimientos científicos en «nuestra imagen natural del mundo». Tal sería la pregunta que habría situado el tema del lenguaje en el centro de la reflexión filosófica contemporánea:

«[...] Me refiero a la pregunta sobre la relación que guarda nuestra imagen natural del mundo, la experiencia del mundo que tenemos como seres humanos en tanto que participamos en nuestra historia vital y en nuestro destino vital, con esa autoridad inaprehensible y anónima que es la voz de la ciencia. La verdadera tarea de la filosofía desde el siglo XVII ha consistido en conciliar esta nueva utilización de la capacidad humana de saber y de hacer con el conjunto de nuestra experiencia vital. Esta tarea aparece expresada en muchos fenómenos y abarca también el intento de la generación actual de traer el tema del lenguaje, el modo fundamental de realización de nuestro ser-en-el-mundo, al punto central de la filosofía como forma global de constitución del mundo» («La universalidad del problema hermenéutico» [1966], *VyM II*, p. 213 [«Die Universalität des hermeneutischen Problems», *GW 2*, p. 219]).

*Vid.* también, a este mismo respecto, «La razón en la época de la ciencia», en el libro del mismo título, *op. cit.*, pp. 9-10:

«Sin duda el problema del lenguaje ha adquirido en la filosofía de nuestro siglo una posición central que no es, desde luego, la misma que tenía en la antigua tradición de la filosofía del lenguaje de Humboldt, y que tampoco coincide con las amplias pretensiones de la ciencia general del lenguaje o lingüística. En cierta medida, esta importancia se debe al haber vuelto a tener en cuenta al mundo de la vida práctica, resultado, por una parte, de la investigación fenomenológica y, por otra, de la tradición del pensamiento pragmático anglo-sajón. Con la tematización del lenguaje, vinculado indisolublemente con el mundo vital humano, parece que se ofrece un nuevo fundamento a la vieja pregunta de la metafísica acerca del todo. En este contexto, el lenguaje no es un mero instrumento o un don excelente que poseen los hombres, sino el medio en el que vivimos los hombres desde el comienzo mismo, en tanto seres sociales, y que mantiene abierto el todo en el cual vivimos».

<sup>3</sup> «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» (1977), *VyM II*, p. 114 («Klassische und philosophische...», *GW 2*, p. 112); Gadamer apoya aquí esta afirmación remitiendo a M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Chicago, 1958.

<sup>4</sup> «Autopresentación...» (1977), *VyM II*, p. 394 («Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 499).

<sup>5</sup> «La filosofía griega y el pensamiento moderno» (1978), en J. Grondin (ed.), *H.-G. Gadamer: Antología*, traducción de C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 265 («Die griechische Philosophie und das moderne Denken», *GW 6*, p. 8); hay otra versión castellana, hecha por A. Gómez Ramos, en *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 132).

¿No sigue persistiendo esta tarea [*sc.* la tarea de la filosofía] en la traducción, en nuestra conciencia práctica, del saber de la ciencia, limitado y provisorio, seguro y efectivo, tal como es, y de todo el saber de los hombres que nos fluye a través de la gran tradición histórica de la cultura humana? Aquí veo yo la tarea de una auténtica integración: vincular unitariamente la ciencia y el saber del hombre sobre sí mismo a fin de lograr una nueva autocomprensión de la humanidad consigo misma. La necesitamos. Pues vivimos en un permanente y creciente autoenajenamiento que hace rato que ya no se debe únicamente a las peculiaridades del orden económico capitalista, sino a la dependencia de la humanidad de aquello que hemos construido alrededor de nosotros como nuestra civilización. Así se plantea, con creciente urgencia, la tarea de llevar al hombre nuevamente a la comprensión de sí mismo. Para eso sirve, desde la Antigüedad, la filosofía, también bajo la forma que yo llamo hermenéutica (como teoría y también como praxis del arte de comprender y de hacer hablar lo extraño y lo que se ha vuelto extraño). Esto puede ayudar a obtener libertad frente a todo aquello que se apodera de nosotros sin consultarnos y frente a nuestra propia capacidad. En última instancia, Platón tenía razón. Sólo a través de la desmitologización de la ciencia que domina lo propio, pero que no puede saberse al servicio de quién está, el dominio del saber y del poder puede convertirse en autodomínio. La exigencia délfica «¡conócete a ti mismo!» significaba «¡reconoce que eres un hombre, no un dios!». Dicha exigencia vale también para el hombre de la época de la ciencia, pues sirve de advertencia frente a todas las ilusiones de dominación y de dominio. Únicamente el autoconocimiento puede salvar la libertad que está no sólo amenazada por los respectivos gobernantes, sino también por la dominación y dependencia que surge de todo aquello que creemos dominar<sup>1</sup>.

A la hora de reivindicar este saber del hombre sobre sí mismo frente al imperio de la tecnociencia, Gadamer no sólo apela a la *phrónesis* aristotélica, sino también a la figura del Sócrates platónico y, en general, a la contraposición entre «saber técnicos» y «saber del bien» que, a su juicio, se expresa en los diálogos escritos por el filósofo ateniense (*vid. supra*, Primera Parte, Capítulo IV), la cual revelaría una problemática comparable a la que actualmente padecemos<sup>2</sup>. «Mi propia teoría hermenéutica –afirma en cierta ocasión– me obliga a reconocer la necesidad de recuperar este legado socrático de una “sabiduría humana” que en comparación con la infalibilidad semidivina del saber científico es una nesciencia»<sup>3</sup>. Aunque este recurso a la filosofía platónica surte aquí, a grandes rasgos, un efecto semejante al que procura la ética aristotélica, sin embargo también aporta un matiz específico y relevante a la concepción del saber práctico-político que se trata de diseñar. Repárese en las siguientes características que Gadamer atribuye a dicho «saber del bien», en tanto trasunto de la noción «hermenéutica» de comprensión: se trataría, en efecto, de un saber total y omniabarcante, pero que no reposa en la posesión de determinados contenidos, sino más bien en la constante interrogación acerca de lo previamente sabido, en la constante revisión de lo que uno creía saber, en su constante crítica y enderezamiento; así, este saber se parecería a aquel socrático «saber que no se sabe», y por eso ayudaría al ser humano a reconocer sus propios límites frente al desmedido poder que se ha arrogado la tecnociencia moderna; de acuerdo a ello, en fin, la totalidad a la que se refiere este saber sería una totalidad *abierta*, en infinita elaboración<sup>4</sup>. ¿No recuerda esto, más que a ninguna otra cosa, a la imagen de la dialéctica platónica elaborada por el filósofo de Marburgo?

<sup>1</sup> «Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía» (1971), en *La razón en la época de la ciencia*, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>2</sup> *Vid.*, por ejemplo: «Autopresentación...», *VyM II*, p. 394 («Selbstdarstellung...», *GW 2*, p. 499).

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> Afirma Gadamer en cierta ocasión: «El mundo conocido comunicativamente se nos transmite, *traditur*, siempre como una totalidad abierta» («Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» (1977), *VyM II*, p. 114 [«Klassische und philosophische...», *GW 2*, p. 112]).

Concretemos un poco más el paralelismo que Gadamer establece entre su teoría hermenéutica y la filosofía platónica –incluida la imagen de Sócrates que la articula– en cuanto a los puntos que ahora nos interesan: de un lado, en cuanto a la caracterización de las ciencias del espíritu por oposición a las ciencias naturales; y del otro, en cuanto a la dimensión universal de la hermenéutica. A su juicio, las ciencias del espíritu continúan el programa socrático de un saber referido al ser humano, a la realidad humana<sup>1</sup>. El autor de *Verdad y método* tiene motivos históricos para defenderlo: el movimiento humanista –y en particular, G. Vico– encontró en Sócrates su mejor aliado para criticar el cartesianismo y defender una noción de saber alternativa al modelo científico instaurado por la Modernidad. A la luz de este ejemplo, podía ponerse de nuevo en valor la sabiduría práctica (frente a la pura teoría), el esencial componente retórico y argumentativo de toda forma de conocimiento (frente a una ciencia sostenida sobre el cálculo matemático y la demostración) y, en fin, las virtudes de la duda y de la actitud indagadora, interrogativa, escéptica (frente al ideal de certidumbre y de firmeza de dogmas)<sup>2</sup>.

Además de incorporar esta remisión del humanismo moderno a Sócrates y a la Academia escéptica, Gadamer se apoya en Platón en un sentido más preciso. Tal y como pudo verse *supra*, Primera Parte, § 21, a su juicio la «huida hacia los *lógoi*» proclamada en el *Fedón* constituye el modelo de la filosofía por tres motivos inseparables: porque sitúa a ésta en el terreno del lenguaje «natural» o «común»; porque, en consecuencia, inaugura un «preguntar acerca del todo, más allá de los ámbitos de objetos científicamente objetivables»; y porque implica una «vuelta hacia la Idea, en la cual la filosofía se realiza como diálogo infinito del alma consigo misma, en una autocomprensión infinita»<sup>3</sup>. Bajo estas premisas habría que medir el paralelismo establecido en varios artículos de *Verdad y método II* entre el estatuto *universal* de la retórica platónica –una peculiar retórica de corte dialéctico– y el de la hermenéutica:

[...] La antigua pretensión de universalidad que Platón atribuyera a la retórica se prolonga especialmente en el ámbito de las ciencias comprensivas, cuyo tema universal es el hombre inmerso en tradiciones. De este modo se puede aplicar a la hermenéutica la misma afinidad con la filosofía que había sido el resultado escandaloso del debate del *Fedro* sobre la retórica<sup>4</sup>.

Así, Gadamer afirma que la transformación de la retórica llevada a cabo por Platón en el *Fedro* –al mostrar que ésta no puede ser una mera técnica de la persuasión, puesto que exige el conocimiento de la verdadera constitución *eidética* de la realidad, y por tanto presupone el saber total que sería propio de la dialéctica (*vid. supra*, Primera Parte, § 14)– resulta análoga a la transformación que él mismo ha imprimido en la hermenéutica, al sacarla de su condición de técnica de la comprensión específica de las ciencias históricas para convertirla en un saber de alcance universal:

Esta retórica [*sc.* la presentada en el *Fedro*] comparte con la dialéctica la universalidad de su programa, porque no se ciñe a un ámbito determinado, como el saber especializado de una *téchne*. [...]. El *Fedro* intenta mostrar que la retórica ampliada, si ha de superar la estrechez de una mera técnica reglamentada [...], tiene que disolverse finalmente en la filosofía, en la globalidad del saber dialéctico. Esta demostración nos interesa aquí, pues lo que dice el *Fedro* a favor de la elevación de la retórica, por

<sup>1</sup> *Vid.*, por ejemplo, «Natur und Welt...» (1986), *GW 7*, pp. 430 y ss.

<sup>2</sup> *Cf.* *VyMI*, pp. 48 y ss. (*GW 1*, pp. 24 y ss.).

<sup>3</sup> «Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía», en *La razón en la época de la ciencia*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (1978), *VyM II*, p. 308 («Hermeneutik als theoretische...», *GW 2*, p. 317).



encima de una mera técnica, a un verdadero saber (que Platón llamó por su parte *téchne*) debe poder aplicarse finalmente a la hermenéutica como arte de la comprensión<sup>1</sup>.

Gadamer lleva dicha aplicación hasta sus últimas consecuencias. Para Platón –nos recuerda–, la dialéctica es superior al resto de los saberes «únicamente en el sentido de que constituye el saber supremo, incluso el saber de la cosa suprema que es preciso conocer: el bien (*mégiston máthema*)»<sup>2</sup>. Y «otro tanto habría que decir *mutatis mutandis* sobre la retórica filosófica proclamada por él, y por tanto, sobre la hermenéutica»<sup>3</sup>. Sin embargo, «este saber de lo bueno y esta capacidad retórica no designa un saber general “del bien”, sino el saber de aquello que debe ser aquí y ahora objeto de persuasión, y también el de cómo hay que obrar y frente a quién»<sup>4</sup>. Así, «el dialéctico o filósofo que lo es realmente no “posee” un saber especial, sino que es en su persona la materialización de la dialéctica o de la filosofía»<sup>5</sup>. En resumidas cuentas: el orador dialéctico no sólo debe conocer «todo lo cognoscible», la «naturaleza de la totalidad», sino también el *kairós*, el momento singular en el que conviene introducir cada conocimiento. Pues bien, a través de esta analogía con la dialéctica platónica, queda claro que la hermenéutica no constituye para Gadamer nada parecido a un saber universal de carácter positivo, pero sí una capacidad interrogativa inherente al ser humano, dedicada a elaborar una y otra vez, desde cada situación concreta, la totalidad de los intereses que resultarían capitales para la vida humana, y por ello directiva de las actividades que no se orientan a este fin supremo. La hermenéutica –afirma Gadamer– es «un saber “general”, pero un saber que se puede calificar menos de saber productivo que de crítica»<sup>6</sup>.

Por otra parte, no hace falta dar muchas explicaciones para hacer ver que el planteamiento reseñado se funda en la escisión acuñada por la Modernidad entre «naturaleza» y «espíritu». Dicha escisión no sólo vertebra de punta a cabo la defensa de los saberes históricos acometida en *Verdad y método*, sino que además es expresamente ratificada por Gadamer a cada paso del conjunto de su obra. A su juicio, «realmente tenemos que vivir en dos mundos y por necesidad estamos puestos en aquel doble punto de vista que Kant señaló, cuando introdujo el mundo físico [*Sinnenwelt*] y el mundo moral [*Sittenwelt*], el mundo de los conceptos de la naturaleza y el mundo de los conceptos de la libertad, como un dualismo insuperable»<sup>7</sup>. «Me parece totalmente erróneo –señala en un discurso oral de 1988– afirmar que la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu no es ya tan importante como se creía en el siglo XIX», pues, por mucho que haya cambiado la concepción de las ciencias naturales desde su definición moderna, las humanidades siempre tendrán frente a ellas la peculiaridad de constituir un «encuentro del ser humano consigo mismo»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 297 (GW 2, pp. 305-306).

<sup>2</sup> *Id. loc.* (GW 2, p. 306).

<sup>3</sup> *Id. loc.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 298 (GW 2, p. 306).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 299 (GW 2, p. 307).

<sup>6</sup> «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*» (1971), VyM II, p. 245 («Replik zu *Hermeneutik und Ideologiekritik*», GW 2, p. 254). Gadamer está comparando aquí la hermenéutica con la ciencia práctica acuñada por Aristóteles.

<sup>7</sup> «Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» (1986), GW 7, pp. 429-430.

<sup>8</sup> *El inicio de la filosofía occidental* (1996), traducción de J. J. Musarra, Paidós, Barcelona, p. 36:

«Sí, se dice incluso que [*sc.* la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu] ha quedado anticuada, porque las ciencias de la naturaleza, por su parte, no hablan ya de una naturaleza sin desarrollo, sin historia. Así, el ser humano habría hallado su lugar en la larga historia del universo, por lo que las ciencias del ámbito moral y espiritual habrían de pertenecer ahora a las ciencias de la naturaleza. Todo esto es falso. No constituye ninguna explicación adecuada de la historicidad del ser humano. El ser humano no se puede observar a sí mismo desde la segura perspectiva de un investigador, y queda excluido que se le pueda reducir a objeto de una ciencia evolucionista y comprenderlo a partir de ésta. La experiencia

Conviene recordar cuál es la clave que avala dicha escisión, clave que se expresa paradigmáticamente en la filosofía de I. Kant: en la esfera de la naturaleza, la realidad funcionaría de acuerdo a una causalidad mecánica, mientras que el ámbito del espíritu estaría signado por el *factum* de la libertad humana<sup>1</sup>. Tal es el presupuesto que Gadamer suscribe cuando entiende que, frente a la imagen mecanicista de la naturaleza fijada por la Modernidad, las ciencias del espíritu «permanecen próximas a la figura obsoleta de la teleología, concibiendo así el mundo como una totalidad, justo porque parten del modelo del actuar y decidir humano que Sócrates diseñó y exigió por primera vez como programa universal de todo conocimiento»<sup>2</sup>. Obsérvese este pasaje, donde se contraponen el ámbito de la naturaleza y el de la historia a partir de la idea de «desarrollo» en el tiempo; los seres vivos simplemente desplegarían sus rasgos constitutivos de acuerdo con un esquema previamente fijado, mientras que el ser humano, presunto protagonista de la historia, estaría expuesto a novedades del todo punto imprevisibles:

El concepto de desarrollo, en efecto, no casa propiamente con la historia. El desarrollo, tomado en su sentido estricto, es la negación de la historia. Desarrollo significa, en efecto, que todo está presente ya en el inicio –oculto en el inicio–. De ello se sigue que el desarrollo sólo es un salir a la luz, un proceso de maduración, como ocurre en el crecimiento biológico de las plantas y los animales. Esto significa, por otra parte, que «desarrollo» entraña siempre un aspecto naturalista. En consecuencia, todo discurso acerca de un «desarrollo histórico» encierra, en cierto sentido, algo contradictorio. Tan pronto como entra en juego la historia, no se tiene en cuenta lo simplemente dado, sino, decisivamente, lo nuevo. En tanto que no existe nada nuevo, ninguna innovación, nada imprevisto, no se puede hablar tampoco de historia. También el destino implica siempre imprevisibilidad. Por consiguiente, el concepto de desarrollo expresa la diferencia fundamental entre el carácter procesual de la naturaleza y la oscilación de la vida humana entre casualidad e incidencia. En ello se basa una contraposición originaria entre naturaleza y espíritu<sup>3</sup>.

## § 62.2. Réplica

Aquí concluye nuestra exposición del cuadro desplegado por Gadamer en torno a la universalidad de la hermenéutica. Ahora nos corresponde explorar hasta dónde llega su verosimilitud y sostenibilidad. Ante esta tarea, nos vienen a la memoria aquellas palabras con las que el orador griego Lisias abre su discurso *Contra Eratóstenes*: «No es el empezar lo que me parece difícil, atenienses, sino el terminar de hablar». Pero, puesto que los siguientes

---

del encuentro del ser humano consigo mismo en la historia, esta forma de conversación, este tipo de entendimiento del uno con el otro, difiere radicalmente de las ciencias naturales y también de la observación evolucionista del mundo y del *homo sapiens*. Estos temas son fascinantes por sí mismos, pero esperamos que haya quedado claro que el recuerdo, esa vida del espíritu, es otra cosa».

Agrega Gadamer poco después: «La discusión acerca de la unidad de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu también induce a error en la medida en que no se asume de entrada que las funciones de unas y otras son radicalmente distintas. Las primeras emplean procedimientos objetivadores; las segundas requieren participación» (*ibid.*, p. 38).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 34: «[...] Nosotros no olvidamos la distinción kantiana entre la causalidad, como categoría que rige en los hechos estudiados por las ciencias de la naturaleza, y la moralidad, que no es un hecho (*Faktum*) del mismo orden que los estados de cosas estudiados por la física, sino, más bien, un “hecho” de la razón (“*Tatsache*” *der Vernunft*). La libertad es un “hecho de la razón” (*Faktum der Vernunft*)».

Recuérdense las consideraciones que Gadamer hace en *Verdad y método*, y en esta misma línea, a propósito de la diferencia entre el «entorno» al que los animales se mantendrían atados de acuerdo a la necesidad de sus instintos y el «mundo» que sería propio de la libertad del ser humano (*VyMI*, p. 531 y ss. [*GW* 1, p. 446 y ss.]).

<sup>2</sup> «Natur und Welt...», *GW* 7, p. 430.

<sup>3</sup> *El inicio de la filosofía occidental*, *op. cit.*, pp. 20-21.

comentarios constituyen el final, y no el comienzo, de la presente investigación, procuraremos ser breves.

Ha quedado claro que la universalidad de la hermenéutica remite, en la coyuntura que nos ocupa, a un presunto saber originario y subyacente a todos los demás: el saber en el que se fraguaría la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y del mundo donde habita. Pues bien, importa mucho hacer notar que la concepción del saber y de los saberes desplegada en *Verdad y método* obedece exactamente al mismo planteamiento que el afirmado por el joven Gadamer en *Platos dialektische Ethik*, planteamiento que fue reseñado *supra*, § 9.2. Precisamente por este motivo nos dedicamos entonces a transcribir con todo detalle la tesis central de dicho trabajo de juventud, porque queríamos compararla con el panorama de *Verdad y método*. Y la comparación arroja un resultado evidente: la idea de saber presente en la obra fundacional de la hermenéutica filosófica obedece igualmente al marco trazado por el Heidegger de los años veinte del siglo pasado. En efecto, también aquí se da por hecho que hay una forma primordial y primigenia de saber, constituida por la inquietud (*Sorge*)<sup>1</sup> práctica que el ser humano experimenta a la hora de instalarse en su mundo, y que los saberes de carácter técnico o teórico hunden siempre sus raíces en el suelo de dicha inquietud, y son por tanto modalidades secundarias, derivadas y subsidiarias de ella. Gadamer –éste es el *quid* de la cuestión– no experimentó nunca una *Kehre* análoga a la que nos ha llevado a distinguir entre un «primer» y un «segundo» Heidegger. Y, a nuestro juicio, la dirección de dicho «giro» resulta ser de obligado cumplimiento si se quieren llevar a buen puerto las mejores iniciativas del legado gadameriano. El diagnóstico que vamos a perfilar corresponde en buena medida a la comprensión que Heidegger pudo tener de su obra anterior a partir de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>2</sup>.

La articulación de los saberes propuesta por Gadamer en el contexto de su teoría hermenéutica coincide punto por punto con el planteamiento que se expresaba en su interpretación de la oposición platónica entre los «saberes técnicos» y el «saber del bien» (*vid. supra*, Primera Parte, capítulo III, especialmente § 19). Igualmente ahora se ha puesto en juego un sistema de tres oposiciones duales sostenidas en paralelo: saberes cuyo contenido sería de aplicación universal (y por eso estarían dominados por su organización metódica), frente a un saber que no podría moverse en el terreno de una universalidad estricta, sino en el de una generalidad abierta, que se determinaría de nuevo desde cada situación singular, y que por tanto se encontraría en continuo cambio; saberes «objetivadores», cuyos fenómenos admitirían ser reducidos a objetos, frente a un saber «participativo», cuyos fenómenos no podrían ser reducidos a objetos porque el sujeto del mismo formaría parte de ellos; saberes que habrían aislado una parcela de la realidad, frente a un saber referido a la totalidad de la vida humana. Vamos a examinar este planteamiento enfocando ahora la tercera de tales oposiciones, pues sobre la primera (de la que depende el esfuerzo de Gadamer por defender la *historicidad* del comprender), sobre la segunda (de la que depende su intento de recusar el subjetivismo moderno) y sobre la relación entre ambas ya nos hemos pronunciado suficientemente.

<sup>1</sup> La traducción de «*Sorge*» por «inquietud» nos es sugerida por Q. Racionero, *La inquietud en el barro. Lecciones de historia de la filosofía antigua y medieval*. Vol. I. El espíritu griego, Dykinson, Madrid, 2010, p. 14.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-1938), ed. de F.-W. Von Hermann, 1989, *Heidegger Gesamtausgabe* 65 (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires, 2006).

Lo que hay que cuestionar aquí es el presupuesto –que en parte podría remontarse a la filosofía griega clásica– según el cual el comportamiento ético-político constituiría un saber de ámbito global, mientras que el resto de los saberes operarían en ámbitos particulares. Como acaba de decirse, Gadamer modela este presupuesto en la forma brindada por el joven Heidegger, y entiende así que ese saber omniabarcante mana de la totalidad que articularía el habitar humano en el mundo; con ello acentúa el presunto carácter derivado de los saberes «particulares», al tiempo que insta a la «humanidad» para que tome las riendas de los mismos y los ponga a su servicio. Este planteamiento se nutre de un fenómeno real: a todas las personas que conforman una comunidad les incumben las decisiones éticas y políticas, mientras que en las ciencias, en las artes o en las técnicas sólo son capaces de participar unas pocas de ellas. Por otra parte, sin duda es cierto que las instancias políticas a menudo se ven obligadas a arbitrar el papel que desempeñan el resto de los saberes en el conjunto de la comunidad correspondiente, y que, desde la óptica de nuestra realidad moral, muchas veces tenemos que enjuiciar la actuación de dichas disciplinas especializadas (tal es justo la situación que pone sobre la mesa el *Cármides* platónico, como pudimos ver en detalle *supra*, § 17.2). Además, la llamada de atención que Gadamer hace a propósito de la tecnificación y burocratización del espacio político está, por desgracia, sobradamente motivada, tanto en los tiempos en los que él escribía como hoy en día.

Ahora bien, ¿implica todo ello que, desde una perspectiva *ontológica*, podamos considerar el saber ético-político como el ámbito originario, global y primordial de las actividades humanas? A nuestro juicio, no lo implica en absoluto. Además, esta distribución supone una grave distorsión de los fenómenos que están aquí en juego, *i. e.*, de la naturaleza incancelablemente *plural* de los saberes. Por muy relevante que pueda llegar a ser la sanción social para las investigaciones de un biólogo, por más que su trabajo pueda depender de una subvención estatal, por muy «morales» o «inmorales» que puedan resultar las aplicaciones del mismo, esto no altera en nada la circunstancia de que un fenómeno biológico es irreductible a un fenómeno ético o político, al igual que es irreductible a un fenómeno artístico, religioso o – pese a lo que nos lleva a creer la tecnociencia moderna– técnico. Vayamos con este argumento hasta el centro de la llaga: por mucha importancia que tengan los beneficios o perjuicios que un invento presta a sus usuarios, la inteligencia ingenieril nunca se reduce a ellos, pues constituye una práctica regida, en cada caso, por parámetros propios y específicos, diferentes a los del ámbito ético o político. En otras palabras: una comprensión propia de la física en modo alguno es derivada respecto de una comprensión de orden político o ético, como tampoco lo es una comprensión artística o técnica o religiosa, ni se da esta relación de subsidiariedad a la inversa. Y ello por una razón que ya tuvimos ocasión de explorar (*supra*, § 57.5): porque cada una de estas modalidades de comprensión se asienta en una comprensión singular *del ser*, porque «ser un fenómeno con sentido» significa algo diferente en cada una de ellas, de modo que no puede pensarse en una totalidad fenoménica de la cual cada saber especializado tomaría una parte, y que un presunto saber global iluminaría en su conjunto. Con ello no estamos sosteniendo que los diversos saberes que articulan una determinada época sean compartimentos aislados entre sí; a buen seguro existe entre ellos una compleja red de relaciones mutuas, que conforman en cada caso una retícula singular, e históricamente troquelada. Lo único que estamos defendiendo es el carácter irreductiblemente plural de los saberes, así como la raíz ontológica –y no óptica– de tal pluralidad.

Es fácil descubrir el motivo por el que Gadamer piensa que los saberes científicos y técnicos se encuentran subordinados a ese saber total que comparecería en el «mundo de la vida». Tal situación sólo presenta alguna verosimilitud cuando se concibe el saber desde la exclusiva óptica del sujeto que sabe. En efecto, si para el autor de *Verdad y método* la ética y la política constituyen la modalidad primigenia y primordial del saber, ello se debe únicamente a que, a su juicio, el tema de estas formas humanas de comprensión es el propio hombre. Y por ello el resto de las actividades, las que no tienen por objeto al ser humano, podrían «reclamar tan sólo una función secundaria y de servicio»<sup>1</sup>, es decir, deberían ser gobernadas por ese saber del hombre sobre sí mismo en función del beneficio que a él le reportan. Así pues, esta reducción humanista del saber implica al mismo tiempo una reducción utilitarista del mismo. Aquí el saber es calibrado por la utilidad que sus objetos le prestan a su presunto dueño y señor. Los rasgos propios de los fenómenos de los que se ocupa un saber son tomados como características de ese saber, bajo el baremo de un sujeto supuestamente independiente de ellos y que conformaría la sede unilateral del saber en cuestión. Por ejemplo: el saber técnico, que se ocupa de fabricar útiles, es tratado como un saber que se clausura en su utilidad, como un saber instrumental, cuya razón de ser, en consecuencia, se encontraría fuera de él mismo: en los «verdaderos fines de la sociedad humana»<sup>2</sup>. A fin de cuentas, para defender su planteamiento Gadamer no podría aducir más que esta razón: que el hombre constituye el fin último del hombre, o –con las elocuentes palabras de F. Duque– que «el hombre es lo más importante para el hombre»<sup>3</sup>.

Sin embargo, a poco que se ponga sobre la mesa el «*a priori* de correlación», la «pertenencia» de quien comprende a lo comprendido, esta articulación de los saberes se desploma como un castillo de naipes. Ningún saber admite ser descrito desde la perspectiva unilateral de los fenómenos que en él salen a la luz, ni tampoco desde la perspectiva unilateral del comportamiento humano que contribuye a esa manifestación, puesto que tanto los primeros como el segundo, en sus singulares definiciones, resultan inaugurados por dicho saber. Por cierto, contra lo que Gadamer da a entender, tan propio del ser humano (es decir, de una determinada comunidad histórica) es su comportamiento moral como su comportamiento científico, técnico, artístico, etc. No hay ningún argumento convincente, a nuestro juicio, para sostener que la astronomía o la matemática sean actividades secundarias y derivadas, menos «originarias» de la vida humana que la política<sup>4</sup>. Pero lo que ante todo conviene recalcar en la presente coyuntura es esto: por muy propias del ser humano (es decir, de una concreta colectividad humana) que sean sus diversas maneras de comprender, en ningún caso pueden reducirse a él. Quien participa en un saber únicamente constituye un factor del mismo, un

<sup>1</sup> «La filosofía griega y el pensamiento moderno» (1978), en J. Grondin (ed.), *H.-G. Gadamer: Antología*, op. cit., p. 265 («Die griechische Philosophie und das moderne Denken», *GW* 6, p. 8); loc. cit. supra, § 62.1.

<sup>2</sup> «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*» (1971), *VyM II*, p. 243 (Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik», *GW* 2, p. 251); loc. cit. supra, § 62.1.

<sup>3</sup> F. Duque, *Contra el Humanismo*, Abada, Madrid, 2003, pp. 9-10. El autor del libro está jugando aquí con un eslogan publicitario, el cual, con el fin de exhibir la alta seguridad con la que cuentan los coches anunciados, comienza diciendo: «ahora que sabemos que el hombre es lo más importante para el hombre...». Tomando como hilo conductor esta frase, Duque extrae lo que, a su juicio, podrían ser los dos «atributos esenciales de todo “humanismo”»: la *autorreferencialidad* («hombre... para el hombre») y el juicio llevado a cabo desde una *instancia superior* (en este caso, el «nosotros» que sabe tal cosa, en el que se mezcla la apelación a la «Humanidad como universalidad colectiva, llegada a un grado tal que tiende ya a la plena identificación del género con su concepto: la *humanitas*», con la apelación a la empresa vendedora, en tanto portavoz de tal convicción de rango universal).

<sup>4</sup> No por casualidad ambas actividades –la astronomía y la matemática puramente especulativas, por un lado, y la política, por el otro–, en su específica acuñación helena, fueron forjadas simultáneamente (al menos esto es lo que se deduce de los testimonios históricos de la Grecia arcaica).

factor imprescindible, desde luego, pero que nunca gobierna por sí solo el espacio de ese saber, porque éste pertenece en igual medida a la precisa donación fenoménica que lo hace posible (y ello a pesar de que determinada civilización histórica creyó firmemente que las condiciones posibilitantes de todo saber residían ni más ni menos que en una suerte de humanidad esencial).

El peso del argumento que estamos perfilando debe recaer sobre la técnica. Pues, como Heidegger supo ver con toda agudeza, una determinada interpretación de la técnica es lo que está en la base de la imagen dominante del saber en Occidente<sup>1</sup>. Concretamente, éste es el modelo que Gadamer ratifica, aunque él no parezca saberlo, cuando jerarquiza los saberes desde el criterio de su utilidad para el ser humano, desde el esquema de los «medios» y los «fines», nutriéndose para ello de elementos platónicos y aristotélicos<sup>2</sup>. Aquí también el testimonio de sus *escritos platónicos* resulta esclarecedor, pues en ellos el filósofo de Marburgo corta expresamente el significado del saber práctico (y el del teórico) sobre el patrón de una concepción instrumental de la técnica (*vid. supra*, § 38.2). Y no sólo debe cuestionarse, en nuestra opinión, si es legítimo definir los diversos saberes tomando como referente –positivo o negativo– a uno de ellos, sino que también hay que examinar si la acepción de la técnica que aquí se ha tomado como medida corresponde fidedignamente a la realidad de esta forma de racionalidad. El hecho de que el saber técnico tenga por fin la fabricación de útiles, no significa en absoluto que él mismo pueda ser descrito como un instrumento del hombre y para el hombre. Pues cada sociedad histórica ha sido configurada en su corporalidad y en su inteligencia a través de, entre otras, esta modalidad de saber: su manera de vivir, sus destrezas y capacidades están posibilitadas por las cosas que maneja y produce, por más que ella pueda llegar a considerarlas como simples siervas de su voluntad autónoma. Las técnicas culinarias nos son de gran utilidad, desde luego, pero ¿cómo va a constituir este saber ancestral una simple herramienta a nuestro servicio cuando resulta que, como decía F. Cerdón, «cocinar hizo al hombre»<sup>3</sup>?

<sup>1</sup> *Vid.*, entre otros lugares: M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, I Teil, 2 (*Gesamtausgabe* 58); *Besinnung*, XI: «Die Technik» (GA 66).

<sup>2</sup> Habría que preguntarse si la diferenciación aristotélica entre «saber teórico», «saber productivo» y «saber práctico», tomada como base para una descripción de los saberes de cuño hermenéutico, no desorienta más de lo que orienta. Pues dicha diferenciación se nutre de presupuestos que no tienen cabida alguna, de acuerdo a lo que estamos defendiendo, en este marco hermenéutico de consideración. ¿Cuáles son esos presupuestos? Fundamentalmente (*vid. supra*, § 61, donde aportamos citas al respecto), el de la existencia de realidades universales y eternas, realidades que son necesariamente y siempre de determinada manera, con independencia del comportamiento para el cual comparezcan como tales y del saber en el interior del cual se presenten como tales (frente a aquellas realidades que, por poder ser de una manera o de otra, están sujetas a la actuación humana, ya sea práctica o productiva). Así, lo que para Aristóteles distingue entre teoría, producción y praxis parece ser la sola constitución óptica de los objetos de cada una de estas modalidades de saber, a la que el comportamiento humano simplemente corresponde de modo adecuado. Ahora bien, esto transgrede el principio hermenéutico básico según el cual la comprensión nunca puede remontarse más allá del vínculo primario entre un comportamiento comprensivo y un fenómeno, y por tanto no admite ser fundada, unilateralmente, en la presunta constitución «en sí» de uno de los dos polos que la conforman. Si Gadamer, aun habiendo afirmado este principio (y aun siendo consciente del «esencialismo» que implica la metafísica labrada por el Estagirita), no ve ningún problema en dejarse guiar por la articulación aristotélica de los saberes, ello se debe, a nuestro entender, a que su elaboración de la «pertenencia» o del «*a priori* de correlación» se muestra deficitaria y mal encaminada. También es cierto que no resulta fácil renunciar en este punto al marco aristotélico, pues, por un lado, forma parte de la trama conceptual en la que habitamos y, por otro lado, está tan sólidamente armado y argumentado, tan ricamente construido, que el intento de ponerlo entre paréntesis puede parecer una temeridad. Pero tales dificultades, ¿acaso aminoran la exigencia perentoria de explorar otras tierras?

<sup>3</sup> Cf. F. Cerdón, *Cocinar hizo al hombre*, Tusquets, Barcelona, 1979.

En fin, uno de los mejores antídotos frente a esta concepción humanista e instrumental de la técnica sigue siendo el Heidegger de «La pregunta por la técnica» (1953), *Carta sobre el humanismo* (1946) o «La época de la imagen del mundo» (1938)<sup>1</sup>. En las últimas décadas han proliferado interesantes estudios que investigan el estatuto de la técnica al margen de los presupuestos que estamos denunciando, en muchos casos siguiendo la brecha abierta por Heidegger<sup>2</sup>. No hace falta insistir más en esta dirección.

Este mismo análisis ha de aplicarse al argumento gadameriano tocante a la universalidad de la retórica, así como a un presunto lenguaje natural que constituiría la base común de todos los saberes. Es cierto, como quiere el autor de *Verdad y método*, que cuando un físico comunica el resultado de su investigación en un programa de televisión, habrá de traducirlo a los términos sencillos que resulten inteligibles para el espectador «medio», desconocedor de esta disciplina. Pero de ahí a suponer que el componente «retórico» de la física quede representado por este tipo de situaciones, va un trecho muy largo. Cada acuñación histórica de la física –como las de cualquier otro saber– tiene sus propios espacios de evidencia y sus propios espacios de controvertibilidad (*i. e.*, los dos factores que posibilitan toda argumentación y persuasión), y se encuentra configurada por el juego entre estos dos polos. En virtud de ellos se va modulando la diferencia entre el saber «normal» (arsenal de las razones obvias e indiscutibles, o al menos de aquellas que gozan de un consenso mayoritario) y el saber «emergente» (en torno al cual discurrirán los debates más candentes). En todo caso, tales procesos de validación e impugnación son siempre específicos y genuinos de un determinado saber, precisamente porque, en última instancia, remiten a los presupuestos singulares del mismo. Sin duda puede ocurrir que la crisis de un saber se decante gracias al diálogo con otros saberes, pero ¿significa esto que las transformaciones de la ciencia, la moral, el arte, la religión, etc. son o deben ser dirigidas por un saber total; según Gadamer, por el saber del hombre sobre sí mismo? ¿Acaso un problema físico admite ser resuelto y justificado con argumentos políticos, o viceversa? ¿Acaso la menor o mayor valía de la pintura rusa de la época de entreguerras depende de razones políticas, por más que, de hecho, dicha pintura fuera instrumentalizada hasta la médula por parte del Estado soviético?

En esta tesitura, la separación aristotélica entre «demostración» y «argumentación» le presta un flaco favor a la hermenéutica de Gadamer. Pues implica –eso creemos– una sobreestimación de la diferencia entre los modos de justificación propios de las ciencias naturales y los propios del terreno ético-político. A nuestro modo de ver, cada uno de los saberes (siempre en su concreción histórica) posee, no sólo un repertorio de razones singulares e intransferibles, sino también una manera específica de razonar. En el terreno artístico, por ejemplo, una obra no hace valer su relevancia por los mismos cauces que sancionan el éxito de una teoría científica. Ahora bien, esto no obsta para que, jugando con la terminología

<sup>1</sup> «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze, Heidegger Gesamtausgabe (GA) 7*; «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege, GA 5*; «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken, GA 9*.

Un interesante estudio de los presupuestos humanistas y metafísicos propios de la técnica moderna, desarrollado a partir del planteamiento heideggeriano, puede encontrarse en el artículo de P. Cerezo Galán: «Metafísica, técnica y humanismo», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 59-92; así como en el libro de J. Acevedo, *Heidegger y la época de la técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

<sup>2</sup> *Vid.*, por ejemplo, K. Axelos, *Marx, penseur de la technique: de l'aliénation de l'homme à la conquete du monde*, Éditions de Minuit, París, 1961; F. Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986; *idem*, *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1995; H. Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Círculo de lectores, Barcelona, 1994.

aristotélica, quepa decir que todo saber tiene su propia virtualidad «demostrativa» y su propia virtualidad «argumentativa». Por un lado, las ciencias naturales están expuestas a una pluralidad de «definiciones» de sus propios planteamientos tan grande como para que, en la confrontación entre tales definiciones, no quepa demostración alguna; por otro lado, una consigna moral como la ilegitimidad del homicidio puede tener un estatuto de «primer principio» comparable al que tenía la ley de la gravitación universal en tiempos de Newton, y por tanto a partir de ella puede ser posible armar demostraciones incontestables.

Para cerrar esta estación de nuestro recorrido, convendría preguntarse si ese «lenguaje común» del que habla Gadamer tiene algún correlato real. Ciertamente, en cada ámbito idiomático hay un registro lingüístico que todo el mundo entiende, provisto de una serie de temas tópicos y de uno o varios estándares de planteamiento para ellos: un lenguaje que actualmente corresponde a la moda reflejada en los medios de comunicación de masas. Sin embargo, si nos acercáramos a la comunidad concreta de un saber, probablemente veríamos que el lenguaje que la articula (es decir, el preciso aspecto de los asuntos hablados y hablables a través de él) no parece ser una elaboración especializada y parcial de ese lenguaje supuestamente originario, sino más bien una lengua diferente de él.

Es necesario afinar un poco más nuestra lectura en cuanto a los motivos que le llevan a Gadamer a persistir en esta articulación humanista de los saberes. Decíamos antes que su intención primordial era la de limitar el desmedido poder que ha llegado a tener la tecnociencia en las sociedades de cuño moderno. Pero el diagnóstico que él hace de esta coyuntura resulta demasiado superficial, hasta el punto de que la alternativa propuesta para salir de ella está más cerca de agravar la enfermedad en cuestión que de ponerle remedio. A su juicio, la hipertrofia de esta ciencia tecnificada ha provocado la alienación del ser humano, le ha llevado a perder el control sobre los territorios que legítimamente le pertenecían, de modo que éste se encuentra ahora en manos de instancias ajenas. Por tanto el hombre tendría que recuperar su propia autonomía, tendría que reivindicar su soberanía suprema sobre aquellos saberes que se refieren a él mismo (la ética, la política, las ciencias del espíritu, la filosofía y, en general, el mundo de la vida y la cultura), mostrándoles a la ciencia y a la técnica que sólo son instrumentos al servicio de los «verdaderos fines» humanos. En otras palabras: a su juicio la tecnocracia comporta un peligro de deshumanización, frente al cual debería jerarquizarse la red de los saberes de acuerdo a un criterio «más humano».

Ahora bien, lo cierto es que, si en algo se funda la tecnocracia impulsada por la Modernidad, es justo en el humanismo que Gadamer reclama con la intención de conjurarla<sup>1</sup>. ¿No respondía ya la tecnociencia moderna a la bienintencionada empresa de humanizar el mundo<sup>2</sup>? En efecto, esta imagen de la técnica se basa en la reducción de la naturaleza a una

<sup>1</sup> Tal y como señala G. Vattimo («La crisis del humanismo», en G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, pp. 33-46), la relación entre «tecnocracia» y «humanismo» se ha interpretado en dos sentidos que se contradicen entre sí. Unos –cuya representación más conspicua se encuentra en Heidegger– hacen coincidir el triunfo de la civilización tecnológica con el cumplimiento de la esencia del humanismo; otros –como es el caso de Gadamer– reparan en el peligro de «deshumanización» que trae consigo la absolutización de lo técnico. Sobre esta polaridad se cierne toda una discrepancia, no sólo en cuánto a qué signifique «lo técnico», sino también en cuanto a cómo quepa concebir «lo humano». A propósito de este tema, *vid.* C. García Santos, «Tecnocracia y/o humanismo. La supuesta neutralidad de lo instrumental», en G. Vattimo *et al.* (eds.): *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 143-152.

<sup>2</sup> Afirma P. Cerezo Galán refiriéndose a este contexto de la Modernidad: «La ecuación “técnica y humanismo” arroja ahora toda su turbadora ambigüedad: nunca ha estado el hombre más en manos de sí mismo ni más próximo al sueño humanista de



trama de fuerzas calculables, gracias a la cual el hombre, concebido como voluntad autónoma e independiente de toda otra realidad, podrá disponer libremente de ella y usarla para satisfacer sus propios, sus genuinos y auténticos fines<sup>1</sup>. Así pues, reclamar la referencia del hombre a sí mismo y la subordinación de la tecnociencia a sus intereses, no es sino echar más leña al fuego de la Modernidad, aun cuando se sea consciente, como parece serlo nuestro acusado, de lo terriblemente abrasador que puede llegar a ser ese fuego. Ciertamente, Gadamer no llega al extremo de afirmar que el hombre consista en una neta «autoposición», ni tampoco que su destino sea el de domeñar a todas las criaturas de la tierra. Su humanismo «moderado» está bastante lejos de esto, pero no lo suficiente como para situarse en otro lugar. Él sostiene que, cuando el hombre se enfrenta a la empresa de adueñarse de sí mismo, escapando así a la enajenación que le ha provocado la tecnociencia, lo que principalmente descubre es que nunca puede llegar a culminar dicha empresa del todo, de modo que se encuentra expuesto –y éste sería el fundamento de su habitar en el mundo– a la tarea de una «autocomprensión infinita»<sup>2</sup>. Con ello se ha trocado la totalidad cerrada y plenamente realizada que, de acuerdo al principio de la «autoposición», conformaría *idealiter* el sujeto humano consigo mismo, por una totalidad abierta, en perpetuo cambio e internamente desajustada: la totalidad correspondiente la dialéctica negativa, aporética, escéptica que el autor de *Verdad y método* suscribe.

Con señalar que el análisis gadameriano de la tecnocracia se muestra epidérmico, tampoco hemos tocado fondo. Hay que decir otra cosa: ese análisis obedece en mucha mayor medida a un orden moral o político de consideraciones que a un orden filosófico. A nuestro juicio, la tarea propiamente filosófica que esta coyuntura nos plantea consiste en «pensar la técnica», mientras que la búsqueda de «un modo de comportamiento humano adecuado a la técnica» se muestra como una cuestión ético-política<sup>3</sup>. Así, el problema de qué medidas conviene tomar ante la reducción del espacio político a la mera gestión de los recursos llevada a cabo por técnicos especializados, le compete, en primera instancia, a la propia comunidad ciudadana y a sus gobernantes, y no tanto a una ontología de la política o a una ontología primera. Si estas últimas pueden aportar algo a esta situación crítica, su aportación no consistirá en dictar los concretos criterios que deben arbitrar la actual configuración política, sino en algo más básico y radicalmente diferente: en describir las condiciones posibilitantes de determinada acuñación del saber político, tarea en la que puede estar implicada (como también puede estarlo en el ejercicio de la política) la acuñación de una configuración inédita de este saber.

En fin, un enfoque más profundo y más filosófico de la enfermedad moderna de la tecnocracia, no le hubiera permitido a Gadamer mantener incólume la presunta separación entre la esfera de la naturaleza y la esfera del espíritu. Desde el punto de vista del actual «sentido común» puede parecer obvio que la naturaleza y la cultura, las ciencias y las letras,

---

auto-producir su propia subjetividad; pero nunca se ha sentido, a la vez, más extraño a sí mismo, más en poder de un destino que no puede conjurar» («Metafísica, técnica y humanismo», en *Heidegger o el final de la filosofía*, op. cit., p. 76).

<sup>1</sup> Entre los numerosos análisis que podrían citarse sobre este punto, nos parece especialmente interesante la perspectiva de H. Marcuse, precisamente un discípulo de Heidegger, en *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1968 [1954], pp. 173-174. La cuantificación matemática de la naturaleza que llevó a cabo la física moderna –observa el pensador alemán– «separó la realidad de todos sus fines inherentes», de modo que la ciencia ya no puede concebir la «objetividad de la naturaleza» en términos de causas finales.

<sup>2</sup> «Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía», en *La razón en la época de la ciencia*, op. cit., p. 10.

<sup>3</sup> Tomamos prestadas las palabras y el enfoque de R. Rodríguez, «La técnica, metafísica realizada», en *idem*, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, p. 176.

constituyen reinos de monarcas diferentes, pero ¿lo sigue pareciendo cuando se conocen los presupuestos de esta división? Es más que dudoso, después de Darwin, que las realidades naturales obedezcan sea a una causalidad mecánica, sea a una teleología fijada de una vez por todas; por el contrario, los organismos vivos, las entidades geológicas y astronómicas, etc. están tan configuradas por su propia historia y tan abiertas a transformaciones impredecibles como lo puedan estar las comunidades humanas<sup>1</sup>. ¿Realmente puede decirse que un roble, con toda su capacidad para crear nuevas formas de supervivencia, goza de menos «libertad» que un ser humano, por más que ambas maneras de habitar en un mundo resulten radicalmente diferentes y por ello a duras penas comparables? Como es fácil de advertir, esta escisión moderna entre un ámbito físico, determinado por leyes inamovibles, y un espacio propio de la libertad humana, constituye el soporte fundamental de la interpretación moderna del ser humano y de la técnica que acabamos de reseñar. Sólo un hombre que se cree infinitamente libre y autónomo puede erigirse en dueño y señor de todo cuanto le rodea. Sólo una naturaleza concebida a imagen y semejanza de una máquina puede cancelarse en su condición de dócil servidora del género humano, aunque, desde luego, semejante docilidad no va más allá de los planos diseñados por este último. Para nuestra sorpresa, el propio Gadamer hace una radiografía acertada de la tecnociencia moderna, en tanto dispositivo para reducir la naturaleza a objeto de dominación<sup>2</sup>. Entonces, ¿por qué no cuestiona los presupuestos que subyacen a tal planteamiento?

Al comienzo de nuestra «réplica», dijimos que la principal orientación de la misma procedía de los motivos que le llevaron a Heidegger a variar el rumbo de la navegación iniciada en el contexto de *Ser y tiempo*. En la «urbanización de la provincia heideggeriana» que Gadamer lleva a cabo queda diluida toda la radicalidad de la crítica a la Modernidad propuesta por su maestro, hasta el punto de que ahora esta crítica, más que ejercer el papel de un revulsivo, parece un simple «pañal caliente» para que el enfermo siga supurando. Incluso debería concluirse, con la rotundidad con la que lo hace Q. Racionero, que «la hermenéutica ha ido evolucionando [...] hacia una reconstrucción sobre nuevas bases del programa filosófico de la Modernidad»<sup>3</sup>. También en este punto conviene aguzar la vista. Probablemente el «casus belli» que separa las posiciones respectivas de Heidegger y Gadamer frente a la Modernidad se refiera, en el fondo, a su diferente apreciación de la metafísica griega. A lo

<sup>1</sup> J.-M. Schaefer lleva a cabo una interesante y profunda deconstrucción de la oposición entre «naturaleza» y «cultura» en su obra *El fin de excepción humana*, Marbot, Barcelona, 2009. Afirma este investigador: «[...] Resulta paradójico que la filosofía hermenéutica, a la que corresponde el mérito de haber puesto el acento sobre la historicidad irreductible del pensamiento humano, haya concluido de tal historicidad la ex-sistencia del hombre respecto a la “naturaleza”. En efecto, es precisamente esta historicidad la que sella la unidad indisoluble entre la biología y la historia, e indica por lo tanto la imposibilidad de sustraer la cultura a la evolución biológica. Si el espíritu humano y la cultura poseen una historia (sin duda sería mejor decir: historias), es en la medida exacta en que constituyen aspectos funcionales de organismos biológicos mortales que se reproducen por vía sexual» (*ibid.*, pp. 224-225).

<sup>2</sup> *Vid.*, por ejemplo, *VyM I*, pp. 539 y ss. (*GW I*, pp. 453 y ss.); «El significado actual de la filosofía griega» (1972), en *Acotaciones hermenéuticas, op. cit.*, pp. 134-137.

<sup>3</sup> Así comienza el balance final que Q. Racionero ofrece acerca de los derroteros que toma el legado heideggeriano en la filosofía de Gadamer: «[...] la hermenéutica ha ido evolucionando, a través de un proceso de convergencia entre diversas corrientes de pensamiento, hacia una reconstrucción sobre nuevas bases del programa filosófico de la Modernidad. Que Modernidad comporta aquí [...] no más que un concepto generalizador, representativo de ciertos supuestos y actitudes dominantes en un largo período de la historia de la filosofía según el análisis efectuado por Heidegger, no admite duda. Pero precisamente por eso, que aquella evolución reclame su origen en la reflexión heideggeriana, de la que tal concepto de Modernidad ha recibido sus más severas críticas, resulta un hecho paradójico. Un hecho que mueve a pensar, tal vez, en el extraño destino de las ideas; pero un hecho, en todo caso, que presupone y sitúa en su lugar justo el fenómeno de la “urbanización” de Heidegger» («Heidegger urbanizado [Notas para una crítica de la hermenéutica]», *Revista de Filosofía*, 3.<sup>a</sup> época, volumen IV (1991), número 5, p. 126).

largo de las páginas anteriores ha podido verse en qué importante medida la concepción gadameriana del saber hunde sus raíces en el universo platónico-aristotélico: así ocurre, por ejemplo, en cuanto a su dependencia del patrón de una técnica concebida instrumentalmente, o en cuanto a la supuesta diferencia de principio que habría entre el ámbito científico-demostrativo y el ámbito dialéctico-argumentativo. Gadamer es perfectamente consciente de la continuidad que existe, en medio de importantes divergencias, entre la imagen griega antigua de la ciencia y la imagen moderna de la misma<sup>1</sup>. Sin embargo entiende que no es preciso cuestionar esta imagen; a su juicio, podría conservarse, con tal de que la ciencia fuera relegada al plano secundario y subsidiario que le correspondería. Uno de quienes más claramente han denunciado la insostenibilidad de este planteamiento es G. Vattimo. Volvamos a consignar su diagnóstico al respecto, que ya fue presentado en la Introducción de este trabajo:

Gadamer, como es sabido, no comparte, en efecto, la «condena» pronunciada por Heidegger contra la metafísica griega; para él lo que se trata de criticar —a la luz de una «fenomenología» de la experiencia vivida [...]— es la reducción de la verdad al ámbito del método científico-positivo, reducción que ha tenido lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX (y en la cual el kantismo ha desempeñado un papel decisivo). Coherentemente con estas premisas, *Verdad y método* resulta, en conclusión, demasiado poco radical a la hora de concebir la situación de la civilización tecnocientífica moderna [...]<sup>2</sup>.

[...] La devoción de Gadamer a Platón y a los griegos le impide seguir hasta el fondo a Heidegger en su crítica radical de la metafísica como destino de todo Occidente hasta el nihilismo de Nietzsche. Gadamer, como se sabe, limita su crítica al cientificismo post-kantiano revaluando en cambio la tradición humanística, la *Bildung* y el sentido común [...]. La lectura «prudente» que Gadamer prefería terminaba por dejar subsistir la vieja distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, que no parece tampoco conforme a las pretensiones de universalidad de la hermenéutica<sup>3</sup>.

Y es que, como Vattimo propone, sin duda es mejor pensar, con Heidegger, «desde la unidad de base que hay entre las dos “culturas”, la humanista y la científica, en tanto que expresiones de la misma “época” del ser»<sup>4</sup>.

Tras este largo recorrido, hemos llegado a la misma evidencia de la que partíamos: sin romper el dualismo moderno de «naturaleza» y «espíritu», con todo lo que acarrea consigo, es imposible defender convincentemente la universalidad de la hermenéutica. Parece entonces que el problema de la historicidad de la comprensión, disparado por la polémica decimonónica de las ciencias del espíritu contra las ciencias naturales, era toda una *aporía*, en el sentido preciso que dimos a este término *supra*, § 53.2: un camino cortado, un atolladero sin solución

<sup>1</sup> *Vid.*, por ejemplo: «¿Qué es la verdad», *VyM II*, pp. 51-62 («Was ist Wahrheit?», *GW 2*, pp. 44-56); y *VyM I*, pp. 544-546 (*GW 1*, pp. 458-460). Afirma Gadamer: «Creo que Heidegger gana en *Ser y tiempo* el punto de vista bajo el que se pueden pensar tanto la diferencia como la comunidad entre la ciencia griega y la moderna. Cuando muestra el concepto del “estar dado” como un modo deficiente del ser, y cuando lo reconoce como trasfondo de la metafísica clásica y de su pervivencia en el concepto moderno de la subjetividad, persigue de hecho un nexo ontológico correcto entre la teoría griega y la ciencia moderna» (*VyM I*, p. 546 [*GW 1*, p. 459]).

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Paidós, Barcelona, p. 68. Observa el filósofo italiano en esta misma dirección: «conceptos centrales en Heidegger, como el de metafísica y olvido del ser o como el concepto de diferencia ontológica, no tienen una colocación sistemática en el pensamiento de Gadamer» (G. Vattimo, *El final de la modernidad*, Gedisa, Madrid, 1987, p. 116), ya que para este último «lo que cuenta es limitar las pretensiones dogmáticas de las ciencias y la técnica a favor de la racionalidad social», y por eso «no tiene ninguna necesidad de apartarse demasiado de la metafísica occidental, sino que antes bien se coloca con respecto a ella en una relación de sustancial continuidad [...]» (*ibid.*, p. 126).

<sup>3</sup> G. Vattimo, Prólogo al libro de T. Oñate *El retorno teológico-político de la inocencia*, Dykinson, Madrid, 2010, p. 10.

<sup>4</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, *op. cit.*, p. 69.

viable, que sólo puede encontrar su lugar fructífero en un planteamiento alternativo a aquel que lo vio nacer. Y éste es, en suma, el motivo último por el que la hermenéutica filosófica de Gadamer deja escapar sus mejores posibilidades: porque se mantiene amarrada al marco de la Modernidad, aun cuando contenga importantes, inequívocos, verdeantes brotes «extra-modernos».

## *CONCLUSIONES*



## CONCLUSIONES

Llega el momento de recoger y seleccionar los frutos del trabajo, de cerrar nuestra mesa de operaciones y dejar preparadas las semillas para futuros campos de cultivo. El fin de nuestra empresa era elaborar un «diagnóstico» de *Verdad y método* tomando como clave la obra de Gadamer dedicada a Platón. Tal iniciativa obedecía a la hipótesis de que los mejores hallazgos de dicha obra se encuentran lastrados por un indeseable deslizamiento hacia principios propios de las *dialécticas* platónica y hegeliana. Si Gadamer deja caer en saco roto muchos de sus planteamientos más prometedores, ello se debe, en la mayor parte de los casos, a que los desarrolla siguiendo un esquema *dialéctico*. Lo que aquí cuestionamos, por tanto, es si conviene elaborar una ontología de cuño hermenéutico que al mismo tiempo obedezca a una orientación dialéctica.

A lo largo de esta investigación hemos utilizado constantemente, y siempre en tono peyorativo, el calificativo de «dialéctico». No es posible enunciar una definición de la dialéctica que valga al mismo tiempo para el pensamiento platónico, para el hegeliano y para la hermenéutica de Gadamer. Pero sí es posible aclarar qué entendemos por «dialéctica» cuando decimos que *Verdad y método* esboza una ontología de carácter dialéctico. Al margen del preciso significado que presenta esta noción en la filosofía de Hegel o en la de Platón (a esto último nos referiremos más adelante), la dialéctica que nos atañe puede ser caracterizada por los siguientes cuatro rasgos genéricos. (1) Esta explicación ontológica remite las múltiples realidades ópticas a una *unidad total*, que actúa como principio determinante para cada una de ellas y para el conjunto de las mismas. Dicha totalidad es aquí hipotética, virtual, irrealizable, indeterminada e infinita. Tal estatuto posee en *Verdad y método* la totalidad del acontecer histórico o de la tradición, así como el sentido de un texto que subyacería al conjunto de sus posibles interpretaciones y la imagen del mundo hacia la que apuntarían las diversas lenguas históricas. (2) Dentro de la mencionada estructura, se establece un movimiento de intercambio entre las múltiples *partes finitas* y el único *todo infinito*: cada una de las partes obtiene su medida del todo, y al mismo tiempo contribuye a llenar de contenido a este último; hay por tanto una relación de determinación recíproca entre estos dos polos opuestos. (3) De este modo, lo determinado, limitado y concreto es explicado a partir de un sustrato indeterminado, ilimitado y abstracto. (4) Por último, en este planteamiento se subordina la diferencia a la identidad: las diferencias entre cualesquiera instancias concretas quedan reducidas a una identidad que las supera y las incluye.

Vamos a organizar estas conclusiones en tres grandes secciones. En primer lugar (§ 63), recordaremos los principales ingredientes del análisis llevado a cabo a propósito de los *estudios platónicos* de Gadamer, explicitando ahora de una forma sistemática cómo se reflejan

dichos ingredientes en la trama de *Verdad y método*. En segundo lugar (§ 64), expondremos los resultados del objetivo central de esta investigación, *i. e.*, calibrar la ontología de la comprensión que está esbozada en la obra principal de Gadamer, distinguiendo entre sus fortalezas y sus debilidades. Y por último (§ 65), perfilaremos los caminos que, a partir del terreno aquí labrado, se abren en el horizonte de la elaboración de una teoría del comprender de cuño hermenéutico, así como en el de los estudios sobre Platón.

### § 63. *La recepción gadameriana de Platón y su reflejo en Verdad y método*

Aunque el cometido de reseñar, organizar e interpretar los escritos de Gadamer sobre Platón se planteaba como una actividad subsidiaria, lo cierto es que esta parte de la tesis no sólo ha requerido un espacio mayor que el ocupado por *Verdad y método*, sino también un esfuerzo muy superior y una elaboración mucho más compleja. Esto es algo que necesariamente tenía que ocurrir siempre que se decidiera entrar a fondo en los problemas de la filosofía platónica. Puesto que, siguiendo las pistas lanzadas por el discípulo de Heidegger al respecto, hemos realizado una andadura considerable por la selva del pensamiento platónico, y puesto que dicha selva posee un interés indiscutible por sí misma, conviene ahora reproducir nuestros pasos principales a través de ella, incluso los que no tienen correlato en la hermenéutica gadameriana.

No obstante, daremos prioridad a aquellos puntos que presentan un claro paralelismo en *Verdad y método*. Hay que aclarar cuál es el sentido de tales paralelismos. El marco problemático al que responde la obra platónica no tiene nada que ver con el conjunto de cuestiones que mueven a la hermenéutica filosófica; desde esta óptica, carece de sentido buscar analogías. Sin embargo, buena parte de los recursos conceptuales y los modelos explicativos que Gadamer elige para resolver las preguntas planteadas por *Verdad y método* admiten ser identificados como herramientas de raíz platónica. De nuevo hay que matizar esta afirmación. A nuestro modo de ver, el soporte fundamental de la argumentación desplegada en esta obra es la idea de «mediación dialéctica», una noción hegeliana, pues. Pero, tal y como el propio Gadamer hace en ciertos momentos, cabe retrotraer dicha noción hasta el diálogo platónico, en el que probablemente Hegel encontró su inspiración primigenia. Lo que menos nos importa –ya lo advertíamos en la Introducción del presente trabajo– es defender que *Verdad y método* se nutre más de motivos platónicos que hegelianos, o que el filósofo de Atenas constituye el referente principal de entre los múltiples personajes filosóficos que se dan cita en sus páginas. Lo que interesa, en cambio, es la capacidad de esta perspectiva a partir de Platón para articular la problemática que se trata de poner sobre la mesa.

El resumen siguiente de la Primera Parte de la tesis está estructurado en cuatro apartados: el primero dedicado a los principios que sostienen la recepción gadameriana de Platón, así como a las influencias bajo las cuales se forjó (§ 61.1); el segundo dedicado al diálogo socrático-platónico, en tanto método para acceder al conocimiento (§ 61.2); el tercero dedicado a la dialéctica de lo uno y lo múltiple, en tanto estructura ontológica (§ 61.3); y el último dedicado a la dimensión de la dialéctica platónica como «saber del bien» (§ 61.4).



## § 63.1. Principios e influencias de la lectura gadameriana de Platón

## [CAPÍTULO I]

[1] En la polémica entre el «viejo» (Schleiermacher-Schlegel) y el «nuevo» (Escuela de Tubinga-Milán) paradigma de Platón, Gadamer adopta una posición conciliadora o, mejor dicho, considera que entre ambos planteamientos no existe una disyuntiva excluyente. En líneas generales, su lectura se mantiene fiel al marco interpretativo diseñado por Schleiermacher. Al igual que éste, el autor de *Verdad y método* piensa que una de las claves de la filosofía platónica se cifra en la forma dialógica en la que fue escrita, puesto que dicha forma pertenecería al propio contenido que se trata de transmitir. Estos diálogos estarían presididos por una «armonía de *lógos* y *érgon*», por una indisoluble unidad entre las palabras pronunciadas y el contexto dramático en el que tiene lugar ese pronunciamiento. En consecuencia, debería practicarse aquí una «lectura mimética», en la que cada argumento filosófico se comprendiera a partir de las circunstancias y los personajes concretos que han dado pie a él. Gadamer sostiene, como lo hicieron sus antepasados románticos, que esta clase de escritura constituye un sofisticado dispositivo de carácter «protréptico» y «pedagógico», destinado a interpelar al lector y a provocar en él un ejercicio de pensamiento en primera persona. Allí donde la Escuela de Tubinga-Milán ve «pasos de omisión» (*Aussparungsstellen*) que remiten a las enseñanzas esotéricas de la Academia, él encuentra una incompletitud coherente con esta finalidad «educativa» de los diálogos platónicos, y al mismo tiempo con la inacababilidad y provisionalidad que serían inherentes a la filosofía. En contra del carácter fuertemente sistemático que el nuevo paradigma atribuye a los *ágrapha dógmata*, sostiene que la obra platónica, sea en su transmisión directa o indirecta, carece de un contenido doctrinal propiamente dicho: su finalidad no sería «hacer escuela», sino más bien plantear una serie de cuestiones que, como tales, constituirían la tarea propia de *toda* filosofía, y cuyo destino sería permanecer sempiternamente abiertas.

Aunque el discípulo de Heidegger concede prioridad a los diálogos sobre las doctrinas no escritas, sin embargo reconoce la importancia de estas últimas a la hora de esclarecer el legado platónico. De hecho, en su propia reconstrucción ocupa un papel destacado el tema de los números ideales, así como el de los principios del Uno y la Díada indefinida, a los cuales sólo se puede acceder por medio de noticias indirectas. A su juicio, el contenido de las lecciones esotéricas «Sobre el bien» no debía de ser demasiado diferente al de los diálogos (algo que ha procurado justificar estableciendo paralelismos entre ambas partes). Un punto que Gadamer comparte netamente con la Escuela de Tubinga-Milán es el de su renuncia a hacer pivotar la exégesis de Platón sobre un esquema evolutivo; en particular, esta renuncia afecta al supuesto de una crisis en la teoría platónica de las Ideas, que a nuestro autor le parece falto de fundamento.

En el contexto de esta polémica acerca de los *ágrapha dógmata*, resulta significativa la interpretación gadameriana del excurso de la *Carta VII* (341c-344d) y del final del *Fedro* (274b-279c), pasajes que los mentores del nuevo paradigma aducen como «autotestimonios» platónicos del envío de los diálogos a las enseñanzas esotéricas. El filósofo de Marburgo, por el contrario, defiende que ninguno de estos pasajes contiene advertencias sobre la doctrina de Platón, así como tampoco una reflexión centrada en la diferencia entre la oralidad y la escritura. Se referirían, en cambio, a un fenómeno consustancial a todo lenguaje: la «debilidad

de los *lógoi*» (cf. *Carta VII*, 343a: το( τω=ν λο/γων α)σθενε/φ). Tal y como se explica en dicho excursus de la *Carta VII*, los medios del conocimiento son siempre equívocos, pues tienden a hacerse valer por sí mismos y a ser tomados en sentido literal, ocultando entonces aquello que deberían revelar. Esta misma advertencia se encontraría expresada en las últimas páginas del *Fedro*, esta vez referida al peligro extremo que representaría la escritura. Las palabras escritas, por su autonomía frente al sentido expresado en ellas, serían especialmente proclives a un uso «dogmático» de las mismas: con la repetición literal de un enunciado, a menudo pretenderíamos haber apresado su contenido de forma duradera, cuando, en realidad, la única forma de permanencia del saber sería la actualización y renovación constante de los «enunciados» que lo transmiten. El antídoto frente a esta «debilidad de los *lógoi*» se cifraría, para Platón, en el diálogo (de ahí la mención de *Carta VII*, 344b a las «disputas bienintencionadas»: εν ενυ)μενε/σιν ε)λεγξιοιφ); la confrontación entre las múltiples opiniones sería, pues, la manera de conjurar esa natural tendencia dogmática del lenguaje. De este modo Gadamer conduce los supuestos «autotestimonios» de una doctrina esotérica hacia el terreno propio del viejo paradigma.

[2] En la recepción gadameriana de Platón se advierte el influjo de numerosas interpretaciones anteriores o contemporáneas a la suya. Para empezar, en ella está centralmente presente la huella del principal mentor y recuperador moderno de la dialéctica platónica: Hegel. De sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* recibió Gadamer importantes orientaciones para su propio trabajo. Vamos a destacar ahora sólo dos de ellas. La consigna según la cual el verdadero meollo de la teoría de las Ideas se cifra en el entrelazamiento de unas Ideas con otras, y no en la atribución de múltiples Ideas a una sola Idea o a un solo referente sensible, se nutre de la contraposición establecida por el pensador de Stuttgart entre la «reflexión externa» y la «relación especulativa». En el planteamiento platónico, no se presupondría un «sujeto» que estuviera previamente dado como algo inmóvil, y en torno al cual se movieran diversos predicados, en tanto determinaciones externas a él (como ocurriría con la substancia aristotélica), sino que los múltiples *eíde* se relacionarían entre sí en virtud de algo semejante a un movimiento especulativo, en el que todos ellos se determinarían recíprocamente. Además, Gadamer piensa, junto con Hegel, que Platón ha desarrollado una valencia positiva de la dialéctica, por haber resuelto el obstáculo planteado por la contradicción –entre lo uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia, el ser y el no ser– en la que incurriría cualquier declaración de «algo en tanto que algo». Ahora bien, si Hegel sostiene que la solución platónica a este respecto consiste en afirmar la pura identidad entre los dos lados de estos pares de instancias contradictorias, Gadamer en cambio sostiene que Platón jamás ha afirmado la posibilidad de realizar esa identidad. La corrección del planteamiento hegeliano que Gadamer hace en este punto parece ser análoga a la que se expresa en *Verdad y método*: consiste, básicamente, en sustituir una dialéctica «positiva», cumplida, por una dialéctica «negativa» o inconclusa. Si –como piensan Platón, Gadamer y al menos el Hegel intérprete de Platón– en cualquier manifestación de «algo» está presente simultáneamente la identidad de ello consigo mismo (su *ser* ello mismo) y su diferencia respecto de todo lo demás (su *no ser* todo lo demás), Gadamer sostiene que la identidad entre dichos «ser» y «no ser» jamás se realiza plenamente para nosotros, puesto que no podemos acceder a la infinita totalidad de determinaciones que se sustraen a la determinación «algo», aun cuando dicha totalidad haya de estar implícita, de algún modo, en esa manifestación de algo. Aún volveremos sobre este intrincado galimatías.

No menos central es la herencia que nuestro autor recibió de los platonistas pertenecientes a la Escuela de Marburgo (Cohen y Natorp, principalmente), por más que él procurara en todo momento desmarcarse de ellos. La expresión «hipótesis del *eídos*», que Gadamer utiliza constantemente, parece proceder de este contexto, aunque ahora sea liberada de las connotaciones propias de la física moderna que los neokantianos le otorgaron. Además, el autor de *Verdad y método* comparte con Natorp el descrédito hacia la crítica dirigida por Aristóteles contra la teoría platónica de las Ideas, pues entiende, como él, que la separación «ontológica» entre las Ideas y los fenómenos es obra del Estagirita, y no de su maestro. En coherencia con lo anterior, Gadamer parece atribuir a los *eídos* platónicos un estatuto que quizás no esté demasiado lejos del que les concedieron los platonistas marburgueses, al interpretarlos como conceptos puros del entendimiento. Por otra parte, en la lectura que nos ocupa la Idea platónica del Bien se muestra próxima a una suerte de «ideal regulativo», lo que la aproxima a la comprensión natorpiana de la misma. En fin, como hemos sugerido a propósito de *Verdad y método*, el propio giro «negativo» que Gadamer da a su apropiación de la dialéctica hegeliana podría proceder del kantismo.

Por lo demás, Gadamer bebió abundantemente de las ricas investigaciones sobre Platón desarrolladas en la Alemania del período de entreguerras. Hemos clasificado estas influencias en tres grandes grupos. Por un lado, se trata del Platón vitalista que el círculo de S. George convirtió en emblema de su crítica al cientificismo y al positivismo modernos. Este círculo impregnó la obra del filólogo P. Friedländer, uno de los principales maestros de Gadamer. A través de él recibió nuestro interpelado pautas schleiermacherianas como la de la «lectura mimética»; además, de él procede, entre otras cosas, el «socratismo» de la interpretación de Platón que nos ocupa, su inspiración humanista, su rechazo a atribuir a este legado antiguo un contenido doctrinal, e incluso una tesis que también ocupa un lugar importante en *Verdad y método*: la de la primacía de la pregunta sobre la respuesta. Por otro lado, durante su etapa de formación en Marburgo Gadamer fue fecundado por las investigaciones de compañeros suyos como J. Stenzel, G. Krüger y J. Klein (de este último tomó la consigna de la «estructura numérica del *lógos*»), quienes en aquella época participaron en mayor o menor medida del Platón leído en clave ético-política que había prosperado a partir de las iniciativas de W. Jaeger. Y por último –mas no en último lugar–, nuestro autor experimentó la renovación de la filosofía antigua impulsada por la corriente fenomenológica y existencialista. En este marco se inscribe la singular aportación de Heidegger. Aunque la lectura gadameriana de Platón se plantea como una reacción consciente contra los planteamientos de este maestro suyo, sin embargo la hermenéutica heideggeriana de la facticidad permeó en ella de modo decisivo. Esta repercusión se advierte especialmente en *Platos dialektische Ethik* (1931), pero resulta también visible en todo el resto de sus *escritos platónicos*. De Heidegger aprendió el joven Gadamer a llevar a cabo una «lectura fenomenológica» de los textos antiguos, orientada por «las cosas mismas» y por la realidad pre-científica del «mundo de la vida», una orientación que él declinó en clave ética. Además, de este mismo antecedente extrajo la iniciativa de interpretar a Platón en algunos puntos desde presupuestos aristotélicos: téngase en cuenta que Heidegger se ocupaba en aquellos años de la obra aristotélica, mucho más que de la platónica. En fin, igualmente se apropió del proyecto heideggeriano de «destruir» los conceptos anquilosados de la metafísica occidental para enraizar la investigación filosófica en los fenómenos mismos.

[3] Este último punto requiere un desarrollo aparte. En realidad, Gadamer interpreta esta noción de «destrucción» a partir de claves hegelianas. Para Hegel la filosofía no debe partir de los conceptos «escolásticos» acuñados por los sistemas anteriores, sino de la potencia especulativa que poseería el lenguaje ordinario; ésta es una de las enseñanzas que, a su juicio, deberíamos extraer de la filosofía antigua. Gadamer hace suya esta idea y sostiene que los diálogos platónicos constituyen el modelo de todo filosofar, precisamente porque describen un camino de idea y vuelta entre las palabras del lenguaje común y su elaboración conceptual. Cuando Sócrates exige que se dé razón de una determinada *areté* estaría propiciando la fluidificación de un «concepto» encostrado y, en la medida en que dicha rendición de cuentas nunca resulta satisfecha, su «destrucción»; ahora bien, tal destrucción se hace para dar lugar a un trabajo conceptual en otro sentido: la remisión de las múltiples acepciones corrientes de dicha *areté* hacia la unidad del *eîdos*. De este modo Gadamer lleva la noción heideggeriana de «destrucción» al terreno de Hegel; pero, a diferencia de éste, piensa que la empresa de conducir la multiplicidad y multivocidad de las palabras propias del lenguaje cotidiano hacia la unidad del concepto no puede ser nunca cumplida de modo definitivo. Por eso tal tarea de deshacer y rehacer conceptos con palabras, de volver a dirigir lo pensado al suelo de las experiencias vital-mundanas, sería siempre provisional e inacabable. Y el diálogo representado en la obra platónica constituiría el medio paradigmático de dicha tarea.

Bajo este planteamiento late una concepción del filosofar, que el discípulo de Heidegger remite expresamente a Platón. La filosofía sería la elaboración conceptual de la «totalidad de la experiencia del mundo» que estaría depositada en el lenguaje común; una elaboración en la que, desde cada uno de los singulares mundos históricos, se apuntaría hacia el denominador común que subyacería a todos ellos. Dicho trabajo exigiría reconducir los conceptos propios de los sistemas filosóficos anteriores al terreno del «mundo de la vida», para volver a extraer de ese terreno nuevas figuras conceptuales. Con estas premisas, se entiende perfectamente el uso ambiguo –ora peyorativo, ora afirmativo– que Gadamer hace del término «metafísica». A su juicio, lo «metafísico» no es un determinado planteamiento y un determinado contenido filosófico, sino el hecho de que la filosofía se limite a reproducir conceptos muertos, sin insuflarles el aliento que sólo podría proceder de su imbricación en la experiencia vivida. Por eso la tradición de la metafísica occidental sigue siendo para él un repertorio positivo de inspiraciones, algo que implica echar en saco roto la precisa crítica que Heidegger dirigió contra ella. También se entiende perfectamente, desde este punto de vista, la repugnancia que a Gadamer le produce toda filosofía sistemática. En su opinión, una filosofía organizada bajo la forma de un sólido sistema, en el que todos los conceptos gozaran de significados unívocos, habría perdido su conexión con la ambigua riqueza del lenguaje natural, y por tanto con el referente al que debería su razón de ser.

### § 63.2. *El diálogo socrático-platónico como método de conocimiento*

A nuestro modo de ver, la dialéctica platónica (la «του= διαλεγεισθαι δυναμιφ», la «διαλεκτική. επιστη/μη», «τε/ξνη» o «με/θοδοφ») presenta estos cuatro significados fundamentales:

- (a) una concepción del saber, en tanto conocimiento de lo universal, necesario y eterno, de lo que es absolutamente verdadero y se mantiene siempre idéntico a sí mismo, y al mismo tiempo en tanto «saber del bien»;

- (b) una específica forma de dialogar (el «διαλεγεσθαι» que se opone al «εργειν» sofístico), reglada por determinadas condiciones y que constituiría el camino para llegar descubrir dicha realidad esencial;
- (c) una serie de métodos que se aplicarían en dicho diálogo: el método de la refutación (*élenchos*), escenificado en los diálogos socráticos; el método o métodos de las hipótesis, descritos y/o practicados en el *Menón*, el *Fedón*, la *República* y el *Parménides*; y el método de la *synopsis* y la *diaíresis*, representado principalmente en el *Fedro*, el *Sofista* y el *Político*;
- (d) la estructura ontológica propia de la verdadera y auténtica realidad; esta realidad está formada por un tejido de Ideas, que se relacionan entre sí mediante *synopsis* y *diaíresis*, y cuyo entrelazamiento se encuentra gobernado por los principios del Uno-Bien y la Díada indefinida.

A lo largo de este epígrafe nos vamos a detener en los tres primeros significados mencionados, aunque prescindiendo por ahora de la dimensión de la dialéctica en tanto «saber del bien». Las cuestiones relativas a ellos han sido desarrolladas en los capítulos II, III y VI de la Primera Parte de esta tesis.

## [CAPÍTULO II]

[1] En *Platos dialektische Ethik* (1931) Gadamer ofrece la más profunda y completa argumentación a propósito de la tesis principal que sostiene el conjunto de sus *estudios platónicos*, según la cual todos los elementos de la teoría de las Ideas deberían ser explicados a partir del diálogo socrático. Allí la imagen del saber implícita en la dialéctica platónica se hace corresponder con la noción griega de ciencia (*epistémē*). Poniendo en juego un planteamiento heideggeriano de los años veinte del siglo pasado, que a su vez se apoya en análisis conceptuales aristotélicos, el joven Gadamer remonta dicha noción a una determinada acepción de la *téchne*: saber, en sentido riguroso o científico, sería conocer las causas por las que una clase de realidades es *necesariamente y siempre* lo que es, para poder disponer de ellas de un modo general y previo a la experiencia concreta de las mismas. Tal modalidad de saber estaría posibilitada por una específica modalidad de habla —el «enunciado definidor» o «fundamentador»—, puesto que descubrir la constitución necesaria de algo no sería otra cosa que exponer sus fundamentos en un juicio predicativo de valor universal. Y esta concepción del saber científico constituiría el punto de partida de la *ontología* griega clásica: bajo la pregunta por el «ser» de cada realidad, se buscaría aquí su definición esencial, necesaria y eterna, que comparecería en dicha forma de *lógos*.

El objetivo central de los primeros capítulos de *Platos dialektische Ethik* consiste en mostrar que la ciencia griega tiene su origen en el peculiar tipo de discusión representado por el diálogo socrático-platónico. Por eso este diálogo aparece aquí caracterizado como un «diálogo científico». Lo propio del habla científica sería su pretensión de necesidad (en virtud de la cual habría que justificar las tesis sostenidas) y de objetividad (en virtud de la cual habría que atenerse exclusivamente a las explicaciones pronunciadas). Precisamente por ello, en toda exposición científica de un estado de cosas se buscaría el asentimiento de los interlocutores, reales o hipotéticos. Así, la discrepancia y el acuerdo entre quienes investigan algo formarían parte del propio desarrollo de la búsqueda: constituirían una suerte de método y de criterio interno de la misma. El hecho de que varios interlocutores se mostraran en desacuerdo entre sí

significaría que aún no han llegado a descubrir aquello que investigan. Y esta discrepancia proporcionaría el camino para lograrlo: con el planteamiento de una objeción, el oponente se vería obligado a explicitar un aspecto de su «comprensión previa» del asunto, aspecto que, con el soporte del acuerdo, hubiera permanecido implícito, y con ello la indagación resultaría enriquecida y profundizada. Limando sus discrepancias, los disputantes obtendrían una comprensión más adecuada de la realidad examinada, y el acuerdo final de sus perspectivas al respecto sería un exponente del éxito en tal investigación compartida.

Ahora bien, este valor del disenso y del consenso como métodos y criterios de la verdad científica estaría supeditado a que los hablantes respetaran una condición: en todo caso deberían interpretar las declaraciones de sus compañeros y las suyas como referidas a un único asunto, virtualmente idéntico. Si uno llega a la conclusión –piensa el filósofo de Marburgo– de que las posiciones del otro y las suyas son inconmensurables, esto sólo sucede porque ha renunciado a la vocación colaboradora que debe presidir todo diálogo científico. Semejante «velar» por la identidad de la cosa debatida quedaba caracterizado por el joven Gadamer como una «disposición afectiva compartida» (*Mitbfindlichkeit*). Y ésta no es otra cosa que el requisito fundamental exigido por Platón para que tenga lugar una «disputa bienintencionada» (y no una discusión *erística*): que los participantes supongan siempre que sus posiciones son conjugables entre sí como exponentes de un único y mismo asunto. Justamente por mor de esta exigencia puramente *formal*, el discípulo de Heidegger entendía que el otro con el que se llega a un acuerdo en este diálogo no debe ser diferente, *idealiter*, de cualquier otro.

[2] Sin duda este «diálogo científico» reproduce la clave de bóveda del «diálogo dialéctico» ideado por Platón. Los diálogos socráticos también tienen por fin desvelar una identidad necesaria y eterna: la definición esencial de una virtud. También en ellos el desacuerdo, la incoherencia entre las diferentes definiciones encontradas se interpreta como una prueba de su falsedad conjunta. Por ejemplo, en el *Laques*, el general griego que da nombre al diálogo define la valentía como la capacidad de «rechazar a los enemigos sin huir» (190c), algo que contradice la concepción que tienen los guerreros escitas de esta misma virtud, pues ellos «luchan huyendo más que atacando» (191a); esta contradicción es utilizada por Sócrates para refutar la definición propuesta por Laques y para obligarle a reconocer que aún no sabe «qué es la valentía». Como advierte Gadamer, tales refutaciones no se dirigen tanto contra un determinado contenido del saber cuanto contra la propia pretensión de saber exhibida por su mentor. Pero, pese a su resultado negativo y su efecto destructor, dicho procedimiento socrático tendría la virtud de generar las condiciones que necesita la «auténtica» investigación, pues inculcaría en el interlocutor la actitud propia del participante en un «diálogo científico».

[3] Para completar esta imagen del diálogo trazada en *Platos dialektische Ethik* hemos acudido al análisis del interrogar ofrecido en *Verdad y método*, ya que éste se dice inspirado en el modelo de la dialéctica platónica. Preguntar –leemos allí– es suspender un plexo de posibilidades, afirmando al mismo tiempo determinados presupuestos. Toda cuestión implicaría una *ruptura* con el saber previo, algo que quedaría manifiesto en las refutaciones socráticas, pues éstas, al obligar a sus destinatarios a poner entre paréntesis lo que creían saber acerca de una *areté*, les pondrían en situación de preguntar por ella. Y justo dicha ruptura respecto del marco previamente establecido explicaría que no pueda existir un método que enseñe a descubrir lo cuestionable. Gadamer sostiene que todo saber, en tanto capacidad de

dar razón de lo que se sabe, se encuentra ligado a la interrogación, y en este sentido posee un componente dialéctico. Por un lado, para poder justificar algo es preciso haber pasado por la pregunta que explora sus *pros* y sus *contras*, de modo que a toda justificación le subyace un cuestionamiento; y por otro lado, la conversación de vocación investigadora tendría que realizarse como un intercambio de preguntas y respuestas, pues ésta sería la única manera de hilar una argumentación conjunta, y no una argumentación «en paralelo».

[1']<sup>1</sup> Con el objeto de analizar esta primera imagen del diálogo platónico hemos habilitado, por nuestra parte, una serie de términos y de distinciones. En primer lugar, distinguíamos entre un diálogo llevado a cabo en el interior de un solo paradigma (*i. e.*, aquel en el que las partes enfrentadas poseen la misma «definición» –los mismos presupuestos– del asunto discutido, o definiciones reductibles entre sí) y un diálogo sostenido entre paradigmas diferentes. Un ejemplo del primero se encuentra en la discusión mantenida por un equipo de doctores que procuran averiguar si un enfermo padece alzhéimer o no, suponiendo que todos ellos compartan una misma definición de esta enfermedad y de la práctica médica. Como ejemplo de lo segundo, podemos mencionar la disputa entre una psicóloga cognitivo-conductual y una psicóloga gestáltica a propósito de un mismo caso clínico. Y en segundo lugar, hemos distinguido tres modalidades de pregunta, cuya diferenciación entre sí obedece a un patrón lógico: la «incógnita», *i. e.*, aquella pregunta que, bajo determinado planteamiento, sólo tiene una respuesta válida, y que por tanto representa un caso clausurado; el «problema», *i. e.*, aquella pregunta que, en determinado contexto, presenta dos o más respuestas plausibles, e irreductibles entre sí; y la «aporía», *i. e.*, aquella pregunta que no puede ser respondida desde los presupuestos bajo los cuales fue planteada, por lo cual su única salida posible es la gestación de un planteamiento alternativo. Un ejemplo de incógnita se encuentra en la pregunta: ¿cuál es la capital de Francia? El problema puede ser representado por una cuestión como ésta: para la recuperación de la economía actual de los países de la periferia de Europa, ¿es mejor que éstos abandonen el euro o que permanezcan en él? Y como ejemplo de aporía podemos poner uno de los atolladeros planteados por Aristóteles en el libro B de su *Metafísica* (996a 18-b 26): ¿la filosofía primera es una ciencia particular o una ciencia general?, donde ninguna de estas dos opciones constituye el caso.

Pues bien, jugando con estas herramientas diremos que, en nuestra opinión, el «diálogo científico» descrito por Gadamer (*i. e.*, el diálogo platónico) *sólo* tiene alguna verosimilitud en un caso particular de la discusión en el interior de un único paradigma: cuando, desde un mismo planteamiento y bajo una misma definición de los objetos en juego, se trate de resolver una «incógnita» en torno a ellos. Únicamente entonces el desacuerdo entre los interlocutores podrá ser tomado, con razón, como un exponente del inacabamiento de la discusión; y el intento de reducir las diferencias encontradas a una identidad podrá constituir un método fructífero de la búsqueda. Ahora bien, carece de sentido pretender esto cuando en la conversación se dan cita posiciones diferentes en torno al asunto debatido, irreductibles entre sí. Las discrepancias puestas de manifiesto entre la psicología cognitivo-conductual y la psicología gestáltica no se deben a la «buena» o «mala» voluntad de sus respectivos defensores, ni desaparecen cuando éstos se empeñan en referir sus opiniones y las de la parte opuesta a una hipotética identidad; se deben más bien al hecho de que la psicología actual está configurada por planteamientos diferentes, siendo así positivamente plural. Además, nunca

<sup>1</sup> Los números marcados con «'» señalan una réplica a la numeración anterior.

puede excluirse que un diálogo que se había planteado en el interior de un solo paradigma pueda acabar poniendo en evidencia que en él convivían paradigmas diferentes, por lo que el supuesto valor del acuerdo como fin ideal y como criterio de una búsqueda compartida tiene en todo caso un valor muy restringido. De todos modos, el problema del planteamiento platónico-gadameriano es que en él la disensión y el consenso son tomados como métodos y como criterios puramente *formales* y *abstractos*; allí la presunta necesidad de llegar a un acuerdo no depende de determinadas condiciones, bajo las cuales el objeto de una investigación compartida pueda tener el aspecto de una incógnita, sino que debería regir necesariamente y siempre, con independencia de cualquier condición dada.

Aunque este «diálogo dialéctico» se parezca, de entrada, a la tarea de elaborar y despejar una incógnita, en realidad compromete a las tres modalidades de pregunta distinguidas. La cuestión planteada en el *Laques* acerca del «verdadero ser» de la valentía equivale a un *problema*, pues hay varias respuestas al respecto, todas ellas sostenibles y que no pueden ser reducidas a una sola respuesta (así, la definición exhibida por Laques y la exhibida por los guerreros escitas). Sin embargo, la exigencia de que tal problema tenga una única respuesta válida convierte a esta situación en un caso de *aporía*: tal y como se deduce de la refutación socrática, las dos respuestas, ambas libradas en el terreno de las *dóxai*, habrían de ser abandonadas. Pero, como decíamos, en último término la pregunta «qué es la valentía» constituye aquí una incógnita, pues ha de responderse aduciendo la identidad única, universal y eterna de esta virtud; semejante respuesta representa un caso clausurado, no ya bajo determinadas condiciones, sino en condiciones absolutas.

[2'] En cuanto a la inscripción del diálogo socrático en este «diálogo científico», nosotros explicábamos las semejanzas y las diferencias entre ambos de la siguiente manera. También los diálogos socráticos tienen por fin una suerte de «saber absoluto»: el hallazgo de la definición esencial de una realidad. Y también en ellos se lleva a cabo un examen y una puesta a prueba de las «comprensiones previas» que los interlocutores poseían de la realidad investigada, tomando como baremo el criterio puramente hipotético –formal y abstracto– de la unidad e identidad que debería alcanzarse entre todas ellas. Ahora bien, el diálogo socrático se arroga una valencia de la que carece el diálogo científico *per se*: la posibilidad de «destruir» las comprensiones previas, en la medida en que éstas se muestren contradictorias entre sí. Tal valencia depende de la posición especial que ocupa el personaje de Sócrates; una posición superior y exterior al propio diálogo y que representa el terreno neutral e incondicionado de *la* razón. En efecto, un interlocutor puede refutar el planteamiento del otro, y éste el del uno, pero para suspender ambos planteamientos a la vista de su mutua incompatibilidad se necesita una perspectiva exterior a la propia discusión. Sin embargo, con dicho procedimiento se pone en entredicho el presunto valor heurístico que en el diálogo científico se otorgaba a la discrepancia: si Sócrates vacía a sus interlocutores de sus convicciones previas, no se entiende en qué sentido sus refutaciones habrían de proporcionar un camino productivo hacia la verdad buscada.

A nuestro juicio, esta peculiar posición del protagonista de los diálogos platónicos apunta en dos direcciones. Por un lado, Sócrates parece actuar como un *pedagogo*: así, cuando refuta las opiniones preconcebidas de sus interlocutores, lo haría o bien para conducirlos hacia un conocimiento que él ya posee (el conocimiento de las Ideas), o bien para enseñarles en qué consiste un «auténtico» diálogo. Ahora bien, en el primer caso, sigue sin entenderse el sentido



de dicha conducción, ya que la única pista positiva que aquí se ofrece para buscar la definición de una virtud es una simple condición formal de la misma: dicha definición habría de estar exenta de toda contradicción; y en el segundo caso, no se entiende por qué Sócrates refuta a sus compañeros, toda vez que –fuera del saber modélico que habría guiado esa refutación, pero que aquí no comparece afirmativamente– el ejercicio argumentativo llevado a cabo por aquellos parece perfectamente solvente. Por otro lado, Sócrates parece actuar como un *investigador*, pero en un sentido más radical que el del diálogo científico. Sus inquisiciones tendrían por fin sacar a la luz los presupuestos fundacionales de cada uno de los saberes vigentes: el saber religioso (*Eutifrón*), el saber práctico-político (*Cármides*), el arte militar (*Laques*), el saber poético (*Ión*), etc. Esta interpretación resulta coherente con la crisis radical que padecía, a juicio de Platón (*cf. Carta VII, 326a*), la Atenas de comienzos del siglo IV a. C.; así, la investigación socrática constituiría una exploración de esta situación histórica de «aporía». Ahora bien, dicha investigación no responde, en realidad, a una crisis interna en los saberes del momento, sino más bien a un *examen* llevado a cabo por parte de un tribunal superior y exterior a ellos: la filosofía o la dialéctica.

[3'] Por otra parte, hemos procurado aplicar al diálogo científico y a los diálogos socráticos aquellas consignas gadamerianas según las cuales toda justificación presupone un cuestionamiento y todo cuestionamiento afirma determinados presupuestos. Una pregunta del tipo «¿qué es X?» puede plantearse –decíamos– en dos clases de situaciones, correspondientes a las dos direcciones del diálogo socrático que acabamos de marcar: puede estar motivada simplemente por una ignorancia (por ejemplo: ¿qué es la física cuántica?), o bien por la circunstancia de que la definición hasta entonces vigente de determinada realidad se ha vuelto cuestionable (por ejemplo: la pregunta «¿qué es la democracia?», planteada por el movimiento «15-M»). Sea cual sea la motivación de las preguntas que inauguran los diálogos socráticos, en ellos la respuesta ha de cumplir características sumamente especiales: debe enunciar la definición esencial de una virtud. Y esto significa que, aunque la pregunta acerca de ella haya podido ser disparada desde presupuestos concretos, la respuesta ha de estar enunciada en condiciones absolutas: se tratará ahora de una respuesta idealmente independiente de toda pregunta concreta, una respuesta del todo punto incontrovertible. Por ello en el diálogo platónico se transgrede, de hecho, el vínculo entre justificar y cuestionar que Gadamer consideraba constitutivo de toda sabiduría capaz de aportar razones. En términos generales, se justifica aquello que está en cuestión o resulta controvertido; en el contexto de la dialéctica platónica, en cambio, se justifica aquello que *de hecho* está en cuestión pero que *por derecho* debe resultar incontrovertible. A la postre, esto significa que debe justificarse, no ya aquello que en un momento dado es cuestionable, sino todo aquello que aspire a certificarse como «auténtico» saber, lo cual implica que todo aquello que no ha sido justificado –el campo entero de las *dóxai*– se encuentra aquí en cuestión.

### [CAPÍTULO III]

[1] La contraposición platónica entre el «*διαλεγεσθαι*» y el «*επιζειν*» sofístico es explicada en *Platos dialektische Ethik* como el contraste entre un diálogo «auténtico» y un diálogo «inauténtico» o «adulterado». Este último tendría lugar cuando se refieren las opiniones pronunciadas a las perspectivas particulares de sus mentores, y no al asunto investigado, en su consistencia objetiva. Cuando uno rechaza las opiniones del otro, pero se niega a exponer los motivos de su desacuerdo porque considera que ambos planteamientos son

inconmensurables, con ello habría renunciado a respetar la «regla de oro» del diálogo: el supuesto incancelable de la identidad final de lo discutido, necesario para que la depuración de las diferencias mostradas entre los interlocutores pueda constituir un camino hacia dicha identidad. Tal situación «decadente» de la discusión correspondería a los dos «vicios» que Platón atribuye a la sofística: la pretensión de disponer siempre del *lógos* más fuerte, blindándose así frente a cualquier ataque del adversario; y el objetivo de refutar toda tesis del oponente a partir de técnicas formales.

[1'] Por nuestra parte, hemos sometido esta propuesta a objeciones análogas a las anteriores. Es cierto que para participar en una disputa hace falta sentirse apelado por la cuestión que la preside y conceder verosimilitud a la parte contraria. También es cierto que toda discusión posee una cierta «unidad», un marco de plausibilidad, un límite que determina el tipo de motivos y argumentos que tienen cabida en ella. Ahora bien, no parece cierto que la posible irreductibilidad entre las posiciones confrontadas tenga que obedecer a una actitud de carácter ético en sus representantes. Si en la discusión entre una psicóloga cognitivo-conductual y una psicóloga gestáltica se ponen sobre la mesa aspectos mutuamente indiscutibles, esto no es algo «auténtico» ni «inauténtico», sino simplemente algo *que ocurre*. Y es que la diferencia entre planteamientos no afecta únicamente a las perspectivas «subjetivas» de los dialogantes (a las *dóxai*, en términos platónicos), sino que puede responder a una pluralidad «objetiva» en la configuración del saber correspondiente.

De acuerdo con las condiciones impuestas por la dialéctica platónica, las opiniones de los interlocutores deben ser medidas por el rasero de una única razón, una razón que, sin embargo, es puramente hipotética, formal y abstracta. Ya no se trata de medir una posición desde la otra, y viceversa, sino de someter a prueba todas las posiciones desde un único punto de vista: el punto de vista del asunto investigado. Ahora las preguntas que los hablantes se dirigen unos a otros deben poderse intercambiar entre sí –algo que nunca ocurre cuando los planteamientos presentan discrepancias sustanciales–, pues deben estar formuladas desde dicho campo neutral. A nuestro juicio, semejante condición supone una desvirtuación del significado que tenían las artes erísticas sofísticas, vinculadas a las disputas sostenidas en el contexto de una democracia asamblearia. Con su modelo dialógico, Platón desactiva el carácter polémico que poseen algunas discusiones, aquellas en las que se trata de resolver un conflicto de intereses. En virtud de esta subordinación formal de la diferencia a la identidad, la diferencia de posiciones en torno a algo es interpretada ahora como el indicio de una *ignorancia* de los hablantes acerca de ello. Y la discusión queda reducida, en todo caso, a un *método* para descubrir la verdad. Por otra parte, importa advertir que este «diálogo auténtico» –el diálogo platónico– está lejos de responder a una descripción fenomenológica del diálogo, o de alguna modalidad de diálogo: con él no se trata de enunciar las *condiciones de posibilidad* de toda discusión, sino de fijar sus *condiciones de validez*.

[2] Paralelo a este examen de la erística es el de la retórica sofística. El análisis de *Platos dialektische Ethik* (único punto de estos *estudios platónicos* donde se aborda este tema con detalle) se circunscribe al *Fedro*. A juicio del joven Gadamer, Platón habría dejado claro que la retórica, al igual que la dialéctica, se funda en el «entendimiento mutuo» (*Verständigung*), pues éste constituye la clave de la conducción persuasiva. Pero tal entendimiento mutuo dependería en todo caso de un conocimiento de la verdad, y por tanto de una inteligencia dialéctica. Así, el orador debería asegurarse de que su auditorio comprende el asunto

transmitido del mismo modo que él, y tendría que hacerlo definiéndolo en términos *eidéticos*, mediante *synopsis* y *diaíresis*. A nuestro modo de ver, con esta explicación Gadamer dinamita el principio del que había partido, *i. e.*, que la retórica depende del entendimiento mutuo. Pues en Platón la persuasión no se funda en un rendimiento *comunicativo* del discurso, sino en su *referencia* a una realidad esencial. Sin embargo, parece que la persuasividad de una alocución sólo depende de su capacidad de enlazar con las convicciones previas del auditorio, y no de si los argumentos puestos en juego son verdaderos en sentido «absoluto», ni de si el orador actúa de forma sincera o engañosa. En todo caso, con la reconversión llevada a cabo en el *Fedro*, Platón desprovee a la retórica de su sentido primero como arma propia del campo de la controversia, para hacer de ella un simple instrumento pedagógico.

## [CAPÍTULO VI]

[1] En los escritos de Gadamer posteriores a *Platos dialektische Ethik*, el diálogo platónico queda analizado a partir de estas mismas claves. Ahora ya no es caracterizado como un «diálogo científico», sino que, por el contrario, aparece remitido al ámbito precientífico propio del lenguaje natural, pero por lo demás su aspecto sigue siendo el mismo. De las declaraciones de Gadamer al respecto cabe entresacar tres sentidos de «dialéctica» que estarían presentes en la obra platónica: el diálogo socrático (que nuestro autor define, en términos genéricos, como la actividad compartida de dar razón de las convicciones previas, procurando remitir sus múltiples y diversos aspectos a la unidad del contenido investigado), la dialéctica eleático-aristotélica (que se funda en el juego entre tesis contradictorias), y la dialéctica específicamente platónica (cuyo rasgo característico es el ejercicio de dividir un concepto en sus partes constitutivas). Sin embargo en sus exposiciones al respecto la relación entre estos tres sentidos resulta oscura.

[2] Con el objeto de despejar esa oscuridad hemos llevado a cabo, por nuestra cuenta y riesgo, una investigación acerca del papel que ocupa la dialéctica platónica en el interior de la dialéctica griega arcaica y clásica. Hemos partido de la imagen de la dialéctica acuñada en las paradojas de Zenón de Elea, en las refutaciones socráticas y en los *Tópicos* de Aristóteles. En su significado básico, la dialéctica es un procedimiento mediante el cual se refuta una de las dos tesis que conforman una disyunción excluyente, con el objeto de confirmar así la otra; dicha refutación suele adoptar la forma de una *reductio ad absurdum*: se muestra que la tesis en cuestión implica consecuencias que la contradicen o que se contradicen entre sí. Semejante procedimiento descansa sobre la siguiente creencia: la contradicción puede darse en el discurso, pero no en la verdadera y auténtica realidad (ésta, *de iure*, estaría presidida por una estricta identidad). Ahora bien, para que la refutación surta el efecto deseado, la contradicción entre las dos tesis examinadas tiene que ser real y efectiva; de lo contrario, el propio problema –*i. e.*, la disyuntiva en juego– sería falso, y este mecanismo perdería todos sus poderes. Con ello ya hemos indicado cuál es la paradoja en la que incurre este invento griego.

Aristóteles encuentra en la dialéctica no sólo un medio para discutir y argumentar, sino también un método para acceder al conocimiento; ésta serviría para encontrar los primeros principios de cualquier ciencia (entre ellos, las definiciones esenciales) mediante la impugnación de todas las opiniones erróneas que aspiraran a ocupar su lugar (*vid. Tópicos* 101a 35-101b 3 y *Metafísica* Γ, capítulo 4). En el marco de este significado básico de la dialéctica, las refutaciones socráticas presentan dos peculiaridades. La cuestión que da pie a la

discusión no es aquí un «problema», sino una pregunta del tipo «¿qué es X?»; para que este procedimiento refutativo permitiera encontrar la verdad buscada, el caso tendría que estar clausurado de antemano (esto es lo que supone justamente la idea de una definición *esencial* de algo) y habría que impugnar exhaustivamente todas las posibles respuestas plausibles al respecto menos una, la verdadera. Además, como decíamos, Sócrates se sitúa en un terreno superior y exterior a la propia polémica. Pero, bien miradas, ambas peculiaridades constituyen las condiciones que habría de cumplir la dialéctica griega para llegar a constituir un método heurístico. De hecho, Platón sólo aspira a extraer de la dialéctica eleática todo su potencial implícito.

A nuestro juicio, la dialéctica griega descansa sobre una flagrante paradoja, tocante a su supuesta condición de método para conducir hasta el conocimiento riguroso. Ella promete salvar el hiato entre dos situaciones incompatibles entre sí: por un lado, la situación que inaugura la controversia, en la que se dan cita múltiples concepciones plausibles de algo (el campo de las *dóxai* o de los *éndoxxa*); por otro lado, el punto de llegada de la misma, que vendría a resolver de forma incontestable el problema planteado, mediante el descubrimiento de una única concepción verdadera (el campo de la *epistéme*). Ahora bien, un método sólo puede funcionar cuando las condiciones del punto de llegada ya están dadas –tanto para el conocedor como para lo conocido– desde el principio de la búsqueda; en otras palabras: no puede haber un método para cruzar el abismo entre dos puntos asimétricos. En nuestra opinión, si por contradicción entendemos lo que entendía Aristóteles («A es B» y «A no es B» al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto: cf. *Metafísica* Γ, 1005b 19-20), no parece que entre las dos respuestas a un problema tenga que haber contradicción alguna. Pues las tesis que, en tanto meras proposiciones, se contradicen, serán defendidas por sus respectivos mentores *bajo aspectos diferentes*. En el contexto de una polémica, los interlocutores no sólo sostendrán tesis contrapuestas, sino que también esgrimirán razones *diferentes* para argumentarlas (por ejemplo: los detractores de la tauromaquia advierten que ésta implica una tortura, dando por descontado que es ilícito torturar a los animales, mientras que sus defensores, lejos de afirmar que es lícita la tortura, aducen que dicha práctica comporta una protección beneficiosa para los toros).

Lo cierto es que la dialéctica, en tanto procedimiento, carece del poder de reducir las diversas razones confrontadas a una única razón, y sin esta reducción todas sus supuestas virtualidades se anulan. Así pues, para que este mecanismo cumpliera lo que promete, sería preciso que el caso estuviera de antemano clausurado (*i. e.*, que fuera una «incógnita», y no un «problema») y que un interlocutor exterior al diálogo dispusiera ya de antemano de esa única respuesta verdadera. No obstante, seguramente el valor heurístico que Platón y Aristóteles atribuyen a la dialéctica depende, en último término, de otra cosa: de una *intuición* inmediata (*anámnesis*, *nóesis*) de la esencia buscada. Sea como fuere, el papel que este método desempeña en ambas ontologías es muy diferente. Con su separación entre el campo de la argumentación y el de la demostración científica, Aristóteles concede a la dialéctica una importancia limitada. Platón, en cambio, lleva este invento griego hasta sus últimas consecuencias, y con ello acaba por situar la contradicción en el plano de la auténtica y verdadera realidad. De este modo la dialéctica, que había surgido como una negación de la realidad de la contradicción, se ve obligada a afirmar lo que de hecho necesita para poder ser viable, *i. e.*, la coexistencia simultánea de dos instancias contradictorias: lo múltiple aparente y lo uno verdadero.

[3] En todo momento de su obra, Gadamer se empeña en sostener que la *teoría* dialéctica platónica tiene su razón de ser en la *práctica* dialógica, por lo que todos los ingredientes de la misma deberían ser remitidos al ejercicio de la comunicación intersubjetiva escenificado paradigmáticamente por Sócrates. Así, la «hipótesis del *eîdos*», la *anámnesis*, la *synopsis* y la *diaíresis* representarían sendos momentos de toda discusión de finalidad investigadora, de todo «diálogo científico». La hipótesis del *eîdos* no es aquí otra cosa que aquel principio incancelable según el cual los interlocutores deben referir sus declaraciones a una única realidad, idéntica al menos «por hipótesis». Para elaborar esta identidad, cada uno de ellos tendría que exponer y someter al examen común su comprensión previa de la misma; tal factor es lo que Gadamer vincula a la *anámnesis*, sugiriendo así una comparación de ésta con la noción hermenéutica de «pre-estructura de la comprensión». Este principio platónico indicaría que todo conocimiento es un reconocimiento, más exactamente: que accedemos a la verdad cuando tomamos conciencia de lo que no sabemos, esto es, al ser refutados por otros en cuanto a nuestras convicciones previas. Y la progresiva definición del objeto del diálogo se llevaría a cabo mediante *synopsis* y *diaíresis*, es decir, dividiendo en sucesivas clases –que irían siendo sancionadas por el acuerdo entre los hablantes– la unidad del contenido establecido inicialmente.

A nuestro juicio, es cierto que argumentar consiste en explicitar los supuestos que sostenían la propia opinión, y es cierto que toda comprensión se inscribe en un determinado sistema de prejuicios, pero parece dudoso que ambas cosas puedan ser asimiladas a la *anámnesis* platónica. En Platón la reminiscencia no se refiere a las comprensiones previas (*i. e.*, a las *dóxai*), sino a las Ideas, que son incompatibles con aquellas. Gadamer parece obviar la diferencia entre el plano de las *dóxai* y el de las Ideas, pero al mismo tiempo la implica, al entender que el baremo para depurar las múltiples opiniones haya de ser el principio imbatible de la remisión a un *eîdos*. Puesto que sostiene que la identidad objeto del diálogo nunca admite ser alcanzada de modo perfecto, puede sostener que las múltiples *dóxai*, aunque avancen en dirección a una única Idea, siguen siendo siempre *dóxai*. Además, que el reconocimiento del error sea un medio suficiente para alcanzar la verdad es algo que sólo se cumple, a nuestro juicio, cuando se trata de despejar una «incógnita». Así, en el *Menón* (82a y ss.) esto vale en el caso del experimento mayéutico llevado a cabo con el esclavo (un ejemplo de conducción pedagógica, y no de investigación; y que al mismo tiempo se refiere a un caso clausurado), pero no sirve para resolver el problema allí planteado acerca de la enseñabilidad de la virtud (86c y ss.), en el que se implica el paso desde dos definiciones diferentes de la virtud (las exhibidas por los sostenedores de las tesis opuestas) hasta una presunta definición única.

Por otra parte, detrás de la relación destacada por Gadamer entre la *diaíresis* y la práctica dialógica se esconde una dificultad que fue denunciada por Aristóteles (*cf. Analíticos primeros* 46a 31-46b 41 y *Analíticos segundos* 91b 12-92a 7). Platón habría intentado obtener la definición esencial mediante un razonamiento estructurado bajo la forma de una *diaíresis* (por ej. «si todo hombre es animal, y si todo animal es o racional o irracional, entonces todo hombre será o bien racional o bien irracional»). Tal y como explica el Estagirita y el ejemplo deja entrever, se trata de un razonamiento «impotente»; y es que no puede haber razonamiento alguno que concluya la «esencia» de algo. Gadamer descarga esta crítica de Aristóteles aduciendo que en Platón la *diaíresis* no pretende ser un método lógicamente concluyente.

[4] Pero el meollo de esta remisión de la teoría dialéctica a la práctica dialógica se cifra en la hipótesis del *eîdos*, en tanto condición de posibilidad del examen y la justificación dialéctica. Como se explica en *Platos dialektische Ethik*, el diálogo platónico tiene por objeto exponer la razón por la que una realidad es necesariamente y siempre lo que es, *i. e.*, descubrir el *lógos* que define su esencia, en el cual quedaría apresada la causa unitaria por la que todos los múltiples casos posibles de esa realidad poseen una única identidad. Con este fin se pondrán a prueba todos los enunciados que aspiren a cumplir dicha misión. Pero para poder llevar a cabo tal tarea, habría que suponer que aquello «como lo cual» estamos considerando la realidad en cuestión representa fidedignamente la identidad que se mantiene inmutable a través de todas sus posibles manifestaciones. Esta identidad equivale a la hipótesis del *eîdos* y, según Platón, es la única instancia capaz de garantizar el necesario enlace de «algo como algo». Para poder definir correctamente «esto» como un «perro», antes sería preciso cerciorarse de que «perro» expresa todos los casos posibles de esta clase de realidades, *i. e.*, cerciorarse de que «perro» constituye su verdadero ser, y no un rasgo accidental.

En *Fedón* 100a-101e se dice que este examen dialéctico posee dos fases sucesivas, que deberían ser distinguidas escrupulosamente. En primer lugar, habría que suponer, en calidad de hipótesis, un *eîdos* que explicara los fenómenos en cuestión; entonces habría que llevar a cabo dos operaciones: por un lado, analizar si de la hipótesis avanzada (o sea: del *eîdos* supuesto como el verdadero ser de «esto») se deducen consecuencias contradictorias, pues en tal caso la hipótesis debería ser sustituida por otra; por el otro, ese *eîdos* hipotético serviría para hacer una selección de lo que cae dentro del caso. Y en segundo lugar, una vez asegurado que la hipótesis propuesta no implica nada contradictorio, habría que dar razón de la propia hipótesis, remontándola a otra hipótesis superior (o sea: subsumiendo el *eîdos* propuesto en otro *eîdos* más abarcante); a continuación se volvería a aplicar el mismo protocolo, hasta llegar a conducir el hipotético *eîdos* inicial hasta el principio anhipotético del bien (*cf. República* VI y VII).

A nuestro juicio, este procedimiento representa el intento fallido de una estrategia heurística y argumentativa de carácter *lógico*. El principal problema es que la primera fase exige ya poner en juego la segunda. Como primera etapa, habría que excluir que, al tomar «esto» como un «perro», de ello se dedujeran consecuencias contradictorias; ahora bien, para hacer esta comprobación es preciso avanzar una definición de «perro», lo que era propio de la segunda fase (por ej.: «todos los perros son amigos del hombre», «este bicho no tiene amistad con los hombres», luego «no es un perro»). ¿Acaso es posible examinar si «esto es un perro» sin saber antes «qué es un perro»? Además, entre los dos aspectos de la primera fase hay un círculo vicioso: si se da la situación del ejemplo anterior, ¿qué hacemos: desestimamos la definición de «perro» en tanto «amigo del hombre» o desestimamos a este animal como representante de «perro»? En otras palabras: es posible, por medio de este procedimiento, utilizar una definición *hipotética* de perro, la más plausible (por ej. «cánido doméstico»), para poner entre paréntesis las definiciones que, aplicadas a los fenómenos en cuestión, incurran en contradicción con ella (por ej. «amigo del hombre», aplicado al animal del ejemplo anterior), pero si realmente se ha planteado un «problema» (o sea, si las dos definiciones confrontadas son sostenibles para sus mentores), este método de las hipótesis no servirá para resolverlo.

Al parecer, dicho método sólo sirve para reducir un predicado universal (un *eídos* hipotético) a otros más generales y abarcales; sin embargo, todos los *eíde* subsumidos unos en otros seguirán siendo tan «hipotéticos» como al principio. Si llegamos a remontar el *eídos* inicial al principio anhipotético del bien, tendremos dos situaciones posibles: o bien entre el último *eídos* de la cadena y la Idea del bien hay una relación de implicación biunívoca (pero entonces todas las realidades, cuya determinación ha de obtenerse de la Idea del bien, tendrían una única definición); o bien el principio anhipotético *se divide* en varios *eíde*, de los cuales hay que optar por uno para llegar a los fenómenos en cuestión (pero entonces nos encontramos con la dificultad mencionada antes: el razonamiento urdido a partir de esta *diaíresis* será siempre «impotente»). Este método de las hipótesis queda colapsado por aspirar a resolver dos incógnitas al mismo tiempo («qué es un perro» y «si esto es un perro o no»); precisamente esta doble incógnita es lo que tendría que despejar la dialéctica para encontrar la solución incontestable a un problema: la polémica sobre si «esto es un perro o no» sólo puede deberse, como decíamos, a que en ella coexisten dos definiciones diferentes de «perro». Para confirmar o refutar que A es B, se necesita un tercer elemento: C. Ahora bien, por pura lógica de predicados, ese elemento tiene que ser diferente en el caso de la confirmación y en el de la refutación. Y no hay ningún mecanismo lógico para decidir cuál de los «terceros elementos» tiene más valor: si el elegido por el sostenedor o el elegido por el impugnador de la tesis. De este modo el procedimiento habilitado para asegurar la referencia del discurso a una identidad única se muestra como una empresa fallida, lo cual resulta sumamente significativo en este contexto.

#### [REFLEJO DE ESTAS TESIS EN VERDAD Y MÉTODO]

Los paralelismos entre esta parte de la recepción gadameriana de Platón y la trama de *Verdad y método* son bastante evidentes, toda vez que el diálogo habilitado en esta misma obra para describir el proceso comprensivo obedece en sus líneas maestras al «diálogo dialéctico» que acabamos de describir. La conversación a cuya estructura respondería la lectura de un texto histórico (el único ejemplo de comprensión que se analiza expresamente en esta obra) presenta dos momentos: un momento en el que el horizonte propio del texto se destacaría frente al horizonte propio de su intérprete, lo que provocaría una detención momentánea en el curso de la comprensión; y un momento en el que la diferencia entre dichos horizontes quedaría superada, pues ambos serían englobados en una óptica más abarcalte; a esto último Gadamer lo llama «fusión de horizontes». Así pues, este diálogo también consiste en un examen de las perspectivas singulares bajo el criterio de una identidad entre las mismas; dicha identidad habría de ser *producida* aquí mediante la puesta entre paréntesis de los rasgos específicos de cada una de las partes convocadas. De este modo, tal conversación llevaría a cabo una abstracción de las posiciones particulares guiada por la hipótesis formal de la unidad que cabría realizar entre ellas. Al igual que el diálogo platónico, también este diálogo está movido por el fin ideal del acuerdo, de manera que en él la discrepancia se considera como algo provisional, imperfecto y accidental. También en este diálogo se trata de construir una identidad mediante la superación de las diferencias mostradas entre los interlocutores.

Gadamer afirma que cada interpretación de un texto histórico concreta un aspecto finito de la infinitud del sentido contendida virtualmente en él. El papel que desempeña en el diálogo platónico la identidad de la trama *eidética* buscada (la respuesta ideal, necesaria y eterna, a la pregunta «¿qué es X?») equivale en *Verdad y método* al papel del sentido potencialmente

infinito del texto, a partir del cual cabría elaborar y fusionar entre sí todas las comprensiones históricas y particulares del mismo. Y el papel que desempeñan las múltiples *dóxai* en el diálogo platónico equivale aquí al papel de las múltiples comprensiones finitas y parciales de dicho sentido. Como veremos a continuación en profundidad, en ambos casos Gadamer entiende que este proceso dialógico o comprensivo es de suyo inacabable, por lo cual la identidad perseguida en él podría alcanzarse sólo de modo parcial y provisional.

Gadamer inscribe esta dinámica del despliegue y la fusión de horizontes en el desarrollo del círculo hermenéutico. La comprensión comenzaría con la proyección de una anticipación acerca del sentido total del texto, anticipación que debería ser elaborada a partir de la comprensión lograda de cada una de sus partes. Nuestro autor concibe el círculo hermenéutico como un juego entre la comprensión del todo y la de las partes, algo que no estaba presente en la formulación heideggeriana de la «pre-estructura de la comprensión» (cf. *Ser y tiempo*, §§ 31 y 32). Semejante iniciativa procede de la hermenéutica y la retórica clásicas; pero también puede ser atribuida a la inspiración platónica de esta teoría hermenéutica. En efecto, el diálogo platónico es una medición de las múltiples posiciones parciales que se dan cita en torno a algo y que deberían contribuir a descubrir su unidad total.

Por último, cabe encontrar un paralelismo entre los estatutos que poseen ambos modelos dialógicos. Platón aspira a reglamentar las condiciones bajo las cuales un diálogo será «auténticamente investigador». También la articulación gadameriana de la comprensión en términos de diálogo, aunque se presenta inicialmente como una descripción de lo que acontece en toda experiencia hermenéutica, acaba derivando hacia aspectos *prescriptivos*. Volveremos sobre ello más adelante.

El joven Gadamer liga la dialéctica platónica a la ciencia griega, a nuestro juicio acertadamente. Este mismo «diálogo científico» es lo que soporta la estructura argumentativa de *Verdad y método*, aunque el Gadamer posterior a *Platos dialektische Ethik* haya abandonado esta nomenclatura. Si, como nuestro autor ha señalado en alguna ocasión, hay claros elementos de continuidad (junto a elementos de ruptura) entre la imagen antigua y la imagen moderna de la ciencia, entonces la circunstancia señalada comporta toda una paradoja: *Verdad y método*, que tiene entre sus fines el de diseñar una concepción del saber alternativa a la acuñada bajo el modelo de la ciencia moderna, estaría apelando para ello al estadio más antiguo de esa misma versión de la ciencia.

### § 63.3. *La dialéctica de lo uno y lo múltiple como estructura ontológica*

A continuación vamos a recordar aquellos aspectos de la interpretación gadameriana de Platón que inciden sobre el sentido (d) de dialéctica: la estructura ontológica diseñada por la teoría de las Ideas y la teoría de los principios. Esta temática ha sido tratada en los capítulos V y VII de la Primera Parte de esta tesis.

## [CAPÍTULO V]

[1] Gadamer suscribe los postulados centrales de la filosofía platónica: la «huida a los *lógoi*» y el supuesto de la existencia de Ideas proclamados en el *Fedón*. A su juicio, dichos postulados constituirían una afirmación del carácter lingüístico de todo conocimiento, y de la



referencia del lenguaje a un contenido «ideal», a una dimensión *eidética*. De este modo, nuestro autor secunda expresamente la definición del saber que subyace a la teoría platónica de las Ideas. De acuerdo con esta definición cortada por el patrón de la matemática antigua, el saber riguroso remite a un contenido puramente racional y universal, *separado* de la contingencia y la particularidad que serían propias de la experiencia sensible. Gadamer destaca y aplaude el paralelismo establecido por Platón entre la matemática y el saber moral: el presunto hiato entre la Idea puramente racional de un objeto geométrico y sus imperfectos representantes sensibles tendría su exacto correlato en el hiato entre «la justicia misma» y lo que en cada comunidad concreta rige como «justo». Además, el filósofo de Marburgo aplica esta misma noción de saber al conocimiento propio del «mundo de la vida», esgrimiéndola contra la imagen empirista del saber propiciada por las ciencias naturales modernas.

Pero, al mismo tiempo, nuestro autor rechaza la existencia de un *chorismós* «ontológico» entre lo inteligible y lo sensible en la filosofía platónica: no se trataría de que Platón haya afirmado la existencia de dos mundos independientes. Tal separación tendría un carácter «metódico», y se debería más a la razón humana que a la realidad misma. Con ello el estatuto de las Ideas parece aproximarse, como ya fue dicho, al que éstas tenían para los platonistas neokantianos, en tanto principios gnoseológicos, y no ontológicos (algo que, a nuestro juicio, casa bien con el universo moderno, pero no con el antiguo, pues éste se desenvuelve en unas coordenadas netamente realistas). En este contexto se sitúa una de las consignas centrales de la recepción gadameriana de Platón: el *quid* de la teoría de las Ideas no radicaría en la relación entre cada Idea y sus correlatos sensibles, sino más bien en la relación de las diversas Ideas entre sí. Por eso el problema de la llamada participación «vertical» (representada por la *mímesis*) debería desplazarse hacia el de la participación «horizontal» (representada por la *méthexis*). Y es que lo que constituiría el conocimiento no sería la mera subsunción de un fenómeno sensible en una Idea, sino el entrelazamiento —el *lógos*— de las diversas Ideas entre sí.

[1'] De este modo Gadamer hace suyo un planteamiento que, a nuestro juicio, es profundamente idealista. Para empezar, cabe poner en duda que la comprensión sensible tenga que estar subordinada a la comprensión lingüístico-racional: no parece cierto que los fenómenos sensibles sean por sí mismos indeterminados, ni que necesiten ser traducidos a un registro lingüístico para resultar inteligibles. Además, tampoco es verdad que lo general sea propio del terreno lingüístico y lo particular, propio del sensible. Esta distribución —«racional-universal-estable» frente a «sensible-particular-mutable»— presenta alguna verosimilitud en el contexto de la interpretación antigua de la matemática, pero, sin ir más lejos, pierde su suelo cuando se la aplica al terreno de la moral. El contraste entre la Idea de triángulo y los múltiples triángulos dibujados sobre una tablilla de cera no puede compararse con el contraste entre una supuesta «justicia en sí» y las normas jurídicas concretas, pues estas últimas no son más sensibles que inteligibles.

## [CAPÍTULO VII]

[1] Tal y como señala Gadamer, Platón encuentra en el *número* un modelo para pensar las relaciones *eidéticas*, y para pensar el significado de la «unidad de lo múltiple» que estaría depositada en ellas, *i. e.*, el significado de la «universalidad» que tendría lugar en el auténtico conocimiento. Para empezar, toda Idea representa a una multiplicidad de fenómenos; pero

dicha multiplicidad sólo comparecería traducida a una multiplicidad de Ideas, puesto que lo sensible sería por sí solo indeterminado. Lo que importaría aquí, como decíamos, sería la unidad de las múltiples Ideas entre sí. A su vez esta última relación presentaría dos aspectos: las múltiples Ideas recogidas por un solo género; y las múltiples determinaciones *eidéticas* recogidas en la definición esencial de algo, la cual se obtendría mediante la división de un género en sucesivas especies (por ejemplo, la definición de «hombre» en tanto «animal racional», que se obtendría mediante la división del género «animal» en la especie de los «racionales» y los «irracionales»). Gadamer sostiene que la definición de la esencia –el *lógos ousías*– presenta una estructura numérica, pues constituye una suma de múltiples determinaciones. Y, en general, Platón habría establecido importantes analogías entre cualquier clase de *lógos* y los números ideales. Éstos no representan cantidades, sino relaciones puramente formales, como las que expresaría el enlace (el *lógos*) de unas Ideas con otras. Además, la infinitud de la serie numérica, junto con el carácter finito de cada número, serían análogos al juego entre la finitud de todo discurso y la infinitud de lo decible.

El verdadero punto de anclaje de esta problemática parece ser el enigma de la «articulación dual». Advirtamos que, a nuestro entender, en Platón dicha articulación de «algo en tanto que algo» se refiere al mismo tiempo a los fenómenos y a su comparecencia lingüística. En tanto enlace de «algo como algo», todo juicio predicativo implicaría una evidente *contradicción* entre lo uno y lo múltiple (pues por mor de la predicación cada unidad queda desplegada en múltiples y diversas determinaciones), entre lo idéntico y lo diferente (pues para caracterizar una cosa es imprescindible mostrarla como otra cosa diferente), e incluso entre el ser y el no ser (pues en la medida en que el enunciado atribuye a algo otra cosa distinta, dice que ello *es* algo que ello mismo *no es*). Con su teoría de los «géneros supremos» (*cf. Sofista*), y con el desarrollo de la misma en los principios del Uno-bien y la Díada indefinida, Platón habría procurado mostrar que dicha contradicción no pone en peligro la capacidad reveladora del *lógos*. La condición de posibilidad de la manifestación fenoménica sería el entrelazamiento de lo uno y lo múltiple, de la identidad y la diferencia, del ser y el no ser. Y ello porque la comparecencia de algo implicaría una identidad de ello consigo mismo (en virtud de la cual ello *es* lo que es) y al mismo tiempo una diferencia de ello respecto de todo lo demás (en virtud de la cual ello *no es* todo lo demás). La perspectiva del ser correspondería a la de la identidad, la quietud, lo uno y la *synopsis*, mientras que la perspectiva del no ser correspondería a la de la diversidad, el movimiento, la multiplicidad y la *diaíresis*. De este modo, afirmando la coexistencia de estas instancias contradictorias, Platón habría logrado conjurar la dificultad que acabamos de mencionar. Por otra parte, Gadamer se apoya en el *Sofista* para intentar desmentir la acusación lanzada por Heidegger contra Platón, por cuanto éste habría sustituido la concepción arcaica de la verdad como «*alétheia*» (desvelamiento) por una concepción de la misma en tanto «*orthótes*» (corrección). Las armas de Gadamer parecían un tanto precarias: si en Platón «ser algo» implica «no ser todo lo demás», ello significaría que el desvelamiento de una trama de determinaciones supondría al mismo tiempo la ocultación del resto de las posibilidades de determinación.

[1'] Nosotros hemos procurado desmontar este planteamiento platónico-gadameriano. Si «ser A» implica «no ser todo lo demás», esto significa que «A» y «todo lo demás» son relativos recíprocos y se refieren a un Uno-Todo. Aunque Platón haya negado que el ser constituya el género supremo de la totalidad de lo ente, lo cierto es que en su filosofía el ser remite a la reunión de todo en uno, mientras que el no ser apela a la separación de lo uno en

múltiples partes. En el mecanismo de la *synopsis* y la *diaíresis* se entiende perfectamente que la diferencia sea concebida como negación: ser un hombre es no ser (ser diferente de) cualquier otro animal. Ahora bien, las posibilidades de diferenciación de este esquema dicotómico son ridículamente pobres. Tal y como advierte Aristóteles contra Platón, no cabe generar o explicar las múltiples diferencias específicas a partir de un Uno-Todo. Y de todos modos, aquí no se ha explicado cómo pueda ser posible la definición de «hombre» en tanto «animal racional». Bajo la perspectiva reunidora de la *synopsis*, el hombre será idéntico a todos los demás animales; y bajo la perspectiva separadora de la *diaíresis*, el hombre será diferente de todos los demás animales. Lo único que ha hecho Platón es afirmar la identidad de estas series contradictorias: en tanto «animal racional», el hombre «es y no es idéntico a todos los demás animales». En fin, salta a la vista que con estas disquisiciones Platón ha sustituido la investigación ontológica por un análisis de las condiciones que hacen posible la predicación. Finalmente, hemos cuestionado la premisa mayor de este razonamiento platónico: nos parece de lo más dudoso que detrás de la articulación de «algo como algo» tenga que esconderse alguna clase de *identidad*, y ello precisamente porque ninguna de estas dos determinaciones es reductible a la otra. Cuando «esto» se manifiesta «como un martillo» –algo que ocurre al clavar una punta con ese útil, más que al decir «esto es un martillo»–, parece que ni «el martillo» agota las posibilidades de manifestación de «esto» (pues «esto» también podría mostrarse eventualmente «como un arma arrojadiza»), ni «esto» agota las posibilidades de manifestación de «el martillo» (pues «el martillo» puede estar representado por multitud de concretas herramientas diferentes de ésta).

[2] Gadamer concede suma importancia a los principios platónicos del Uno y la Díada indefinida, que conocemos fundamentalmente a través de la tradición indirecta. Dichos principios no expresan otra cosa que el juego al que acabamos de referirnos entre lo uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia, el ser y el no ser. Todo conocimiento y toda mostración fenoménica estarían posibilitados por la actuación conjunta del límite y lo ilimitado, del Uno y la Díada indeterminada. En cada manifestación finita de algo permanecería latente el infinito conjunto de las otras posibilidades de manifestación; esto es justo lo que significaría que «ser algo» equivalga a «no ser todo lo demás». En términos platónicos: la presencia de una determinada y finita combinación de Ideas se recortaría sobre un fondo de indeterminación, constituido por todo el resto del tejido *eidético*. Gadamer niega que la totalidad de las Ideas conforme una pirámide unívoca y definitivamente fijada, o al menos niega que esa totalidad clausurada sea accesible para nosotros. Para nuestra experiencia limitada, dicha totalidad constituiría un conjunto siempre abierto, variable e indeterminado, imposible de descifrar completamente y de forma simultánea. Así, nuestro autor afirma una lectura infinitista, aporética o escéptica de la teoría de las Ideas, oponiéndola a una lectura «dogmática». De ello extrae el siguiente corolario: el conocimiento humano sería siempre finito (en un sentido negativo: privado de la inteligencia total y absoluta que estaría reservada a la sabiduría divina), y por eso mismo sería infinito (en un sentido positivo: abierto siempre a ulteriores posibilidades de prosecución, absolutamente inagotables).

[2'] Gracias a este planteamiento, Gadamer cree haber conjurado las indeseables consecuencias que se derivarían de la imagen platónica de un mundo verdadero absolutamente clausurado. Ahora bien, hay motivos para dudar de que la disyuntiva entre una totalidad *eidética* cerrada y una totalidad *eidética* abierta sea una disyuntiva real. Si cada manifestación parcial de Ideas está determinada por su relación con todo el resto de las Ideas, entonces la

totalidad del tejido *eidético* tendría que estar perfectamente definida para que dicha manifestación poseyera a su vez definición. Pero para que una concreta manifestación de algo no agotara exhaustivamente sus posibilidades de manifestación, la totalidad que contribuye a determinarla debería permanecer al mismo tiempo indefinida. De este modo semejante totalidad tendría que estar a la par absolutamente definida y absolutamente indefinida. Por otra parte, tanto Platón como Gadamer tienen la idea de límite ontológico con connotaciones negativas y tratan la ausencia de límites como algo positivo; así, la finitud del conocimiento humano es interpretada aquí como carencia e imperfección, mientras que lo indeterminado constituye la fuente de la determinación. Gadamer parece haber sucumbido así a lo que Hegel llamaba «la mala infinitud». A nuestro juicio, no resulta plausible que lo determinado tenga que proceder de lo indeterminado; más bien parece que las determinaciones se forjan a partir de otras determinaciones. Y tampoco hay ninguna evidencia fenoménica para afirmar que todas las posibles manifestaciones de algo, por muy divergentes que resulten, tengan que remitir a una «unidad total». ¿No será este «todo», como dijimos, una especie de «as» que la dialéctica «se saca de la manga», o sea, una trampa en el juego de la filosofía?

#### [REFLEJO DE ESTAS TESIS EN *VERDAD Y MÉTODO*]

[1] Esta temática platónica se refleja, por un lado, en la concepción del lenguaje expresada en *Verdad y método*. Es cierto que el análisis de la lingüisticidad comienza allí con una dura crítica al *Crátilo*. Cuando Platón remite el lenguaje a un mundo puramente *eidético*, con ello lo reduce a un mero signo de una realidad extra-lingüística y a un mero instrumento del conocimiento. Además, la idea gadameriana de que las palabras del lenguaje natural se forman a través de un mecanismo metafórico, así como la afirmación del componente retórico de todo acto de habla, pone en entredicho el esencialismo y el logicismo propios de la metafísica griega clásica. Pero, a nuestro juicio, esta recusación de Platón no va más allá de sustituir la referencia del lenguaje a una totalidad óptica cerrada por su referencia a una totalidad óptica de carácter abierto. De hecho, las principales reflexiones sobre el lenguaje vertidas en *Verdad y método* se fundan en una dialéctica de inspiración platónica entre lo uno y lo múltiple, entre lo finito y lo infinito. Tal es la dialéctica que subyace a la «relación especulativa» establecida por Gadamer entre cada una de las escenificaciones lingüísticas del mundo y el propio mundo presentado en ellas. Cada lenguaje histórico reflejaría una singular versión del mundo, pero al mismo tiempo tendría la capacidad de ser ampliado hasta fusionarse con cualquier otro lenguaje histórico, pues todos ellos remitirían –potencialmente– a un único y mismo mundo. En cada uno de ellos se expresaría un aspecto finito de las infinitas configuraciones de mundo depositadas en una hipotética capacidad lingüística de carácter universal. Ahora bien, esta unidad total hacia la que tenderían los lenguajes concretos sólo sería realizable de modo parcial e imperfecto, por lo que el lenguaje nunca se convertiría en el signo de un único «mundo de esencias» definitivamente fijado. En idéntica dirección, Gadamer establece una dialéctica entre «lo dicho» y la infinitud de lo «no-dicho»: «todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar»<sup>1</sup>. Por otra parte, en su obra sobre hermenéutica filosófica Gadamer también ignora por completo la existencia de una comprensión específicamente sensible.

---

<sup>1</sup> *VyMI*, p. 549 (*GW* 1, p. 462).

[2] Esta misma dialéctica de las partes finitas y el todo infinito, semejante a la que describen el Uno y la Díada indefinida, se presenta en todos los pares de instancias que en *Verdad y método* aparecen caracterizados bajo el concepto hegeliano de la relación especulativa: tal relación se daría entre la obra de arte y cada una de sus autopresentaciones (*Selbstdarstellungen*), entre el sentido potencialmente infinito de un texto histórico y cada una de sus interpretaciones finitas, entre el acontecer indefinidamente abierto de la historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*) y cada una de las apropiaciones puntuales y parciales de ese proceso y, en suma, entre «ser» y «presentarse» (*Sein und Sichdarstellen*). Aplicado a la hermenéutica textual, el argumento de la relación especulativa reza así: el sentido de un texto no existe por sí mismo, sino que sólo comparece en cada interpretación concreta que lo lleva a efecto. Ahora bien, esas múltiples interpretaciones tampoco poseerían una existencia autónoma frente a lo interpretado, hasta el punto de que habrían de desaparecer como tales en la «inmediatez» del contenido mostrado. Por eso esta relación sería especulativa o especular: el sentido sólo se presentaría en cada imagen finita que lo expone, pero a su vez esta imagen sería un aspecto de la potencial totalidad infinita de dicho sentido. Así, la comprensión no copiaría ni representaría un contenido previamente fijado, sino que lo llevaría a una realización inédita. Puede advertirse cómo esta idea hegeliana de la relación especulativa, tal y como la utiliza Gadamer, tiene como antepasado más evidente la dialéctica platónica del Uno y la Díada indefinida.

#### § 63.4. *La dialéctica platónica como «saber del bien»*

A continuación nos ocuparemos del «saber del bien» diseñado por la filosofía platónica, tema que corresponde a un aspecto de los sentidos de dialéctica señalados como (a) y como (d). Este motivo ha sido desarrollado en los capítulos IV y VIII de la Primera Parte.

### [CAPÍTULO IV]

[1] En opinión de Gadamer, uno de los cometidos fundamentales de la filosofía platónica es caracterizar el saber del bien por oposición a la noción comúnmente presupuesta de saber, que correspondería al saber técnico o especializado. En los diálogos platónicos, este último saber se expresaría, por un lado, en los especialistas a los que Sócrates somete a inquisición y, por otro lado, en la técnica educativa sofística. Si Sócrates mide constantemente la inteligencia del bien por el rasero de la *téchne*, sería para mostrar la radical inadecuación de la primera al modelo de la segunda. La principal diferencia entre ambas modalidades de saber afectaría a la manera como en cada una de ellas se da razón de lo que se sabe. Los saberes técnicos dispondrían previamente de razones de validez general, que utilizarían para justificar cada caso concreto; en cambio el saber del bien tendría por objeto una deliberación que no podría ser resuelta de forma automática a través de reglas generales, por lo que ahora se deberían buscar en cada situación concreta las precisas razones capaces de avalar una decisión. El saber ético sería así esencialmente «problemático», puesto que en él tendría un papel central el cuestionamiento y la justificación. Por ello Gadamer aproxima la dialéctica platónica, en tanto capacidad de interrogar y argumentar, a la *phrónesis* aristotélica, entendiendo que el planteamiento platónico converge en este punto con el del Estagirita.

Por otra parte, las técnicas serían saberes de «algo otro», saberes de «objetos», mientras que el saber del bien tendría por tema una reflexión del sujeto sobre sí mismo. Además, las

primeras, en tanto saberes reservados a los expertos, se desenvolverían en ámbitos parciales y particulares; frente a ellas la racionalidad práctica poseería una incidencia general, ya que afectaría a todo individuo y a todos los campos de su actividad. En consecuencia, Gadamer sostiene que las técnicas son saberes relativos, saberes de los medios, que habrían de subordinarse a un único saber: el saber de los fines últimos y globales de la vida humana constituido por la ética. Ésta tendría que cerrar el hiato entre la utilidad general proyectada por los saberes técnicos y el provecho real y efectivo de esa utilidad, que sólo podría ser determinado por cada individuo y en cada situación concreta; por eso tal saber reposaría en la comprensión de uno mismo. Por último, el saber del bien se distinguiría de todos los demás saberes por una suerte de capacidad crítica. A la hora de decidir y justificar un comportamiento práctico, habría que desconfiar, por principio, de las convenciones morales establecidas; en lugar de apoyarnos en ellas, deberíamos orientar nuestras deliberaciones y argumentaciones a través de un examen de nosotros mismos, y al mismo tiempo mediante la referencia a un «bien incondicionado». Esto es lo que estaría propugnando Platón cuando indica que el campo de la moral ha de ser fundamentado en la Idea del bien, y no en las *dóxai* vinculantes para la comunidad vigente. Y esta capacidad crítica de la dialéctica sería también lo que Platón arroja contra las técnicas educativas sofísticas, las cuales se limitarían a reproducir las costumbres establecidas sin cuestionarlas.

[1'] A nuestro modo de ver, esta equiparación de la dialéctica platónica con la *phrónesis* aristotélica no resulta demasiado plausible, pues precisamente una de las principales diferencias que separan al Estagirita de su maestro es la de haber reservado un campo de saber específico para el terreno de la acción. De todos modos, semejante reivindicación gadameriana de la superioridad de la racionalidad práctica sobre la racionalidad científica y técnica parece responder a un imperativo moderno, mucho más que a una tesis propia de la Antigüedad griega. Ni Platón ni Aristóteles dirían que el saber del hombre sobre sí mismo constituye el saber primordial, sino que otorgarían este lugar privilegiado al conocimiento de lo que se mantiene inmutable en el cosmos. Reservaremos el resto de nuestras observaciones sobre este planteamiento al posterior análisis de *Verdad y método*.

## [CAPÍTULO VIII]

[1] En las reflexiones de Gadamer sobre la  $\iota\delta\epsilon/\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon=\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\upsilon$  se cruzan los dos principios fundamentales de su interpretación de Platón: la remisión de la dialéctica, en todos los puntos de su desarrollo, al diálogo socrático; y la definición de esta dialéctica como un saber práctico próximo a la *phrónesis* aristotélica. Aquí está en juego el paso desde el procedimiento negativo de las refutaciones socráticas hasta la ciencia positiva del bien perfilada en los libros centrales de la *República*. Y sobre el principio ontológico del bien funda nuestro autor su tesis acerca de la existencia de una comunidad entre la filosofía platónica y la aristotélica.

Para Platón la Idea del bien es lo que dota de entidad, unidad e inteligibilidad a todas las realidades, *i. e.*, a cada una de las Ideas y –en la medida en que todas ellas se relacionan virtualmente entre sí– al conjunto de las mismas. Pero el bien no sólo constituye aquí el principio de determinación y de excelencia de una realidad, sino que también es contemplado desde la perspectiva de la *utilidad* que esa realidad les reporta a quienes participan de ella. Desde esta óptica, la Idea del bien, en tanto fin último de la vida humana, habría de

proporcionar un criterio para la toma de decisiones prácticas y políticas. Y este mismo «bien en sí» tendría que legislar, al mismo tiempo, el orden entero del cosmos. ¿Cómo ha explicado Gadamer esta condición de la ἰδέα/α του= α)γαθου= en tanto instancia determinante y unificadora de la multiplicidad de los bienes?

[2] Ante todo, nuestro autor niega que la Idea del bien constituya un género supremo del que se dedujera la totalidad de lo ente. Se trataría más bien del principio que, en cada caso concreto, proporciona su unidad a un conjunto de realidades. Pero dicha unidad no constituiría jamás un uno absoluto, puesto que se recortaría sobre un fondo de indeterminación: el Uno-bien estaría siempre acompañado por la Díada indefinida. Por otra parte, la trascendencia de la Idea del bien frente al resto de las Ideas (su condición de «más allá de la entidad»: *República* 509b 8) excluiría que ésta pudiera ser pensada como un género supremo. Para explicar la diferencia entre el «bien en sí» y las Ideas propiamente dichas, Gadamer recurre al contraste establecido por Husserl entre los «conceptos formal-ontológicos» y los «conceptos genéricos». Sin embargo en otro sentido la Idea del bien sería inmanente a todas las realidades buenas: lejos de tener una existencia separada frente a dichas realidades, se presentaría únicamente en cada una de ellas. Para explicar esta inmanencia del bien, nuestro autor se apoya en una sugerencia del *Filebo*, donde lo bueno es caracterizado por su manifestación en lo bello. En el modo de ser de lo bello se expresaría la *separación* y al mismo tiempo la *falta de separación* entre la Idea y el fenómeno, o sea, el enigma de la «participación vertical»: por un lado, en cada cosa bella se mostraría inmediatamente «lo bello en sí»; por otro lado, las múltiples bellezas sensibles remitirían a la unidad de una belleza de orden inteligible. Además, Gadamer subraya la caracterización presente en el *Filebo* del bien y de lo bello como principios de composición de una estructura armoniosa.

[3] En cuanto al saber del bien, el filósofo de Marburgo advierte que éste no constituye para Platón una ciencia suprema de carácter positivo. Tal saber carecería de un contenido general que pudiera enseñarse y aprenderse; consistiría, por el contrario, en la adopción de una perspectiva: la perspectiva *hacia* el bien. Con ello enlaza la caracterización de esta modalidad de saber en tanto capacidad de cuestionar las convenciones establecidas y justificar las decisiones morales sobre la base de un «bien en sí». La Idea platónica del bien representa para Gadamer un ideal regulativo: un fin estrictamente inalcanzable pero que, como tal, habría de proporcionar la medida para toda deliberación concreta, el método para suspender una y otra vez los bienes vigentes en busca de un bien incondicionado. Como ya hemos señalado, este saber del bien global –el saber práctico– tendría que dirigir los bienes relativos de los que se ocuparían los demás saberes –los saberes especializados–. Sin embargo, Gadamer sostiene que dicho saber práctico presenta en Platón un componente teórico o, mejor dicho, que aquí no se ha consumado aún la separación entre teoría y praxis que tendrá lugar en la filosofía aristotélica. Por un lado, para Platón la teoría (la cuestión del bien en su sentido «ontológico-universal») se encontraría enraizada en el saber concreto del hombre sobre sí mismo; por otro lado, el filósofo de Atenas habría dejado claro que para resolver los problemas prácticos es preciso adoptar una perspectiva teórica, en la medida en que se hace necesario distinguir entre lo *verdaderamente* bueno y lo que pasa por bueno sin serlo. Por último, nuestro autor entiende que el saber del bien, en tanto principio de los tres órdenes del alma, la *pólis* y el cosmos, personifica la exigencia de «unidad de la razón» que subyacería a la teoría de las Ideas.

[4] A nuestro juicio, en la interpretación que Gadamer propone del principio platónico del bien se plantea un problema básico: ¿se puede conjugar en dicho principio el modelo de la matemática, al que obedece la noción de saber afirmada por la teoría de las Ideas, con el modelo de la *phrónesis*, al que el filósofo de Marburgo refiere el saber del bien? En virtud del primer modelo, este saber tendría por objeto contenidos puramente racionales y universales, separados de lo sensible y de lo concreto; si se prescinde del componente aplicativo de la *téchne*, dicho saber de lo universal no parece demasiado alejado de esta última. El discípulo de Heidegger comparaba la separación entre lo universal-inteligible y lo particular-sensible, propia del terreno matemático y *eidético*, con la separación, en el terreno moral, entre la «justicia en sí» y lo que se considera justo en una comunidad concreta. Pero en virtud del segundo modelo, el saber del bien carecería de todo contenido general positivo: el sentido universal de lo bueno debería ser determinado nuevamente desde cada situación concreta. Si en el campo de la técnica se trataba de concretar lo universal, aquí se trataría de universalizar lo concreto (de hecho, Gadamer liga la cuestión platónica del bien a la temática kantiana del «juicio reflexionante»).

Esta difícil conciliación entre ambos modelos se lleva a cabo, en nuestra opinión, a través de dos vías. Por un lado, la Idea del bien recibe aquí un estatuto «utópico», estatuto que conecta con la lectura abierta, infinitista o escéptica que nuestro interpelado hace de la teoría de las Ideas. Es esa condición del bien en tanto método o ideal regulativo lo que permite aunar aquí la inscripción de la racionalidad del bien en una situación real y concreta con su orientación hacia una medida universal e incondicionada. Por otro lado, ambos modelos se reflejan en la articulación de los saberes a la que nos hemos referido: los saberes técnicos (los saberes dianoéticos) personifican, al igual que la matemática, el saber de lo universal en sentido estricto, pero a cambio se ven privados de la inteligencia del bien, que estaría reservada a la cúspide de este sistema; el saber del bien proporcionaría esa comprensión de los fines globales y últimos, pero a cambio su universalidad sería meramente tentativa. Si se proyectan estas dos vías sobre el significado de la dialéctica en tanto proceso de cuestionamiento y justificación, el resultado serán un par de observaciones que remiten a nuestros primeros análisis del diálogo socrático. En tanto actividad de someter a crítica lo establecido bajo el criterio de un ideal regulativo, la dialéctica platónica sólo podrá depurar el saber vigente, abstraerlo de sus rasgos concretos, pero jamás podrá dar lugar a la acuñación de un saber alternativo a aquel que estaba en crisis. Para hacer esto último, es preciso avanzar propuestas concretas y reales, y a este fin no sirve la referencia a una universalidad formal. Además, esta actividad crítica se presentará aquí como un examen de todos los saberes llevado a cabo por una suerte de «saber absoluto»: el saber que en la *República* se reserva al dialéctico, pues éste sería el único que tendría la capacidad de poner a prueba las «hipótesis» de las que partirían los saberes dianoéticos. Nótese que esta condición de la dialéctica en tanto «saber total» no desaparece por el hecho de que se le atribuya –como lo hace Gadamer– un carácter netamente interrogativo o problematizador.

#### [REFLEJO DE ESTAS TESIS EN *VERDAD Y MÉTODO*]

[1] En *Verdad y método* –así como en muchos de los artículos que rodean a esta obra– Gadamer apela al saber práctico como modelo para caracterizar el comprender en su sentido hermenéutico. Aunque dicho modelo se refiere allí expresamente a la ética aristotélica, su contenido converge, en líneas generales, con el saber del bien que estaría expresado en la obra



platónica, de acuerdo con la interpretación que acabamos de reseñar. Para empezar, el filósofo de Marburgo compara el estatuto que Aristóteles otorga a su filosofía práctica con el de la teoría hermenéutica. En tanto teorías, ambas tendrían su razón de ser en la práctica que describen y nunca estarían en condiciones de sustituirla; así, ninguna de ellas podría convertirse en un método que resolviera de antemano todas las exigencias concretas de cada comportamiento moral, o de cada praxis comprensiva. Por otra parte, la descripción aristotélica de la *phrónesis* es reclamada para explicar en qué tipo de generalidad se desenvuelve la experiencia hermenéutica. Al igual que ocurría con la Idea platónica del bien, la experiencia hermenéutica tendría por objeto una generalidad que sólo adquiriría su determinación desde cada situación singular. Esto diferenciaría tanto a la comprensión hermenéutica como a la inteligencia del bien frente a los saberes técnicos, cuyo contenido general estaría fijado al margen de sus aplicaciones concretas. Además, la experiencia hermenéutica compartiría con el saber del bien su carácter reflexivo: en ambos casos el «objeto» del conocimiento formaría parte del «sujeto» del mismo, algo que Gadamer utiliza para ilustrar el principio de la *pertenencia* de quien comprende a lo comprendido. Por último, en *Verdad y método* se establece una subordinación de los saberes técnico-especializados al saber práctico idéntica a la que encontrábamos en el contexto platónico. La hermenéutica, en su conexión con el saber práctico, sería un saber de carácter global y originario, frente al resto de los saberes, que tendrían un estatuto particular y derivado. En virtud de esta prevalencia, el primero debería examinar los presupuestos de los segundos y establecer el papel que habrían de ocupar estos últimos en el «todo de orientación» de la vida humana.

[2] Por otra parte, el motivo platónico de la participación entre «lo bello en sí» y cada una de las realidades bellas ocupa un papel destacado al final de *Verdad y método*. Gadamer utiliza este ejemplo de la *méthexis* «vertical» para ilustrar la relación especulativa entre el sentido de un texto y cada una de sus interpretaciones. Por un lado, dicho sentido sólo se daría en las comprensiones que lo realizan, al igual que la Idea de lo bello sólo existiría en sus concretas manifestaciones; pero, por otro lado, dichas comprensiones no serían otra cosa que el sentido mismo expresado en ellas, al igual que las cosas bellas traslucirían inmediatamente la inteligibilidad de «lo bello en sí». En fin, como veremos enseguida, en *Verdad y método* la referencia de cada comprensión de un texto histórico al infinito potencial de sentido depositado en él, y a la totalidad del acontecer histórico que dicha comprensión contribuiría a realizar, parece presentar el estatuto de un ideal regulativo, semejante entonces al de la Idea platónica del bien.

#### § 64. *En busca de una ontología del comprender en Verdad y método*

Vamos a recoger ahora el análisis de *Verdad y método* planteado en la Introducción y desarrollado en la Segunda Parte del presente trabajo. Tocaremos los siguientes temas: el estatuto que presenta la teoría hermenéutica esbozada en la obra principal de Gadamer (§ 64.1); el papel que desempeña allí el «diálogo dialéctico», aspecto que nos servirá para presentar la clave de bóveda de nuestro diagnóstico (§ 64.2); el principio de la historicidad del comprender y, en conexión con él, la noción de acontecimiento (§ 64.3); el principio de la pertenencia de quien comprende a lo comprendido (§ 64.4); las tesis formuladas por Gadamer acerca de la verdad y del posible componente metódico de la comprensión (§ 64.5); y la cuestión de la universalidad de la hermenéutica (§ 64.6). A lo largo de este recorrido procuraremos «dejar la espina» (*i. e.*, vaciar *Verdad y método* de todas aquellas direcciones

que empañan sus mejores iniciativas) y «coger la rosa» (*i. e.*, destacar los aspectos de esta propuesta que, a nuestro juicio, conviene secundar y continuar). El motivo principal por el que buena parte de las tesis prometedoras de esta obra acaban perdiéndose por el camino es, como decíamos, la adopción de planteamientos propios de las dialécticas platónica y hegeliana como herramienta para resolver los problemas que el propio Gadamer había planteado.

#### § 64.1. *Estatuto de esta teoría ontológica*

[1] De las diversas perspectivas de lectura que admite *Verdad y método*, aquí nos interesa el bosquejo ofrecido allí de una teoría general del comprender. En el prólogo a la segunda edición de esta obra se indica que el cometido de la misma es describir las condiciones ontológicas que hacen posible cualquier clase de comprensión. Con ello Gadamer retoma el significado ontológico de «comprender» presente en la hermenéutica de la facticidad heideggeriana: la comprensión ya no es una actividad meramente cognoscitiva ni específica de las ciencias del espíritu, sino que afecta a todo comportamiento o actividad y a toda modalidad de la manifestación fenoménica, y por lo tanto, a la propia «donación del ser» que hace posible la experiencia. Ahora bien, esta teoría general del comprender no pasa de ser un proyecto rudimentario y frágil en *Verdad y método*. Las categorías que Gadamer propone para describir la comprensión resultan sumamente imprecisas y están faltas de toda elaboración sistemática (por ejemplo: las nociones de prejuicio, situación y horizonte no se distinguen suficientemente en el uso que Gadamer hace de ellas).

El propio término «hermenéutica» presenta diversos significados, cuya relación entre sí queda sin aclarar. Hermenéutica es la teoría de la comprensión a la que nos estamos refiriendo, pero también son calificados como hermenéuticos los rasgos propios del ejercicio ordinario del comprender; y en ocasiones, no se distingue bien a cuál de estos dos elementos se aplica el término. Además, Gadamer mantiene la oposición decimonónica entre las «ciencias comprensivas» y las «ciencias explicativas»; si el comprender en su sentido hermenéutico se reserva a las primeras, ello pondrá en peligro la vocación universal de esta teoría. Por otra parte, en *Verdad y método* (especialmente en los artículos que siguen al volumen principal) se habla de una tarea hermenéutica consistente en integrar los lenguajes y los conocimientos de las ciencias particulares en el saber global que el hombre tendría de sí mismo. Y en conexión con este último significado, la hermenéutica se presenta como la actividad de reflexionar sobre los presupuestos que sostienen cada uno de los saberes, propiciando así una crítica y una alteración de los mismos. Es cierto que el análisis de las condiciones ontológicas de la experiencia fenoménica puede dar lugar a transformaciones en el interior de la misma; pero esta reflexión sobre los presupuestos concretos que articulan un saber, ¿puede ser propia de una ontología general, o será más bien específica de una ontología de la ciencia, de la política, del arte, etc.? Se trata de cuestiones que aquí quedan en el aire, puesto que falta una elaboración sistemática y profunda del estatuto de esta ontología del comprender y de la estructura de sus ingredientes.

Siguiendo las declaraciones de Gadamer, así como las de muchos de sus seguidores, cabría pensar que el diseño de una descripción fenomenológica de carácter sistemático está reñido con las tesis de la hermenéutica. Dicha descripción se supondría realizada desde un punto de vista suprahistórico, lo cual contravendría la tesis básica de *Verdad y método* acerca de la historicidad de toda comprensión. A nuestro juicio, esta objeción resulta sumamente

débil: el hecho de que una teoría describa las características necesarias y universales de toda comprensión no implica que ella misma esté elaborada en condiciones universales, ni que aspire a tener una vigencia eterna. Aunque la investigación ontológica se inaugure con una suspensión –con una *epoché*– de la comprensión ejercida por los saberes que configuran una época, suspensión necesaria para poder preguntar por las condiciones que hacen posible dicha comprensión, no por ello deja de guardar una estrecha conexión con los precisos problemas que son propios de esa época. Como ya fue dicho, Gadamer rechaza las teorías sistemáticas por considerar que éstas han cortado el vínculo con el suelo fenoménico al que se deben, obrando sobre él una suerte de clausura de sus posibilidades. En nuestra opinión, esta reserva sólo tendría algún sentido si la universalidad a la que se refiere el discurso ontológico fuera de tipo conceptual, pues sólo en este caso la teoría clausuraría el espacio de los fenómenos que describe. Así, la afirmación de que toda comprensión está posibilitada por un sistema de prejuicios no implica ninguna declaración acerca de la solvencia de determinados prejuicios en el interior de un saber, ni impide que ese saber siga explorando sus propios prejuicios.

[2] A la hora de articular las condiciones ontológicas del comprender, Gadamer toma determinadas direcciones que conviene poner en cuestión. Aunque advierta que la teoría hermenéutica no debe prescribir pautas para la correcta comprensión, lo cierto es que su propia teoría incluye aspectos claramente normativos. Tal carácter normativo posee el postulado según el cual el intérprete debe destacar cuidadosamente los presupuestos del texto que contrasten con los suyos propios, para evitar una proyección indiscriminada de estos últimos sobre el sentido que se trata de descifrar. Esta tarea del despliegue y la fusión de horizontes no constituye la descripción de lo que ocurre en toda comprensión, sino que es más bien una recomendación, de carácter metodológico, para comprender mejor. Y resulta que este procedimiento constituye el centro mismo de la teoría del comprender que aquí se ofrece. Por otra parte, aunque Gadamer sea consciente de que las condiciones posibilitantes no pueden residir, de forma unilateral, en el sujeto de la comprensión, lo cierto es que los prejuicios –una de tales condiciones– son situados por él en el haber de quien comprende, y no en el de lo comprendido; el sentido comprendido estaría idealmente libre de todo presupuesto. Por último, aunque Gadamer conceda finalmente a su hermenéutica un valor universal, lo cierto es que ésta se levanta sobre un análisis de las ciencias del espíritu, las cuales aparecen caracterizadas por oposición a las ciencias de la naturaleza. Así, esta teoría no puede ser atribuida a toda modalidad de comprensión en el mismo sentido: a los saberes propios del «mundo de la vida» se les aplicaría en sentido pleno, mientras que a las técnicas y a las ciencias sólo se les aplicaría en un sentido secundario y derivado, en función de su dependencia de aquellos saberes.

[3] Todas estas observaciones remiten a una discrepancia más radical, que afecta a la organización del propio campo fenoménico al que se referiría esta teoría ontológica. A nuestro juicio, dicha ontología ha de tener como centro de operaciones el ejercicio de un saber o actividad, puesto que toda comprensión se desenvuelve dentro de una determinada acuñación histórica de la política, de la ciencia, del arte, de la religión, de la ética, etc. El que no exista una comprensión «en general» no excluye, desde luego, que se pueda hacer una teoría general del comprender, destacando aquellas condiciones que acompañan a la comprensión en todos los saberes. Creemos que hay que partir de la pluralidad de los diversos saberes que configuran una época, y de su irreductibilidad mutua (aunque éstos no sean nunca compartimentos aislados entre sí). Cada saber constituye un marco irrebalsable para el análisis

de la comprensión, porque en él se inaugura una correlación entre quien comprende y lo comprendido que no puede ser remitida a ninguna otra instancia anterior. Así, no cabe remitir la comprensión a un «sujeto humano» que constituyera el sustrato último de todos los saberes, ni tampoco a un «objeto» que estuviera dado previamente a su ingreso en un saber determinado. Volvamos a repetir el ejemplo del que nos hemos servido: una roca es un fenómeno diferente cuando, en el interior de un saber técnico, representa el obstáculo para trazar una autopista o cuando, en el interior de un saber religioso, representa un lugar de culto. Por este motivo, nosotros hemos ubicado los ingredientes de esta teoría hermenéutica en el marco de un saber: si hablamos del acontecimiento de un sentido inédito, hablaremos de un acontecimiento relevante para el conjunto de la comunidad de un saber, aun cuando este acontecimiento pueda estar impulsado por unas pocas personas concretas. Esta interpretación que proponemos no es compatible con el planteamiento gadameriano. En él el objeto de la descripción parece ser la comprensión que experimenta cada individuo en cada situación concreta y la inserción de dicha comprensión en una tradición de carácter abstracto. Además, la idea gadameriana de un saber primigenio y omniabarcante representado por la hermenéutica supone una reducción humanista en la consideración de los saberes, reducción que transgrede la pluralidad que estamos afirmando.

#### § 64.2. *El diálogo dialéctico en la descripción del comprender*

[1] Gadamer caracteriza la lectura de un texto histórico como un diálogo que tendría lugar entre el intérprete y la voz que hablaría a través del texto. Dicho diálogo obedece al esquema hegeliano de una mediación dialéctica, esquema que, como hemos visto, puede ser remontado hasta el diálogo platónico. En el conjunto de *Verdad y método*, lo «dialógico-dialéctico» presenta estos tres componentes básicos, ambos estrechamente ligados entre sí:

- En primer lugar, el diálogo es un proceso por el que se trata de llegar a un acuerdo con otro acerca de determinado asunto. Para ello uno debería estar dispuesto a dejarse decir algo por su interlocutor, debería hacer valer el derecho objetivo de su opinión. Esto implicaría tomar conciencia cuidadosa de las diferencias que separan a los planteamientos ajenos respecto de los planteamientos propios. En el caso de la interpretación de un texto histórico, el lector tendría que destacar el horizonte específico del pasado frente al horizonte del presente, para evitar proyectar sobre él sus propias presunciones. Pero esta distinción de horizontes sería sólo un momento provisional del diálogo, pues a ella le seguiría una fusión entre los horizontes momentáneamente contrapuestos, en la que ambos quedarían englobados bajo una perspectiva más abarcante. De este modo, en tal conversación tendría lugar un acontecimiento que no podría ser controlado por sus participantes, un «hacer de la cosa misma» (*Tun der Sache selbst*), en términos hegelianos.
- En segundo lugar, este diálogo se desarrollaría como un intercambio de preguntas y respuestas. A juicio de Gadamer, existe una estrecha relación entre comprender y preguntar, y ello por dos motivos. Por un lado, comprender una declaración equivaldría a entender la pregunta a la que ésta responde. Y por el otro: si la comprensión, en tanto mediación dialógica de quien comprende con el portavoz de lo que se trata de comprender, exige suspender las diferencias halladas entre ambos, resulta que la suspensión de posibilidades sería, en general, obra de la interrogación. Ambos motivos actúan aquí como uno solo: comprender un texto, acceder a la pregunta que le da sentido, exigiría elaborar el

horizonte interrogativo de su comprensión; y ese horizonte ya no equivaldrá ni a la situación pasada ni a la situación presente, pues sería el producto de suspender e integrar en un marco más amplio las diferencias destacadas entre ambas situaciones. Además, Gadamer sostiene que la interrogación constituye la estructura lógica propia de la experiencia transformadora, del «acontecimiento» (*i. e.*, aquel proceso en el que emerge una realidad inédita). Este acontecimiento transformador se produciría cuando descubrimos que algo no es como lo habíamos supuesto, lo cual implicaría que hemos pasado por la pregunta de si es o no es así.

- Los dos significados anteriores convergen con la dinámica de «lo especulativo», con el juego de lo uno y lo múltiple, de lo finito y lo infinito al que ya hemos tenido ocasión de referirnos. Si en la comprensión de un texto tiene lugar un verdadero acontecimiento, esto significaría que en ella accede a su manifestación un sentido inédito de las infinitas posibilidades significativas contenidas en él. Y esta emergencia de una nueva verdad estaría propiciada por la transferencia dialógica llevada a cabo entre los interlocutores del «diálogo» de la comprensión, transferencia que se desarrollaría gracias a un mecanismo interrogativo.

[2] Resulta difícil aclarar el estatuto que presenta en *Verdad y método* esta noción de diálogo. Por un lado, no parece constituir más que un modelo explicativo, habilitado para describir la interpretación de un texto del pasado y, virtualmente, cualquier clase de comprensión. Pero, al mismo tiempo, esta idea de diálogo parece asentarse sobre datos fenoménicos: por ejemplo, la dinámica de preguntas y respuestas, o el desarrollo de una conversación real. Esta articulación del comprender en términos de intercambio dialógico resulta verosímil cuando se refiere a la lectura de un texto o de determinados textos: aquellos en los que, supuestamente, está en juego la comprensión de un ser humano por parte de otro ser humano en cuanto a lo que ambos tienen o pueden llegar a tener en común. Sin embargo, parece difícil de aplicar a otras muchas actividades comprensoras; la comprensión que tiene lugar cuando conduzco un coche no admite ser explicada en tales términos.

Gadamer hace valer una perspectiva bajo la cual puede afirmarse con razón que toda comprensión es dialógica. Cualquier acto de comprensión, por muy solitario que sea, presupone que lo comprendido también será comprensible para otros; cualquier experiencia hermenéutica se inscribe en un sentido comunitario, en un concreto sistema de presupuestos que define sus posibilidades constitutivas. Ahora bien, el diálogo dialéctico que preside *Verdad y método* se encuentra potencialmente abierto a infinitas ampliaciones, por lo que no parece que pueda representar a la comunidad concreta de un saber. De todos modos, una cosa es que la comprensión presuponga siempre un entendimiento mutuo, y otra muy diferente, que tenga por fin elaborar un acuerdo. Aquellas situaciones en las que se trata de contrastar diversas opiniones (tengan o no tengan por meta el consenso) constituyen, a nuestro juicio, un momento señalado y especial en la vida de un saber, de suerte que, si queremos mantener su relevancia, no podremos decir que toda comprensión es dialógica. Una discusión suele estar disparada por algo problemático, mientras que la comprensión ordinaria se desenvuelve fuera de esa problematicidad; en la descripción gadameriana de la comprensión en tanto diálogo se pierde esta diferencia.

[3] En principio, en *Verdad y método* el diálogo representa a cada proceso puntual de interpretación de un texto histórico. Pero, por la propia descripción que allí se hace, este diálogo acaba por implicar ni más ni menos que a una hipotética totalidad del despliegue de la historia. El lector tendría que elaborar un acuerdo con la voz del pasado que se iría destacando como «otra» en el curso de su lectura. Mediante la fusión de los horizontes respectivos del pasado y del presente, ambos horizontes quedarían transformados (más exactamente: ampliados), y esta transformación afectaría parcialmente a la «tradición total» a la que pertenecerían los interlocutores de este diálogo. Y las transformaciones provocadas por este proceso no serían sólo de índole cognoscitiva, sino que tendrían repercusión sobre la propia realidad de los acontecimientos históricos expresados en la obra histórica. Tal capacidad de la interpretación de la historia para alterar las virtualidades actuales del pasado es lo que se explica con la noción de «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*). La circularidad entre la comprensión de la totalidad del texto y la de sus partes se traduce, en definitiva, en una circularidad entre el acontecer total de la historia y cada una de las perspectivas parciales implicadas en él. La totalidad de sentido anticipada en la lectura de un texto del pasado ya no se refiere a un fenómeno posibilitado por determinados presupuestos vigentes; se refiere más bien a una «cosa en sí» a cuya iluminación podrían contribuir todos los infinitos presupuestos históricos concretos. Con este desplazamiento del círculo hermenéutico desde el texto hasta la totalidad del desarrollo histórico, Gadamer ha proyectado principios hegelianos y diltheyanos sobre la noción heideggeriana de la «pre-estructura» de la comprensión.

Esta totalidad de la tradición o del despliegue histórico presenta aquí un carácter abierto e hipotético: sólo tendría entidad real en cada uno de sus enfoques parciales. Al igual que ocurría en el caso del Uno y la Díada indefinida, Gadamer niega que dicha totalidad pueda realizarse efectivamente, pero al mismo tiempo entiende que constituye la medida de cada comprensión de un fenómeno histórico. En efecto, es la hipótesis abstracta de una identidad entre cualesquiera posiciones concretas lo que permite aquí llevar a cabo una fusión entre ellas. Tal y como decíamos antes, con esta remisión de cada momento histórico a una totalidad irrealizable, el filósofo de Marburgo ha concedido el papel de un primer principio a lo que Hegel llamaba «el infinito malo». La corrección gadameriana del legado hegeliano puede interpretarse como un viraje hacia la condición dialéctica que tienen las «Ideas de la razón» en Kant; en efecto, esta totalidad del despliegue histórico cuya posibilidad de realización se niega está destinada a adquirir un aspecto formal o abstracto, actuando entonces como una suerte de «ideal regulativo». Con ello se logra esquivar el desenlace del proceso histórico en un indeseable «espíritu absoluto». Pero no se esquivan las aporías fundamentales de esta dialéctica de raigambre platónica. Así, dicha totalidad hipotética del decurso histórico, al igual que la totalidad sobre la que descansan el Uno y la Díada indefinida, presenta un estatuto contradictorio. Para que la tradición, en tanto totalidad omniabarcante y en eterno desarrollo, tuviera poder vinculante sobre un momento dado, debería poseer un contenido determinado; pero para mantenerse ilimitadamente abierta a nuevas apropiaciones, acogiendo en su seno la impredecible emergencia de lo real, debería ser absolutamente indeterminada. Dicha tradición es comparable a una ley que fuera constantemente enmendada en el curso de sus aplicaciones, pero que no hubiera sido acuñada nunca y no pudiera ser derogada jamás. El problema es que este límite proporcionado por la totalidad de sentidos posibles del texto, o por la infinitud del acontecer histórico, carece de definición. De modo que en *Verdad y método*, al igual que ocurría en los *estudios platónicos* de Gadamer, se vuelve a explicar el llegar a ser de lo determinado por referencia a una completa indeterminación.

[4] En la noción de diálogo propuesta en *Verdad y método* se combinan dos factores principales: el cuestionamiento y la diferencia de opiniones. Con el fin de analizar y desmontar dicha noción, hemos puesto en juego, por un lado, las tres modalidades de pregunta que aplicábamos a la dialéctica platónica –incógnita, problema y aporía–, con el mismo significado que entonces fue señalado, y, por otro lado, dos modalidades de diálogo –la negociación y la controversia–:

- *Incógnita*. A partir de las iniciativas de Gadamer, creemos que la comprensión ordinaria, aquella en la que estamos inmersos constantemente, en muchos casos puede ser descrita como la tarea de despejar una incógnita poniendo a prueba una serie de hipótesis, y sobre la base de determinados presupuestos o definiciones. Por ejemplo, para diagnosticar una dolencia, una doctora avanzará la hipótesis de determinada enfermedad y la pondrá a prueba en los síntomas de su paciente, sobre la base de la definición establecida de dicha enfermedad y haciendo uso de los protocolos médicos vigentes. La lectura de un texto histórico, tal y como se presenta en *Verdad y método*, parece corresponder a una comprensión ordinaria explicada en tales términos. Ahora bien, aquí no se produce la efectiva puesta a prueba de una hipótesis, sino más bien la suspensión de dos hipótesis bajo el criterio formal del acuerdo entre ellas. Para que tuviera lugar la puesta a prueba de una hipótesis, habría que distinguir entre el papel de la anticipación (el sentido del texto avanzado tentativamente) y el del prejuicio (la instancia que serviría como baremo para esta prueba), pero ambos conceptos son tratados indiscriminadamente por parte de Gadamer. Además, aquí las condiciones capaces de sostener dicha prueba –la situación, el horizonte y los prejuicios– no están dadas al inicio de la comprensión, sino que habrían de ser producidas por efecto de la misma. Es como si la doctora del ejemplo anterior tuviese que examinar si el enfermo padece gripe a partir de una definición de esta enfermedad que aún no se ha determinado.
- *Problema*. Tomemos el mismo ejemplo de problema que poníamos antes: si los países de la periferia europea, para mejorar su situación económica actual, deben permanecer en el euro o salir de él. A diferencia de lo que ocurría con la incógnita, se trata ahora de una pregunta que no se supone previamente resuelta en los fenómenos correspondientes y bajo las condiciones de la comprensión dadas. Por ello su resolución provocará una concreta decantación de los presupuestos vigentes, tendrá un impacto sobre ellos notablemente mayor del que tendría el simple despejamiento de una incógnita. La comprensión descrita en *Verdad y método* se parece mucho al planteamiento de un problema, puesto que en ella se dan cita dos opciones que, en principio, parecen irreductibles entre sí. Gadamer tiene razón al indicar que tomamos conciencia de un prejuicio cuando éste es destacado frente a un prejuicio diferente. Ahora bien, no se entiende por qué en la lectura de un texto (o en cualquier otro caso) tendría que obrarse necesariamente una «síntesis» entre ambos. Más bien parece que, si descubro un presupuesto incompatible con los míos, continuaré mi lectura guiándome por el presupuesto del texto, y poniendo momentáneamente entre paréntesis mis propias convicciones.
- *Aporía*. La aporía podría representar a una situación de crisis radical en el interior de la comprensión, a un momento en el que quiebra el sistema de presupuestos vigente y emerge una configuración inédita para el saber correspondiente. Por ejemplo, cabe explicar la crisis

de la física de raigambre aristotélica y la eclosión de la física newtoniana como el efecto de una serie de aporías que, poco a poco, fueron minando el primer paradigma. En la comprensión expuesta por Gadamer se produce una cierta crisis de los presupuestos de la misma, con lo cual esta situación se asemeja a la de una aporía. Ahora bien, si aquí se produce una suspensión de los presupuestos, ésta queda reanudada sin solución de continuidad. Además, esta comprensión sigue guiada por un método: la coherencia perfecta entre todas las perspectivas particulares. Y, como decíamos en nuestro análisis de Platón, no puede haber un método para cruzar el abismo que separa a los dos lados de una ruptura.

- *Negociación*. Una negociación es un diálogo en el que se trata de llegar a un acuerdo entre instancias que pugnan por un interés en conflicto. Teniendo en cuenta que el diálogo que aquí nos ocupa obedece al fin del acuerdo, esta modalidad de discusión parece adecuada a él. Ahora bien, frente a lo que ocurriría en una negociación ordinaria, aquí el asunto sobre el que se aspira a alcanzar un consenso no está determinado al inicio de la conversación. Ese asunto habría de ser concretado como producto de la mediación entre las diferencias que los interlocutores mostrarían en torno a él. En efecto, aquí la perspectiva ajena y la perspectiva propia no difieren a propósito de algo previamente definido, sino a propósito de la identidad que se realizaría gracias a la superación de la diferencia entre ellas.
- *Controversia*. Hemos llamado «controversia» a la discusión entre posiciones que pertenecen a paradigmas o presupuestos diferentes, irreductibles entre sí. Tal y como advertíamos en nuestro análisis de la dialéctica platónica, nos parece que en este caso la conversación no puede estar guiada por el fin de un acuerdo. Y ello no obsta para que pueda ser muy productiva: así, las preguntas intercambiadas en esta clase de disputa le servirán a cada una de las partes para tomar conciencia de los presupuestos que sostenían tácitamente su propio planteamiento. En la medida en que pone de manifiesto opiniones diferentes, el diálogo articulado por Gadamer se asemeja a una controversia. Ahora bien, aquí la controversia aparece sometida a exigencias dialécticas, pues sigue la ley platónica de la reducción de la diferencia a identidad. Precisamente por eso la existencia de perspectivas dispares es interpretada como un momento inmaduro y provisional del diálogo, que habría de ser superado mediante el acuerdo.

### § 64.3. *Historicidad y acontecimiento*

[1] Una de las principales tesis de *Verdad y método* consiste en la afirmación del carácter histórico, fáctico, finito y concreto de toda comprensión. Con ello se aspira a recusar la inscripción del comprender en un marco universal y suprahistórico, en una razón pura y abstracta. Se trata, a nuestro juicio, de un planteamiento muy valioso, que conviene recoger y continuar. El ingrediente más evidente de la historicidad de la comprensión se cifra aquí en el carácter prejuiciado de la misma: los prejuicios o presupuestos constituyen condiciones posibilitantes e incancelables de cualquier comprensión. Y en conexión con ellos, Gadamer advierte que toda experiencia hermenéutica se desenvuelve en una situación concreta y posee un horizonte limitado. Traduzcamos estas consignas a nuestro propio lenguaje. Toda comprensión se inscribe en un ámbito de saber, que obedece, en cada caso, a una determinada configuración histórica. Comprendemos siempre a partir de un concreto sistema de presupuestos, de un preciso repertorio de posibilidades comprensivas. Y ese repertorio es el fruto de una fundación fácticamente acontecida en un tiempo más o menos pretérito; por eso



cabe afirmar que se comprende en todo caso desde una tradición. A nuestro juicio, esto quiere decir que no hay, por ejemplo, una «esencia» supratemporal de la física, sino sólo definiciones históricas y concretas de esta ciencia (la física newtoniana, la física einsteniana, etc.).

Gadamer nos presta otras herramientas interesantes para pensar la historicidad de las coordenadas que hacen posible el ejercicio de un saber o actividad. Por ejemplo: al reivindicar el valor normativo de «lo clásico», sugiere que el sentido y la validez que articulan una comprensión, lejos de obedecer a condiciones universales, necesarias y eternas, han sido troquelados por determinadas obras que llegaron a convertirse en «canónicas» para el saber correspondiente. Pero el nudo gordiano de esta defensa de la historicidad del comprender se dirime en la noción de «acontecimiento» (*Geschehen*). En el capítulo de *Verdad y método* dedicado a «la esencia de la experiencia hermenéutica», Gadamer sostiene que lo que importa a la hora de explicar dicha historicidad no es la dinámica de aquellas experiencias que son confirmadas constantemente en el ejercicio de un saber, sino el momento en el que un saber previamente constituido queda puesto en entredicho por una experiencia señalada. Apoyándose en motivos hegelianos, nuestro autor caracteriza dicho «acontecimiento» como una mediación dialéctica: el conocedor descubriría en su objeto que algo no es como lo había esperado; esto le llevaría a volver la atención sobre sus propios presupuestos y, al hacer esto, dichos presupuestos recogerían la nueva verdad del objeto y quedarían ampliados de cara a futuras experiencias.

[2] La dificultad principal de este planteamiento consiste en que Gadamer no ha defendido la historicidad del comprender, sino sólo la condición histórica y finita del ser humano que comprende en cada caso. De hecho, los prejuicios –la pieza clave de esta defensa de la historicidad– son aquí atribuidos únicamente a aquel que comprende, al sujeto colectivo o individual del comprender, mientras que el asunto de la comprensión queda caracterizado como una entidad potencialmente suprahistórica e infinita. Negando la posibilidad de que esta infinita totalidad del sentido llegue a realizarse, *Verdad y método* cree haber justificado la insuperable historicidad de la experiencia hermenéutica, aun cuando describa esa experiencia como un constante proceso de superación de los condicionantes históricos propios del intérprete. Ahora bien, a nuestro entender, la historicidad y la finitud de la comprensión afectan al mismo tiempo a quien comprende y a lo comprendido. El sistema de presupuestos que define un ámbito de saber, en su acuñación fáctica, no sólo determina el comportamiento comprensor de quienes participan en él, sino también las posibilidades de manifestación de los fenómenos correspondientes. Los fenómenos que se prestan a su exploración, por ejemplo, en el campo de la biología actual obedecen a un repertorio de posibilidades concretas y finitas; en modo alguno se refieren a una presunta «definición esencial» de los seres vivos, que albergara virtualidades infinitas de manifestación. Prueba de ello es que toda configuración histórica de un saber llega en algún momento de su desarrollo a una situación crítica, en la que se hace evidente que las coordenadas hasta entonces vigentes ya no pueden sostener los problemas surgidos en su interior.

[3] Y con ello nos adentramos en la segunda de las dificultades que atenazan el planteamiento gadameriano. A nuestro juicio, a la hora de explicar la historicidad de la comprensión, el peso de la prueba debe recaer sobre el «hiato» que distingue a una concreta definición del comprender respecto de otra, sobre el «acontecimiento» por el que quiebra una acepción histórica de determinado saber y emerge otra. En *Verdad y método* se alude a algo

semejante a esto, cuando se advierte que lo que certifica la historicidad de la comprensión es la negación de las expectativas previas provocada por una experiencia insólita. Además, la hermenéutica tradicional, antecedente de esta teoría hermenéutica, tiene por objeto situaciones de ruptura en la transmisión de un legado literario. Sin embargo, en el contexto de esta obra no se aclara –y no puede aclararse– en qué consiste la diferencia entre el ejercicio *ordinario* de la comprensión (el cual implica una afirmación y una elaboración de sus presupuestos constitutivos) y aquellas situaciones *extraordinarias* en las que se produce un cuestionamiento radical del sistema de presupuestos previamente vigente, una suspensión de los mismos, que hace imposible seguir comprendiendo desde ese marco. Para empezar, Gadamer sostiene que *toda* comprensión comporta un «acontecimiento», con lo cual éste no tendría nada de extraordinario. Además, la actividad comprensora equivale aquí, en todo caso, a una constante *suspensión* de los prejuicios supuestamente específicos del intérprete, suspensión provocada por el contraste con los «otros» prejuicios, los destacados por parte del texto en cuestión.

[4] Si este par de prejuicios suspendidos pueden resultar fusionados e integrados en un prejuicio más amplio, sin solución de continuidad, ello se debe a que ambos no eran sino aspectos parciales de un fenómeno potencialmente desprejuiciado, o sea: de una «cosa en sí», de carácter metafísico. O lo que es aquí lo mismo: aspectos parciales de un potencial «sujeto en sí», configurado por la suma completa de los prejuicios correspondientes a todos los infinitos hombres históricos. En efecto, en esta explicación del «acontecimiento» en tanto mediación dialéctica entre quien comprende y lo comprendido, la quiebra de un determinado marco comprensivo aparece descrita como una negación de las expectativas o presupuestos *del sujeto* por parte de un objeto inesperado; pero tal momentánea desconexión entre los dos polos del comprender quedaría reanudada gracias a la incorporación de ese nuevo objeto al sistema de presupuestos del sujeto, en el cual daría lugar a una transformación, a una ampliación. De este modo –nos dice Gadamer, reproduciendo el argumento de la *Fenomenología del espíritu*– el nuevo objeto contiene la verdad sobre el anterior. En nuestra opinión, las transformaciones históricas no pueden ser explicadas como un movimiento de ajuste entre quien comprende y lo comprendido, como una momentánea separación entre ambos: cuando quiebra el sistema de prejuicios que define un saber, quedan colapsadas al mismo tiempo tanto las posibilidades de comprender como las posibilidades de la manifestación fenoménica.

[5] La consecuencia inmediata de este planteamiento es que en él resulta imposible conceder «carta de naturaleza» a las rupturas históricas, a los cortes epocales, a las fisuras que separan entre sí las diversas configuraciones concretas de un saber. Aquí esas rupturas son sólo accidentales, secundarias, subsidiarias de una «totalidad del acontecer histórico» que las recoge y las integra en su seno, por más que ella misma carezca de realidad efectiva. Sea cual sea la magnitud de la fractura abierta entre el historiador y el pasado que éste procura comprender, en todo caso el simple acto de esa comprensión tendría la capacidad de suturarla, al dar una forma inédita a la totalidad que, por principio, podría volver a englobar a los dos extremos del hiato en cuestión. Pero entonces la diferencia entre cualesquiera singularidades históricas es sólo relativa a la hipotética identidad que siempre podría orquestar el acercamiento entre ellas, es sólo relativa a la comunidad total de la tradición que, en su estatuto infinitamente variable –y por tanto indeterminado, formal, abstracto–, tendría el poder imbatible de superar dicha diferencia. Y esto quiere decir que las determinaciones históricas presentan aquí un carácter netamente *negativo*, provisional, parcial, dependiente de una instancia suprahistórica cuya realización las volvería superfluas. No puede ser de otra manera,

cuando el «acontecimiento» al que tales concreciones históricas deben su singularidad habría de consistir en la revelación parcial de una supuesta totalidad infinita de lo ente.

[6] De este modo llegamos al meollo de la corrección que merece *Verdad y método* en este punto. Y es que, como Heidegger ha mostrado con toda claridad, el acontecimiento capaz de certificar la historicidad del comprender no equivale sólo a la emergencia de una faceta inédita de lo ente, sino también a la emergencia del sistema de presupuestos que hacen posible, en cada caso, la comprensión óptica. Dicho acontecimiento supone la apertura de un ámbito de sentido, la inauguración de las concretas coordenadas que definen el ejercicio de un saber en su singular acuñación histórica (más exactamente, habría que hablar de la apertura del plexo entero de saberes que configuran una época). Si se acepta que sólo hay manifestación fenoménica bajo la actuación de un concreto sistema de prejuicios, si realmente se concede a los prejuicios su carácter de límites posibilitantes –en sentido positivo– de la comprensión en su conjunto –al mismo tiempo para quien comprende y para lo comprendido–, ¿cabrá pensar que la crisis de los presupuestos definitorios de un saber, revelada por una afluencia masiva de fenómenos incomprensibles, puede ser superada realizando un aspecto inédito de una presunta entidad que estaría blindada frente a toda posible crisis? ¿Cabrán pensar que el hiato que separa a un sistema de prejuicios de otro puede ser restañado por un fenómeno capaz de englobar y transformar a ambos sistemas, por un fenómeno situado, por así decirlo, en tierra de nadie?

Lo que ante todo importa advertir en esta coyuntura es que el acontecimiento que marca un «antes» y un «después» en la vida del comprender constituye un acontecimiento de rango *ontológico*, y no óptico. Este acontecimiento –más próximo al *Ereignis* heideggeriano que al *Geschehen* gadameriano– define «qué significa ser» un fenómeno físico verosímil en el marco de la física de raigambre aristotélica, o «qué significa ser» un fenómeno físico mostrable y concebible desde las coordenadas de la física de cuño newtoniano. Lo que hace que se den comprensiones históricas y genuinas, irreductibles entre sí, no es el desvelamiento parcial de un reservorio infinito de los sentidos o de los fenómenos posibles, sino el afloramiento de condiciones ontológicas singulares, que inauguran en cada caso las posibilidades de la manifestación fenoménica. En otras palabras: no hay ninguna evidencia para suponer que los fenómenos físicos que se le presentan a la física newtoniana y los que se le presentan a la física einsteniana tengan que remitir a una única «entidad física», presuntamente compuesta por la suma de las acepciones de «lo físico» puestas en juego por todas las acuñaciones históricas, pasadas y futuras, de este saber. No hay ninguna razón para sostener que la interpretación del *corpus aristotelicum* debida a Tomás de Aquino y la debida a Heidegger tengan que remitir a un único y mismo sentido, ni actual ni potencialmente. Esa «infinita totalidad de lo ente», en tanto supuesto trasunto de las comprensiones históricas y finitas, es sólo un recurso explicativo con el que Gadamer genera la falsa ilusión de haber resuelto el problema: se trata justamente del trampantojo característico de la dialéctica.

#### § 64.4. *La pertenencia como mediación dialéctica*

[1] Otro de los cometidos centrales de *Verdad y método* es recusar la presunta fundamentación del comprender en un sujeto o en un objeto «en sí». En este aspecto se cifra, a nuestro juicio, una tarea imprescindible para una ontología que quiera responder a los retos del presente. Lo que con ello se trata de echar por tierra es, por un lado, la idea –genuinamente moderna– de un sujeto separado y autónomo, que constituyera la realidad a partir de sus

propias leyes y, por otro lado, la imagen –propia del universo antiguo y medieval– de un mundo en el que estuvieran definitivamente realizadas y simultáneamente presentes todas las configuraciones posibles de lo real. Para desmontar ambas cosas, aquí se apela fundamentalmente a la idea de «acontecimiento»: en calidad de tal, la experiencia hermenéutica sería incontrolable por parte del sujeto que la padece; y al comportar la emergencia de una realidad inédita, dicha experiencia nunca podría concebirse como la referencia a un mundo de esencias previamente dado. Frente a ambos extremos, Gadamer afirma el carácter primario (*i. e.*, irremontable a toda otra instancia anterior) de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo; esto es lo que expresa el principio de la *pertenencia* de quien comprende a lo comprendido. Nosotros hemos visto en dicho principio una huella del «*a priori* de correlación» husserliano, teniendo en cuenta que éste ha sido desarrollado por parte de la tradición fenomenológica posterior fuera del marco de un idealismo del sujeto.

El filósofo de Marburgo explica esta relación entre quien comprende y lo comprendido como un constante movimiento de ajuste entre los rasgos específicos de cada uno de ellos, como la apertura de una distancia entre ambos y la superación de esa distancia, como una mediación dialéctica entre uno y otro. La pertenencia comportaría dos aspectos, que serían exponentes de una misma ligadura: por un lado, la relación previa del comprensor con lo que se trata de comprender (que aquí es un asunto del pasado); por otro lado, la pertenencia de ambos a la tradición que los englobaría. El vínculo del intérprete con la tradición –de la cual proceden aquí los presupuestos que hacen posible la comprensión y el objeto de la misma– se vería momentáneamente suspendido cada vez que surgieran dificultades de entendimiento, cada vez que surgiera una diferencia entre la perspectiva del intérprete actual y la del texto del pasado. Pero ese corte de la ligadura entre quien comprende y lo comprendido sería reanudado mediante la transformación parcial del soporte que unía a ambos polos, *i. e.*, la tradición.

[2] A nuestro juicio, esta explicación de la pertenencia en términos de mediación dialéctica entre quien comprende y lo comprendido transgrede en la práctica el carácter primario e irremontable que se trataba de atribuir a este principio. Aquí lo primero no es la correlación entre los dos polos de la comprensión, sino una presunta *totalidad* que los englobaría y que, desplegándose momentáneamente en la perspectiva de cada uno de ellos y disolviendo después el contraste así obtenido, experimentaría una transformación. Dicha totalidad equivale a la continuidad de la tradición y constituye el soporte sobre el que habrían de destacarse y superarse las diferencias entre quien comprende y lo comprendido, entre el presente y el pasado. Comprender es aquí elaborar la distancia que separa al intérprete (en una situación actual) del tema de su interpretación (situado en el pasado). Puesto que se niega la posibilidad de una mediación total y efectiva entre todas las perspectivas históricas, puede afirmarse que dicha distancia resultará siempre insuperable. De todos modos, la condición de posibilidad de este proceso parece ser la hipótesis abstracta de una síntesis entre quien comprende y lo comprendido: el supuesto de una reunión exhaustiva de todos los prejuicios subjetivos, los cuales, al neutralizarse entre sí, equivaldrían al «objeto ideal» transmitido por la tradición. En efecto, esta sucesión de mediaciones entre quien comprende y lo comprendido necesita apelar, en su inicio y en su fin, a una inmediatez entre ambos. Así pues, la explicación que nos ocupa se apoya sobre el principio encubierto –mejor dicho: negado, pero operativo bajo esta forma– de una comprensión inmediata. Pero ¿no es cierto que toda comprensión se encuentra irreductiblemente mediada por innumerables factores, entre otros, el cuerpo que comprende en cada caso?

[3] Esta concepción del vínculo entre quien comprende y lo comprendido como una mediación dialéctica es la principal responsable de que *Verdad y método* describa la comprensión como un diálogo. Pero si se acepta que los presupuestos, el horizonte y la situación son condiciones posibilitantes de la comprensión en su conjunto –para quien comprende y para lo comprendido–, resultará absurda la idea de que la experiencia hermenéutica se lleve a cabo desplegando su horizonte en *dos* horizontes, desplegando sus prejuicios en *dos* prejuicios contrapuestos. Como decíamos, esta estructura dialógico-dialéctica sólo presenta alguna verosimilitud en el caso de la lectura un texto histórico y en los términos en los que aquí se analiza este ejemplo. ¿Acaso cabe explicar la comprensión, en general, como una mediación entre quien comprende y lo comprendido, como un diálogo entre ambos?

[4] Si se observa con detenimiento la explicación ofrecida por Gadamer a propósito de la interpretación de un texto histórico, en seguida se verá que implica una recaída en una de las dos situaciones que se trataba de esquivar: el regreso a una metafísica *del sujeto*, bien que notablemente debilitada respecto de sus antecedentes modernos. Para empezar, el proceso comprensivo está movilizado aquí por un mecanismo *reflexivo* (la toma de conciencia del sujeto sobre sus propios prejuicios), aun cuando esta reflexividad se encuentre desfondada por el carácter de acontecimiento que poseería la comprensión. Además, el filósofo de Marburgo entiende que el fin de la comprensión no es sino una autocomprensión: llegar a comprendernos mejor a nosotros mismos por medio de otros sujetos históricos que nos permitirían tomar conciencia de nuestra particularidad y, en ese acto de concienciación, elevarnos sobre ella. Para él los prejuicios son propiedad exclusiva del sujeto que comprende, y si comparecen también por el lado del fenómeno que se trata de comprender, ello *sólo* se debe a que dicho fenómeno es aquí a su vez un ser humano, un «tú». Además, si cualquier prejuicio destacado como propio del interlocutor del pasado ha de tener, en todo caso, la capacidad de llegar a fusionarse con cualquier prejuicio propio de su intérprete actual, ello parece deberse al supuesto de la pertenencia de ambos a una suerte de «humanidad esencial», intemporal y eterna, la cual soportaría este proceso, aunque no pudiera ser personificada por parte de ningún sujeto real e histórico. Con estas cartas, la concreta comunidad en la que se inscribe el ejercicio de un saber acaba diluyéndose en una imaginaria comunidad del género humano.

[5] Una de las enmiendas que hemos propuesto a *Verdad y método* se refiere al tratamiento conjunto que en esta obra se hace del principio de la historicidad y del de la pertenencia. En efecto, apoyándose en el ejemplo de la lectura de una obra histórica, Gadamer da a ambos principios una única forma. Concibe las transformaciones tocantes a las condiciones históricas de la comprensión como un movimiento de ajuste entre la perspectiva del intérprete y la perspectiva que se destacaría como «otra» en lo que se trata de comprender, cuya mediación entre sí obraría una ampliación de dichas condiciones históricas. Y concibe el enlace entre los dos polos del comprender como una constante transformación del marco histórico de la comprensión. Ambas cuestiones son aquí una y la misma. La mediación dialéctica que se afirma para resolverlas presupone una *totalidad* que, por un lado, sería responsable del vínculo entre el intérprete y el tema de su interpretación, y por otro lado, sería responsable de un presunto vínculo entre todas las posibles interpretaciones históricas de ese mismo tema. Afirmando que la comprensión comporta un acontecimiento, concebido éste como una inédita realización finita de la infinita totalidad de lo comprensible, Gadamer cree

haber defendido tanto la originariedad del vínculo entre el intérprete y lo interpretado como el irreductible carácter histórico de la comprensión.

A nuestro modo de ver, en cambio, el principio de la historicidad de la comprensión y el de la correlación entre sus dos polos deben ser distinguidos cuidadosamente, pues constituyen condiciones posibilitantes de diversa índole. Las transformaciones que afectan a los presupuestos de una comprensión (*i. e.*, a su constitución histórica) no pueden ser explicadas como un movimiento de ajuste entre el sujeto y el objeto de la misma, puesto que dichas transformaciones inciden al mismo tiempo sobre los fenómenos comprensibles y sobre los comportamientos comprensores correlativos a ellos. Si se describe la crisis de un saber como una momentánea desconexión entre quien comprende y lo comprendido, necesariamente se recaerá en la afirmación de un sujeto o de un objeto autónomos, en tanto soportes que reanudarían dicha desconexión. Y a la inversa, el vínculo primario entre un comportamiento y un fenómeno no parece ser algo de carácter procesual, algo que progrese o evolucione; no parece ser algo sometido a los cambios históricos. Un aspecto de nuestra corrección se cifra en la contigüidad que Gadamer establece entre la pertenencia y el círculo hermenéutico. Nosotros creemos que el círculo hermenéutico —un exponente del carácter procesual de la comprensión— no debe ser caracterizado como un «tira y afloja» entre quien comprende y lo comprendido, sino más bien como un juego entre el sentido anticipado y el sentido efectivamente logrado, entendiendo que en ambos casos dicho sentido afecta simultáneamente a un fenómeno comprensible y a un comportamiento comprensor.

#### § 64.5. *Verdad y método*

[1] Aunque el tema de la verdad y el del posible componente metódico de la comprensión se encuentren centralmente presentes en la obra que nos ocupa, sin embargo en ella no se ofrece nada parecido a una teoría de la verdad. Para que así fuera, debería analizarse en profundidad en qué consiste la manifestación fenoménica, la cual obedece, en su constitución mínima, a la articulación de «algo como algo». Las observaciones que inciden sobre dicho tema aparecen aquí recortadas sobre una oposición: por un lado, la concepción del saber acuñada por el modelo de las ciencias naturales modernas; por otro lado, la imagen alternativa del saber que se diseña sobre el referente de las ciencias del espíritu. Las ciencias naturales buscarían las leyes universales que gobiernan los fenómenos y para ello dependerían enteramente de la aplicación de un método, pues sólo éste haría posible repetir los experimentos en condiciones homogéneas. Las ciencias del espíritu, en cambio, nunca podrían ser reducidas a sus elementos metodológicos; y ello por tres motivos principales. En primer lugar, aquí no se trataría de descubrir regularidades universales, sino de entender cómo han llegado a forjarse los acontecimientos singulares. Además, en este caso el investigador se encontraría implicado en el contenido de su saber, por lo que no podría distanciarse metódicamente de sus objetos. Y por otra parte, esta modalidad de saber no podría estar controlada por un método en la medida en que implicaría un acontecimiento. Este último factor constituye una de las tesis más célebres y valiosas de *Verdad y método*: siempre que la comprensión comporte la emergencia de una verdad inédita (*i. e.*, un «acontecimiento»), se accederá a ella sin ayuda de un método; lo cual implica que, desde el punto de vista de su constitución, la verdad es anterior al método y tiene primacía sobre él.

[2] En su descripción de la comprensión, Gadamer pone en juego una serie de recursos para defender el carácter histórico, concretamente definido, del sentido y la validez de lo comprendido. Tal es el papel que cumplen las nociones de «formación», «*sensus communis*», «capacidad de juicio» y «gusto», las cuales apelan a una generalidad que se ha constituido fácticamente, y que por lo tanto está muy lejos de la universalidad estricta en la que habitarían las ciencias naturales. También la categoría de «lo clásico», en tanto fuente de la definición normativa de un saber, corresponde a esta constitución histórica del sentido. La tradición, por su parte, representa un factor determinante de la verdad desde el momento en que de ella procede el sistema de presupuestos que hacen posible la comprensión. El problema es que todas estas instancias poseen aquí un carácter ilimitadamente abierto, y por ello acaban remitiendo, en el fondo, a una universalidad de carácter formal. En el caso de las obras clásicas, Gadamer parece ignorar la posibilidad de que éstas dejen de serlo, de modo que la referencia a ellas se traduce en la remisión a una esencia intemporal. Y si la comprensión ha de inscribirse en una tradición omniabarcante y en eterno desarrollo, con ello se pierde la concreción de dicha inscripción; en lugar de hablarse de *la* tradición, debería hablarse de múltiples y diversas tradiciones, todas ellas concretas y finitas.

Es cierto, como quiere Gadamer, que la comprensión puede completar y matizar la generalidad en la que se desenvuelve. Pero habría que distinguir entre tal labor ordinaria de elaboración del sentido previamente vigente y el acontecimiento extraordinario por el que quiebra un marco establecido y emerge otro diferente. Precisamente porque aquí no se hace esta distinción, la generalidad a la que pertenece una comprensión acaba por diluirse en un fondo de indeterminación. Así, nuestro autor sostiene que cada interpretación finita de un texto no es arbitraria, pues tiene como patrón la infinitud del sentido mismo depositado en él. Ahora bien, ¿puede este sustrato indeterminado proporcionar alguna suerte de criterio para distinguir lo verdadero de lo falso? En esta situación, habrá que decir que la hermenéutica no ha resuelto la acusación de relativismo que a menudo se lanza contra ella.

[3] Veamos ahora qué estatuto posee el círculo hermenéutico, así como la idea de despliegue y fusión de horizontes que Gadamer inserta en él. La circularidad entre la comprensión de la totalidad del texto y la de sus partes se presenta como una descripción del proceso que de hecho sigue todo intérprete. No parece que dicha circularidad ostente el carácter de un método, puesto que su desarrollo depende de la familiaridad que de antemano se tenga con el contenido del texto; esta coherencia entre el todo y las partes no es una pauta que se pueda aplicar para comprender mejor. Sin embargo la exigencia de distinguir a conciencia entre los presupuestos propios del texto y los del intérprete sí que parece poseer la condición de un procedimiento metódico: se trata de una consigna que el lector debe poner en práctica –y que podría no poner en práctica– para obtener una comprensión más adecuada. Ya hemos dicho que en este punto la descripción de *Verdad y método* deriva hacia aspectos propios de una hermenéutica metodológica. A decir verdad, esta noción de la distinción y fusión de horizontes presenta un estatuto ambivalente. Por un lado, se plantea como un comportamiento metódico, que habría de ser controlado a conciencia por parte del intérprete. Pero, por otro lado, a esto mismo se debe el que en la comprensión tenga lugar un acontecimiento, *i. e.*, un evento incontrolable por parte del sujeto que comprende.

El acuerdo entre la perspectiva «otra» y la perspectiva «propia» funciona aquí como un método y como un criterio de verdad de carácter formal. En nuestra opinión, el acuerdo entre

los diversos aspectos de un fenómeno podría ser un exponente de su verdad en el caso de que se tratara de despejar una «incógnita», es decir, una cuestión que, bajo determinados presupuestos, sólo tiene una respuesta verdadera. Por ejemplo, tal valor de método y de criterio de la investigación es el que puede poseer la búsqueda del consenso entre varios doctores que procuran diagnosticar una enfermedad bajo unos mismos parámetros. Sin embargo, aquí se trata más bien de resolver un «problema». Tomado como puente entre dos prejuicios diferentes, este ideal del acuerdo entre ambos actúa como un método abstracto: ya no se trata de la coherencia entre todos los aspectos de un fenómeno posibilitado por determinados presupuestos, sino de la coherencia entre dos presupuestos a propósito de un fenómeno hipotéticamente libre de todo presupuesto. Y es que aquí las condiciones bajo las cuales podría calibrarse dicha coherencia no están dadas previamente a la comprensión, sino que habrían de ser producidas por ella.

La fusión de horizontes constituye un método sumamente peculiar: en lugar de ser un procedimiento que conduce a una verdad dentro de un sistema de presupuestos previamente abierto, es un procedimiento simultáneo a la gestación de presupuestos inéditos. Este método – que no es otro que el método dialéctico– habría de equivaler al «hacer de la cosa misma», al acontecimiento de una verdad inédita. Ahora bien, con ello se ha transgredido el principio del que se partía, según el cual la comprensión en la que acontece un nuevo sentido tiene un carácter extrametódico. Pues aquí ese acontecimiento está guiado por un método: la pura forma del acuerdo entre todas las perspectivas parciales sobre el fenómeno en cuestión.

[4] Hay que reiterar en este punto la misma corrección que hacíamos a propósito del principio de la historicidad: lo que emerge en un «acontecimiento» no es un aspecto parcial de una totalidad óptica, sino las condiciones ontológicas de la manifestación fenoménica, el ámbito de sentido que inaugura las coordenadas de un saber. Cabe extraer algunas consecuencias del principio gadameriano según el cual, en la medida en que la comprensión comporte un acontecimiento, se tratará de una comprensión extrametódica. La organización metodológica parece propia del estadio «normal» (en el sentido que dio a este término T. S. Kuhn) de un saber, mientras que los momentos de crisis del mismo, y de exploración de iniciativas emergentes, estarán caracterizados por la falta de métodos y de criterios disponibles. Además, desde el punto de vista de su instauración, la dimensión del sentido antecede siempre a la de la validez de la comprensión (y por tanto también a los aspectos metódicos de la misma, que pertenecen a la esfera de la validez); y ello aun cuando en el ejercicio ordinario de un saber el sentido y la validez de la comprensión puedan mostrarse indiscernibles.

Por último, observemos que este planteamiento gadameriano parece apuntar hacia una teoría consensualista de la verdad, en la medida en que pivota sobre la noción de «acuerdo». A nuestro juicio, cabe pensar que, en la fase «normal» de un saber y dentro de una acuñación concreta del mismo, lo verdadero es aquello a lo que la mayoría presta su asentimiento. Pero no es que algo sea verdad porque todos estén de acuerdo en ello, sino que todos están de acuerdo en ello porque es verdad; lo cual significa que el acuerdo, por sí solo, no constituye tampoco aquí un criterio de primer orden. Por otra parte, este vínculo entre la verdad y el consenso no se da en la fase de emergencia de un saber: las iniciativas punteras en cualquier campo, aquellas que abren un repertorio inédito de posibilidades, a menudo son recibidas con desconfianza por parte de la comunidad del saber establecido. Y, por supuesto, el acuerdo no



tiene por qué ser el exponente de verdad alguna cuando se comparan entre sí los diversos paradigmas que existen simultáneamente en un determinado saber.

§ 64.6. *Universalidad o regionalidad de la hermenéutica*

[1] En *Verdad y método* la noción de comprensión es acuñada a partir de las ciencias del espíritu, y mediante una negación de los rasgos propios de las ciencias naturales en su acepción moderna. A pesar de ello, en la tercera parte de esta obra dicha noción se hace extensiva a toda forma de saber. A nuestro juicio, para poder sostener coherentemente la universalidad de la hermenéutica a partir de este planteamiento, debería aportarse una imagen de las ciencias naturales alternativa a aquella que había servido como término negativo de contraste. Pero Gadamer no rechaza la imagen moderna de la ciencia, sino únicamente el carácter paradigmático que ésta ha llegado a alcanzar para toda forma de saber. A su entender, hay un saber originario y omniabarcante –constituido por el comportamiento práctico y por todas las demás sabidurías propias del «mundo de la vida»–, en el que se encuentra depositada la comprensión global que el hombre tiene del mundo y de sí mismo; sobre él se recortarían el resto de los saberes –las diversas técnicas y ciencias–, que tendrían un carácter secundario, derivado y particular. La hermenéutica sería universal en la medida en que convergería con dicho saber originario. En nuestra opinión, tal defensa del alcance general de esta teoría no resulta demasiado convincente, pues afirma una articulación de los saberes que puede ser cuestionada. Además, todos los ejemplos de comprensión presentados por Gadamer se refieren al campo regional de las ciencias del espíritu, y aparecen caracterizados por oposición al conocimiento propio de las ciencias de la naturaleza.

[2] En el volumen principal de *Verdad y método* el argumento más destacado a favor de la universalidad de la hermenéutica recae sobre el factor de la lingüisticidad. Es cierto, sin duda, que toda comprensión está inscrita en un lenguaje, pero no parece tan cierto el corolario que Gadamer extrae de aquí: todo lenguaje histórico remitiría a una potencia lingüística de carácter universal, en virtud de la cual podría ser fusionado con cualquier otro lenguaje histórico. Por otra parte, Gadamer remite la lingüisticidad a un lenguaje natural en el que se expresaría el «todo de orientación» de la vida humana. Precisamente por eso, no parece que todos los saberes participen de la lingüisticidad en la misma medida: sólo los saberes vital-mundanos habitarían en ese lenguaje primigenio, mientras que los saberes especializados guardarían con él una relación de subsidiariedad. El filósofo de Marburgo compara la universalidad del lenguaje con la de la retórica. Pero lo que él defiende no es que todos los saberes posean un componente retórico; las ciencias y las técnicas necesitarían de la retórica sólo para poder traducir sus conocimientos al registro propio de la opinión pública. Con ello parece mantenerse, en el fondo, la separación aristotélica entre el campo demostrativo de la ciencia y el campo retórico-argumentativo de la ética y la política. A nuestro juicio, en cambio, tanto las ciencias como el saber ético-político poseen, por así decirlo, virtualidades demostrativas y virtualidades retórico-argumentativas: el campo de la biología puede estar configurado por definiciones tan plurales como para que en la confrontación entre ellas no sea posible demostración alguna; y en el terreno político caben principios lo suficientemente incuestionables como para que a partir de ellos puedan establecerse argumentos con el peso de demostraciones.

[3] En los artículos que constituyen la prolongación de *Verdad y método*, la universalidad de la hermenéutica se defiende fundamentalmente a partir de una aproximación entre ésta y el saber práctico. Al igual que ocurría en sus *estudios platónicos*, también aquí Gadamer sostiene que dicho saber constituye una suerte de saber total, primigenio y prioritario, que debería decidir sobre los demás saberes y al que todos ellos deberían subordinarse. Nosotros creemos que esta distribución de los saberes merece ser desmontada. Es cierto que a todas las personas que conforman una comunidad les incumben las decisiones políticas, y es cierto que la política se ve obligada a arbitrar a menudo las decisiones de los demás saberes. Pero, desde la óptica de una descripción *ontológica* de los saberes, esto no autoriza a considerar la política como un saber primordial y omniabarcante, ni a eliminar de este modo la naturaleza incancelablemente plural de los diversos saberes. Los fenómenos biológicos, arquitectónicos o médicos son irreductibles a fenómenos ético-políticos, al igual que ocurre a la inversa. Una comprensión propia de la física no es en modo alguno derivada de una presunta comprensión global que el hombre tuviera de sí mismo. Cada una de las ciencias y las técnicas poseen sus propios fines, independientes del papel que ocupen estos saberes en el conjunto de una sociedad. A nuestro juicio, el planteamiento gadameriano obedece a una reducción humanista e instrumentalista en la concepción de los saberes. En efecto, si el saber práctico se presenta aquí como el fundamento de todos los demás, ello parece responder a la perspectiva de un sujeto que se ha separado de los objetos de su saber y los administra en función del beneficio que le reportan. Sin embargo, ¿cabe decir que la técnica se clausura en una dimensión instrumental, cuando nuestro propio cuerpo está configurado por los útiles con los que tratamos a diario? ¿Cabe medir un saber sea desde la perspectiva unilateral de los fenómenos que en él salen a la luz, sea desde la perspectiva unilateral del comportamiento humano que contribuye a esa manifestación?

Con esta subordinación de los saberes especializados a un saber propio del «mundo de la vida», Gadamer persigue, antes que nada, un fin práctico: limitar el desmedido poder que ha llegado a alcanzar la tecnociencia en nuestro mundo actual. Ahora bien, el diagnóstico que él hace de este problema –sin duda real y acuciante– se muestra demasiado superficial. A su juicio, la hipertrofia de la tecnociencia ha alienado al ser humano, le ha llevado a perder el control sobre aquellos ámbitos que legítimamente le pertenecían. Frente a ello, tendríamos que recuperar la autonomía de los fines propiamente humanos, mostrándole a la ciencia y la técnica que sólo son instrumentos a nuestro servicio. Pero ¿no era este bienintencionado deseo de humanizar el mundo lo que disparó el desarrollo tecnocientífico moderno? ¿No está en la base de la filosofía moderna el principio del dominio del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza? Tal y como muchos comentaristas han denunciado, el antídoto que Gadamer propone contra esta enfermedad propia de la Modernidad mantiene intactas las bases mismas de aquello que se trataba de reformar. Así, se mantiene aquí intacta la escisión moderna entre una esfera de la naturaleza (en la cual los fenómenos responderían a una causalidad mecánica o teleológica) y una esfera del espíritu (que estaría signada por la libertad humana). Sin embargo, ¿es posible mantener esta separación hoy en día, después de que Darwin mostrara que las realidades naturales están tan configuradas por su historia y tan abiertas a transformaciones impredecibles como lo están las culturas humanas?

[4] En fin, ante esta situación, habría que reivindicar la radicalidad del diagnóstico que Heidegger –especialmente el Heidegger posterior a la *Kehre*– hizo de la Modernidad, así como sus análisis a propósito del modo de ser de la técnica. Las mejores direcciones de la filosofía

gadameriana reclaman una ubicación en un marco postmoderno, pero el tránsito hasta este terreno alternativo aquí no se lleva a cabo. En último término, si Gadamer no llega hasta el fondo del asunto, ello quizás se deba a que no aprecia en su justa medida la continuidad que hay entre la filosofía moderna y el pensamiento antiguo, en tanto figuras de la *metafísica* occidental. A fin de cuentas, la noción de técnica que él utiliza parece ser deudora de aquella idea de *téchne* a la que se hacía remitir la dialéctica platónica en *Platos dialektische Ethik*. De este modo el aliado que Gadamer busca en la filosofía griega antigua se muestra como un consejero inoperante para escapar a las aporías de la Modernidad denunciadas en *Verdad y método*.

#### § 65. Semillas y futuros campos de cultivo

En un trabajo de estas características, podría parecer que al final ocurre lo que, según Sexto Empírico, les ocurre a las medicinas inventadas por los escépticos contra los dogmáticos: que el enfermo expulsa la enfermedad y con ella expulsa también el fármaco que se le había dado para combatirla. Aunque el fin más deseable para toda medicina sea el de desaparecer junto con su causa, esto no quiere decir, naturalmente, que su actuación haya sido en vano. El fármaco persigue un fin constructivo: en este caso, el de preparar el campo de la filosofía gadameriana para que pueda dar renovados frutos en cuanto al proyecto de una ontología general del comprender. A continuación vamos a perfilar los caminos por los cuales cabría continuar, o comenzar de nuevo, la investigación que hemos llevado a cabo. Ahora distinguiremos netamente entre el terreno del pensamiento platónico y el de una ontología de la comprensión. En efecto, nuestro balance final es que Platón y su dialéctica representan una amistad peligrosa para la hermenéutica de Gadamer, por lo que ya no tiene sentido mantenerlos unidos.

En el terreno de la exégesis de Platón, nuestros principales resultados se refieren al significado y al estatuto de la dialéctica. Por un lado, hemos procurado distinguir con precisión los diversos sentidos que reviste el *διαλεγεσθαι* y la *διαλεκτική* ∴ *επιστημη* en la obra platónica, algo que no se hace con demasiada frecuencia en la literatura especializada al respecto. Además, hemos aclarado el lugar que ocupa la dialéctica platónica en el conjunto de la dialéctica griega, comparando la primera con la teoría expuesta en los *Tópicos* de Aristóteles. Ofrecimos también una interpretación a propósito del método de las hipótesis que se describe en el *Menón*, en el *Fedón* y en la *República*. Y por último, hemos urdido una crítica del procedimiento dialógico ideado por Platón, utilizando como herramienta para ello las nociones de incógnita, problema y aporía. Todas estas aportaciones podrían hacerse valer en el marco de los estudios contemporáneos acerca de Platón. Para ello tendrían que ser contrastadas con una selección más amplia de la bibliografía existente al respecto. Nuestras iniciativas deberían ser medidas y completadas con contribuciones como las de K. M. Sayre (*Plato's Analytic Method*, 1969), H. Gundert (*Dialog und Dialektik*, 1971) y P. Stemmer (*Platons Dialektik*, 1992), por citar sólo unos pocos títulos.

En cuanto a la elaboración de una teoría general del comprender, la primera tarea que se presenta es la de aclarar en profundidad el estatuto de la misma: su cometido, su estructura, sus límites y su campo fenoménico. Deberíamos ocuparnos de justificar con mayor detalle la iniciativa de la que aquí hemos partido, según la cual tomamos como referente último de la comprensión el ejercicio de cada uno de los saberes, en su mutua irreductibilidad. Habría que

ver si conviene hacer un elenco concreto de dichos saberes o actividades, o si es mejor que este aspecto permanezca abierto.

Uno de los cometidos de dicha teoría sería el de identificar y analizar todas aquellas condiciones de la comprensión que configuran la *historicidad* de la misma, su definición concreta y fáctica. Formarían parte de dichas condiciones, desde luego, los presupuestos. También se podría incluir en este apartado un estudio acerca de la manera como se forjan los criterios de la comprensión, en el cual retomariamos las observaciones brindadas por Gadamer acerca del significado de las obras clásicas en tanto fuente de la validez para determinado saber. Habría que examinar ejemplos concretos de comprensión, para poder precisar el papel que desempeñan en ellos las condiciones identificadas como determinantes de la facticidad. A lo largo de nuestra tesis, se ha puesto de manifiesto cómo las transformaciones ocurridas en el interior de un saber guardan relación con los procesos de cuestionamiento; en este sentido, una continuación natural de la presente investigación podría encontrarse en la obra de M. Meyer *Questionnement et historicité* (2000). Y también se ha puesto de manifiesto que dichas transformaciones a menudo están conectadas con las controversias, con el campo de la discusión y la argumentación; algunas obras recientes desarrollan planteamientos en esta dirección, tales como *Traditions of controversy*, editada por M. Dascal y H. Chang (2007) y *Espacios controversiales*, dirigida por Ó. Nudler (2009). Por otra parte, un aspecto central de la historicidad del comprender se cifra en la noción ontológica de «acontecimiento». A propósito de ella habría que aclarar, entre otras cosas, qué relación hay entre la comprensión del ser que está presupuesta en la comprensión óptica propia de cada ámbito de saber y la comprensión del ser «a secas», *i. e.*, la comprensión del ser en su unidad y simplicidad. Una estación obligada para proseguir los pasos que aquí hemos dado en este intrincado terreno siguen siendo los trabajos de Heidegger en torno al «*Ereignis*».

Siguiendo las iniciativas de Gadamer, aquí hemos referido la circularidad del comprender al juego entre la comprensión de la totalidad de un fenómeno y la de sus partes. Habría que preguntarse qué alcance posee esta articulación del círculo hermenéutico, heredera de la hermenéutica y la retórica clásicas, y al mismo tiempo de inspiración platónica. Pues, más allá del ejemplo de la lectura de un texto, en la mayor parte de los fenómenos no resulta fácil discriminar en qué consiste el «todo» y en qué consisten las «partes». También partiendo de las propuestas de Gadamer, hemos analizado el proceso de la comprensión en términos de una puesta a prueba de hipótesis. Igualmente en este caso habría que valorar hasta qué punto es iluminador este esquema y en qué medida oscurece el asunto. Quizás lo más inteligente sea volver a la formulación heideggeriana de la pre-estructura de la comprensión, olvidando las dos perspectivas de análisis anteriores. La comprensión es circular –o pendular– porque va desde atrás hacia delante y desde delante hacia atrás: anticipa determinadas posibilidades de un repertorio previamente vigente y las concreta, explora y matiza de manera que esa elaboración revierte, retrospectivamente, sobre dicho repertorio. Habría que situar el círculo hermenéutico, no ya en cada acto puntual de comprensión (como ocurría en el ejemplo de la interpretación de un texto), sino en el conjunto de la vida de un saber, en la elaboración que éste experimenta desde su nacimiento hasta su muerte y por medio de innumerables actividades comprensoras.

Otro aspecto ineludible en esta teoría del comprender es el que versa sobre el principio de la correlación entre un comportamiento comprensor y un fenómeno, sobre el principio de la

pertenencia de quien comprende a lo comprendido, en términos gadamerianos. Una vez liberado este principio de las connotaciones dialécticas que lo lastran en *Verdad y método*, debería continuarse la exploración del mismo echando mano de las elaboraciones ofrecidas al respecto por parte de la tradición fenomenológica. Los dos ensayos siguientes proporcionan una panorámica general que puede servir de punto de partida para investigar este punto: *Intentionality in Husserl and Heidegger*, de B. C. Hopkins (1998) y *Teorías de la intencionalidad*, de M. C. Paredes Martín (2007). En términos generales, creemos que una investigación ontológica surgida a partir de la hermenéutica de Gadamer puede obtener enormes beneficios del campo de la fenomenología. A él podría acudir para analizar un tema central de la ontología, pero que en *Verdad y método* brilla por su ausencia: el de la articulación de la manifestación fenoménica en la estructura «algo en tanto que algo». Principalmente a través de nuestro trabajo con Platón, aquí hemos llegado a descartar una posibilidad a la hora de enfocar este punto: la de que dicha articulación dependa de un concepto, de un *eîdos* previamente fijado.

También habría que estudiar a fondo los canales por los que discurre la comprensión, sus superficies de inscripción: la lingüisticidad y la sensibilidad. A propósito del tema del lenguaje, la investigación podría continuar con dos obras de P. Ricoeur: *El discurso de la acción* (1988 [1977]), que recoge desarrollos del pragmatismo norteamericano; y el apartado dedicado al lenguaje en *El conflicto de las interpretaciones* (1975 [1969]), donde se traza un puente entre la hermenéutica y la lingüística científica del siglo XX. Además, el libro de M. Ruggenini *I fenomeni e le parole* (1992) y el de A. Fabris *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje* (2001) constituyen recursos valiosos para ayudar a enfocar esta cuestión. Para el universo de la comprensión sensible –un motivo absolutamente ausente en la obra de Gadamer–, el punto de partida más sólido probablemente lo aporten los ensayos de M. Merleau-Ponty.

Con estos ingredientes no hemos agotado, ni mucho menos, el contenido verosímil de una teoría del comprender. En el interior de esta teoría habría que afrontar la cuestión de la verdad, tema que en la obra de Gadamer se presenta sumamente escurridizo. Y en conexión con él, debería determinarse qué papel pueda desempeñar aquí un estudio de la retórica y de la argumentación. Otra pregunta que tendríamos que hacernos es si las distinciones trazadas en términos de incógnita, problema y aporía podrían tener alguna colocación en un nuevo marco teórico. Aquí han funcionado como herramientas para denunciar una dificultad. Se trata de diferenciaciones que descansan sobre un criterio lógico, por lo cual habría que mantenerse ojo avizor sobre el alcance de su poder explicativo. Pero, contando con esta prevención, quizás puedan ser empleadas para lo que aquí se han empleado: para caracterizar, respectivamente, la comprensión ordinaria, la irrupción de un problema en el curso del comprender y la crisis de un saber.

Nuestra intención ha sido podar *Verdad y método* de todos aquellos obstáculos que impiden aprovechar las virtualidades presentes en esta obra a la hora de construir una ontología de la comprensión. Sorprendentemente, tras esta poda no aparece un bonsái, sino una selva. Jugando con la metáfora habermasiana de la «urbanización» a la que Gadamer habría sometido la provincia de Heidegger, nosotros hemos llevado esta hermenéutica a un terreno agreste: se trataba de socavar los clichés y las explicaciones manidas para descubrir

## *CONCLUSIONES*

tras ellas el bosque aún no explorado, se trataba de devolver estas páginas de más de medio siglo de edad a su estado naciente.

## *BIBLIOGRAFÍA*





## **BIBLIOGRAFÍA**

### **1. FUENTES PRINCIPALES**

#### **1.1. GADAMER**

##### **1.1.1. REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS**

- AGUIRRE-ORA, J. M.: «Bibliografía de y sobre Hans-Georg Gadamer», en *Scriptorium Victoriense* 39 (1992), pp. 300-345.
- HAHN, L. E.: «Hans-Georg Gadamer's Writings 1922-1996», en *idem, The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Open Court Publishing, Peru (Illinois), 1997, pp. 555-602.
- HENRICH, N.: *Bibliographie der Hermeneutik*, Philosophia Verlag, Düsseldorf, 1968.
- MAKITA, E.: *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)*, Peter Lang, Fráncfort del Meno, 1995.
- NORDQUIST, J.: *H.-G. Gadamer: A Bibliography*, Reference and Research Services, Santa Cruz, 1998.
- PETTIT, J.-C.: «Répertoire bibliographique sur l'hérmenéutique», en *Recherches et théories* 27, UQAM, Montreal, 1984.
- VOLAT-SHAPIRO, H.: «Gadamer and Hermeneutics. A bibliography», en H. Silvermann (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, Londres, 1991.

##### **1.1.2. GESAMMELTE WERKE**

Se mencionan únicamente las obras y los artículos utilizados y citados.

**GW 1: Hermeneutik I, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**, Mohr Siebeck, Tübinga, 1986 (1960).

**GW 2: Hermeneutik II**, Mohr Siebeck, Tübinga, 1986.

- «Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik» (1985), pp. 3-23.
- «Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie» (1943), pp. 27-36.
- «Wahrheit in den Geisteswissenschaften» (1953), pp. 37-43.
- «Was ist Wahrheit?» (1957), pp. 44-56.
- «Vom Zirkel des Verstehens» (1959), pp. 57-65.
- «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge» (1960), pp. 66-76.
- «Begriffsgeschichte als Philosophie» (1970), pp. 77-91.
- «Klassische und philosophische Hermeneutik» (1968), pp. 92-117.
- «Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung» (1961), pp. 121-132.
- «Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz» (1965), pp. 133-145.
- «Mensch und Sprache» (1966), pp. 146-154.
- «Über die Planung der Zukunft» (1965), pp. 155-173.

- «Semantik und Hermeneutik» (1968), pp. 174-183.  
 «Sprache und Verstehen» (1970), pp. 184-198.  
 «Wie Weit schreibt Sprache das Denken vor?» (1970), pp. 199-206.  
 «Die Unfähigkeit zum Gespräch» (1972), pp. 207-215.  
 «Die Universalität des hermeneutischen Problems» (1966), pp. 219-231.  
 «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode» (1967), pp. 232-250.  
 «Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik» (1971), pp. 251-275.  
 «Rhetorik und Hermeneutik» (1976), pp. 276-291.  
 «Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik» (1976), pp. 292-300.  
 «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe» (1978), pp. 301-318.  
 «Probleme der praktischen Vernunft» (1980), pp. 319-329.  
 «Text und Interpretation» (1983), pp. 330-360.  
 «Destruktion und Dekonstruktion» (1985), pp. 361-372.  
 «Exkurse I-VI» (1960), pp. 375-386.  
 «Hermeneutik und Historismus» (1965), pp. 387-424.  
 «Hermeneutik» (1969), pp. 425-436.  
 «Vorwort zur 2. Auflage» (1965), pp. 437-448.  
 «Nachwort zur 3. Auflage» (1972), pp. 449-478.  
 «Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer» (1975), pp. 479-508.  
 «Vorwort zur 2. Auflage [des Werkes *Wahrheit und Methode*] (1965), pp. 437-448.  
 «Nachwort zur 3. Auflage [des Werkes *Wahrheit und Methode*] (1972), pp. 449-478.

### **GW 3: Neuere Philosophie I, Mohr Siebeck, Tübingen, 1987.**

- «Hegel und die antike Dialektik» (1961), pp. 3-28.  
 «Die verkehrte Welt» (1966), pp. 29-46.  
 «Die Dialektik des Selbstbewußtseins» (1973), pp. 47-64.  
 «Die Idee der Hegelschen Logik» (1971), pp. 65-86.  
 «Hegel und Heidegger» (1971), pp. 87-101.  
 «Die phänomenologische Bewegung» (1963), pp. 105-146.  
 «Die Wissenschaft von der Lebenswelt» (1972), pp. 147-159.  
 «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie» (1974), pp. 160-171.  
 «Existentialismus und Existenzphilosophie» (1981), pp. 175-185.  
 «Martin Heidegger 75 Jahre» (1964), pp. 186-196.  
 «Die Marburger Theologie» (1964), pp. 197-208.  
 «Was ist Metaphysik?» (1978), pp. 209-212.  
 «Kant und die hermeneutische Wendung» (1975), pp. 213-222.  
 «Der Denker Martin Heidegger» (1969), pp. 223-228.  
 «Die Sprache der Metaphysik» (1968), pp. 229-237.  
 «Plato» (1976), pp. 238-248.  
 «Martin Heidegger – 85 Jahre» (1974), pp. 262-270.  
 «Der Weg in die Kehre» (1979), pp. 271-284.  
 «Die Griechen» (1979), pp. 285-296.  
 «Die Geschichte der Philosophie» (1981), pp. 297-307.  
 «Vom Anfang des Denkens» (1986), pp. 375-393.  
 «Auf dem Rückgang zum Anfang» (1986), pp. 394-416.  
 «Der eine Weg Martin Heideggers» (1986), pp. 417-430.

### **GW 4: Neuere Philosophie II, Mohr Siebeck, Tübingen, 1987.**

- «Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts» (1965), pp. 3-22.  
 «Lob der Theorie» (1980), pp. 37-51.  
 «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» (1971), pp. 78-94.  
 «Über leere und erfüllte Zeit» (1969), pp. 137-153.

- «Der Tod als Frage» (1975), pp. 161-172.  
 «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» (1963), pp. 175-188.  
 «Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft» (1974), pp. 216-228.  
 «Theorie, Technik, Praxis» (1972), pp. 243-266.  
 «Schleiermacher als Platoniker» (1969), pp. 374-383.  
 «Hegel und die Heidelberger Romantik» (1961), pp. 395-405.  
 «Das Erbe Hegels» (1980), pp. 463-483.

**GW 5: Griechische Philosophie I**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985.

- Platos dialektische Ethik* (1931), pp. 3-163.  
 «Der aristotelische *Protreptikos* und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik» (1927), pp. 164-186.  
 «Plato und die Dichter» (1934), pp. 187-211.  
 «Die neue Platoforschung» (1933), pp. 212-229.  
 «Praktisches Wissen» (1930), pp. 230-248.  
 «Platos Staat der Erziehung» (1942), pp. 249-262.  
 «Antike Atomtheorie» (1935), pp. 263-279.  
 «Plato als politiker Denker» [recensiones] (1932, 1935 y 1936), pp. 327-340.

**GW 6: Griechische Philosophie II**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985.

- «Die griechische Philosophie und das moderne Denken» (1978), pp. 3-8.  
 «Zur Vorgeschichte der Metaphysik» (1950), pp. 9-29.  
 «Das Leergedicht des Parmenides» (1936), pp. 30-57.  
 «Platon und die Vorsokratiker» (1964), pp. 58-70.  
 «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), pp. 71-89.  
 «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» (1964), pp. 90-115.  
 «Vorgestalten der Reflexion» (1966), pp. 116-128.  
 «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), pp. 129-153.  
 «Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen» (1970), pp. 154-170.  
 «Logos und ergon im platonischen *Lysis*» (1972), pp. 171-186.  
 «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons *Phaidon*» (1973), pp. 187-200.  
 «Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft» (1973), pp. 201-217.  
 «Das Vaterbild im griechischen Denken» (1976), pp. 218-231.  
 «Vom Anfang bei Heraklit» (1974), pp. 232-241.  
 «Idee und Wirklichkeit in Platons *Timaios*» (1974), pp. 242-270.

**GW 7: Griechische Philosophie III**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1991.

- «Parmenides oder das Diesseits des Seins» (1988), pp. 3-31.  
 «Hegel und Heraklit» (1982), pp. 32-42.  
 «Heraklit-Studien» (1984), pp. 43-82.  
 «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens» (1990), pp. 83-120.  
 «*Platos dialektische Ethik* –beim Wort genommen» (1989), pp. 121-127.  
*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), pp. 128-227.  
 «Plato als Porträtist» (1988), pp. 228-257.  
 «Unterwegs zur Schrift?» (1983), pp. 258-269.  
 «Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen» (1983), pp. 270-289.  
 «Mathematik und Dialektik bei Plato» (1982), pp. 290-312.  
 «Der platonische *Parmenides* und seine Nachwirkung» (1983), pp. 313-327.  
 «Zur platonischen „Erkenntnistheorie“» (1988), pp. 328-337.  
 «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im *Sophistes*» (1990), pp. 338-372.  
 «Die sokratische Frage und Aristoteles» (1990), pp. 373-380.  
 «Aristoteles und die imperativische Ethik» (1989), pp. 381-395.

«Freundschaft und Selbstserkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik» (1985), pp. 396-406.  
 «Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» (1986), pp. 418-442.

**GW 8: Ästhetik und Poetik I**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.

«Kunst und Nachahmung» (1967), pp. 25-36.  
 «Von der Wahrheit des Wortes» (1971), pp. 37-57.  
 «Dichtung und Mimesis» (1972), pp. 80-85.  
 «Das Spiel der Kunst» (1977), pp. 80-85.  
 «Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest» (1974), p. 94-142.  
 «Mythos und Vernunft» (1954), pp. 163-169.  
 «Mythos und Logos» (1981), pp. 170-173.  
 «Mythologie und Offenbarungsreligion» (1981), pp. 174-179.  
 «Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft» (1981), pp. 180-188.  
 «Stimme und Sprache» (1981), pp. 258-270.  
 «Hören – Lesen – Sehen» (1984), pp. 271-278.  
 «Lesen ist wie Übersetzen» (1989), pp. 279-285.  
 «Der „eminente“ Text und seine Wahrheit» (1986), pp. 286-295.  
 «Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt» (1990), pp. 339-349.  
 «Grenzen der Sprache» (1985), pp. 350-361.  
 «Wort und Bild – „so wahr, so seiend“» (1992), pp. 373-399.  
 «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache» (1992), pp. 400-440.

**GW 9: Ästhetik und Poetik II**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.

«Der Dichter Stefan George» (1968), pp. 211-228.  
 «Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft» (1983), pp. 258-270.

**GW 10: Hermeneutik im Rückblick**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.

«Erinnerungen an Heideggers Anfänge» (1986), pp. 3-13.  
 «Heidegger und die Griechen» (1990), pp. 31-45.  
 «Hermeneutik und ontologische Differenz» (1989), pp. 58-70.  
 «Die Kehre des Weges» (1985), pp. 71-75.  
 «Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person» (1975), pp. 87-99.  
 «Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik» (1983), pp. 100-109.  
 «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus» (1987), pp. 125-137.  
 «Dekonstruktion und Hermeneutik» (1988), pp. 138-147.  
 «Hermeneutik auf der Spur» (1994), pp. 148-174.  
 «Vom Wandel in den Geisteswissenschaften» (1985), pp. 179-184.  
 «Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule» (1991), pp. 185-205.  
 «Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen» (1988), pp. 206-222.  
 «Bürger zweier Welten» (1985), pp. 225-237.  
 «Die Idee der praktischen Philosophie» (1983), pp. 238-246.  
 «Geschichtlichkeit und Wahrheit» (1991), pp. 247-258.  
 «Vernunft und praktische Philosophie» (1986), pp. 259-266.  
 «Europa und die Oikoumene» (1993), pp. 267-284.  
 «Von Lehrenden und Lernenden» (1986), pp. 331-335.  
*Philosophische Begegnungen*, pp. 375-440.

**1.1.3. OBRAS UTILIZADAS NO INCLUIDAS EN LAS *GESAMMELTE WERKE***

*Caro professor Heidegger*, cartas dirigidas por Gadamer a Heidegger entre 1992 y 1929, Il Melangolo, Genova, 2000.

- Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, copia del original conservado en la Universidad de Heidelberg.
- Der Anfang der Philosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1996.
- Der Anfang des Wissens*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1999 (Artículos recogidos en su casi totalidad en las *Gesammelte Werke*, en los tomos 5, 6 y 7).
- «Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie» (1972), en *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2000, pp. 97-111 («El significado actual de la filosofía griega», en *Acotaciones hermenéuticas*, traducción de A. Agud y R. de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, pp. 125-142).
- «Die Griechen, unsere Lehrer», ein Gespräch mit G. W. Most», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994, Heft 1, pp. 140-141.
- Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Lit, Münster, 2002 (traducción española: *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, Ánthropos, México, 2010).
- DUT, C. (ed.): *En conversación con Hans-Georg Gadamer: hermenéutica, estética, filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1998.
- Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta Im Gespräch*, Wilhelm Fink, München, 2002 (traducción española: *Hermenéutica de la Modernidad: conversaciones con Silvio Vietta*, Minima Trotta, Madrid, 2004).
- «Heideggers *theologische Jugendschrift*» [Introducción al *Informe Natorp* de Heidegger], *Dilthey-Jahrbuch* 6, pp. 229-234.
- Le problème de la conscience historique*, édition établie par P. Fruchon, éditions du Seuil, París, 1996 (1963).
- «Metaphysik der Erkenntnis», *Logos* 12 (1923/24), pp. 340-360.
- Metaphysik XII*, traducción, prólogo y comentarios de H.-G. Gadamer, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1948.
- Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, lecciones compiladas por V. de Cesare, Guerini e Associati, Milán, 2000.
- Nikomachische Ethik VI*, traducción, prólogo y comentarios de H.-G. Gadamer, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1998.
- Plato: Texte zur Ideenlehre*, traducción y comentarios de H.-G. Gadamer, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986 (2ª ed.).
- «Platón descubridor de la hermenéutica», Diálogo de G. Reale con Hans-Georg Gadamer», en G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003 (1997).
- Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1976.
- «Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie» (1995), en J. Grondin (ed.), *Gadamer-Lesebuch*, Mohr Siebeck, 1997, pp. 100-110 («De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía», en J. Grondin [ed.], *H.-G. Gadamer: Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 135-147).
- «Zur Systemidee in der Philosophie», en VV.AA., *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage*, Walter de Gruyter, Berlín y Leipzig, 1924, pp. 55-75.

### 1.1.3. TRADUCCIONES CONSULTADAS

#### a) Español:

- Acotaciones hermenéuticas*, traducción de A. Agud y R. de Agapito, Trotta, Madrid, 2002.
- Antología*, edición de J. Grondin, traducción de C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2001.
- Arte y verdad de la palabra*, traducción de J. F. Zúñiga y F. Oncina, Paidós, Barcelona y Buenos Aires, 1998.
- El giro hermenéutico*, traducción de A. Parada, Cátedra, Madrid, 1998.
- El inicio de la filosofía occidental*, traducción de J. J. Mussarra, Paidós, Barcelona y Buenos Aires, 1999.
- El inicio de la sabiduría*, traducción de A. Gómez Ramos, Paidós, Barcelona y Buenos Aires, 2001.
- El problema de la conciencia histórica*, traducción de A. Domingo Moratalla, Tecnos, Madrid, 1993.
- Elogio de la teoría*, traducción de A. Poca Casanova, Península, Barcelona, 1993.
- Estética y hermenéutica*, traducción de A. Gómez Ramos, Tecnos/Alianza, Madrid, 2006 (1996).
- Hacia la prehistoria de la metafísica*, traducción de F. Mié, Alción Editora, Argentina, 1997.
- La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, traducción de A. Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 1991.
- La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, traducción de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 2000.

*La herencia de Europa*, traducción de P. Giralt, Península, Barcelona, 1990.  
*La razón en la época de la ciencia*, traducción de E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1981.  
*Los caminos de Heidegger*, traducción de Á. Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2002.  
*Mis años de aprendizaje*, traducción de R. Fernández de Maruri, Herder, Barcelona, 1996.  
*Mito y razón*, traducción de J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona y Buenos Aires, 1997.  
*Verdad y método I*, traducción de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977.  
*Verdad y método II*, traducción de M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1992.

### **b) Francés:**

*Interroger les Grecs: études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Fides, Quebec, 2006.  
*L'Éthique dialectique de Platon*, Actes Sud, Arles, 1994.  
*L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Vrin, París, 1994.

### **c) Italiano:**

*L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Vita e Pensiero, Milán, 1995.  
*Studi platonici*, 2 vols., Marietti, Casale Monferrato, 1983.

### **d) Inglés:**

*Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1980.  
*Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1991.  
*The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1986.

### **e) Griego:**

*Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, Πρόλογος και μετάφραση του Α. Ζερβά, Ίνδικτος, Αθήνα, 1998.

## **1.2. AUTORES ANTIGUOS**

### **a) Platón:**

#### **Textos originales:**

*Platonis Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Orford, 1900-1907 (con numerosas reimpresiones posteriores).  
Platon, *Oeuvres complètes*, Collection des Universités de France, 1920 y ss. (con traducción francesa).  
Plato, 12 vols., The Loeb Classical Library (con traducción inglesa).

#### **Traducciones españolas:**

*Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*, traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981.  
*Protágoras*, edición bilingüe, traducción de J. Velarde Lombraña, Clásicos El Basilisco, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1980.  
*Gorgias*, traducción de J. Calonge, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2010.  
*Menón*, edición bilingüe, traducción de E. L. Castellón, Istmo, Madrid, 1999.  
*Eutidemo*, edición bilingüe, traducción de U. Schmidt Osmanzik, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2002.

- Crátilo o Del lenguaje*, edición y traducción de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2002.  
*El Banquete*, traducción de F. García Romero, Alianza, Madrid, 2004 (1989).  
*Fedón*, traducción de F. L. Lisi, Tecnos, Madrid, 2002.  
*La República*, edición bilingüe, traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.  
*Fedro*, edición bilingüe, traducción de L. Gil Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.  
*Teeteto o Sobre la ciencia*, edición bilingüe, traducción de M. Balasch, Ánthropos, Barcelona, 1990.  
*El Sofista*, edición bilingüe, traducción de A. Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.  
*El Político, Critón, Menón*, edición bilingüe, traducciones de A. González Laso, M. Rico Gómez y A. Ruiz de Elvira, Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 1994.  
*Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducción de M.<sup>a</sup> I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.  
*Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, traducción de M.<sup>a</sup> Á. Durán y F. Lisi, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.  
*Cartas*, edición bilingüe, traducción de M. Toranzo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

## b) Aristóteles

### Textos originales:

*Aristotelis opera*, 5 vols., al cuidado de I. Bekker, Berlín, 1831-1870; reedición a cargo de O. Gigon, 1960.

### Traducciones españolas:

- Tratados de lógica (Órganon) I: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, traducción de M. Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.  
*Tratados de lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, traducción de M. Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.  
*Física*, traducción de G. R. de Echandía, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998.  
*Metafísica*, edición trilingüe a cargo de V. García Yebra, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998 (1970).  
*Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.  
*Ética a Nicómaco*, edición bilingüe, traducción de M. Araujo y J. Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.  
*Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, introducción de E. Lledó, traducción y notas de J. Pallí, Gredos, Madrid, 1995.  
*Retórica*, introducción, traducción y notas de Q. Racionero, Gredos, Madrid, 1994.  
*Retórica*, edición bilingüe, traducción de A. Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.  
*Política*, traducción de P. López Barja de Quiroga y E. García Fernández, Istmo, Madrid, 2005.  
*Acerca del alma*, traducción de T. Calvo Martínez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1978.  
*Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, edición bilingüe a cargo de M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, Eudeba, Buenos Aires, 2000.

## c) Otros:

DIELS, H; KRANZ, W. (eds.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlín, 1951-1952<sup>6</sup>(1903).

## 2. INTERPRETACIONES DE PLATÓN (Y OTROS FILÓSOFOS GRIEGOS)

- AGUIRRE SANTOS, J.: *La Aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de La Metafísica*, Dykinson, Madrid, 2007.  
 ARANA, J. R.: *Doctrinas no escritas. Antología*, UPV, Bilbao, 1998.  
 AUBENQUE, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974.

- BECKER, O. (ed.): *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, 1965.
- BERNABÉ, A.: *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, 2011.
- BERTI, E.: *Aristotele, Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milán, 2004 (1977).
- BERTI, E.: *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L' Epos, Palermo, 1987.
- BERTI, E.: «Is there an Ethics in Plato's 'Unwritten Doctrines'?», en M. Migliori y L. M. Napolitano Valditara (eds.), *Plato Ethicus: Philosophy is Life*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 35-48.
- BERTI, E.: «La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología», en L. Sáez, J. de la Higuera, J.F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada*, Biblioteca Nueva, 2007.
- BERTI, E.: «L' uno ed i molti nella *Metafisica* di Aristotele», en *idem*, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milán, 2004 (1977), pp. 588-615.
- BÖHME, G.: *Idee und Kosmos. Platons Zeitlehre – Eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1996.
- BRISSON, L.: *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Abada, Madrid, 2005 (1982).
- BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (eds.): *Lire Platon*, Presses Universitaires de France, París, 2006.
- CALVO, T.: *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- COLLI, G.: *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977.
- CORNFORDE, F. M.: *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México, 2007 (1935).
- COULOUBARITSIS, L.: «Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races», en F. Blaise *et al.* (eds.), *Le métier du Mythe: lectures d'Hésiode*, Presses Universitaires du Septentrion, París, 1996, pp. 479-518.
- CROMBIE, I. M.: *An examination of Plato's doctrines*, Londres, 1969-1971<sup>3</sup> (*Examen de las doctrinas de Platón*, Madrid, 1979).
- DAMSCHEM, G. *et al.* (eds.): *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.
- DE ROMILLY, J.: *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Gredos, Madrid, 2010 (1988).
- DI GIOVANNI, P. (ed.): *Platone e la dialettica*, Laterza, Roma, 1995.
- DIXSAUT, M.: *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, París, 2001.
- FRIEDLÄNDER, P.: *Platon. Band 1: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlín, 1954; traducción española a cargo de S. González Escudero: *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid, 1989; traducción italiana a cargo de A. Le Moli, introducción de G. Reale: *Platone*, Bompiani, Milán 2004.
- FRONTEROTTA, F.: «De Platon à Kant. Épistémologie et ontologie dans l' interprétation néokantienne de Platon», en M. Nancy (ed.), *Platon. L'amour du savoir*, Presses Universitaires de France, París, 2001, pp. 145-170.
- GADAMER, H.-G.; GAISER, K. *et al.* (eds.): *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Carl Winter, Heidelberg, 1968.
- GAISER, K. (ed.): *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Olms, Hildesheim, 1969.
- GAISER, K.: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.
- GARCÍA SANTOS, C.: Reseña de Q. Racionero, *La inquietud en el barro. Lecciones de historia de la filosofía antigua y medieval*, en *Éndoxa: Series Filosóficas* (UNED), N° 27, pp. 379-383.
- GASPAROTTI, R.: *Sócrates y Platón*, Akal, Madrid, 1996.
- GÓMEZ PIN, V.: *El drama de la ciudad ideal*, Taurus, Madrid, 1995.
- GONZÁLEZ URBANEJA, P. M.: *Platón y la Academia de Atenas*, Nivola, Madrid, 2006.
- GRUBE, G. M. A.: *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987.
- GUNDERT, H.: *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, B.R. Grüner N.V., Amsterdam, 1971.
- GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980; traducción española: *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1992.
- HARE, R. M.: *Platón*, Alianza, Madrid, 2009<sup>2</sup> (1982).
- HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre Platón*, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2006.
- HEIDEGGER, M.: «Platos Lehre von der Wahrheit» (1942), *Wegmarken*, GA 9; traducción española: «La doctrina platónica de la verdad», en *idem*, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 173-198.
- HERMOSO FÉLIX, M. J.: «La comprensión de lo divino en el pensamiento de Jámblico: alma, símbolo y conocimiento», en G. Vattimo *et al.* (eds.), *Politeísmo y encuentro con el Islam*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 385-396.



- KAHN, CH.: *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; traducción española a cargo de A. García Mayo, prólogo de B. Bossi: *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010.
- KLEIN, J.: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, The M.I.T. Press, Cambridge y Londres, 1968.
- KOBUSCH, T; MOJSISCH, B. (eds.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.
- KRÄMER, H.-J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959.
- KRÄMER, H.-J.: *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principio e sulle doctrine non scritte con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografía*, Milán, 1982.
- MÁRSICO, C. T.: *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2010.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *De Grecia y la Filosofía*, Universidad de Murcia, 1990.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la Filosofía*, Istmo, Madrid, 1973 y 2000 (1994).
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Muestras de Platón*, Abada, Madrid, 2007.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid, 1996.
- MATHIEU, V. (ed.): *Questioni di Stotigrafia Filosofica. Dalle origini all'Ottocento*, La Scuola, Brescia, 1975.
- MATTÉI, J. F.: *L'étranger et le simulacre. Essai sur la Fondation de l'ontologie platonicienne*, Presses Universitaires de France, 1983.
- MATTÉI, J.-F.: *Platon*, Presses Universitaires de France, París, 2005.
- MONTET, D.: *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.
- MONTERRAT, J.: *Platón, de la perplejidad al sistema*, Ariel, Barcelona, 1995.
- NARCY, M.: «Les règles de la dialectique chez Platon», *Études de philosophie* 3, 1996, pp. 83-96 (y *Dianoia* 1, pp. 29-40).
- NARCY, M. (ed.): *Platon, l'amour du savoir*, Presses Universitaires de France, 2001.
- NATORP, P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig, 1903), Darmstadt, 1975.
- OLIVIERI, F.: *El argumento del tercer hombre*, Biblos, Buenos Aires, 1979.
- OÑATE, T.: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001.
- OÑATE, T.: «Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente», en *idem*, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, Dykinson, Madrid, 2004, pp. 237-368.
- OÑATE, T.; GARCÍA SANTOS, C.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004.
- PEÑALVER, P.: *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia, 1986.
- PRADEAU, J.-F. (ed.): *Les Sophistes*, GF Flammarion, París, 2009.
- PRADEAU, J.-F.: *Platon, les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Presses Universitaires de France, París, 2001.
- RACIONERO, Q.: «Introducción» a Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990, pp. 7-149.
- RACIONERO, Q.: *La inquietud en el barro. Lecciones de historia de la filosofía antigua y medieval*, 2 vols., Dykinson, Madrid, 2010 y 2012.
- REALE G; ANTISERI, D.: *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I: Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona, 1988.
- REALE, G.: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Milán, 1997. Traducción española: *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003.
- REALE, G.: *Platón. En busca de la sabiduría secreta*, Barcelona, 2001.
- ROBIN, L.: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, París, 1908.
- ROBIN, L.: *Platon*, Presses Universitaires de France, París, 2009 (1935).
- ROSS, D.: *Teoría de la ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 2001<sup>5</sup>.
- SANTAS, G.: *Goodness and Justice. Plato, Aristotle and the Moderns*, Blackwell, EEUU, 2001.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.: «Einleitung zu Platons Werke», en K. Gaiser (ed.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Olms, Hildesheim, 1969. Traducción francesa a cargo de M.-D. Richard: *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828), Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823)*,

- suivies des textes de F. Schlegel relatifs à Platon*, Éditions du Cerf, París, 2004. Traducción italiana a cargo de G. Sansonetti: *Introduzione a Platone*, Morcelliana, Brescia, 1994.
- SEGURA PERAITA, C.: «Analítica del logicismo platónico», en *Anuario filosófico*, Vol. 27, Nº 2, 1994 (Ejemplar dedicado a *Objetividad y Libertad*), pp. 461-482.
- SERON, D.: *Le problème de la Métaphysique*, Ousía, París, 2001, pp. 28-31.
- STENZEL, J.: *Sudien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, B. G. Teubner, Leipzig y Berlín, 1931<sup>2</sup>.
- SZLEZÁK, T. A.: *Como leggere Platone*, Milán, 1991. Traducción española: *Leer a Platón*, Alianza, Madrid, 1997.
- SZLEZÁK, T. A.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín-Nueva York, 1985.
- TOEPLITZ, O.: «Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik B* 1, 1931, pp. 3-33.
- TRABATTONI, F.: *Platone*, 2009.
- VV.AA.: *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola de Tubinga e Milano e altri studiosi (Tubinga, 3 settembre 1996)*, Rusconi, Milán, 1998. (Nueva edición con el título *Platone tra oralità e scrittura: un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi*, Tascabili Bompiani, Milán, 2001).
- VV. AA.: *Platonic writings/Platonic readings*, Routledge, Gran Bretaña, 1988.
- VALLEJO CAMPOS, Á.: *Platón, el filósofo de Atenas*, Montesinos, Barcelona, 1996.
- VEGETTI, M.: *Platón*, Gredos, Madrid, 2012.
- VIGO, A. G.: «Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo», *Tópicos*, número 008-009, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fé, Argentina, pp. 5-41.
- VLASTOS, G.: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- VLASTOS, G.: «The Third Man Argument in *Parmenides*», en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1968 (1965), pp. 231-263.
- WIEHL, R. (ed.): *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstages von Hans-Georg Gadamer*, Winter, Heidelberg, 1981.
- WIELAND, W.: *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck-Ruprecht, Gotinga, 1982.
- WILPERT, P.: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona, 1949.
- ZAMORA, J.M.: «Ontología y henología: el problema del uno y lo múltiple en el nacimiento del neplatonismo», en T. Oñate et al., *Hans Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 355-374.
- ΘΑΝΑΣΑΣ, Π.: «Φαίδων 96a-102a: Μια φιλοσοφική αυτοβιογραφία», *Δευκαλίων* 17 (1999), pp. 5-22.
- ΘΑΝΑΣΑΣ, Π.: «Logos and Forms in Phaedo 96a-102a», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 8 (2003), pp. 1-9.

### 3. ESTUDIOS SOBRE LA RECEPCIÓN GADAMERIANA DE PLATÓN (Y DE OTROS FILÓSOFOS GRIEGOS)

#### 3.1. RECENSIONES

- BARNES, J.: «A Kind of Integrity. H.-G. Gadamer, *Philosophical Apprenticeship* and *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*», *London Review of Books* (6.11.1986).
- BEIERWALTES, W.: «H.-G. Gadamer, *Collected Works, Vol. 5 and 6: Greek Philosophy I and II*», *Philosophy and History* 20 (1987), pp.120-122.
- CHERNISS, H.: «H.-G. Gadamer *Plato und die Dichter*», *American Journal of Philology* 57 (1936), pp. 229-230.
- GRISWOLD, CH.: «Gadamer and the interpretation of Plato», *Ancient Philosophy*, Primavera 1981, Vol. I, Nº 2, pp. 171-178.
- RIEDEL, M.: «Gadamers dialektische Hermeneutik und der "Schritt zurück" zum Ethos der Dialektik. Die Werkausgabe zum Zeitpunkt seines 90. Geburtstag», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15, 1990, pp. 43-49.
- ROSSITTO, C.: «H.-G. Gadamer, *Studi Platonici I*», *Elenchos* 5 (1984), pp. 237-241.
- ROWE, J.: «H.-G. Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*», *Phronesis* (1994), pp. 216-219.

- STENZEL, J.: «H.-G. Gadamer *Platos dialektische Ethik*», *Deutsche Literaturzeitung* 49 (1932), pp. 2310-2314.
- SZLEZÁK, T. A.: «H.-G. Gadamer: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*», *Gnomon* 52 (1980), pp. 290-293.

### 3.2. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS<sup>1</sup>

- AMBROSIO, F. J.: «Gadamer, Plato and the discipline of dialogue», en *International Philosophical Quarterly*, vol. XXVII, No 1 Issue No. 105 (Marzo 1987), pp. 17-32.
- AMBROSIO, F. J.: «The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court Publishing, Peru (Illinois), 1997, pp. 259-273.
- BERTI, E.: «Gadamer interprete di Aristotele», *Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia dell' Università di Roma Tre*, VII, 2003, pp. 61-80.
- BOSSI, B.: «Gadamer como intérprete de Platón, a propósito de los falsos placeres y el sentido de una amistad (*Filebo* 36d-41b)», en T. Oñate, C. García Santos y M. Á. Quintana (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 315-327.
- CAMBIANO, G.: *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma, 1988, pp. 41-72.
- DANANI, C.: *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán, 2003.
- DAVIDSON, D.: «Gadamer and Plato's Philebus», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Open Court Publishing, Peru (Illinois), 1997, pp. 421-432.
- DOSTAL, R.: «La redécouverte gadamérienne de la *Mimesis* et de l'*Anámnese*», en J.-C. Gens *et al.* (eds.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, pp. 31-52.
- FERNÁNDEZ ARANCIBIA, J.: «Gadamer und die platonische Philosophie», en *Méthexis*, XX (2007), Academia Verlag, Sankt Augustin.
- FIGAL, G. (ed.): *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. 4. Band. Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2005.
- FILIPPI, F.: *Socrate nell'età dell'ermeneutica: Riletura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H.-G. Gadamer*, Guerini, Milán, 2003.
- FUYARCHUK, A.: *Gadamer's Path to Plato (A response to Heidegger and a rejoinder by Stanley Rosen)*, Wipf-Stock, 2010.
- GARCÍA SANTOS, C.: «Dialéctica platónica y formas del saber en Hans-Georg Gadamer», en T. Oñate *et al.*: *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 291-314.
- GARCÍA SANTOS, C.: «El bien como entramado platónico-aristotélico a través de Hans-Georg Gadamer», en J. J. Acero *et al.* (eds.), *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica: El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2003, pp. 103-110.
- GENS, J.-C. *et al.* (eds.): *Gadamer et les grecs*, Vrin, París, 2004.
- GILL, C. Y RENAUD, F. (eds.): *Hermeneutic Philosophy and Plato: Gadamer's response to the Philebus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, pp. 65-77 (Actas del Congreso de la *International Plato Society*, Dublin, 2007).
- GRONDIN, J.: «Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie», en *idem*, *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, pp. 54-70.
- GRONDIN, J.: «Gadamer vor Heidegger», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, pp. 197-226.
- GRONDIN, J.: «Jenseits der Wirkungsgeschichte. Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1992), pp. 38-49.
- HOPKINS, B. C.: «Klein and Gadamer on the 'Arithmos'-Structure of Platonic Eidetic Numbers», en *Philosophy Today*, 52, 2008 (Suplemento), pp. 151-157.
- HYLAND, D.: «Gadamer's Platon», en *idem*, *Die Frage des Platonismus*, Turia y Kant, Viena, 2004, pp. 191-208.
- JIMÉNEZ, J. A.: «La dialéctica platónica como modelo de la experiencia hermenéutica en la filosofía de Gadamer», *Revista de Filosofía*, Volumen 66 (2010), pp. 63-67.
- MASSAIA, L.: «A proposito di Gadamer interprete di Platone: prospettiva storica e influenti speculativi nella *Platos dialektische Ethik*», *Verifiche*, 16, 1987, pp. 342-362.

<sup>1</sup> Se mencionan también obras que tratan sobre la hermenéutica de Gadamer en general, pero que dedican una parte importante a la interpretación gadameriana de Platón.

- MESCH, W.: «Platons Dialoge als hermeneutisches Problem», en G. Figal (ed.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik, 4. Band. Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2005, pp. 27-58.
- OOMS, N.: «Hans-Georg Gadamer, lector del *Lisis* de Platón», en M. Beuchot y A. Velasco (eds.), *Quintas Jornadas de Hermenéutica*, UNAM, México, 2003, pp. 117 y ss.
- REALE, G.: «Gadamer, ein großer Platoniker des 20. Jahrhunderts», en G. Figal (ed.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam, Stuttgart, 2000, pp. 92-104.
- REALE, G.; GADAMER, H.-G.: «En la escuela de Platón: un diálogo entre Hans-Georg Gadamer y Giovanni Reale», en G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003 (1997), pp. 854/I-854/VI.
- RENAUD, F.: *Die Resokratisierung Platos. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*, Academia Verlag, Sankt Austin, 1999.
- RENAUD, F.: «Gadamer, lecteur de Platon», *Études phénoménologiques* 26, 1997, pp. 33-57.
- RENAUD, F.: «Introducción» a H.-G. Gadamer, *Interroger les Grecs: études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Fides, Québec, 2006, pp. 9-46.
- RENAUD, F.: «L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer», en C. Collobert (ed.), *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, Fides, Québec, 2002, pp. 79-96.
- RESE, F.: «Dialektik und Hermeneutik. Platons und Gadamers Theorien des Verstehens im Vergleich», en G. Figal (ed.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. 4. Band. Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2005, pp. 141-176.
- RIEDEL, M.: «Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadamers hermeneutischer Gesprächsdialektik», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 11, 1986, pp. 1-28.
- RISSE, J.: «Hermeneutics and the Appearing Word: Gadamer's Debt to Plato», en *Studia phaenomenologica. Romanina Journal for Phenomenology*, 2 (2002), pp. 215-230.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ-GRANDJEAN, P.: *El Platón de Gadamer. Fundamentación de una filosofía hermenéutica*, Tesis doctoral, 2004 (copia proporcionada por el autor).
- SANSONETTI, G.: «Interpretazione come dialogo: Gadamer e l'eredità platonica», en M. Filippini *et al.* (eds.), *Gadamer a confronto*, Franco Angeli, Milán, 2002, pp. 68-69.
- SMITH, P. C.: «Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory», en H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge (Continental Philosophy IV), Nueva York y Londres, 1991, pp. 23-41.
- TRABATTONI, F.: «Dialectica, ontologia ed etica nel Filebo. L'interpretazione di Hans-Georg Gadamer», en C. Gill y F. Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato: Gadamer's response to the Philebus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, pp. 65-77 (Actas del Congreso de la *International Plato Society*, Dublín, 2007).
- TRABATTONI, F.: *Attualità di Platone: studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milán, 2009.
- WHITE, N. P.: «Observations and Questions about Gadamer's Interpretation of Plato», en VV.AA., *Platonic writings/Platonic readings*, Routledge, Gran Bretaña, 1988, pp. 247-257.
- XIROPAIDIS, G.; MICHALSKI, M.: «L' Idée platonicienne du Bien entre Heidegger et Gadamer», en J.-C. Gens, P. Kontos y P. Rodrigo (eds.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, pp. 139-165.
- ZUCKERT, C. H.: *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

#### 4. ESTUDIOS SOBRE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER Y TEMAS AFINES

- ACERO, J.; NICOLÁS, J. A. *et al.* (eds.): *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004.
- ACERO, J. J., NICOLÁS, J. A. *et al.* (eds.): *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica filosófica «El legado de Gadamer»*, Universidad de Granada, 2003.
- AGUILAR, M.: «*Eumeneis elenchoi*: condición de alteridad», en J. J. Acero *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 487-496.
- AGUILAR, M.: «Voluntad de aire», en P. Rivero Weber (ed.), *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, Ítaca, UNAM, México, 2006, pp. 96-103.

- AGUIRRE ORAÁ, J. M.: *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Les éditions du Cerf, París, 1998.
- APEL, K.-O.: «Besprechung von *Wahrheit und Methode*», *Hegestudien* 2, 1963, pp. 314-322.
- APEL, K.-O. (ed.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971.
- APEL, K. O.: «¿Ideas regulativas o acontecer de la verdad? Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido», en *idem*, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002.
- ÁVILA CRESPO, R.: «La comprensión como modo de ser», en J. J. Acero *et al.*, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 391-406.
- BERNSTEIN, R. J.: *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.
- BERTI, E.: «La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea», *Paradigmi, Rivista di critica filosofica*, Año XIX, n. 57, Nueva serie, Septiembre/Diciembre 2001, pp. 375-392.
- BIANCO, F.: *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- BLEICHER, J.: *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- BORMANN, C.: «Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung», en K.-O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 83-119.
- BREIDBACH, O.; ORSI, G. (eds.): *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften. Heidelberger Gadamer-Symposium des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Lit, Münster, 2004.
- BUBNER, R.: «Hermeneutik und Wissenschaftstheorie aus der Sicht der hermeneutischen Theorie», *Loccumer Kolloquien* 2, 1972, pp. 135-145.
- BUBNER, R.: «Transzendente Hermeneutik?», en R. Simon-Schäfer *et al.* (eds.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburgo, 1975, pp. 56-70.
- BUBNER, R.; CRAMER, K.; WIEHL, R. (eds.): *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr Siebeck, Tubinga, 1970.
- CATTANEO, F.; GENTILI, C.; MARINO, S. (eds.): *Domandare con Gadamer: cinquant'anni di Verità e método*, Mimesis, Milán, 2011.
- CONTRERAS SÁNCHEZ, A. F.: *Hermenéutica y sentido del ser: elementos para una interpretación de la relación filosófica de Heidegger y Gadamer*, tesis doctoral, CD-ROM, UCM, 2013.
- COVINO, G. (ed.): *La nozione di «senso comune» nella filosofia del Novecento: saggi sul pensiero di Réginald Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Luigi Pareyson, Antonio Livi*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 2012.
- DA RE, A.: *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, Maggioli, 1982.
- DAVEY, N.: *Unquiet Understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*, State University of New York, 2006.
- DENIAU, G.; GENS, J.-C. (eds.): *L'heritage de Hans-Georg Gadamer*, Société d'Anthropologie Phénoménologique et d'Herméneutique Générale, París, 2004.
- DE GARAY, J.: «Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad», en T. Oñate *et al.* (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 329-354.
- DE LARA, F. (ed.): *Entre fenomenología y hermenéutica. In memoriam Franco Volpi*, Plaza y Valdés, Madrid y México, 2011.
- DELLA PELLE, P.: *La dimensione ontologica dell'etica in Hans-Georg Gadamer*, Franco Angeli, Milán, 2013.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E.: *Gadamer*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E.: «Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer», <http://www.uma.es/Gadamer/Heidegger.htm>; artículo publicado por primera vez en *La Ciudad de Dios*, N° 199 (1986), pp. 197-208.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E.: «¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita», en J. J. Acero *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 171-190.
- DENIAU, G.: *Cognitio imaginativa: la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Ousia, Bruselas, 2002.
- DI CESARE, D.: *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milán, 2008 (2004).
- DI CESARE, D.: *Gadamer*, Il Mulino, Bolonia, 2007.
- DI CESARE, D.: «Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache», en G. Figal *et al.* (ed.), *Hermeneutische Wege, Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2000, pp. 107-128.
- DILTHEY, W.: *Dos escritos sobre hermenéutica*, prólogo, traducción y notas de A. Gómez Ramos, Istmo, Madrid, 2000.

- DOMINGO MORATALLA, A.: «De Aristóteles a Gadamer. La relevancia ética de la ontología hermenéutica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 17, 1990, pp. 237-254.
- DOSTAL, R.: «Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court Publishing, Peru (Illinois), 1997, pp. 289-307.
- DOSTAL, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- DOTTORI, R.: «Kritisches Nachwort. Zu "Hegels Dialektik" von H.-G. Gadamer und zum Verhältnis Hegel-Heidegger-Gadamer», *Bijdragen* 38 (1977), pp. 176-192.
- DOTTORI, R.: «La questione della dialettica in Hegel, Heidegger, Gadamer», en H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Turín, 1973, pp. 152-178.
- DUNNE, J.: *Back to the rough ground: "phrónesis" and "téchne" in modern philosophy and in Aristotle*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993.
- DUQUE, F.: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002.
- DUQUE, F.: *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, Universidad Autónoma Chapingo, México, 1994.
- EBERHARD, PH.: *The Middel Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2004.
- ESCUDERO PÉREZ, A.: «Entre fenomenología y hermenéutica: ensayo de ontología», *A parte rei* 69, mayo 2010; <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/escudero69.pdf>.
- ESCUDERO PÉREZ, A.: «Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios», *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, 2005, UNED, pp. 153-195.
- ESCUDERO PÉREZ, A.: «Mordiéndolo la fruta prohibida (notas para una reforma de la hermenéutica)», *A Parte Rei* 53, Septiembre 2007; <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/escudero53.pdf>.
- ESCUDERO PÉREZ, A.: «Nietzsche y la hermenéutica filosófica», *La caverna de Platón*, <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/nietzscheherme1011.htm>.
- FEHÉR, I. M.: «Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert», en *idem* (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie*, Winter, Heidelberg, 2003, pp. 15-32.
- FEHÉR, I. M. (ed.): *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 2003.
- FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.: «Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer», *Anuario Filosófico*, 39 (1), 2006, pp. 55-76.
- FERRARIS, M.: *Historia de la hermenéutica*, traducción de J. Pérez de Tudela, Akal, Madrid, 2000 (1988).
- FIGAL, G. (ed.): *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam, Stuttgart, 2000.
- FIGAL, G.: «Die praktische Vernunft des guten Lebens und die Freiheit des Verstehens: die hermeneutische Fassung der 'Idee des Guten' im Anschluß an Hans-Georg Gadamer», *Antike und Abendland* 38 (1992), pp. 67-81.
- FIGAL, G.; GRONDIN, J. et al. (eds.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2000.
- FILIPPONI, M. et al. (eds.): *Gadamer a confronto*, Franco Angeli, Milán, 2002.
- FRUCHON, P.: *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité, tradition e interprétation*, Du Cerf, París, 1994.
- GALVÁN SALGADO, M.: *Kuhn y la hermenéutica de Gadamer. Diálogo filosófico entre tradiciones distintas*, EAE, 2012.
- GARAGALZA, L.: «El problema de la Hermenéutica y las Ciencias Humanas», *KREI*, N.º. 9, 2006-2007, pp. 47-72.
- GARAGALZA, L. (ed.): *Filosofía, hermenéutica y cultura: ensayos en honor de Andrés Ortiz-Osés*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2011.
- GARAGALZA, L.: *Hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer, H.-G. Gadamer y G. Durand (Escuela de Eranos)*, Universidad de Deusto, 1990.
- GARAGALZA, L.: «Hermenéutica del lenguaje y simbolismo», en T. Oñate et al. (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 241-254.
- GARAGALZA, L.: *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, Ánthropos, Barcelona, 2002.
- GARAGALZA, L.: *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Ánthropos, Barcelona, 1990.
- GARAGALZA, L.: «La ontologicidad del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer», en *Letras de Deusto*, Vol. 17, N.º 39, 1987, pp. 77-88.
- GARCÍA SANTOS, C.: «Comprensión», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.): *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Ánthropos, Barcelona, 2006, pp. 84-88.

- GARCÍA SANTOS, C.: «Hans-Georg Gadamer», en G. Vattimo, R. Pannikar *et al.* (eds.): *Claves de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005, pp. 171-180.
- GARCÍA SANTOS, C.: «Hermenéutica y dialéctica: una amistad peligrosa», *ALEA, Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, Nº 8 (2010), Institut d' Humanitats de Barcelona, pp. 79-108.
- GARCÍA SANTOS, C.: «Historicidad y pertenencia en la hermenéutica de Gadamer: dos problemas y ¿una sola solución?», en T. Oñate, L. D. Cáceres *et al.* (eds.), *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 131-152.
- GARDINI, M.; MATTEUCCI, G. (eds.): *Gadamer: bilanci e prospettive. Atti del convegno svolto in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Bolonia, 13-15 marzo de 2003.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «Actualidad de la Hermenéutica», *LÓGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 35 (2002), pp. 367-374.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», en J. J. Acero, J. A. Nicolás *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 407-421.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «Cuando la conversación tropieza: los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida», *La Balsa de la Medusa*, Nº 43, 1997, pp. 39-54.
- GÓMEZ RAMOS, A. (ed.): *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, UAM, Madrid, 1998.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «El acuerdo originario», *Volubilis: Revista de pensamiento*, Nº 8, 2000, pp. 70-89.
- GÓMEZ RAMOS, A.: *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Visor, Madrid, 2000.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «Hermenéutica e incompreensión», en L. Vega *et al.* (eds.), *Del pensar y su memoria (Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó)*, UNED, Madrid, 2001, pp. 137-154.
- GONZÁLEZ VALERIO, M. A.: *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, México, 2005.
- GONZÁLEZ VALERIO, M. A.: «Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer», *Signos Filosóficos*, julio-diciembre, número 10, pp. 87-102.
- GRECO, C. (ed.): *Pensiero e storicità. Saggi su Hegel, Marx, Gadamer e Bonhoeffer*, Morcelliana, Brescia, 1985.
- GREGORIO, G.: *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.
- GREISCH, J.: *L'âge herméneutique de la raison*, Le Cerf, París, 1985.
- GRIFFERO, T.; VERCELLONE *et al.* (eds.): *Ciò che l'autore non sa*, Guerini e Associati, Milán, 1988.
- GRONDIN, J.: *A la escucha del sentido. Conversaciones con Marc-Antoine Vallée*, Herder, Barcelona, 2014.
- GRONDIN, J.: *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.
- GRONDIN, J.: *Du sens de la vie*, Bellarmin, Montreal, 2003.
- GRONDIN, J.: *Einführung zu Gadamer*, Tübinga, Mohr (Siebeck), 2000; traducción española: *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.
- GRONDIN, J.: «El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer», en F. de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, 2011, pp. 139-163.
- GRONDIN, J.: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr (Siebeck), Tübinga, 1999.
- GRONDIN, J.: «Herméneutique et relativisme», *Communio*, vol. 5, Nº 12 (Septiembre-octubre 1987), pp. 101-120 (<http://www.communio.fr>).
- GRONDIN, J.: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Belz Athenäum, Weinheim, 1994 (1982).
- GRONDIN, J.: «La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l'adaequatio rei et intellectus?*», *Archives de philosophie* 68 (2005), pp. 401-418 (artículo disponible en <http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/fusion-des-horizons-2005.pdf>).
- GRONDIN, J.: *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, París, 2003.
- GRONDIN, J.: *L'universalité de l'herméneutique*, Presses Universitaires de France, París, 1993.
- GRONDIN, J.: «L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique: Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Verité et Méthode*», *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 54, Nº 213, 3/2000, pp. 469-485.
- GRONDIN, J.: *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008 (edición original: *L'herméneutique*, Presses Universitaires de France, París, 2006).
- GUTIÉRREZ, C. B.: «Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer», en *idem*, *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, pp. 177-197.
- GUTIÉRREZ, C. B.: «La universalidad de la interpretación de Nietzsche a Gadamer», en J. J. Acero *et al.*, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 371-390.

- HABERMAS, J. (ed.): *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2002.
- HABERMAS, J.: «En torno a la universalidad de la hermenéutica», en *Lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988 (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1967).
- HABERMAS, J.: «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer», en H.-G. Gadamer, *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13. Juni 1079*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, pp. 9-31 (traducción española de M. Jiménez Redondo, «Urbanización de la provincia heideggeriana», en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 346-54).
- HAHN, L. E. (ed.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Open Court Publishing, Peru (Illinois), 1997.
- HARRINGTON, A.: *Hermeneutic dialogue and social science: a critique of Gadamer and Habermas*, Routledge, Londres, 2013.
- HINMAN, L. M.: «Quid facti or quid juris? The fundamental ambiguity of Gadamer's understanding of hermeneutics», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40 (1979-1980), pp. 512-535.
- JIMÉNEZ REDONDO, M.: «La hermenéutica de Gadamer y la hermenéutica de Hegel», *ALEA. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, 2007, N° 5 (Hermenéutica), Institut d' Humanitats de Barcelona, pp. 67-120.
- KENNEDY SCHMIDT, L.: *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Peter Lang, Fráncfort del Meno, Berna y Nueva York, 1985.
- KOGGE, W.: *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik*, Georg Olms, Hildesheim, Zürich y Nueva York, 2001.
- KOSELLECK, R.; GADAMER, H.-G.: *Historia y hermenéutica*, Introducción de J. L. Villacañas y F. Oncina, Paidós I.C.E. / U.A.B., Barcelona, 1997 (1987 y 1993).
- KOSELLECK, R.: «Histórica y hermenéutica», en R. Koselleck, y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 65-94.
- KRAJEWSKI, B. (ed.): *Gadamer's Repercussions*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 2004.
- KRÄMER, H. J.: «Anmerkungen zur philosophischen Hermeneutik», en *Kulturwissenschaften. Festgabe für W. Perpeet zum 65. Geburtstag*, Bonn, 1980, pp. 263-274.
- LAMMI, W.: *Gadamer and the Question of the Divine*, Continuum International Publishing Group, Londres-Nueva York, 2008.
- LARA, F. DE (ed.): *Entre fenomenología y hermenéutica: in memoriam Franco Volpi*, Plaza y Valdés, 2011.
- LARA, F. DE: «¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica», en F. de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica: in memoriam Franco Volpi*, Plaza y Valdés, 2011, pp. 203-223.
- LAWN, C.; KEANE, N. (eds.): *The Gadamer Dictionary*, Continuum International Pub. Group, Londres, 2011.
- MALPAS, J.; ZABALA, S. (eds.): *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years after Gadamer's Truth and Method*, Northwestern University Press, E.E.U.U., 2010.
- MARINO, S.: *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità: un itinerario nel pensiero di Hans-georg Gadamer*, Mimesis, Milán, 2009.
- MARINO, S.: *Gadamer and the limits of the modern techno-scientific civilization*, Peter Lang, Berna y Nueva York, 2011.
- MARTÍNEZ, J. M.: *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H.-G. Gadamer*, PPU, Barcelona, 1994.
- MITSCHERLING, J.: «Reformulation de l'alternative gadamérienne au post-modernisme», *Le petite revue de philosophie*, Vol. 9 (1987-1988), pp. 1-24.
- MONTEAGUDO, C.: *Historicidad y finitud: aproximación a la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2011.
- MONTERO MOLINER, F.: «Fenomenología del prejuicio», *ISEGORÍA / 5* (1992), pp. 28-42.
- MUÑOZ, J.; FAERNA, Á. M. (eds.): *Caminos de la hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- NAVARRO CORDÓN, J. M.: «Hermenéutica filosófica contemporánea», en J. Muguerza y P. Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Crítica, Madrid, 2000, pp. 119-136.
- NAVARRO, M. G.: *Interpretar y argumentar*, CSIC y Plaza y Valdés, Madrid y México, 2009.
- NEEROLICKAL, T.: *Gadamer's philosophical hermeneutics. The search for truth in the hermeneutic ontology and dialectics from Gadamer to Plato*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.
- ΞΗΡΟΠΑΙΔΗΣ, Γ.: *Η διαμάχη των ερμηνειών. Γκάνταμερ – Χάμπερμας*, Πόλις, Αθήνα, 2008.



- OTAVIANI, O.: *Esperienza e linguaggio: ermeneutica e ontologia in Hans-Georg Gadamer*, Carocci, Roma, 2010.
- OÑATE, T.; CÁCERES, L. D.; ZUBÍA, P. O.: *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Dykinson, Madrid, 2012.
- OÑATE, T.: *Gadamer: Memoria de un siglo*, DVD, CEMAV-UNED, 2003.
- OÑATE, T.; GARCÍA SANTOS, C.; QUINTANA, M. Á. (eds.): *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005.
- OÑATE, T.; QUINTANA, M. Á.; GARCÍA SANTOS, C. (eds.): *Hans-Georg Gadamer: el lógos de la era hermenéutica*, *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, UNED, 2005.
- OÑATE, T.: *Materiales de ontología estética y hermenéutica (Los hijos de Nietzsche I)*, Dykinson, Madrid, 2009.
- OROZCO, T.: *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Berlín, 1995.
- ORTIZ OSÉS, A.; LANCEROS, P. (eds.), *Claves de Hermenéutica, para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005.
- PALAZZI, C.: «La diseminación hermenéutica. Crítica y alcance de *Verdad y método*», *Revista Observaciones Filosóficas*, Vol. 10. 2010.
- PALMER, R. E.: «Gadamer's recent work on language and philosophy: On "Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache"», *Continental Philosophy Review*, vol. 33 (2000), pp. 381-393.
- PALMER, R. E.: *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Arco, Madrid, 2002.
- PARMEGGIANI, M.: «Gadamer y la legitimación de los prejuicios en la filosofía hermenéutica», en C. Maillard y L. E. de Santiago Guervós (eds.), *Estética y hermenéutica*. Suplemento 4 (1999) de *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, pp. 295-309.
- PEÑALVER GÓMEZ, P.: «De la ilustración insatisfecha a la hermenéutica insatisfactoria», en J. L. Aranguren, E. Bello et al. (eds.), *Filosofía, Sociedad e Incomunicación. Homenaje a Antonio García Martínez*, Universidad de Murcia, 1983, pp. 327-345.
- PERISSINOTTO, L.: *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma y Bari, 2002.
- PÖGGELER, Ö.: «Ein Streit um Platon: Heidegger und Gadamer», en T. Kobusch y B. Mojsisch (eds.), *Platon in der Abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt, 1997, pp. 241-254.
- PÖGGELER, O.: *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Friburgo-Múnich, 1994.
- QUINTANILLA CORO, V. H.: *Apuntes a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer: comprender, historia efectual, tradición y horizonte*, El Cid Editor, Santa Fe, Argentina, 2009.
- RACIONERO, Q.: «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)», *Revista de Filosofía*, 3ª época, volumen IV (1991), número 5, pp. 65-131.
- RACIONERO, Q.: «Más allá de la hermenéutica», entrevista de S. Royo a Q. Racionero, en T. Oñate et al., *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 163-200.
- RECAS BAYÓN, J.: *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- REYES ESCOBAR, J. A.: «Hermenéutica y diálogo», en M. Beuchot y A. Velasco (eds.), *Quintas Jornadas de Hermenéutica*, UNAM. México, 2003, pp. 51-68.
- RIEDEL, M.: «Hermeneutik und Gesprächsdialektik. Gadamer's Auseinandersetzung mit Heidegger», en *idem*, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Fráncfort del Meno, 1990, pp. 96-130.
- RIEDEL, M.: *Hören auf die Sprache: Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncort del Meno, 1990.
- RIVERO WEBER, P. (ed.): *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, Ítaca, México, 2006.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto», en J. González y E. Trías (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 265-294.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en *idem*, *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, 2002, pp. 235-272.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: *Hermenéutica y subjetividad: ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 2010 (1993).
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: «Introducción» a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós I.C.E de la U.A.B., Barcelona-Buenos Aires-México, 1995.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: «Verdad hermenéutica y verdad de la reflexión», en J. J. Acero et al., *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 237-258.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.; CAZZANELLI, S. (eds.): *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

- ROMO FEITO, F.: *La hermenéutica: la aventura de comprender*, Montesinos, Barcelona, 2010.
- RORTY, R.: «Being that can be understood is lenguaje», en B. Krajewski (ed.), *Gadamer's Repercussions*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 2004, pp. 21-29.
- ROSEN, S.: «Horizontverschmelzung», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Open Court Publishing, Peru (Illinois), 1997, pp. 207-218 (respuesta de Gadamer en *ibid.*, pp. 219-221).
- SÁNCHEZ MECA, D.: *La historia de la filosofía como hermenéutica*, UNED, Madrid, 1998 (1996).
- SANSONETTI, G.: *Il pensiero de Gadamer*, Morcelliana, Brescia, 1988.
- SCHMIDT, L. K. (ed.): *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*, Lexington, Nueva York, 2000.
- SCHMIDT, L. K.: *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Peter Lang, Fráncort del Meno, 1985.
- SCHMIDT, L. K. (ed.): *The specter of relativism. Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995.
- SCHUCHMAN, P.: «Aristotle's phronesis and Gadamer's hemeutics», *Philosophy Today*, 23, 1979, pp. 41-50.
- SEGURA PERAITA, C.: «Hans-Georg Gadamer. Defensa de la retórica: de la dialéctica a la hermenéutica», *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 20, 2005, UNED, pp. 325-356.
- SILVERMAN, H. J. (ed.): *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge (Continental Philosophy IV), Nueva York, 1991.
- SMITH, P. C.: *Hermeneutics and Human Finitude. Toward a Theory of Ethical Understanding*, Nueva York, 1991.
- SULLIVAN, R. S.: *Political Hermeneutics: The Political Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park, Londres, 1989.
- TAKEDA, S.: *Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer. Dissertation*, Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen, 1981.
- TAMINAUX, J.: «Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu», en J.-G. Gens *et al.* (eds.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, París, 2004, pp. 109-138.
- TEICHERT, D.: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutics Gadamer*, J. B. Metzler, 1991.
- TUOZZOLO, C.: *Hans-Georg Gadamer e l'interpretazione come accadere dell'essere*, Angeli, 1996.
- VV. AA.: *Nietzsche y la hermenéutica*, monográfico de la revista *Estudios Nietzsche*, N.º 9, Trotta, 2009.
- VV. AA.: *Truth and historicity: Entretiens in Heidelberg, 12-16 september 1969*, Nijhoff, 1972.
- VALLÉE, M.-A.: *Gadamer et Ricoeur. La conception herméneutique du langage*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2012.
- VALLEJO CAMPOS, A.: «El concepto aristotélico de *phronesis* y la hermenéutica de Gadamer», en J. J. Acero *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 465-485.
- VALORI, F.: *Esperienza ermeneutica dialettica in Hans-Georg Gadamer*, Cadmo, Roma, 1990.
- VALORI, F.: *Il discorso parallelo: verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*, Armando, Roma, 2003.
- VATTIMO, G.: *El final de la modernidad*, Gedisa, Madrid, 1987 (edición original: *La fine della modernità*, Garzanti, Milán, 1985).
- VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1991 (edición original: *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg and Sellier, Turín, 1990).
- VATTIMO, G.: «Hermenéutica: nueva koiné», en *idem*, *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 55-71.
- VATTIMO, G.: «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», en T. Oñate *et al.* (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 41-54.
- VATTIMO, G.: *Más allá de la interpretación*, traducción de P. Aragón Rincón, Paidós, Barcelona, 1995 (edición original: *Oltre l'interpretazione*, Laterza, 1994).
- VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, traducción de J. C. Gentile, Paidós, Barcelona, 1992.
- VATTIMO, G.: «Nietzsche y la hermenéutica contemporánea», en *idem*, *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2002, pp. 127-140.
- VEDDER, B.: *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000.
- VIDAL CALATAYUD, J.: «La pobreza del lenguaje. La estética de H.-G. Gadamer entre ontología y antropología», en T. Oñate *et al.*, *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 491-507.

- VIGO, A. G.: «Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea», *Teología y Vida*, año/vol. 46, número 1-2, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 254-277.
- VIGO, A. G.: «Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*», *Tópicos* 30 (2006), pp. 145-195.
- VILLACAÑAS, J. L.; ONCINA, F.: «Introducción» a R. Koselleck y H.-G. Gadamer: *Historia y hermenéutica*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1997, pp. 9-53.
- VOLPI, F.: «Hermenéutica y filosofía práctica», en T. Oñate *et al.* (eds.), *Hans-Georg Gadamer: el lógos de la era hermenéutica*, *Éndoxa*, N.º 20, 2005, UNED, pp. 265-294.
- VOLPI, F.: «La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità», *Il Mulino. Rivista bimestrale di cultura e di politica*, Anno XXXV, numero 308, novembre-dicembre 1986, pp. 928-949.
- WACHTERHAUSER, B. R.: *Beyond Being. Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1999.
- WACHTERHAUSER, B. R.: *Hermeneutics and modern philosophy*, State University of New York, Albany, Nueva York, 1986.
- WACHTERHAUSER, B. R. (ed.): *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1994.
- WARNKE, G.: *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, 1987.
- WIERCINSKI, A. (ed.): *Gadamer's hermeneutics and the art of conversation*, International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, Vol. 2, Lit, Berlín, 2011.
- WISCHKE, M.: *Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Böhlau Verlag, Colonia, Weimer y Viena, 2001.
- WRIGHT, K. (ed.): *Festivals of interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, State University of New York, 1990.
- XOLOCOTZI, A. *et al.* (eds.): *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, Eón, México D. F., 2011.
- ZABALA, S.: *Los remanentes del ser: ontología hermenéutica después de la metafísica*, traducción de M. Salazar, Bellaterra, Barcelona, 2010.
- ZÚÑIGA, J. F.: *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, 1995.
- ΘΑΝΑΣΑΣ, Π.: «From Circular Facticity to Hermeneutic Tidings: Heidegger's Contribution to Hermeneutics», *Journal of Philosophical Research* 29 (2004), pp. 47-71.
- ΘΑΝΑΣΑΣ, Π.: «Ο Χάιντεγγερ και η ερμηνευτική», *Τνδικτος* 5 (2001), pp. 137-176.
- ΘΑΝΑΣΑΣ, Π.: «Χάιντεγγερ: το Είναι, ο χρόνος, η ιστορία», *Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας* (επιμ. Β. Καλδής), Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, 2008, pp. 203-212.

## 5. OTRAS OBRAS UTILIZADAS Y CITADAS

- ACEVEDO, J.: *Heidegger y la época de la técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.
- ADORNO, T. W.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- APEL, K.-O.: «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», en J. M. Navarro Cordón *et al.* (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, 1993, pp. 11-47.
- APEL, K.-O.: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002.
- ARMENGAUD, F.: *La pragmatique*, PUF, París, 1985.
- AXELOS, K.: *Marx, penseur de la technique: de l'aliénation de l'homme à la conquete du monde*, Editions de Minuit, París, 1961.
- CEREZO GALÁN, P.: «Metafísica, técnica y humanismo», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 59-92.
- COLLOBERT, C. (ed.): *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, Fides, Québec, 2002.
- CORCUFF, PH.: *Los grandes pensadores de la política*, Madrid, Alianza, 2008.
- CORDÓN, F.: *Cocinar hizo al hombre*, Tusquets, Barcelona, 1979.
- CUBO UGARTE, O.: *Actualidad hermenéutica del «Saber Absoluto»: una lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Dykinson, Madrid, 2010.

- DE PERETTI PEÑARANDA, C; RODRÍGUEZ MARCIEL, C. (eds.): *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 2014.
- DERRIDA, J.: *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000.
- DERRIDA, J.: *La dissémination*, Éditions du Seuil, París, 1993 (1972); traducción española: *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 2007.
- DUQUE, F.: *Contra el Humanismo*, Abada, Madrid, 2003.
- DUQUE, F.: *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1995.
- DUQUE, F.: *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986.
- ESCUADERO PÉREZ, A.: «Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación», *Éndoxa*, Series Filosóficas N.º 25, 2010, UNED, pp. 235-266.
- ESCUADERO PÉREZ, A.: *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*, Arena, Madrid, 2009.
- FABRIS, A.: *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Akal, Madrid, 2001.
- FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1988.
- GARAGALZA, L.: «Los humanismos tras los antihumanismos», en M. L. Amigo Fernández de Arroyabe (ed.), *Humanismo para el siglo XXI* (Propuestas para el Congreso Internacional «Humanismo para el siglo XXI»), 2003, pp. 183-190.
- GARAGALZA, L.: «René Girard y la paradoja de la modernidad», *Papers: revista de sociología*, N.º 84, 2007, pp. 149-156.
- GARAGALZA, L.: «Símbolo e historia en la hermenéutica de Eranos», *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, Vol. 26, N.º 1, 2012, pp. 105-134.
- GARCÍA SANTOS, C.: «El diálogo platónico como tarea (interminable) de deshacer y rehacer conceptos con palabras», en F. Oncina (ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, C.S.I.C. y Plaza y Valdés, Madrid-México, 2009, pp. 57-83.
- GARCÍA SANTOS, C.: «Tecnocracia y/o humanismo. La supuesta neutralidad de lo instrumental», en G. Vattimo *et al.* (eds.): *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 143-152.
- GIUSTI, M. (ed.): *La cuestión de la dialéctica*, Ánthropos y Pontificia Universidad Católica del Perú, Barcelona, 2011.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «El trabajo público de los conceptos», *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N.º 37, 2007 (Ejemplar dedicado a *Teoría y práctica de la Historia Conceptual*), pp. 185-196.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «Lo que queda de un libro: memoria, restos e identidad», *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, N.º 18, 2005, pp. 24-32.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «¿Qué hora es?: a propósito de la pertinencia de hablar del tiempo histórico», *Azafea: revista de filosofía*, N.º 13, 2011 (Ejemplar dedicado a *Perspectivas actuales de la filosofía de la historia*), pp. 27-39.
- GONZÁLEZ, F. J.: *Plato and Heidegger: a question of dialogue*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2009.
- GRONDIN, J.: «Pourquoi réveiller la question de l'être?», en J.-F. Mattéi (ed.), *Heidegger. L'énigme de l'être*, Presses Universitaires de France, París, 2004, pp. 43-69.
- HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984.
- HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984.
- HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-1938), ed. de F.-W. Von Hermann, 1989, *Heidegger Gesamtausgabe (GA)* 65; traducción española: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires, 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Besinnung*, XI: «Die Technik» (*Gesamtausgabe* 66).
- HEIDEGGER, M.: «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken*, *Gesamtausgabe* 9; traducción española: *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2004 (2000).
- HEIDEGGER, M.: «Die Frage nach der Technik», en *idem*, *Vorträge und Aufsätze*, *Gesamtausgabe* 7; traducción española: «La pregunta por la técnica», en *idem*, *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, 1994, pp. 9-37.
- HEIDEGGER, M.: «Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik», «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *idem*, *Identität und Differenz*, *Identidad y Diferencia*, edición bilingüe de A. Leyte, Ánthropos, Barcelona, 1988 (1957), pp. 98-157.
- HEIDEGGER, M.: «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, *Gesamtausgabe* 5.
- HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, I Teil, 2 (*Gesamtausgabe* 58).

- HEIDEGGER, M.: «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», *Dilthey-Jahrbuch* 6, pp. 229-274; traducción castellana: *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, versión de J. A. Escudero, Trotta, Madrid, 2002.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübinga, 1993 (1927); traducción española a cargo de J. E. Rivera C.: *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübinga, 1959 (*Gesamtausgabe* 12); traducción española: *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987.
- HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesungen Wintersemester 1931/32), *Gesamtausgabe* 34; traducción española: *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón* (Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo), Herder, Barcelona, 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein* (en *Zur Sache des Denkens*, *Gesamtausgabe* 14); traducción española: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000.
- HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990.
- JAUSS, H. R.: *La literatura como provocación*, Edicions 62, Barcelona, 1976.
- JONAS, H.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Círculo de lectores, Barcelona, 1994.
- KOSELLECK, R.: *historia/Historia*, traducción e introducción de A. Gómez Ramos, Trotta, Madrid, 2004 (1975).
- KUHN, T. S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, University Press, Chicago, 1962; traducción española: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, Madrid, Buenos Aires, 1971.
- LAFONT, C.: *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.
- LYOTARD, J. F.: *Le différend*, ed. Minuit, París, 1983.
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1968 (1954).
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *El sentido y lo no-pensado. Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»*, Universidad de Murcia, Murcia, 1985, pp. 56-57.
- MARTÍNEZ MARZOA F.: *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la Filosofía II*, Istmo, Madrid, 2003.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Iniciación a la filosofía*, Istmo, Madrid, 1974.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*, Abada, Madrid, 2009.
- MASSAIA, L.: «Preliminari per l'interpretazione della Platons Lehre von der Wahrheit di M. Heidegger (I)», *Verifiche*, 1983, pp. 139-156, y (II), *Verifiche*, 1983, pp. 349-370.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.
- MEYER, M.: *De la problématique*, Presses Universitaires de France, París, 2008 (1988).
- MINGUEZ, C.: *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia moderna*, Cincel, Madrid, 1986.
- MUÑOZ DELGADO, M.: «De cómo el ser devino época», *Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 27, 1993, Madrid, Universidad Complutense, pp. 181-193.
- NANCY, J.-L.: *Le partage des voix*, Galilée, París, 1982 (*La partición de las voces*, traducción de C. Rodríguez Marciel y J. Massó Castilla, Avarigani, Madrid, 2013).
- NIETZSCHE, F.: *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973.
- NIETZSCHE, F.: *Nacimiento de la tragedia*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973.
- NUDLER, Ó.: *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*. Míño y Dávila, Buenos Aires, 2009.
- OÑATE, T. et al. (eds.): *Crítica y crisis de Occidente: al encuentro de las interpretaciones*, Dykinson, Madrid, 2013.
- OÑATE, T.: *El compromiso del espíritu actual: con Gianni Vattimo en Turín*, Alderabán, Cuenca, 2010.
- OÑATE, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Alderabán, Madrid, 2000.
- OÑATE, T.: *El retorno teológico-político de la inocencia*, Dykinson, Madrid, 2010.
- ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (eds.): *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Ánthropos, Barcelona, 2006.
- PARDO, J. L.: *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- PEÑALVER, P.: *Del espíritu al tiempo*, Ánthropos, Barcelona, 1989.
- POPPER, K. R.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981.
- POZZO, R. (ed.): *The impact of Aristotelianism on modern philosophy*, The Catholic University of America Press, E.E.U.U., 2004.

- RÁBADE ROMEO, S.: *Método y pensamiento en la Modernidad*, Narcea, Madrid, 1981.
- RECAS BAYÓN, J.: «Entrevista con Karl-Otto Apel», *Anábasis*, Año VI, Nº 7, 1999/1, pp. 7-14.
- RIBERA DE LA SOUCHÈRE, E.: *Lo que han visto mis ojos. Crónicas de la España republicana*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 2007.
- RICOEUR, P.: «¿Qué es un texto?», en *idem*, *Historia y narrativa*, Paidós, Barcelona, 1999.
- RIEDEL, M. (ed.): *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Friburgo, 1972.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: «La técnica, metafísica realizada», en *idem*, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, pp. 175-183.
- RODRÍGUEZ MARCIEL, C.: «Desurbanizar a Heidegger», en J. L. Nancy, *La partición de las voces*, Avarigani, Madrid, 2013, pp. 13-27.
- RODRÍGUEZ MARCIEL, C.: «Ob-ligados y ab-sueltos: Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas “en el corazón de un quiasmo”», en VV. AA., *Conjunciones. Derrida y compañía*, Dykinson, Madrid, 2007, pp. 136-165.
- ROMANO, C.: *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, París, 2010.
- SÁEZ RUEDA, L.: «Génesis y validación —por una transformación del kantismo»/ «Geneza i validacija — transformacija kantovstva» (edición bilingüe), en D. Basta, (ed.), *Aktuelnost i buducnost Kantove filozofije*, ed. Gutenbergova Galaksija, Belgrado, 2004, pp. 265-286.
- SÁEZ RUEDA, L.: *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009 (2001).
- SALANSKIS, J.-M.: *L'herméneutique formelle*, Éditions du CNRS, París, 1991.
- SCHAEFER, J.-M.: *El fin de excepción humana*, Marbot, Barcelona, 2009.
- SCHOPENHAUER, A.: *El arte de tener razón, expuesto en 38 estrategias*, Alianza, Madrid, 2008<sup>6</sup>.
- SEGURA PERAITA, C.: «Heidegger: la copertenencia de Da-sein y ser. Una confrontación con Kant», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 67, Nº 252, 2011 (Ejemplar dedicado a *Heidegger y la misteriosa verdad ontológica del ser humano*), pp. 295-320.
- SEGURA PERAITA, C.: *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002.
- SEGURA PERAITA, C.: «La “aportación” de Kant al proyecto heideggeriano de una ontología fundamental», en *Observaciones filosóficas*, Nº 10, 2010, <http://www.observacionesfilosoficas.net/laaportaciondekant.htm>.
- SEGURA PERAITA, C.: «La crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad. Desde “Ser y Tiempo” hasta las “Contribuciones a la filosofía”», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 58, Nº 221, 2002, pp. 255-272.
- SEGURA PERAITA, C.: «La cuestión del sentido en Martin Heidegger: de la trascendentalidad a la existencia extática», *Philosophica*, Nº 31, 2007, pp. 65-78.
- SEGURA PERAITA, C.: «La lógica de la pregunta como tarea», en Á. Alvarez Gómez (ed.), *Paideia*, Universidades de Santiago de Compostela, 2005.
- SEGURA PERAITA, C.: «La vida fáctica en Heidegger: Más acá de la representación», *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 22, 1999 (Ejemplar dedicado a *Concepciones y narrativas del yo*), pp. 281-290.
- SEGURA PERAITA, C.: «Metafísica: crisis y posibilidad», *Daimon: Revista de filosofía*, Nº Extra 4, 2011 (Ejemplar dedicado a *Razón, crisis y utopía*; V Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía), pp. 335-344.
- SERRES, M.: *Los orígenes de la geometría*, Siglo XXI, México, 1996.
- SETTIS, S.: *El futuro de lo clásico*, Abada, Madrid, 2006.
- SLOTERDIJK, P.: *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.
- TUGENDHAT, E.: *Ti Kata Tinos: Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelische Grundbegriffe*, Karl Alber, Friburgo, 1982.
- VV. AA.: «Stefan George», [http://es.wikipedia.org/wiki/Stefan\\_George](http://es.wikipedia.org/wiki/Stefan_George).
- VALLS PLANA, R.: *La dialéctica, un debate histórico*, Montesinos, Barcelona, 1982.
- VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- VATTIMO, G.: «La crisis del humanismo», en *idem*, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, pp. 33-46.
- VATTIMO, G.; OÑATE, T.; NÚÑEZ, A.; ARENAS, F.: *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*, Dykinson, Madrid, 2008.
- VEGA REÑÓN, L.: *Si de argumentar se trata*, Montesinos, Barcelona, 2003.
- VERRA, V. (ed.): *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, Il Mulino, Bolonia, 1976.
- VIGO, A. G.: *Arqueología y aletheología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008.
- VOLPI, F.: *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padua, 1984.

BIBLIOGRAFÍA

- VOLPI, F.: *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padua, 1976.
- ΘΑΝΑΣΑΣ, Π.: «Hegel's Hermeneutics of History», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91 (2009), pp. 70-94. *A Response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rose*





*DOCUMENTACIÓN  
DOCTORADO EUROPEO*



ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

2014

The logo of the National University of Distance Education (UNED) is a dark green square with the white Greek letters 'ΥΠΕΔ' inside.

ΤΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ ΤΟΥ ΓΚΑΝΤΑΜΕΡ  
ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ:  
ΜΙΑ ΔΙΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ *ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ*  
ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ  
ΣΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ

Κριστίνα Γκαρθία Σάντος

Πτυχιούχος Κλασικής Φιλολογίας  
Μεταπτυχιακό Δίπλωμα στη Φιλοσοφία

Εθνικό Πανεπιστήμιο Εκπαίδευσης εξ Αποστάσεως (UNED)  
Φιλοσοφική Σχολή  
Τμήμα Φιλοσοφίας

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Τερέσα Ονιάτε Θουβία



## ΣΥΝΟΨΗ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

### ΕΙΣΑΓΩΓΗ

#### ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

#### ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ

- ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι. Οι βάσεις της γκανταμεριανής ανάγνωσης του Πλάτωνα
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ. Φαινομενολογία του διαλόγου: συμφωνία, αιτιολόγηση και έρευνα της αλήθειας
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ. Διαλεκτική έναντι σοφιστικής (1): γνήσιοι και νοθευμένοι τρόποι επιχειρηματολογίας και πειθούς
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙV. Διαλεκτική έναντι σοφιστικής (2): *φρόνησις* και *τέχναι* μπροστά στην γνώση του καλού
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ V. Η υπόθεση των *ειδών* και η «προσφυγή στους λόγους»: το μοντέλο της μαθηματικής γνώσης ως *χωρισμός* μεταξύ του αισθητού και του νοητού
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI. Επιχειρηματολογία, ορισμός, διαίρεση, θύμηση: η υπόθεση του *είδους* στην διαλογική πρακτική
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII. Ιδέες και αριθμοί μπροστά στην ενότητα του πολλαπλού: η άπειρη διαλεκτική του ορίου και του απεριόριστου
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII. Το αγαθό μεταξύ του καθολικού και του μοναδικού, μεταξύ θεωρίας και πράξης

#### ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

#### ΔΙΑΛΟΓΟΣ, ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ

- ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι. Προσέγγιση: διαλογικές και διαλεκτικές πτυχές της κατανόησης
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ. Βασικά χαρακτηριστικά για μια θεωρία της ερμηνευτικής εμπειρίας
- ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ. Μια διάγνωση του *Αλήθεια και μέθοδος*
- Μέρος Α: *Διαλεκτική των πολλαπλών, πεπερασμένων κατανοήσεων και του άπειρου συνόλου του κατανοητού*
- Μέρος Β: *Συμβάν, ανήκειν, μέθοδος*
- Μέρος Γ: *Καθολικότητα ή εντοπιότητα της ερμηνευτικής*

#### ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## ΑΝΑΛΥΤΙΚΑ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### ΕΙΣΑΓΩΓΗ

- § 1. Παρουσίαση της έρευνας
- § 2. Γιατί ενδείκνυται μια διάγνωση του *Αλήθεια και μέθοδος*;
  - § 2.1. Προτάσεις για την αποτίμηση και αναδιαμόρφωση της φιλοσοφικής ερμηνευτικής
  - § 2.2. Το έργο μιας «γενικής» οντολογίας της κατανόησης
  - § 2.3. Τέσσερις απαραίτητες θέσεις και οι ενδείξεις της κατάρριψής τους
- § 3. Γιατί μας συμφέρει να εστιάσουμε τη διάγνωσή μας από την οπτική του γκανταμεριανού έργου πάνω στον Πλάτωνα;
  - § 3.1. Ο διάλογος και η διαλεκτική στο κέντρο του λαβυρίνθου
  - § 3.2. Τα γραπτά του Γκάνταμερ πάνω στον Πλάτωνα και η υποδοχή τους
- § 4. Ημερολόγιο καταστρώματος αυτής της διαδρομής

### ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

#### ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ

- § 5. Παρουσίαση

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι. ΟΙ ΒΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΓΚΑΝΤΑΜΕΡΙΑΝΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΗΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

- § 6. Ερμηνευτικά πλαίσια
  - § 6.1. Μεταξύ του παλαιού (Schleiermacher) και του νέου (Σχολή της Τυβίγγης-Μιλάνου) παραδείγματος του Πλάτωνα
  - § 6.2. Ο Χέγκελ και ο νεοκαντιανισμός του Μαρβούργου
  - § 6.3. Ο «πολιτικός» και «υπαρξιακός» Πλάτωνας της Γερμανίας του μεσοπολέμου
- § 7. Πώς διαβάζονται οι πλατωνικοί διάλογοι
  - § 7.1. Αρμονία λόγου και έργου: μιμητική ανάγνωση
    - § 7.1.1. Επιχειρηματολογία μέσω των πρωταγωνιστών και των δραματικών καταστάσεων
    - § 7.1.2. Το «πορτρέτο» του Σωκράτη και οι διαφορετικές λειτουργίες του
    - § 7.1.3. Μια γνώση που στηρίζεται στην ενότητα λόγου και ήθους
  - § 7.2. Πλατωνική ειρωνεία και σωκρατική ειρωνεία
  - § 7.3. Ο ρόλος των μύθων
  - § 7.4. Η κριτική της μιμητικής ποίησης στην Πολιτεία
  - § 7.5. Ο ρόλος της ουτοπίας
- § 8. Η (πλατωνική) φιλοσοφία ως οδός μεταξύ λέξης και έννοιας

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ. ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ: ΣΥΜΦΩΝΙΑ, ΑΙΤΙΟΛΟΓΗΣΗ ΚΑΙ ΕΡΕΥΝΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ

- § 9. Η θέση του *Platos dialektische Ethik* πάνω στη διαλογική προέλευση της ελληνικής «επιστήμης»
  - § 9.1. Ιδιαίτερα χαρακτηριστικά αυτού του νεανικού έργου και η σημασία της προσέγγισής του
  - § 9.2. Μορφές γνώσης και η γεγονική αρχή τους
  - § 9.3. Μορφές συμπεριφοράς και τρόποι ομιλίας
  - § 9.4. Ο επιστημονικός διάλογος
  - § 9.5. Ο σωκρατικός διάλογος

- § 10. Η ανάλυση του ερωτάν που προσφέρεται στο *Αλήθεια και μέθοδος*
- § 11. Ανακεφαλαίωση και επικείμενοι συλλογισμοί
- § 11.1. Η επεξεργασία της έννοιας του διαλόγου όπως διατυπώνεται στο *Platos dialektische Ethik*
  - § 11.2. Εγγραφή του σωκρατικού διαλόγου στην καθιερωμένη έννοια του διαλόγου
  - § 11.3. Η καθιερωμένη έννοια του διαλόγου και η ανάλυση του ερωτάν που προσφέρεται στο *Αλήθεια και μέθοδος*
  - § 11.4. Εργαλεία και υποθέσεις της εργασίας

### **ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΕΝΑΝΤΙ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ (1): ΓΝΗΣΙΟΙ ΚΑΙ ΝΟΘΕΥΜΕΝΟΙ ΤΡΟΠΟΙ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΠΕΙΘΟΥΣ**

- § 12. Εισαγωγή
- § 13. Αντιμέτωποι με μια ψευδή τέχνη διαφωνίας
- § 13.1. Διαστρέβλωση του διαλόγου, σύμφωνα με την καθιερωμένη έννοια του διαλόγου
  - § 13.2. Διαστρέβλωση του διαλόγου, σύμφωνα με την «υπόθεση του *είδους*»
- § 14. Αντιμέτωποι με μια ψευδή τέχνη πειθούς
- § 14.1. Η αναδιαμόρφωση της σοφιστικής ρητορικής που διεξάγεται στον *Φαίδρο*
    - § 14.1.1. Η αμοιβαία κατανόηση ως κοινή ρίζα της ρητορικής και της διαλεκτικής στο *Platos dialektische Ethik*
    - § 14.1.2. Τομές πάνω στον *Φαίδρο* στο ύστερο έργο του Γκάνταμερ
- § 15. Ανακεφαλαίωση και επικείμενοι συλλογισμοί
- § 15.1. Πλατωνική διαλεκτική και εριστική σοφιστική
  - § 15.2. Η πλατωνική αναδιαμόρφωση της σοφιστικής ρητορικής

### **ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙV. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΕΝΑΝΤΙ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ (2): ΦΡΟΝΗΣΙΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΑΙ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΗΝ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ**

- § 16. Εισαγωγή
- § 17. Ορισμός της γνώσης του καλού μέσω της αντιπαράθεσής του με τη συνηθισμένη έννοια της γνώσης
- § 17.1. Κώδικας της γκανταμεριανής ανάγνωσης για αυτό το ζήτημα
  - § 17.2. Το αρνητικό μοντέλο των εξειδικευμένων γνώσεων
  - § 17.3. Το αρνητικό μοντέλο της σοφιστικής τεχνικής της εκπαίδευσης
  - § 17.4. Η πλατωνική διαλεκτική ως προς την πρακτική γνώση
- § 18. Η γνώση του καλού και η γνώση του *είδους*
- § 19. Ανακεφαλαίωση και επικείμενοι συλλογισμοί

### **ΚΕΦΑΛΑΙΟ V. Η ΥΠΟΘΕΣΗ ΤΩΝ *ΕΙΔΩΝ* ΚΑΙ Η «ΠΡΟΣΦΥΓΗ ΣΤΟΥΣ ΛΟΓΟΥΣ»: ΤΟ ΜΟΝΤΕΛΟ ΤΗΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΗΣ ΓΝΩΣΗΣ ΩΣ ΧΩΡΙΣΜΟΣ ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥ ΑΙΣΘΗΤΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΝΟΗΤΟΥ**

- § 20. Εισαγωγή
- § 21. Σημασία της πλατωνικής υπόθεσης των ειδών: ο διαχωρισμός ιδεών και φαινομένων, λόγου και εμπειρίας
- § 21.1. Γλωσσικότητα της σκέψης και *ειδητική* προϋπόθεση της γλώσσας
  - § 21.2. Τα μαθηματικά ως μοντέλο γνώσης
  - § 21.3. Ένας παραλληλισμός μεταξύ του «πλατωνικού καθαρού λόγου» και του «καθαρού λόγου του διαφωτισμού»

- § 22. Σημασία της πλατωνικής διαλεκτικής: η συμμετοχή των ιδεών μεταξύ τους
- § 22.1. Ο *ειδητικός* ιστός ως κεντρικό πρόβλημα της πλατωνικής φιλοσοφίας
  - § 22.2. *Μίμησις* και *μέθεξις*: «κατοκόρυφη» συμμετοχή και «οριζόντια» συμμετοχή
  - § 22.3. Το «ψεύτικο πρόβλημα» της εξατομίκευσης
  - § 22.4. Ένα απορητικό στάδιο στην θεωρία των ιδεών;
  - § 22.5. Η ασάφεια της σχέσης μεταξύ ιδεών και φαινομένων και της ίδιας της «απομονωμένης ύπαρξης των ιδεών»
  - § 22.6. Ο ρόλος του Γκάνταμερ με βάση τον «Πλάτωνα του Μαρβούργου»
- § 23. Ανακεφαλαίωση και επικείμενοι συλλογισμοί

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI. ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑ, ΟΡΙΣΜΟΣ, ΔΙΑΙΡΕΣΗ, ΘΥΜΗΣΗ: Η ΥΠΟΘΕΣΗ ΤΟΥ ΕΙΔΟΥΣ ΣΤΗΝ ΔΙΑΛΟΓΙΚΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ**

- § 24. Εισαγωγή
- § 25. Έννοιες της «διαλεκτικής» που συνδέονται με το πλατωνικό έργο και το πρόβλημα της σχέσης του
- § 25.1. Σωκρατικός διάλογος, ελεατική διαλεκτική και πλατωνική διαλεκτική
  - § 25.2. Excursus I: μια στοιχειώδης ερμηνεία της ελληνικής διαλεκτικής
- § 26. Η πλατωνική διαλεκτική θεωρία και η διαλογική πρακτική
- § 26.1. Διαλεκτική θεωρία: περιγραφή ή ρύθμιση;
  - § 26.2. *Είδος*, *ανάμνησις*, *σύνοψις* και *διαίρεσις* ως αρχές του διαλόγου
  - § 26.3. Η *ανάμνησις*, ξεχωριστά
  - § 26.4. Η *σύνοψις* και η *διαίρεσις*, ξεχωριστά
- § 27. Η υπόθεση του *είδους* ως αρχή του διαλόγου
- § 27.1. Εντοπισμός της ερώτησης στην οποία αποκρίνεται η υπόθεση του *είδους*
  - § 27.2. Η υπόθεση του *είδους* ως συνθήκη της δυνατότητας του διαλεκτικού ελέγχου και της διαλεκτικής αιτιολόγησης
  - § 27.3. Σημασία του όρου «υπόθεση»
  - § 27.4. Η υπόθεση του *είδους* στο *Φαίδων* 100a-101e
  - § 27.5. Excursus II: μια ερμηνεία της μεθόδου των υποθέσεων (*Μένων*, *Φαίδων*, *Πολιτεία*)

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII. ΙΔΕΕΣ ΚΑΙ ΑΡΙΘΜΟΙ ΜΠΡΟΣΤΑ ΣΤΗΝ ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΟΛΛΑΠΛΟΥ: Η ΑΠΕΙΡΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΟΥ ΟΡΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΠΕΡΙΟΡΙΣΤΟΥ**

- § 28. Εισαγωγή
- § 28.1. Ο αριθμός ως μοντέλο της οντολογικής εξήγησης: εμπλεκόμενοι παράγοντες
  - § 28.2. Το σημείο εκκίνησης: η υποτιθέμενη αντίφαση μεταξύ της μονάδας και του πολλαπλού στον *λόγο*
- § 29. Ιδέες και αριθμοί απέναντι στην ενότητα-πολλαπλότητα του *λόγου*
- § 29.1. Ομοιότητες και διαφορές μεταξύ ιδεών και αριθμών ως μονάδων του πολλαπλού
  - § 29.2. Η γενικότητα της γνώσης και η αριθμητική δομή του *λόγου*
    - § 29.2.1. Η συνύπαρξη ενός και πολλαπλού στη *μέθεξη*
    - § 29.2.2. Μια ολότητα που δεν ισοδυναμεί με το σύνολο των μερών της (*Θεαίτητος*)
    - § 29.2.3. Η αριθμητική δομή του *λόγου ουσίας*
    - § 29.2.4. Οι ιδανικοί αριθμοί: ο *λόγος* ως «τυπική σχέση»
- § 30. Η έννοια της οντολογικής αιτιότητας: Ιδέες και «υπέρτατα είδη»
- § 31. Η συνύφανση του είναι και του μη είναι ως συνθήκη της ενότητας-πολλαπλότητας του *λόγου* (*Σοφιστής*)
- § 31.1. Ταυτότητα-ποικιλομορφία, ενότητα-πολλαπλότητα, είναι-μη είναι



- § 31.1.1. Excursus III: σημειώσεις για τη συνύπαρξη του είναι και του μη είναι στον Πλάτωνα
- § 31.2. Το είναι καθεαυτού, το είναι σε σχέση με άλλον
  - § 31.2.1. Από τη σχετικότητα των αισθήσεων στη σχετικότητα των *ειδών*
  - § 31.2.2. Η αριστοτελική έννοια της *ουσίας*: ένας *λόγος* χωρίς κατηγορίες;
- § 31.3. Παρμενίδης ο ελεάτης στην «γιγαντομαχία» του *Σοφιστή*
- § 31.4. Απάτη, αλήθεια και απλή εμφάνιση
  
- § 32. Το Ένα και η αόριστη Δυάδα ή η διαλεκτική του απεριόριστου πεπερασμένου
  - § 32.1. Η ολότητα ως βάση του ορίου και του απεριόριστου
  - § 32.2. Άπειρο και περατό του διαλεκτικού λόγου
  - § 32.3. Το δόγμα των τεσσάρων γενών στον *Φίληβο*
    - § 32.3.1. Ο Πλάτωνας και ο πυθαγορισμός
    - § 32.3.2. Και πάλι η «κατακόρυφη» *μέθεξις*
  
- § 33. Ανακεφαλαίωση και επικείμενοι συλλογισμοί

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII. ΤΟ ΚΑΛΟ ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΜΟΝΑΔΙΚΟΥ, ΜΕΤΑΞΥ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗΣ**

- § 34. Εισαγωγή
  - § 34.1. Η Ιδέα του καλού σε σταυροδρόμι
  - § 34.2. Έκθεση του προβλήματος: η καθολικότητα της διαλεκτικής γνώσης απέναντι στη γνώση του καλού
  
- § 35. Το καλό ως οντολογική αρχή της ενότητας
  
- § 36. Υπερβατικότητα και εμμένεια του καλού
  - § 36.1. Πέρα από την *ουσία* (*Πολιτεία* VI)
  - § 36.2. «Το καλό καταφεύγει στο όμορφο» (*Φίληβος*)
  
- § 37. Η Ιδέα του καλού και ο διαλεκτικός διάλογος
  - § 37.1. Από τις υποθέσεις στην ανυποθετική αρχή
  - § 37.2. Το «καθεαυτού καλό» ως κριτήριο αμφισβήτησης και αιτιολόγησης
  - § 37.3. Κρίση, κριτική και ουτοπία
  
- § 38. Το καλό μεταξύ πρακτικής γνώσης, θεωρητικής γνώσης και τεχνικής γνώσης
  - § 38.1. «Δευτερεύουσες» γνώσεις και «πρωταρχική» γνώση
  - § 38.2. Ο πλατωνικός μη-διαχωρισμός μεταξύ θεωρίας και πράξης
  - § 38.3. Έννοια της θεωρίας στο εσωτερικό της πρακτικής

## **ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ, ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ**

- § 39. Παρουσίαση

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ I. ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ: ΔΙΑΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΕΣ ΠΤΥΧΕΣ ΤΗΣ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗΣ**

- § 40. Διάλογος και διαλεκτική στο *Αλήθεια και μέθοδος*
  - § 40.1. Τι σημαίνει εδώ διάλογος ή διαλεκτική;
  - § 40.2. Ποιά φαινόμενα εκφράζουν εδώ ο διάλογος και η διαλεκτική;
  - § 40.3. Σε τι αντιπαρά τίθεται αυτή η διαλογική σύλληψη της κατανόησης;
  - § 40.4. Με βάση ποιές πρωταρχικές ιστορικές αναφορές σκιαγραφούνται οι έννοιες του διαλόγου και της διαλεκτικής;

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ. ΒΑΣΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΓΙΑ ΜΙΑ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ**

- § 41. Χαρακτήρας της θεωρίας της κατανόησης του Γκάνταμερ
- § 42. Συνθήκες της κατανόησης και παράγοντες της κατανοητικής διαδικασίας που αντικατοπτρίζονται στο *Αλήθεια και μέθοδος*
- § 43. Η κυκλικότητα της κατανόησης και το πρόβλημα των προκαταλήψεων
- § 44. Συνειδητή κατανόηση της ιστορίας και ιστορικό συμβάν: συγχώνευση των οριζόντων
- § 45. Κατανόηση ως εφαρμογή
- § 46. Διαλεκτικός χαρακτήρας της ερμηνευτικής εμπειρίας
- § 47. Διαλεκτική των ερωταποκρίσεων
- § 48. Συμβάν και κατανόηση: η ερμηνευτική εμπειρία ως θεωρησιακό (*spekulativ*) κίνημα
- § 49. Ανακεφαλαίωση

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ. ΜΙΑ ΔΙΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ *ΑΙΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ***

- § 50. Προσέγγιση και νόημα της διάγνωσής μας

**ΜΕΡΟΣ Α: ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΩΝ ΠΟΛΛΑΠΛΩΝ, ΠΕΠΕΡΑΣΜΕΝΩΝ ΚΑΤΑΝΟΗΣΕΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΠΕΙΡΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΚΑΤΑΝΟΗΤΟΥ**

- § 51. Παρουσίαση
- § 52. Από την ολότητα του κειμένου στην ολότητα του ιστορικού συμβάντος
- § 53. Ο «διαλεκτικός διάλογος» ως μοντέλο της ερμηνευτικής εμπειρίας
  - § 53.1. Προσέγγιση: είναι κάθε κατανόηση διαλογική;
  - § 53.2. Ένα πιθανό πλαίσιο αντίθεσης: άγνωστο, πρόβλημα, απορία, διαπραγμάτευση, διαμάχη
  - § 53.3. Αναστολή των προκαταλήψεων και υπόθεση του «καθεαυτού πράγματος»
  - § 53.4. Η υπεροχή της ερώτησης και η αυτοκρατορία του υποθετικού-απροσδιόριστου
- § 54. Γλωσσικότητα: και πάλι η διαλεκτική των πεπερασμένων μερών και το άπειρο όλον

**ΜΕΡΟΣ Β: ΣΥΜΒΑΝ, ΑΝΗΚΕΙΝ, ΜΕΘΟΔΟΣ**

- § 55. Παρουσίαση
- § 56. Προσέγγιση: σθένη της έννοιας του συμβάντος στο *Αλήθεια και μέθοδος*
- § 57. Συμβάν και ιστορικότητα: διαλεκτική εξίσωση της συνήθους κατανόησης και της κρίσης της
  - § 57.1. Συνέχεια της ιστορικής εξέλιξης και τομές μεταξύ εποχών
  - § 57.2. Ιστορικότητα της κατανόησης και κατανόηση της ιστορίας
  - § 57.3. Πάνω στην εγγεληνική έννοια της εμπειρίας
  - § 57.4. Κατανόηση, ακατανοησία και ερμηνεία
  - § 57.5. Πάνω στην «οντολογική διαφορά» και τη δομή του «κάτι ως κάτι»
- § 58. Ανήκειν: μια διαλεκτική μεσολάβηση μεταξύ του κατανοόντος και του κατανοούμενου;
  - § 58.1. Μια διαλεκτική ανάγνωση του «*a priori* της συσχέτισης»
  - § 58.2. Κατανόηση και αναστοχαστικότητα: το πρόβλημα του υποκειμένου ως θεμέλιο

- § 59. Νόημα και εγκυρότητα: από την καρτεσιανή μέθοδο στη διαλεκτική μέθοδο;
  - § 59.1. Αλήθεια και μέθοδος στο *Αλήθεια και μέθοδος*
  - § 59.2. Η ερμηνευτική ως κριτικός στοχασμός πάνω στις προκαταλήψεις

#### ΜΕΡΟΣ Γ: ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑ Ή ΕΝΤΟΠΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗΣ

- § 60. Παρουσίαση
- § 61. Η πρακτική φιλοσοφία Αριστοτέλη ως πρότυπο της ερμηνευτικής
- § 62. Γνώση σφαιρική και πρωτογενής έναντι τμηματικών και δευτερογενών γνώσεων; Φύση και πνεύμα;
  - § 62.1. Θέσεις του Gadamer
  - § 62.2. Ανταπάντηση

#### ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

- § 63. Η υποδοχή του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ και η αντανάκλασή της στο *Αλήθεια και μέθοδος*
  - § 63.1. Αρχές της ανάγνωσης του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ
  - § 63.2. Ο σωκρατικο-πλατωνικός διάλογος ως μέθοδος γνώσης
  - § 63.3. Η διαλεκτική του ενός και του πολλαπλού ως οντολογική δομή
  - § 63.4. Η πλατωνική διαλεκτική ως «γνώση του καλού»
- § 64. Σε αναζήτηση μιας οντολογίας της κατανόησης στο *Αλήθεια και μέθοδος*
  - § 64.1. Φύση αυτής της οντολογικής θεωρίας
  - § 64.2. Ο διαλεκτικός διάλογος στην περιγραφή της κατανόησης
  - § 64.3. Ιστορικότητα και συμβάν
  - § 64.4. Το ανήκειν ως διαλεκτική μεσολάβηση
  - § 64.5. Αλήθεια και μέθοδος
  - § 64.6. Καθολικότητα ή εντοπιότητα της ερμηνευτικής
- § 65. Σπόροι και μελλοντικά πεδία καλλιέργειας

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Βασικές πηγές
  - 1.1. Γκάνταμερ
    - 1.1.1. Βιβλιογραφικά ρεπερτόρια
    - 1.1.2. *Gesammelte Werke*
    - 1.1.3. Έργα που χρησιμοποιήθηκαν και δεν περιλαμβάνονται στα *Gesammelte Werke*
    - 1.1.4. Μεταφράσεις
  - 1.2. Αρχαίοι συγγραφείς
2. Ερμηνείες του Πλάτωνα (και άλλων ελλήνων φιλοσόφων)
3. Μελέτες για την υποδοχή του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ (και άλλων ελλήνων φιλοσόφων)
  - 3.1. Κριτικές
  - 3.2. Μονογραφικές μελέτες και άρθρα
4. Μελέτες για τη φιλοσοφική ερμηνευτική του Γκάνταμερ και παραπλήσια θέματα
5. Άλλα έργα που χρησιμοποιήθηκαν ή αναφέρθηκαν

**ΣΥΝΟΨΗ ΤΗΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ  
«ΤΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ ΤΟΥ ΓΚΑΝΤΑΜΕΡ ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ:  
ΜΙΑ ΔΙΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ  
Διάλογος και διαλεκτική στην ερμηνευτική εμπειρία»**

Κριστίνα Γκαρθία Σάντος

1. Εισαγωγή
2. Η υποδοχή του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ και η αντανάκλασή της στο *Αλήθεια και μέθοδος*
  - 2.1. Αρχές της ανάγνωσης του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ
  - 2.2. Ο σωκρατικο-πλατωνικός διάλογος ως μέθοδος γνώσης
  - 2.3. Η διαλεκτική του ενός και του πολλαπλού ως οντολογική δομή
  - 2.4. Η πλατωνική διαλεκτική ως «γνώση του καλού»
3. Σε αναζήτηση μιας οντολογίας της κατανόησης στο *Αλήθεια και μέθοδος*
  - 3.1. Φύση αυτής της οντολογικής θεωρίας
  - 3.2. Ο διαλεκτικός διάλογος στην περιγραφή της κατανόησης
  - 3.3. Ιστορικότητα και συμβάν (*Geschehen*)
  - 3.4. Το ανήκειν ως διαλεκτική μεσολάβηση
  - 3.5. Αλήθεια και μέθοδος
  - 3.6. Καθολικότητα ή εντοπιότητα της ερμηνευτικής
4. Συμπεράσματα

1. Εισαγωγή

Αυτή η έρευνα υπηρετεί δύο στόχους. Από τη μια, προσπαθεί να ερμηνεύσει, να οργανώσει και να παρουσιάσει στο σύνολό του το περιεχόμενο των πολυάριθμων συγγραμμάτων που ο Γκάνταμερ αφιερώνει στην πλατωνική φιλοσοφία: από την άλλη, προσπαθεί να εκπονήσει μία «διάγνωση» για το *Αλήθεια και μέθοδος* λαμβάνοντας ως εικόνα-κλειδί την εικόνα του αθηναίου στοχαστή όπως εμφανίζεται στα προαναφερθέντα συγγράμματα.

Μέχρι ένα σημείο, η πρώτη από τις παραπάνω εργασίες αποτελεί έναν ανεξάρτητο σκοπό. Το έργο του Γκάνταμερ για τον Πλάτωνα (συγκεντρωμένο σχεδόν στο σύνολό του στους τόμους 5, 6, και 7 των *Gesammelte Werke*) αποτελείται από διάφορες δεκάδες άρθρων, των οποίων προΐστανται δύο μονάχα βιβλία: *Platos dialektische Ethik* (1931) και *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978). Αυτός ο διάσπαρτος χαρακτήρας του *corpus* των κειμένων που αναφέραμε, επιπρόσθετος στο γεγονός ότι το μεγαλύτερο μέρος τους δεν έχει εκδοθεί στα ισπανικά, και για αυτό τον λόγο είναι ελάχιστα γνωστά από τους αναγνώστες της δικής μας γλωσσικής περιφέρειας, συνιστούσε την προσπάθεια της διερεύνησης και διατύπωσης των κομβικών σημείων όπου θα μπορούσε να έγκειται η ενιαία και μοναδική συνεισφορά του. Κατά την κρίση μας, αυτές οι *πλατωνικές μελέτες* είναι οργανωμένες γύρω από δύο κυρίως θέσεις: από τη μια πλευρά, ο Γκάνταμερ ισχυρίζεται ότι η πλατωνική διαλεκτική οφείλει να γίνεται κατανοητή σε όλα τα σημεία της ανάπτυξής της με βάση τον σωκρατικό διάλογο: από την άλλη πλευρά,

υποστηρίζει ότι αυτή η διαλεκτική συγκροτεί μια πρακτική γνώση, με χαρακτηριστικά παρόμοια με αυτά της αριστοτελικής *φρόνησις*.

Όμως, θεωρημένος μέσα από το γενικό σκοπό που οδηγεί τα βήματά μας, αυτός ο πρώτος στόχος αποτελεί ένα μέσο για τον δεύτερο. Για να παρουσιάσουμε το αρχικό κίνητρο αυτής της διατριβής οφείλουμε να απαντήσουμε σε αυτά τα δύο ερωτήματα: γιατί κρίνουμε αναγκαίο να κάνουμε μία διάγνωση του *Αλήθεια και μέθοδος*; γιατί η ερμηνεία του Γκάνταμερ για τη διαλεκτική και τους πλατωνικούς διαλόγους μπορεί να προσφέρει μία άποψη-τομή για να φέρουμε εις πέρας αυτή τη διάγνωση;

Μέσα στα πενήντα και παραπάνω χρόνια ζωής του, το *Αλήθεια και μέθοδος* έχει αποκομίσει άφθονους καρπούς σε διάφορους κλάδους της γνώσης: στην αισθητική και στη λογοτεχνική κριτική, στη θεολογία, στη νομολογία, στην κοινωνιολογία, στην ψυχολογία και στην ψυχιατρική, καθώς και στην επιστημολογία και στη θεωρία της επιστήμης. Η ερμηνευτική με τη σφραγίδα του Γκάνταμερ εμποτίζει την επιφάνεια του πολιτισμού μας στη σύγχρονη εποχή, και επιπλέον έχει φτάσει στο σημείο να χαρακτηριστεί ως η *lingua franca* –η κοινή γλώσσα– της σύγχρονης σκέψης. Ανεξάρτητα από το εύρος που θα θέλαμε να της δώσουμε, το βέβαιο είναι ότι αυτή η φιλοσοφία αποτελεί μία από τις απαντήσεις που έχουν προσφερθεί για το εκτενές φαινόμενο της κρίσης της Νεωτερικότητας. Με αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι το *Αλήθεια και μέθοδος* έχει πολύ μεγαλύτερη ηλικία από μια πενηκονταετία, καθώς οι ρίζες του ανέρχονται στη διάψευση της μοντέρνας πίστης για την ανάπτυξη και για την επιστήμη, η οποία εκκολάφθηκε στον ευρωπαϊκό πολιτισμό μετά από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο.

Παρά την αδιαμφισβήτητη επιτυχία της, κατά τις τελευταίες δεκαετίες διάφορες φωνές (G. Vattimo, J. Grondin, J. Recas, Q. Racionero, κλπ.) επισήμαναν ότι αυτή η πρόταση χρειάζεται μία κριτική εξισορρόπηση της συνεισφοράς της και, ύστερα από αυτήν, μία εις βάθος ανανέωση. Όλοι ετούτοι οι συγγραφείς καταγγέλλουν τον κίνδυνο της ασάφειας, της επιπολαιότητας και της ελλιπούς εστίασης που ενεδρεύει στην ερμηνευτική φιλοσοφία, ακριβώς ως αποτέλεσμα της εξαιρετικής της διάδοσης. Κανείς τους δεν αντιλαμβάνεται αυτή τη φιλοσοφία ως κάτι θεμελιωμένο και εδραιωμένο, αλλά μάλλον ως ένα μάγμα σπερματικών πιθανοτήτων. Εάν η ερμηνευτική θέλει στο μέλλον να επιτρέψει τη διαμόρφωση ενός ή μερικών έγκυρων φιλοσοφικών θεωριών, θα έπρεπε να διατυπώσει με ακρίβεια και να θέσει τις βάσεις που θα τις συγκροτήσουν. Οι τέσσερις ερευνητές που προαναφέραμε συγκλίνουν στο ότι επισημαίνουν πως η θεωρία του Γκάνταμερ είναι ελλιπής όσον αφορά την *οντολογική* της επεξεργασία. Αυτή η έλλειψη επέφερε ως συνέπεια μία απαξίωση των μηνυμάτων της, αλλά επίσης θα μπορούσε να επιτρέψει, με άλλη έννοια, μία υποτροπή σε αξιώματα μεταφυσικής φύσεως. Έτσι, ο Q. Racionero ισχυρίζεται ότι η ερμηνευτική του Γκάνταμερ φέρνει εις πέρας μια «γνωσιολογική στροφή», η οποία ενισχύεται από τον ασταθή συνδυασμό αυτών των δύο παραγόντων: από τη μια, την επιστροφή σε μία ουσιαστικότητα με πλατωνικές ρίζες, διαμορφωμένη τώρα σε γλωσσικό κλειδί· από την άλλη, την επιστροφή σε μία μεταφυσική του υποκειμένου, υπό τη μορφή ενός χλιαρού ανθρωπιστικού ιδεαλισμού. Πολλοί από τους σχολιαστές που αναφέραμε βλέπουν στον M. Χάιντεγκερ το κλειδί για την αναδιαμόρφωση που χρειάζεται η ερμηνευτική. Στην «αστικοποίηση» στην οποία, με τα λόγια του J. Habermas, ο Γκάνταμερ υπέβαλε το κληροδότημα του Χάιντεγκερ, έχει χαθεί η ριζικότητα της κριτικής της Νεωτερικότητας που σε αυτό ενυπάρχει. Ο φιλόσοφος

από το Μαρβούργο, έχοντας κληρονομήσει ως ένα βαθμό το σχέδιο του Χάιντεγκερ να «καταστρέψει» τη δυτική μεταφυσική, και συγκεκριμένα τη μοντέρνα φιλοσοφία, παρ' όλ' αυτά προχώρησε προς μία συμφιλίωση με αυτά τα δύο προηγούμενα.

Αυτού του είδους οι διαγνώσεις αποτελούν το εναρκτήριο σημείο για τη δική μας έρευνα. Σύμφωνα με αυτές, μόνον εάν διευκρινιστούν και διακριθούν οι υπονοούμενες πιθανότητες στην ερμηνευτική και εάν αναλάβουμε το έργο να συνεχίσουμε να χτίζουμε με βάση αυτές, θα μπορεί να περιμένει αυτή τη φιλοσοφία ένα καρποφόρο μέλλον. Εμείς θα ατενίσουμε το *Αλήθεια και μέθοδος* από την οπτική της γενικής οντολογίας της κατανόησης όπως σκιαγραφείται εκεί, μία πρωτοβουλία που, κατά την κρίση μας, αξίζει να επικροτηθεί και να συνεχιστεί. Δεν μας ενδιαφέρει συγκεκριμένα η εμπειρία της τέχνης, και ούτε τα ιδιαίτερα προβλήματα των ιστορικών επιστημών του πνεύματος, αλλά οποιαδήποτε μορφή κατανόησης. Με αυτό τον σκοπό, θα κάνουμε μία επιλεκτική ανάγνωση του κυρίως έργου του Γκάνταμερ, επικεντρώνοντας την προσοχή μας στο δεύτερο μισό του δεύτερου μέρους του («Βασικά χαρακτηριστικά για μια θεωρία της ερμηνευτικής εμπειρίας»), καθώς επίσης και σε μερικές απόψεις του τρίτου μέρους του. Σύμφωνα με την κρίση μας, σε αυτό το έργο υποστηρίζονται αξιόχρεες θέσεις και απαραίτητες για την κατασκευή μιας οντολογίας της κατανόησης, αλλά ταυτόχρονα γίνονται επιλογές που απειλούν να τις καταστρέψουν. Δικό μας έργο είναι να διακρίνουμε τέτοιες εύστοχες πρωτοβουλίες από τις ενδείξεις για την ανασκευή τους. Ξεκινάμε από την ακόλουθη υπόθεση: εάν ο Γκάνταμερ δεν εκμεταλλεύεται πολλές από τις περισσότερο υποσχόμενες θέσεις του, αυτό οφείλεται, στην πλειοψηφία των περιπτώσεων, στο ότι τις αναπτύσσει ακολουθώντας ένα *διαλεκτικό* σχήμα. Αυτό που εδώ τίθεται, λοιπόν, είναι εάν θα έπρεπε να επεξεργαστούμε μία οντολογία ερμηνευτικού τύπου που ταυτόχρονα να υπακούει σε έναν διαλεκτικό προσανατολισμό.

Ακριβώς για αυτό πήραμε ως εναρκτήριο σημείο για την προσέγγισή μας τα αφιερωμένα στον Πλάτωνα συγγράμματα του Γκάνταμερ. Στην πραγματικότητα, στο *Αλήθεια και μέθοδος* η διαλεκτική του Χέγκελ έχει ένα μεγαλύτερο βάρος από ό,τι η πλατωνική. Ένα μεγάλο μέρος των εννοιολογικών τόπων που χρησιμοποιούνται εκεί προέρχονται από τον Χέγκελ: συγκεκριμένα, η έννοια της *διαλεκτικής μεσολάβησης*, που αποτελεί το στήριγμα για την προσφερόμενη επιχειρηματολογία. Αλλά, έτσι και όπως θα δούμε στη συνέχεια, είναι δυνατόν να αναγάγουμε στον Πλάτωνα πολλά από τα συστατικά στοιχεία του διαλόγου και της διαλεκτικής που συγκροτούν αυτό το έργο. Αν κρίνουμε από τις ίδιες του τις δηλώσεις, ο μαθητής του Χάιντεγκερ θέλησε να συνδυάσει την ερμηνευτική του πολύ περισσότερο με τον πλατωνικό διάλογο, παρά με την διαλεκτική του Χέγκελ: μπροστά στην αποκορύφωση της διαλεκτικής διαδικασίας σε μία παν-κατανοητική σύνθεση, εκείνος αξιώνει τον ανοιχτό χαρακτήρα, προσωρινό και δοκιμαστικό για τους σωκρατικούς διαλόγους. Και γενικά καταλαβαίνει ότι η διαλεκτική είναι, πριν από οτιδήποτε άλλο, η τέχνη του να κάνεις μία συζήτηση. Μάλιστα, διαθέτουμε ένα εκτενές έργο του Γκάνταμερ αφιερωμένο *ex professo* στον Πλάτωνα, κάτι που δεν συμβαίνει στην περίπτωση του Χέγκελ. Πρόκειται για μία ανάγνωση της πλατωνικής φιλοσοφίας που δεν ακυρώνεται σε μία διάσταση καθαρά ιστοριογραφική, αλλά αποτελεί μια δηλωμένη ιδιοποίηση αυτής της ίδιας. Πάντως, αυτό που λιγότερο μας ενδιαφέρει είναι να εξακριβώσουμε αν το *Αλήθεια και μέθοδος* αντλεί περισσότερα στοιχεία από τον Πλάτωνα ή από τον Χέγκελ, ή αν ο αθηναίος φιλόσοφος αποτελεί την κυρίως αναφορά ανάμεσα στις ποικίλες φιλοσοφικές αυθεντίες που παρατίθενται στις σελίδες του. Το άξιο

ενδιαφέροντος, αντιθέτως, είναι η επάρκεια αυτής της άποψης με βάση τον Πλάτωνα για να αρθρωθεί η προβληματική που πρόκειται να θέσουμε επί τάπητος.

Θα ήταν χρήσιμο να διευκρινίσουμε τι αποκαλούμε «διαλεκτική» όταν λέμε ότι η ερμηνευτική του Γκάνταμερ σκιαγραφεί μια οντολογία διαλεκτικού χαρακτήρα. Ανεξάρτητα από την ακριβή σημασία που η έννοια αυτή έχει στη φιλοσοφία του Έγκελου ή του Πλάτωνα (στον τελευταίο θα αναφερθούμε παρακάτω), η διαλεκτική στην οποία αναφερόμαστε διαθέτει τα τέσσερα ακόλουθα γενικά χαρακτηριστικά. (1) Η οντολογική αυτή εξήγηση παραπέμπει τις πολλαπλές οντικές πραγματικότητες σε μια *συνολική ενότητα*, που λειτουργεί ως καθοριστική αρχή για κάθε μια από αυτές ξεχωριστά και για το σύνολό τους. Η εν λόγω ολότητα είναι, σε αυτήν την περίπτωση, υποθετική, εικονική, απραγματοποίητη, ακαθόριστη και άπειρη. Μια τέτοια θέση κατέχει στο *Αλήθεια και Μέθοδος* η ολότητα του ιστορικού συμβάντος ή της παράδοσης, καθώς και το νόημα ενός κειμένου που θα ήταν στη βάση του συνόλου των πιθανών ερμηνειών του, και η εικόνα προς την οποία κατευθύνονται οι διαφορετικές ιστορικές γλώσσες. (2) Μέσα στην δομή που αναφέρθηκε, εμφανίζεται μια ανταλλακτική σχέση μεταξύ των πολλαπλών *περατών μερών* και του μοναδικού *άπειρου όλου*: κάθε τμήμα αποκτά το μέγεθός του από το όλο ενώ ταυτόχρονα συνεισφέρει παρέχοντάς του περιεχόμενο. (3) Κατ' αυτόν τον τρόπο, το καθορισμένο, περατό και συγκεκριμένο εξηγείται βάσει ενός ακαθόριστου, απεριόριστου και αφηρημένου υποστρώματος. (4) Τέλος, σε αυτήν τη θεωρία η διαφορά υποβιβάζεται σε σχέση με την ταυτότητα: οι διαφορές μεταξύ οποιωνδήποτε συγκεκριμένων στοιχείων συρρικνώνονται σε μια ταυτότητα που τις υπερβαίνει και τις συμπεριλαμβάνει.

2. Η υποδοχή του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ και η αντανάκλασή της στο *Αλήθεια και μέθοδος*

2.1. Αρχές της ανάγνωσης του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ

### [ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι]

Από το εκτενές κεφάλαιο Ι θα αναφερθούμε μονάχα στην πολεμική ανάμεσα στο «παλιό» (Schleiermacher-Schlegel) και στο «καινούριο» (Σχολή της Τυβίγγης-Μιλάνου) παράδειγμα του Πλάτωνα. Σε αυτή την πολεμική ο Γκάνταμερ υιοθετεί μία συμφιλωτική στάση ή, για να το πούμε καλύτερα, θεωρεί ότι ανάμεσα στις δύο θέσεις δεν υπάρχει μια αποκλειστική εναλλακτική επιλογή. Σε γενικές γραμμές, η ανάγνωσή του παραμένει πιστή στο ερμηνευτικό πλαίσιο σχεδιασμένο από τον Σλάιερμάχερ. Όπως και εκείνος, ο συγγραφέας του *Αλήθεια και μέθοδος* σκέφτεται ότι ένα από τα κλειδιά της πλατωνικής φιλοσοφίας είναι κρυπτογραφημένο στη διαλογική μορφή στην οποία είναι γραμμένη, δεδομένου ότι η μορφή που αναφέραμε ανήκει στο ίδιο το περιεχόμενο που προσπαθεί να μεταδώσει. Σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, σ' αυτούς τους διαλόγους έχει την πρωτοκαθεδρία μία «αρμονία λόγου και έργου», μία αδιάσπαστη ενότητα ανάμεσα στον εκφωνημένο λόγο και το δραματικό συγκείμενο όπου λαμβάνει χώρα αυτή η εκφορά του λόγου. Κατά συνέπεια, πρέπει να πραγματοποιηθεί εδώ μία «μμητική ανάγνωση», στην οποία κάθε φιλοσοφικό επιχείρημα θα γίνεται κατανοητό με βάση τις περιστάσεις και τα συγκεκριμένα πρόσωπα που το προκάλεσαν. Ο Γκάνταμερ υποστηρίζει, όπως το έκαναν και οι ρομαντικοί πρόγονοί του, ότι αυτό το είδος γραφής αποτελεί έναν επιτηδευμένο μηχανισμό «προτρεπτικού» και «παιδαγωγικού» χαρακτήρα, προορισμένο να προβληματίσει τον αναγνώστη και να προκαλέσει γι' αυτόν μία άσκηση σκέψης σε πρώτο πρόσωπο. Εκεί όπου η Σχολή της Τυβίγγης-Μιλάνου

βλέπει «βήματα παραλείψεων» (*Aussparungsstellen*) που παραπέμπουν στις εσωτερικές διδασκαλίες της Ακαδημίας, αυτός βρίσκει μία ατέλεια συναφή με αυτόν τον «παιδαγωγικό» σκοπό των πλατωνικών διαλόγων, και ταυτόχρονα με την ατέρμονη συνέχεια και την προσωρινότητα που είναι εγγενείς στη φιλοσοφία. Αντίθετα προς τον έντονα συστηματικό χαρακτήρα που το νέο παράδειγμα αποδίδει στα *άγραφα δόγματα*, υποστηρίζει ότι το πλατωνικό έργο, είτε πρόκειται για άμεση ή έμμεση μετάδοσή του, υπολείπεται σε δογματικό περιεχόμενο για να το πούμε ως έχει: ο στόχος του δεν είναι «να δημιουργήσει σχολή», αλλά μάλλον να θέσει μία σειρά από ερωτήματα που, ως τέτοια, συγκροτούν το ίδιο το καθήκον κάθε φιλοσοφίας, και ο προορισμός τους είναι να παραμένουν ακαταπαύστως ανοιχτά.

Παρ' όλο που ο μαθητής του Χάιντεγκερ παραχωρεί την προτεραιότητα στους διαλόγους για τα *άγραφα δόγματα*, εντούτοις αναγνωρίζει τη σπουδαιότητα αυτών των τελευταίων την ώρα της αποσαφήνισης του πλατωνικού κληροδοτήματος. Μάλιστα, στη δική του ανακατασκευή καταλαμβάνει εξέχων ρόλο το θέμα των ιδανικών αριθμών, έτσι όπως ο σχετιζόμενος με τις αρχές του Ενός και της αόριστης Διάδας, οι οποίοι είναι προσβάσιμοι μόνο μέσω έμμεσων ειδήσεων. Κατά την κρίση του, το περιεχόμενο των εσωτερικών διδασκαλιών «*Περί του αγαθού*» δεν θα έπρεπε να είναι πάρα πολύ διαφορετικό από εκείνο των διαλόγων (κάτι που φρόντισε να δικαιολογήσει εγκαθιδρύοντας παραλληλισμούς ανάμεσα στις δύο πλευρές). Ένα σημείο που ο Γκάνταμερ ξεκάθαρα μοιράζεται με τη Σχολή της Τυβίγγης-Μιλάνου είναι ότι απαρνιέται να θεμελιώσει την εξήγηση του Πλάτωνα σε ένα εξελικτικό σχήμα: συγκεκριμένα, αυτή η απάρνηση επηρεάζει την πιθανότητα μιας κρίσης στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών, που στον συγγραφέα μας φαίνεται να στερείται θεμελίωσης.

## 2.2. Ο σωκρατικό-πλατωνικός διάλογος ως μέθοδος γνώσης

Σύμφωνα με τον τρόπο που βλέπουμε τα πράγματα, η πλατωνική διαλεκτική (η «του= διαλε/γεσθαι δυ/ναμιφ», η «διαλεκτική: επιστη/μη», «τε/ξνη» ή «με/θοδοφ») παρουσιάζει αυτές τις τέσσερις θεμελιώδεις σημασίες:

- (α) μια σύλληψη της γνώσης, ως γνώση του καθολικού, αναγκαίου και αιώνιου, αυτού που είναι απολύτως αληθινό και παραμένει πάντοτε अपαράλλαχτο προς τον εαυτό του, και ως «γνώση του καλού»
- (β) μία ιδιαίτερη μορφή διαλόγου (το «*διαλέγεσθαι*» που αντιτίθεται στο σοφιστικό «*ερίζειν*»), ρυθμισμένη από συγκεκριμένες προϋποθέσεις, και η οποία θα αποτελούσε τον δρόμο που θα οδηγούσε στην ανακάλυψη της προαναφερθείσας ουσιαστικής πραγματικότητας
- (γ) μία σειρά από μεθόδους εφαρμόσιμες σε έναν τέτοιο διάλογο: η μέθοδος της ανασκευής (*έλεγχος*), δραματοποιημένη στους σωκρατικούς διαλόγους: η μέθοδος ή οι μέθοδοι των υποθέσεων, που περιγράφονται και/ή ασκούνται στο *Μένων*, *Φαίδων*, *Πολιτεία* και *Παρμενίδης*: και η μέθοδος της *σύννοψης* και της *διαίρεσης*, που αναπαρίσταται κυρίως στον *Φαίδρο*, *Σοφιστή* και *Πολιτικό*
- (δ) η οντολογική διάρθρωση χαρακτηριστική της αληθινής και αυθεντικής πραγματικότητας: αυτή η πραγματικότητα είναι σχηματισμένη από ένα πλέγμα Ιδεών, που αλληλοσυνδέονται διαμέσου της *σύννοψης* και της *διαίρεσης*, και των οποίων η συνύφανση καθοδηγείται από τις αρχές του Ενός-Καλού και της αόριστης Διάδας.



Κατά τη διάρκεια ετούτης της επιγραφής θα σταματήσουμε στις πρώτες τρεις σημασίες που αναφέραμε, αν και θα παραβλέψουμε για την ώρα τη διάσταση της διαλεκτικής ως «γνώση του καλού». Τα σχετικά με αυτές ερωτήματα έχουν αναπτυχθεί στα κεφάλαια II, III και VI του Πρώτου Μέρους ετούτης της διατριβής.

## [ΚΕΦΑΛΑΙΟ II]

[1] Στο *Platos dialektische Ethik* (1931) ο Γκάνταμερ προσφέρει την πιο ουσιαστική και πλήρη επιχειρηματολογία σχετικά με την κυρίως θέση που στηρίζει το σύνολο των *πλατωνικών μελετών* του, σύμφωνα με την οποία όλα τα στοιχεία της θεωρίας των Ιδεών θα έπρεπε να ερμηνευτούν με βάση τον σωκρατικό διάλογο. Εκεί η εικόνα της γνώσης που υπονοείται στην πλατωνική διαλεκτική είναι αντίστοιχη στην ελληνική έννοια της *επιστήμης*. Κάνοντας χρήση μιας θέσης του Χάιντεγκερ από τη δεκαετία του 20 του περασμένου αιώνα, που με τη σειρά του στηρίζεται σε αριστοτελικές εννοιολογικές αναλύσεις, ο νεαρός Γκάνταμερ ανάγει την παραπάνω έννοια σε μια συγκεκριμένη εκδοχή της *τεχνικής*: το να γνωρίζεις, με μια απόλυτη ή επιστημονική σημασία, είναι να ξέρεις τις αιτίες για τις οποίες ένα είδος πραγματικότητας είναι *αναγκαστικά* και *πάντοτε* αυτό που είναι, για να μπορείς να τις έχεις στη διάθεσή σου με έναν τρόπο γενικό και πρωτύτερα από τη συγκεκριμένη εμπειρία αυτών των ιδιών. Αυτός ο τρόπος γνώσης διευκολύνεται από έναν ιδιαίτερο τρόπο ομιλίας –την «καθοριστική» ή «θεμελιώδη απόφαση»–, δεδομένου ότι η ανακάλυψη της αναγκαίας σύνθεσης κάποιου πράγματος δεν είναι τίποτε άλλο από την έκθεση των βάσεων του σε μία κατηγορική κρίση καθολικής αξίας. Κατά τον Γκάνταμερ, αυτή η σύλληψη της επιστημονικής γνώσης αποτελεί την αφετηρία της κλασικής ελληνικής οντολογίας: στο ερώτημα για το «είναι» της κάθε πραγματικότητας, αναζητείται ο ουσιαστικός ορισμός του, αναγκαίος και αιώνιος, που εμφανίζεται στην ήδη ειπωμένη μορφή του λόγου.

Ο κεντρικός στόχος των πρώτων κεφαλαίων του *Platos dialektische Ethik* έγκειται στο να αποδείξουμε ότι η ελληνική επιστήμη αντλεί την καταγωγή της από τον περίεργο τύπο συζήτησης που αναπαρίσταται με τον σωκρατικό-πλατωνικό διάλογο. Γι' αυτό αυτός ο διάλογος εμφανίζεται εδώ με τον χαρακτηρισμό ενός «επιστημονικού διαλόγου». Ίδιον του επιστημονικού λόγου είναι η αξίωσή του για αναγκαιότητα (σύμφωνα με την οποία θα έπρεπε να δικαιολογήσουμε τις θέσεις που υποστηρίζουμε) και για αντικειμενικότητα (σύμφωνα με την οποία θα έπρεπε να στηριχτούμε αποκλειστικά στις διατυπωμένες εξηγήσεις). Ακριβώς γι' αυτό, σε κάθε επιστημονική έκθεση μίας κατάστασης πραγμάτων επιδιώκεται η συγκατάθεση των συνομιλητών, πραγματικών ή υποθετικών. Έτσι, η διαφωνία και η συμφωνία ανάμεσα σε όσους διερευνούν κάτι αποτελούν μέρος της ίδιας της διεξαγωγής της έρευνας: αποτελούν ένα είδος μεθόδου και εσωτερικού κριτηρίου της ίδιας της έρευνας. Το γεγονός ότι διάφοροι συνομιλητές έρχονται σε διαφωνία μεταξύ τους σημαίνει ότι ακόμη δεν έχουν φτάσει στο σημείο να ανακαλύψουν εκείνο που αναζητούν. Και αυτή η διαφορά μεταξύ τους τους προσφέρει τον δρόμο για να το καταφέρουν: με τη διατύπωση μιας αντίρρησης, ο αντιτιθέμενος υποχρεώνεται να αποσαφηνίσει μία άποψη της δικής του «προηγούμενης κατανόησης» της υπόθεσης που, με την υποστήριξη της συμφωνίας, θα είχε παραμείνει υπονοούμενο, και με αυτό η διερεύνηση αποδεικνύεται εμπλουτισμένη και ανεπτυγμένη εις βάθος. Εξομαλύνοντας τις διαφορές τους, οι διαφιλονικούμενοι θα κατάφερναν να φτάσουν σε μία πιο κατάλληλη κατανόηση της υπό εξέταση πραγματικότητας, και η τελική

συμφωνία των απόψεών τους ως προς το ζητούμενο θα ήταν μία ένδειξη της επιτυχίας σε μια τέτοια από κοινού έρευνα.

Ωστόσο, αυτή η αξία της διχογνωμίας και της συναίνεσης ως μέθοδοι και κριτήρια της επιστημονικής αλήθειας, ακολουθώντας πάντα τον Γκάνταμερ, συμμορφώνονται με την προϋπόθεση οι ομιλητές να σέβονται έναν όρο: σε κάθε περίπτωση οφείλουν να ερμηνεύουν τις δηλώσεις των συνεργατών τους και τις δικές τους ως αναφερόμενες σε ένα μόνο θέμα, εν δυνάμει απaráλλαχτο. Εάν ένας φτάσει στο συμπέρασμα –σκέφτεται ο φιλόσοφος από το Μαρβούργο– ότι οι τοποθετήσεις του άλλου και οι δικές του είναι ασύμβατες, αυτό θα συμβεί μόνο διότι θα έχει εγκαταλείψει την έφεση για συνεργασία που οφείλει να ηγείται κάθε επιστημονικού διαλόγου. Παρόμοια «επαγρύπνηση» για την ταυτότητα του διαφιλονικούμενου πράγματος έχει χαρακτηριστεί από τον νεαρό Γκάνταμερ ως μία «από κοινού στοργική προδιάθεση» (*Mitbefindlichkeit*). Και αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από τον θεμελιώδη προαπαιτούμενο από τον Πλάτωνα όρο για να λάβει χώρα ένας «καλοπροαίρετος διαξιφισμός» (και όχι μια *εριστική* φιλονικία): το να υποθέτουν πάντοτε οι συμμετέχοντες ότι οι τοποθετήσεις τους μπορούν να συνδυαστούν μεταξύ τους ως εκφράσεις ενός μονάχα και του ίδιου ζητήματος. Ακριβώς εξαιτίας αυτής της καθαρά *τυπικής* απαίτησης, ο Γκάνταμερ καταλάβαινε ότι ο άλλος με τον οποίο φτάνει κανείς σε μια συμφωνία σε αυτό τον διάλογο δεν πρέπει να είναι διαφορετικός, σε μια ιδανική περίπτωση, από οποιονδήποτε άλλο.

[2] Χωρίς αμφιβολία αυτός ο «επιστημονικός διάλογος» αναπαράγει την κλειδολίθο του «διαλεκτικού διαλόγου» που επινόησε ο Πλάτωνας. Οι σωκρατικοί διάλογοι έχουν επίσης ως σκοπό να αποκαλύψουν μία αναγκαία και αιώνια ταυτότητα: τον ουσιώδη ορισμό μιας αρετής. Και σε αυτούς η ασυμφωνία, η ασυνέπεια ανάμεσα στους διαφορετικούς ορισμούς που υπάρχουν ερμηνεύεται ως μία απόδειξη ψεύδους στο σύνολό τους. Για παράδειγμα στο *Λάχης*, ο έλληνας στρατηγός, του οποίου το όνομα έχει ο διάλογος, ορίζει την ανδρεία ως την ικανότητα «να αποκρούεις τους εχθρούς χωρίς να τρέπεις σε φυγή» (190γ), πράγμα που αναιρεί τη σύλληψη των Σκύθων πολεμιστών για αυτή την ίδια αρετή, διότι εκείνοι «μάχονται περισσότερο όταν τρέπονται σε φυγή παρά όταν επιτίθενται» (191α): αυτή η αντιλογία χρησιμοποιείται από τον Σωκράτη για να αντικρούσει τον ορισμό που προτείνει ο Λάχης και για να τον υποχρεώσει να αναγνωρίσει ότι ακόμη δεν γνωρίζει «τι είναι η ανδρεία». Όπως επισημαίνει ο Γκάνταμερ, τέτοιου είδους αντικρούσεις δεν στρέφονται τόσο ενάντια σε ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο της γνώσης όσο ενάντια στην ίδια την αξίωση του να γνωρίζεις όταν αυτή επιδεικνύεται από τον μέντορά της. Αλλά, παρά το αρνητικό του αποτέλεσμα και τις καταστρεπτικές του συνέπειες, η παραπάνω σωκρατική διαδικασία διέπεται από την αρετή να δημιουργεί τις συνθήκες που χρειάζεται η «αυθεντική» έρευνα, διότι ενσταλάζει στον συνομιλητή την αρμόζουσα συμπεριφορά για κάποιον που συμμετέχει σε έναν «επιστημονικό διάλογο».

[3] Για να συμπληρώσουμε αυτή την εικόνα του διαλόγου όπως σκιαγραφείται στο *Platos dialektische Ethik* ανατρέξαμε στην ανάλυση της ερώτησης που προσφέρεται στο *Αλήθεια και μέθοδος*, μια και αυτό θεωρείται εμπνευσμένο από το μοντέλο της πλατωνικής διαλεκτικής. Το να θέτεις ερωτήσεις –διαβάζουμε εκεί– ισοδυναμεί με το να αναστέλλεις ένα πλέγμα πιθανοτήτων, διαβεβαιώνοντας ταυτόχρονα συγκεκριμένες προϋποθέσεις. Κάθε ερώτημα υποδηλώνει μία *ρήξη* με την εκ των προτέρων γνώση, πράγμα που εκδηλώνεται στις σωκρατικές αποκρούσεις,

αφού αυτές, υποχρεώνοντας εκείνους στους οποίους απευθύνονται να βάλουν σε παρένθεση αυτό που νόμιζαν ότι ήξεραν γύρω από κάποια *αρετή*, τους οδηγούν στην ανάγκη να ρωτήσουν για αυτή. Και ακριβώς αυτή η ρήξη ως προς το εκ των προτέρων εγκαθιδρυμένο πλαίσιο εξηγεί ότι δεν μπορεί να υπάρχει μια μέθοδος που να καθοδηγεί για την ανακάλυψη του αμφισβητήσιμου. Ο Γκάνταμερ υποστηρίζει ότι κάθε γνώση, ως ικανότητα για να δικαιολογεί κάποιος αυτά που γνωρίζει, είναι συνδεδεμένη με την ερώτηση, και με αυτή την έννοια κατέχει ένα διαλεκτικό συστατικό. Από τη μια πλευρά, για να μπορέσουμε να δικαιολογήσουμε κάτι είναι απαραίτητο να έχουμε περάσει από την ερώτηση που εξερευνά τα υπέρ του και τα κατά του, με τέτοιο τρόπο ώστε σε κάθε δικαιολόγηση να υποβόσκει μία αμφισβήτηση· και από την άλλη, η συζήτηση με ερευνητική διάθεση πρέπει να πραγματοποιείται σαν μια ανταλλαγή ερωταποκρίσεων, γιατί αυτός είναι ο μοναδικός τρόπος για να εξυφανθεί μία από κοινού επιχειρηματολογία, και όχι μια επιχειρηματολογία «εκ παραλλήλου».

[1']<sup>1</sup> Με στόχο την ανάλυση αυτής της πρώτης εικόνας του πλατωνικού διαλόγου έχουμε παραχωρήσει, από την πλευρά μας, μία σειρά όρων και διακρίσεων. Κατά πρώτο λόγο, διακρίναμε ανάμεσα σε ένα διάλογο που ολοκληρώνεται στο εσωτερικό ενός μόνο υποδείγματος (δηλ. εκείνο όπου οι αντιτιθέμενες πλευρές κατέχουν τον ίδιο «ορισμό» –τις ίδιες προϋποθέσεις– του υπό συζήτηση θέματος, ή ορισμούς όπου ο ένας μπορεί να συμβιβαστεί με τον άλλο) και ένα διάλογο βασισμένο σε διαφορετικά υποδείγματα. Ένα παράδειγμα της πρώτης περίπτωσης βρίσκεται στην συζήτηση που έκανε μια ομάδα γιατρών που προτίθενται να εξακριβώσουν αν ένας ασθενής πάσχει από αλστχάιμερ ή όχι, προϋποθέτοντας ότι όλοι τους συμμερίζονται τον ίδιο ορισμό για αυτή την ασθένεια και για την ιατρική τακτική. Σαν παράδειγμα για τη δεύτερη περίπτωση μπορούμε να αναφέρουμε τη φιλονικία μεταξύ μιας νοητικής-συμπεριφορικής ψυχολόγου και μιας γκεσταλτικής ψυχολόγου για μία κλινική περίπτωση. Και κατά δεύτερο λόγο, διακρίναμε τρεις τύπους ερωτήσεων, των οποίων η μεταξύ τους διαφοροποίηση συμμορφώνεται προς ένα λογικό κανόνα: το «άγνωστο», δηλ. εκείνη η ερώτηση που, με μια συγκεκριμένη διατύπωση, έχει μόνο μία έγκυρη απάντηση, και συνεπώς αποτελεί μία κλειστή υπόθεση· το «πρόβλημα», δηλ. εκείνη η ερώτηση που, σε συγκεκριμένο συγκεκριμένο, διαθέτει δύο ή περισσότερες ευλογοφανείς απαντήσεις, και μη αναγώγιμες μεταξύ τους· και την «απορία», δηλ. εκείνη την ερώτηση που δεν μπορεί να απαντηθεί μέσα από τις προϋποθέσεις σύμφωνα με τις οποίες διατυπώθηκε, και γι' αυτό τον λόγο η μόνη δυνατή της διέξοδος είναι η κυοφορία μίας νέας μη διατυπωμένης θέσης. Ένα παράδειγμα του αγνώστου βρίσκεται στην ερώτηση: ποια είναι η πρωτεύουσα της Γαλλίας; Το πρόβλημα μπορεί να αντιπροσωπευτεί από μία υπόθεση όπως η παρακάτω: για την εξυγίανση της σημερινής οικονομίας των περιφερειακών ευρωπαϊκών χωρών, είναι καλύτερο γι' αυτές να εγκαταλείψουν το ευρώ ή να παραμείνουν σ' αυτό; Και ως παράδειγμα της απορίας μπορούμε να φέρουμε ένα από τα τέλματα που διατύπωσε ο Αριστοτέλης στο Β' βιβλίο της *Μεταφυσικής* του (996α 18-β 26): η πρώτη φιλοσοφία είναι μία ειδική επιστήμη ή μία γενική επιστήμη;, όπου καμία από αυτές τις δύο απαντήσεις δεν αποτελούν το ζητούμενο.

Ωραία λοιπόν, δουλεύοντας με αυτά τα εργαλεία θα πούμε ότι, σύμφωνα με τη γνώμη μας, ο «επιστημονικός διάλογος» που περιγράφει ο Γκάνταμερ (δηλ. ο πλατωνικός διάλογος) έχει κάποια αληθοφάνεια *μόνο* σε μια συγκεκριμένη

<sup>1</sup> Τα νούμερα που σημειώνονται με «>» δηλώνουν μία ανταπόκριση στην προηγούμενη αρίθμηση.

περίπτωση της συζήτησης στο εσωτερικό ενός μοναδικού υποδείγματος: όταν, μέσα από την ίδια διατύπωση και με τον ίδιο ορισμό των εν λόγω αντικειμένων, γίνεται η προσπάθεια να διαλευκανθεί ένα «άγνωστο» γύρω από αυτά. Μονάχα τότε η διαφωνία μεταξύ των συνομιλητών θα μπορέσει να θεωρηθεί, δικαίως, ως μία έκφραση του ατελείωτου της συζήτησης· και η προσπάθεια να μετατραπούν οι διαφορές που υπάρχουν σε μία ταυτότητα θα μπορέσει να αποτελέσει μία καρποφόρα μέθοδο της αναζήτησης. Αλλά όμως, το να ισχυριστούμε κάτι τέτοιο στερείται νοήματος όταν κατά τη συζήτηση προτάσσονται διαφορετικές τοποθετήσεις γύρω από το διαφιλονικούμενο θέμα, μη αναγώγιμες μεταξύ τους. Οι διαφοροποιήσεις που υπάρχουν ανάμεσα στη νοητική-συμπεριφορική ψυχολογία και στην γκεσταλτική ψυχολογία δεν οφείλονται στην «καλή» ή «κακή» προαίρεση των αντίστοιχων υπερασπιστών τους, ούτε εξαλείφονται όταν εκείνοι επιμένουν να σχετίζουν τις απόψεις τους και τις απόψεις της αντίθετης πλευράς με μια υποθετική ταυτότητα· οφείλονται μάλλον στο γεγονός ότι η σύγχρονη ψυχολογία έχει διαμορφωθεί μέσα από διαφορετικές θέσεις, και έτσι είναι με θετικό τρόπο πολλαπλή. Μάλιστα, δεν μπορούμε ποτέ να αποκλείσουμε την περίπτωση όπου ένας διάλογος που είχε διατυπωθεί στο εσωτερικό ενός και μόνο υποδείγματος, μπορεί να ολοκληρωθεί καθιστώντας φανερό ότι μέσα του συνυπήρχαν διαφορετικά υποδείγματα, και γι' αυτό η υποτιθέμενη αξία της συμφωνίας ως ιδανικό τέλος και ως κριτήριο μιας από κοινού αναζήτησης έχει σε κάθε περίπτωση μια αξία πολύ περιορισμένη. Πάντως, το πρόβλημα της θέσης του Πλάτωνα και του Γκάνταμερ είναι ότι σε αυτήν η διχογνωμία και η συναίνεση θεωρούνται μέθοδοι και κριτήρια καθαρά *τυπικά* και *αφηρημένα*: εκεί η κατ' υπόνοια ανάγκη να φτάσουμε σε μια συμφωνία δεν εξαρτάται από συγκεκριμένες συνθήκες, κάτω από τις οποίες το αντικείμενο μιας από κοινού έρευνας θα μπορούσε να έχει τη μορφή ενός αγνώστου, αλλά πρέπει να ισχύει κατ' ανάγκη και πάντοτε, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε δεδομένη συνθήκη.

Αν και αυτός ο «διαλεκτικός διάλογος» μοιάζει, εκ πρώτης όψεως, στο έργο της επεξεργασίας και διαλεύκανσης ενός αγνώστου, στην πραγματικότητα εκθέτει τους τρεις ξεχωριστούς τύπους ερωτήσεων. Το ερώτημα που διατυπώνεται στον *Λάχη* σχετικά με το «αληθινό είναι» της ανδρείας ισοδυναμεί με ένα *πρόβλημα*, γιατί υπάρχουν αρκετές απαντήσεις ως προς αυτό, όλες τους βάσιμες και που δεν μπορούν να συρρικνωθούν σε μία μόνο απάντηση (όπως συμβαίνει με τον ορισμό που υποστηρίζει ο Λάχης και εκείνον που υποστηρίζουν οι Σκύθες πολεμιστές). Εντούτοις, η απαίτηση να έχει μια μοναδική έγκυρη απάντηση ένα τέτοιο πρόβλημα μετατρέπει αυτή την κατάσταση σε μία περίπτωση *απορίας*: έτσι όπως συμπεραίνεται από τη σωκρατική ανασκευή, οι δύο απαντήσεις, και οι δύο τοποθετημένες στο πεδίο των *δοξών*, θα έπρεπε να εγκαταλειφθούν. Αλλά, όπως λέγαμε, σε τελευταίο πλάνο η ερώτηση «τι είναι η ανδρεία» αποτελεί εδώ ένα άγνωστο, επειδή πρέπει να απαντηθεί με αναγωγή στην μοναδική ταυτότητα, καθολική και αιώνια, αυτής της αρετής· παρόμοια απάντηση προσφέρει μία κλειστή υπόθεση, όχι πια σε συγκεκριμένες συνθήκες, αλλά σε απόλυτες συνθήκες.

[2'] Όσον αφορά την καταχώρηση του σωκρατικού διαλόγου σε αυτό τον «επιστημονικό διάλογο», εμείς ερμηνεύσαμε τις ομοιότητες και τις διαφορές μεταξύ αυτών των δύο με τον παρακάτω τρόπο. Και οι σωκρατικοί διάλογοι έχουν ως σκοπό ένα είδος «απόλυτης γνώσης»: την ανακάλυψη ενός ουσιαστικού ορισμού μιας πραγματικότητας. Και ακόμη σε αυτούς συντελείται μια εξέταση και τίθενται υπό δοκιμασία οι «προηγούμενες κατανοήσεις» που κατείχαν οι συνομιλητές για τη διερευνώμενη πραγματικότητα, λαμβάνοντας ως κλίμακα το καθαρά υποθετικό

κριτήριο –τυπικό και αφηρημένο– της ενότητας και ταυτότητας που θα έπρεπε να επιτευχθεί μεταξύ όλων εκείνων. Αλλά όμως, ο σωκρατικός διάλογος ιδιοποιείται ένα σθένος το οποίο στερείται ο επιστημονικός διάλογος *per se*: τη δυνατότητα να «καταστρέψει» τις προηγούμενες κατανοήσεις, στον βαθμό που αυτές να εμφανίζονται αντικρουόμενες μεταξύ τους. Ένα τέτοιο σθένος εξαρτάται από την ιδιαίτερη θέση που καταλαμβάνει το πρόσωπο του Σωκράτη: μια θέση ανώτερη και εξωτερική από τον ίδιο τον διάλογο και που αντιπροσωπεύει το ουδέτερο και άνευ όρων έδαφος της λογικής. Μάλιστα, ένας συνομιλητής μπορεί να αντικρούσει μία θέση του άλλου, και αυτός του πρώτου, αλλά για την ανασκευή και των δύο θέσεων ενόψει της αμοιβαίας τους ασυμβατότητας χρειάζεται μία άποψη εξωτερική από τον ίδιο τον διαξιφισμό. Ωστόσο, με την παραπάνω διαδικασία τίθεται υπό αμφισβήτηση η ευριστική αξία που στον επιστημονικό διάλογο αποδιδόταν στην ασυμφωνία: αν ο Σωκράτης αδειάζει τους συνομιλητές του από τις προηγούμενες πεποιθήσεις τους, δεν γίνεται κατανοητό με ποιο νόημα οι ανασκευές του πρέπει να προσφέρουν έναν δημιουργικό δρόμο προς την υπό αναζήτηση αλήθεια.

Κατά την κρίση μας, αυτή η περίεργη θέση του πρωταγωνιστή των πλατωνικών διαλόγων στοχεύει προς δύο κατευθύνσεις. Από τη μια πλευρά, ο Σωκράτης φαίνεται να συμπεριφέρεται σαν ένας *παιδαγωγός*: έτσι, όταν ανασκευάζει τις προμελετημένες απόψεις των συνομιλητών του, το κάνει είτε για να τους οδηγήσει προς μια γνώση που ο ίδιος ήδη κατέχει (τη γνώση των Ιδεών), είτε για να τους δείξει σε τι συνίσταται ένας «αυθεντικός» διάλογος. Ωστόσο, στην πρώτη περίπτωση, παραμένει ακατανόητο το νόημα μιας τέτοιας καθοδήγησης, εφ' όσον το μοναδικό θετικό στοιχείο που προσφέρεται εδώ για την αναζήτηση του ορισμού μιας αρετής είναι μια απλή τυπική προϋπόθεση αυτής της ίδιας: αυτός ο ορισμός θα έπρεπε να είναι απαλλαγμένος από κάθε αντίλογο: και στη δεύτερη περίπτωση, δε γίνεται κατανοητό γιατί ο Σωκράτης αντικρούει τους συντρόφους του, λαμβάνοντας υπόψη ότι –εκτός από την πρότυπη γνώση που καθοδηγεί μια τέτοια ανασκευή, που όμως εδώ δεν παρίσταται καταφατικά– η άσκηση επιχειρημάτων που διεξάγεται από εκείνους μοιάζει εντελώς αξιόπιστη. Από την άλλη πλευρά, ο Σωκράτης φαίνεται να ενεργεί σαν ένας *ερευνητής*, αλλά όμως με μια πιο ριζική έννοια από εκείνη του επιστημονικού διαλόγου. Οι έρευνές του έχουν ως σκοπό να φέρουν στο φως τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις της κάθε μίας από τις έγκυρες γνώσεις: τη θρησκευτική γνώση (*Ευθύφρων*), την πολιτική-πρακτική γνώση (*Χαρμίδης*), τη στρατιωτική τέχνη (*Λάχης*), την ποιητική γνώση (*Ιων*), κτλ. Αυτή η ερμηνεία συνάδει με τη ριζική κρίση που περνούσε, κατά τη γνώμη του Πλάτωνα (σύγκρ. *Επιστολή Ζ'*, 326α), η Αθήνα των αρχών του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.: έτσι η σωκρατική έρευνα αποτελεί μια εξερεύνηση αυτής της ιστορικής κατάστασης «απορίας». Ωστόσο, μια τέτοια έρευνα, στην πραγματικότητα, δεν απαντά σε μια εσωτερική κρίση των γνώσεων εκείνης της στιγμής, αλλά μάλλον σε μια εξέταση που φέρνει εις πέρας ένα δικαστήριο ανώτερο και εξωτερικό από αυτές: η φιλοσοφία ή η διαλεκτική.

[3'] Από την άλλη πλευρά, φροντίσαμε να εφαρμόσουμε στον επιστημονικό διάλογο και στους σωκρατικούς διαλόγους τις διατυπώσεις εκείνες του Γκάνταμερ σύμφωνα με τις οποίες κάθε δικαιολόγηση προϋποθέτει μια αμφισβήτηση και κάθε αμφισβήτηση επιβεβαιώνει συγκεκριμένες προϋποθέσεις. Μια ερώτηση του τύπου «τι είναι X;» μπορεί να τεθεί σε δύο είδη καταστάσεων, αντίστοιχα προς τις δύο κατευθύνσεις του σωκρατικού διαλόγου που μόλις καταδείξαμε: μπορεί απλώς να έχει ως κίνητρο μια άγνοια (για παράδειγμα: τι είναι η κβαντική φυσική;), ή την περίπτωση όπου ο μέχρι τότε ισχύων ορισμός μιας συγκεκριμένης πραγματικότητας

τίθεται υπό αμφισβήτηση (για παράδειγμα: η ερώτηση «τι είναι η δημοκρατία;», όπως τέθηκε από το κίνημα «15-M» των αγανακτισμένων). Όποιο κι αν είναι το κίνητρο για τις ερωτήσεις που αποτελούν την αφετηρία των σωκρατικών διαλόγων, η απάντησή τους οφείλει να πληροί χαρακτηριστικά άκρως ιδιαίτερα: οφείλει να διατυπώνει τον ουσιαστικό ορισμό μιας αρετής. Και αυτό σημαίνει ότι, αν και η ερώτηση σχετικά με αυτήν μπόρεσε να εκστομιστεί βάσει συγκεκριμένων προϋποθέσεων, η απάντηση οφείλει να διατυπωθεί σε απόλυτες συνθήκες: πρόκειται τώρα για μια απάντηση ιδανικά ανεξάρτητη από κάθε συγκεκριμένη ερώτηση, μια απάντηση από κάθε άποψη αδιαμφισβήτητη. Γι' αυτό στον πλατωνικό διάλογο παραβιάζεται, εκ των πραγμάτων, η σύνδεση ανάμεσα στη δικαιολόγηση και στην αμφισβήτηση που ο Γκάνταμερ θεωρούσε συστατικό στοιχείο οποιασδήποτε σοφίας ικανής να προσκομίσει λόγους. Σε γενικές γραμμές, δικαιολογείται εκείνο που τίθεται υπό αμφισβήτηση ή αποδεικνύεται επίμαχο· στο συγκεκριμένο της πλατωνικής διαλεκτικής, αντίθετα, δικαιολογείται εκείνο που *εκ των πραγμάτων* αμφισβητείται αλλά που *δικαίως* οφείλει να αποδειχτεί αδιαφιλονίκητο. Τελικά, αυτό σημαίνει ότι οφείλει να δικαιολογηθεί, όχι πια εκείνο που σε μια δεδομένη στιγμή είναι αμφισβητήσιμο, αλλά όλα εκείνα που φιλοδοξούν να πιστοποιηθούν ως «αυθεντική» γνώση, το οποίο συνεπάγεται ότι όλα όσα δεν έχουν δικαιολογηθεί –ολόκληρο το πεδίο των *δοξών* (δηλαδή των *γνωμών*)– βρίσκεται εδώ υπό αμφισβήτηση.

### [ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ]

[1] Η πλατωνική αντιπαράθεση ανάμεσα στο «*διαλέγεσθαι*» και στο σοφιστικό «*ερίζειν*» ερμηνεύεται στο *Platos dialektische Ethik* ως η αντίθεση ανάμεσα σε ένα «αυθεντικό» διάλογο και σε ένα «μη αυθεντικό» ή «πλαστό» διάλογο. Αυτός ο τελευταίος λαμβάνει χώρα όταν αναφέρονται οι προφερόμενες τοποθετήσεις στις συγκεκριμένες απόψεις των μεντόρων τους, και όχι στο διερευνώμενο θέμα, στην αντικειμενική του συνοχή. Όταν ο ένας απορρίπτει τις απόψεις του άλλου, αλλά αρνείται να εκφράσει τα κίνητρα της διαφωνίας του γιατί θεωρεί ότι και οι δύο θέσεις είναι ασύμμετρες, τότε αρνείται να σεβαστεί τον «χρυσό κανόνα» του διαλόγου: το προϋποτιθέμενο απαράγραπτο της τελικής ταυτότητας του υπό συζήτηση θέματος, αναγκαίο ώστε η εξομάλυνση των έκδηλων διαφωνιών ανάμεσα στους συνομιλητές να μπορέσει να αποτελέσει ένα δρόμο προς την προαναφερόμενη ταυτότητα. Σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, μια τέτοια «παρακμιακή» κατάσταση της συζήτησης αντιστοιχεί στις δύο «κακές συνήθειες» που ο Πλάτωνας αποδίδει στη σοφιστική: τη φιλοδοξία να διαθέτει κανείς πάντα τον πιο ισχυρό λόγο, που τον θωρακίζει έτσι απέναντι σε οποιαδήποτε επίθεση του αντιπάλου· και τον στόχο να ανασκευάσει κανείς κάθε θέση του αντιτιθέμενου βάσει τυπικών τεχνικών.

[1'] Από τη δική μας πλευρά, υποβάλαμε αυτή την πρόταση σε ανάλογες αντιρρήσεις με τις προηγούμενες. Είναι αλήθεια ότι για να συμμετέχει κανείς σε μια φιλονικία είναι αναγκαίο να νοιώσει μια έφεση για το ζήτημα που την πυροδοτεί και να αποδώσει κάποια αληθοφάνεια στην αντίθετη πλευρά. Επίσης είναι αλήθεια ότι κάθε διαξιφισμός κατέχει μια συγκεκριμένη «ενότητα», ένα πλαίσιο ευλογοφάνειας, ένα όριο που προσδιορίζει το είδος των κινήτρων και των επιχειρημάτων που χωράνε σε αυτήν. Εντούτοις, δεν φαίνεται να είναι αλήθεια ότι η πιθανή μη-αναγωγιμότητα ανάμεσα στις αντικρουόμενες τοποθετήσεις πρέπει να υπακούει σε μια συμπεριφορά ηθικού χαρακτήρα από τους αντιπροσώπους τους. Εάν στη συζήτηση ανάμεσα σε μια νοητική-συμπεριφορική ψυχολόγο και σε μια γκεσταλτική ψυχολόγο τίθενται επί τάπητος απόψεις αμοιβαία αδιαφιλονίκητες, αυτό δεν είναι κάτι «αυθεντικό» ούτε

«μη αυθεντικό», αλλά απλώς κάτι που συμβαίνει. Και μάλιστα η διαφορά μεταξύ θέσεων δεν επηρεάζει μόνο τις «υποκειμενικές» προϋποθέσεις των συνομιλητών (τις δόξας, με την πλατωνική σημασία του όρου), αλλά μπορεί να απαντήσει σε μια «αντικειμενική» πολυφωνία στη διαμόρφωση της αντίστοιχης γνώσης.

Σύμφωνα με τους όρους που επιβάλλει η πλατωνική διαλεκτική, οι γνώμες των συνομιλητών πρέπει να μετρηθούν με την αμεροληψία μιας και μοναδικής λογικής, μιας λογικής που, παρ' όλ' αυτά, είναι καθαρά υποθετική, τυπική και αφηρημένη. Δεν πρόκειται πια για αναμέτρηση μιας τοποθέτησης από την άλλη, και αντιστρόφως, αλλά πρόκειται να τεθούν υπό έλεγχο όλες οι τοποθετήσεις μέσα από μια και μοναδική οπτική γωνία: την οπτική γωνία του υπό εξέταση θέματος. Τώρα οι ερωτήσεις που οι ομιλητές απευθύνουν ο ένας στον άλλον θα πρέπει να μπορούν να ανταλλάσσονται μεταξύ τους –κάτι που ποτέ δε συμβαίνει όταν οι τοποθετήσεις παρουσιάζουν ουσιαστικές αποκλίσεις μεταξύ τους–, θα πρέπει να είναι λοιπόν διατυπωμένες από ένα τέτοιο ουδέτερο πεδίο. Μία τέτοιας φύσεως συνθήκη προϋποθέτει μιαν απαξίωση της σημασίας που είχε η σοφιστική εριστική τέχνη, η σχετιζόμενη με τις φιλονικίες που σημειώνονταν στον χώρο μιας δημοκρατίας με ανώτατο όργανο τη συνέλευση. Με το διαλογικό του πρότυπο, ο Πλάτωνας απενεργοποιεί τον χαρακτήρα πολεμικής που έχουν κάποιοι διαξιφισμοί, εκείνοι οι οποίοι αποπειρώνται να λύσουν μία σύγκρουση συμφερόντων. Σύμφωνα προς αυτή την τυπική υποταγή της διαφοράς στην ταυτότητα, η διαφορά τοποθετήσεων γύρω από κάτι ερμηνεύεται τώρα ως η ένδειξη μιας *άγνοιας* των ομιλητών σχετικά με αυτό. Και ο διαξιφισμός περιορίζεται, εν πάση περιπτώσει, σε μια *μέθοδο* για την ανακάλυψη της αλήθειας. Από την άλλη πλευρά, χρειάζεται να τονίσουμε ότι αυτός ο «αυθεντικός διάλογος» –ο πλατωνικός διάλογος– απέχει από το να δίνει την απάντηση για μια φαινομενολογική περιγραφή του διαλόγου, ή κάποιου τύπου του διαλόγου: με αυτόν δεν πρόκειται να διατυπωθούν οι *συνθήκες δυνατότητας* κάθε συζήτησης, αλλά να καθοριστούν οι *συνθήκες εγκυρότητάς* τους.

[2] Παράλληλη με αυτή την εξέταση της εριστικής είναι εκείνη της ρητορικής σοφιστικής. Η ανάλυση του *Platos dialektische Ethik* (το μοναδικό σημείο αυτών των πλατωνικών μελετών όπου γίνεται μία διεξοδική προσέγγιση αυτού του θέματος) περιορίζεται στον *Φαίδρο*. Κατά τη γνώμη του νεαρού Γκάνταμερ, ο Πλάτωνας έχει ξεκαθαρίσει ότι η ρητορική, έτσι όπως και η διαλεκτική, θεμελιώνεται στην «αλληλοκατανόηση» (*Verständigung*), και αυτό λοιπόν αποτελεί το κλειδί για την αγωγιμότητα της πειθούς. Αλλά μια τέτοια αλληλοκατανόηση εξάρταται σε κάθε περίπτωση από μια γνώση της αλήθειας, και γι' αυτό από μια διαλεκτική ευφυΐα. Έτσι ο ομιλητής οφείλει να βεβαιωθεί ότι το ακροατήριό του κατανοεί το μεταδιδόμενο θέμα με τον ίδιο τρόπο που και αυτός το κατανοεί, και οφείλει να το κάνει ορίζοντάς το με *ειδητικούς* όρους, μέσω της *σύνοψης* και της *διαίρεσης*. Σύμφωνα με τη δική μας οπτική γωνία, με αυτή την εξήγηση ο Γκάνταμερ δυναμιτίζει την αρχή από την οποία ξεκίνησε, δηλ., ότι η ρητορική εξαρτάται από την αλληλοκατανόηση. Στον Πλάτωνα όμως η πειθώ δεν θεμελιώνεται σε μια *επικοινωνιακή* απόδοση του λόγου, αλλά με μια *αναφορά* σε μια ουσιαστική πραγματικότητα. Παρ' όλ' αυτά, φαίνεται ότι η δύναμη πειθούς ενός λογυδρίου εξαρτάται μονάχα από την ικανότητά του να συσχετιστεί με τις εκ των προτέρων πεποιθήσεις του ακροατηρίου, και όχι απ' το αν τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται είναι αληθινά με την «απόλυτη» έννοια, ούτε απ' το αν ο ομιλητής ενεργεί με ειλικρινή ή παραπλανητικό τρόπο. Πάντως με την αναδιάρθρωση που πραγματοποιείται στον *Φαίδρο*, ο Πλάτωνας αποστερεί τη ρητορική από την αρχική

της σημασία ως όπλο χαρακτηριστικό από το πεδίο της αντιπαράθεσης, για να την χρησιμοποιήσει σαν ένα απλό παιδαγωγικό εργαλείο.

## [ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI]

[1] Στα συγγράμματα του Γκάνταμερ μεταγενέστερα από το *Platos dialektische Ethik*, ο πλατωνικός διάλογος αναλύεται βάσει αυτών των ίδιων θέσεων κλειδιών. Τώρα πια δεν χαρακτηρίζεται ως ένας «επιστημονικός διάλογος», αλλά, αντιθέτως, φαίνεται να παραπέμπεται στο προ-επιστημονικό πεδίο χαρακτηριστικό της φυσικής γλώσσας, όμως κατά τα άλλα η εμφάνισή του εξακολουθεί να παραμένει η ίδια. Από τις δηλώσεις του Γκάνταμερ σχετικά με αυτό μπορούμε να κρατήσουμε τρεις έννοιες «διαλεκτικής» που είναι παρούσες στο πλατωνικό έργο: τον σωκρατικό διάλογο (που ο συγγραφέας μας ορίζει, σε γενικούς όρους, ως την από κοινού δραστηριότητα για δικαιολόγηση των εκ των προτέρων πεποιθήσεων, φροντίζοντας να παραπέμψουμε τις πολλαπλές και ποικίλες όψεις τους στην ενότητα του διερευνώμενου περιεχομένου), την ελεατική-αριστοτελική διαλεκτική (που θεμελιώνεται στο παιχνίδι μεταξύ αντιτιθέμενων θέσεων), και στην ειδικά πλατωνική διαλεκτική (της οποίας ιδιαίτερο χαρακτηριστικό είναι η άσκηση της διαίρεσης μιας έννοιας στα μέρη που την συγκροτούν). Εντούτοις, στις σχετικές με τα παραπάνω εκθέσεις του η σχέση ανάμεσα σε αυτές τις τρεις έννοιες αποκαλύπτεται σκοτεινή.

[2] Με στόχο να διαλευκάνουμε αυτό το σκοτάδι φέραμε εις πέρας, από λογαριασμό μας και με δικό μας κίνδυνο, μία έρευνα γύρω από τον ρόλο που παίζει η πλατωνική διαλεκτική στο σύνολο της αρχαϊκής και κλασικής ελληνικής διαλεκτικής. Ξεκινήσαμε από την εικόνα της διαλεκτικής που επινοήθηκε στα παράδοξα του Ζήνωνα από την Ηλία, στις σωκρατικές ανασκευές και στα *Τοπικά* του Αριστοτέλη. Στη βασική της σημασία, η διαλεκτική είναι μια διαδικασία μέσω της οποίας ανατρέπεται μία από τις δύο θέσεις που αποτελούν μια απόλυτη διάζευξη, με σκοπό να επιβεβαιωθεί έτσι η άλλη· μια τέτοια ανασκευή υιοθετεί συνήθως το σχήμα μιας *reductio ad absurdum*: αποδεικνύεται ότι η θέση που εξετάζεται συνεπάγεται αποτελέσματα που την διαψεύδουν ή που αλληλοδιαψεύδονται μεταξύ τους. Μια παρόμοια διαδικασία στηρίζεται στην παρακάτω δοξασία: η αντιλογία μπορεί να φανεί στην ομιλία, αλλά όχι στην αληθινή και αυθεντική πραγματικότητα (αυτή, *de iure*, θα τη δέσποζε μια αυστηρή ταυτότητα). Αλλά όμως, για να αποδώσει το επιθυμητό αποτέλεσμα η ανασκευή, η αντιλογία ανάμεσα στις δύο υπό εξέταση θέσεις πρέπει να είναι πραγματική και αποτελεσματική· διαφορετικά, το ίδιο το πρόβλημα –δηλ. η εναλλακτική επιλογή που υπάρχει– θα ήταν ψευδές, και αυτός ο μηχανισμός θα έχανε όλη του την ισχύ. Έτσι λοιπόν έχουμε πια δείξει ποιο είναι το παράδοξο στο οποίο υποπίπτει αυτή η ελληνική επινόηση.

Ο Αριστοτέλης βρίσκει στη διαλεκτική όχι μόνο ένα μέσο για να συζητά κανείς και να επιχειρηματολογεί, αλλά επίσης μία μέθοδο πρόσβασης στη γνώση· αυτή χρησιμεύει για να βρεθούν οι πρώτες αρχές κάθε επιστήμης (μεταξύ των οποίων, οι ουσιαστικοί ορισμοί) δια μέσου της αμφισβήτησης όλων των λανθασμένων απόψεων που αξιόνονται να πάρουν τη θέση τους (βλ. *Τοπικά* 101α 35-101β 3 και *Μεταφυσική* Γ, κεφάλαιο 4). Στο πλαίσιο αυτής της βασικής σημασίας της διαλεκτικής, οι σωκρατικές ανασκευές παρουσιάζουν δυο ιδιαιτερότητες. Το ερώτημα που δίνει αφορμή στη φιλονικία εδώ δεν είναι ένα «πρόβλημα», αλλά μία ερώτηση του τύπου «τι είναι X;»· για να μπορέσει αυτή η ανασκευαστική διαδικασία να επιτρέψει την ανεύρεση της αναζητούμενης αλήθειας, η υπόθεση θα έπρεπε να είναι κλειστή εκ των



προτέρων (αυτό είναι που δικαίως προϋποθέτει η ιδέα ενός *ουσιαστικού* ορισμού κάποιου πράγματος) και θα έπρεπε να αντικρουστούν διεξοδικά όλες οι σχετικές, πιθανές και ευλογοφανείς απαντήσεις εκτός από μία, η αληθινή. Επιπλέον, όπως λέγαμε, ο Σωκράτης βρίσκεται σε ένα έδαφος ανώτερο και εξωτερικό από τη ίδια την πολεμική. Όμως, αν τις εξετάσουμε καλά και οι δύο ιδιαιτερότητες αποτελούν τις προϋποθέσεις που θα έπρεπε να πληροί η ελληνική διαλεκτική για να μπορέσει να αποτελέσει μια ευριστική μέθοδο. Μάλιστα, ο Πλάτωνας φιλοδοξεί απλώς να εξαγάγει από την ελεατική διαλεκτική όλες τις δυνατότητες που εξυπακούονται.

Κατά την κρίση μας, η ελληνική διαλεκτική στηρίζεται σε ένα αυταπόδεικτο παράδοξο, που άπτεται της προϋποτιθέμενης κατάστασής της για μια μέθοδο έτσι ώστε να οδηγήσει μέχρι την αυστηρή γνώση. Αυτή υπόσχεται να σώσει το χάσμα μεταξύ δύο καταστάσεων ασύμβατων μεταξύ τους: από τη μια πλευρά, την κατάσταση που εγκαινιάζει την αντιπαράθεση, στην οποία αναφέρεται πληθώρα ευλογοφανών συλλήψεων κάποιου πράγματος (το πεδίο των *δοξών* ή των *ένδοξων*): και από την άλλη πλευρά, το σημείο άφιξης εκείνης της ίδιας, που θα ερχόταν να επιλύσει με αναπάντητο τρόπο το πρόβλημα που τίθεται, μέσω της ανακάλυψης μίας μοναδικής πραγματικής σύλληψης (το πεδίο της *επιστήμης*). Ωστόσο, μια μέθοδος μπορεί να λειτουργήσει μόνο όταν οι συνθήκες του σημείου άφιξης είναι ήδη δεδομένες –τόσο για τον γνώστη όσο και για το γνωστόν– από την αρχή της αναζήτησης: με άλλα λόγια: δεν μπορεί να υπάρχει μια μέθοδος για να διασχίσουμε την άβυσσο ανάμεσα σε δύο ασύμμετρα σημεία. Αν για αντιλογία καταλαβαίνουμε αυτό που καταλάβαινε ο Αριστοτέλης («Α είναι Β» και «Α δεν είναι Β» ταυτόχρονα και κάτω από την ίδια οπτική: σύγκρ. *Μεταφυσική* Γ, 1005β 19-20), ανάμεσα στις δύο απαντήσεις για το ίδιο πρόβλημα δε μοιάζει να χρειάζεται να υπάρχει κάποια αντιλογία. Τις θέσεις λοιπόν που, ως απλές προτάσεις, είναι αντιτιθέμενες, θα τις υπερασπιστούν οι αντίστοιχοι μέντορές τους *κάτω από διαφορετικές οπτικές*. Στο συγκεκριμένο μιας πολεμικής, οι συνομιλητές όχι μόνο θα υποστηρίξουν αντιτιθέμενες θέσεις, αλλά επίσης θα επικαλεστούν διαφορετικούς λόγους για να επιχειρηματολογήσουν υπέρ τους (για παράδειγμα: οι συκοφάντες των ταυρομαχιών τονίζουν ότι η ταυρομαχία εμπεριέχει ένα βασανιστήριο, θεωρώντας δεδομένο ότι είναι αθέμιτο να βασανίζουμε τα ζώα, ενώ οι υπερασπιστές της ταυρομαχίας, χωρίς να επιβεβαιώνουν ότι τα βασανιστήρια είναι θεμιτά, προφασίζονται ότι μια τέτοια συνήθεια αποτελεί μια προφύλαξη συμφέρουσα για τους ταύρους).

Το σίγουρο είναι ότι η διαλεκτική, ως διαδικασία, στερείται της δύναμης για να συμπεριλάβει τις διάφορες αντιμετώπες λογικές σε μια και μόνο λογική, και χωρίς αυτόν τον περιορισμό όλα τα υποτιθέμενα ενδεχόμενά τους ακυρώνονται. Έτσι λοιπόν, για να πραγματοποιήσει αυτός ο μηχανισμός ό,τι υπόσχεται, θα ήταν απαραίτητο η υπόθεση να είναι εκ των προτέρων κλειστή (δηλ. να είναι ένα «άγνωστο», και όχι ένα «πρόβλημα») και ένας συνομιλητής εξωτερικός του διαλόγου να διαθέτει ήδη εκ των προτέρων αυτή τη μοναδική αληθινή απάντηση. Εντούτοις, σίγουρα η ευριστική αξία που ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης αποδίδουν στη διαλεκτική εξαρτάται, σε τελική ανάλυση, από κάτι άλλο: από μια άμεση *διαίσθηση* (*ανάμνηση, νόηση*) της ουσίας που αναζητείται. Όπως κι αν έχουν τα πράγματα, ο ρόλος που αυτή η μέθοδος παίζει και στις δύο οντολογίες είναι πολύ διαφορετικός. Με τη διαίρεσή του ανάμεσα στον χώρο της επιχειρηματολογίας και στον χώρο της επιστημονικής απόδειξης, ο Αριστοτέλης παραχωρεί στη διαλεκτική μια περιορισμένη σπουδαιότητα. Ο Πλάτωνας, αντίθετα, οδηγεί αυτή την ελληνική επινόηση μέχρι τις ύστατες συνέπειές της, και έτσι καταλήγει να τοποθετεί την

αντιλογία στο πλαίσιο της αυθεντικής και αληθινής πραγματικότητας. Με αυτό τον τρόπο η διαλεκτική, που είχε προκύψει ως μία άρνηση της πραγματικότητας της αντιλογίας, φαίνεται υποχρεωμένη να υποστηρίξει αυτό που εκ των πραγμάτων χρειάζεται για να μπορέσει να είναι βιώσιμη: τη σύγχρονη συνύπαρξη δύο αντιτιθέμενων αιτημάτων, το φαινομενικά πολλαπλό και το ένα το πραγματικό.

[3] Σε κάθε στιγμή του έργου του, ο Γκάνταμερ επιμένει να υποστηρίξει ότι η πλατωνική διαλεκτική *θεωρία* έχει τον λόγο ύπαρξής της στη διαλογική *πρακτική*, γι' αυτό και όλα τα στοιχεία της πρέπει να παραπέμπονται στην εξάσκηση της διυποκειμενικής επικοινωνίας θεατροποιημένης παραδειγματικά από τον Σωκράτη. Έτσι, η «υπόθεση του είδους», η *ανάμνηση*, η *σύνοψη* και η *διαίρεση* αντιπροσωπεύουν συγκεκριμένες στιγμές κάθε συζήτησης με διερευνητικό στόχο. Η υπόθεση του είδους δεν είναι τίποτε άλλο από εκείνη την απαραίτητη αρχή σύμφωνα με την οποία οι συνομιλητές οφείλουν να κάνουν τις δηλώσεις τους πάνω σε μια μοναδική πραγματικότητα, όμοια τουλάχιστον «ως υπόθεση». Για την επεξεργασία αυτής της ταυτότητας, κάθε ένας από αυτούς θα έπρεπε να εκθέσει και να υποβάλει σε από κοινού εξέταση τον τρόπο με τον οποίο είχε εκ των προτέρων κατανοήσει αυτή την ίδια: ένας τέτοιος παράγοντας είναι αυτό που ο Γκάνταμερ συνδέει με την *ανάμνηση*, συνιστώντας έτσι μια σύγκριση ανάμεσα σε αυτήν και στην ερμηνευτική έννοια της «προ-δομής της κατανόησης». Αυτή η πλατωνική αρχή, λοιπόν, υποδεικνύει ότι κάθε γνώση είναι μία αναγνώριση, πιο συγκεκριμένα: ότι φτάνουμε στην αλήθεια όταν συνειδητοποιούμε αυτό που δεν ξέρουμε, δηλαδή, όταν κάποιος άλλος αντικρούουν τις δικές μας εκ των προτέρων πεποιθήσεις. Και ο προοδευτικός ορισμός του αντικειμένου του διαλόγου ολοκληρώνεται μέσω της *σύνοψης* και της *διαίρεσης*, δηλαδή, διαιρώντας σε διαδοχικές τάξεις –που επικυρώνονται σταδιακά από τη συμφωνία μεταξύ των συνομιλητών– την ενότητα του αρχικά οριοθετημένου περιεχομένου.

Κατά την κρίση μας, είναι αλήθεια ότι η επιχειρηματολογία έγκειται στην αποσαφήνιση των προϋποθέσεων που στήριζαν την άποψη του καθενός, και είναι αλήθεια ότι κάθε κατανόηση εγγράφεται σε ένα συγκεκριμένο σύστημα προκαταλήψεων, αλλά μοιάζει αμφίβολο να μπορούν και τα δύο να προσομοιάζουν στην πλατωνική *ανάμνηση*. Στον Πλάτωνα η αναπόληση δεν αναφέρεται στις εκ των προτέρων κατανόησεις (δηλ. στις *δόξας*), αλλά στις *Ιδέες*, που είναι ασύμβατες με εκείνες. Ο Γκάνταμερ φαίνεται να παραλείπει τη διαφορά ανάμεσα στα δύο πλαίσια, αλλά ταυτόχρονα την εμπλέκει καθώς καταλαβαίνει ότι η κλίμακα για να ξεκαθαρίσουμε τις πολλαπλές απόψεις πρέπει να είναι η ακατανίκητη αρχή της αναγωγής σε ένα *είδος*. Δεδομένου ότι υποστηρίζει πως η ταυτότητα-αντικείμενο του διαλόγου ποτέ δεν επιτρέπει την πρόσβαση σε αυτή με τέλειο τρόπο, μπορεί να υποστηρίξει ότι οι πολλαπλές *δόξαι*, αν και προχωρούν με κατεύθυνση προς μια και μόνο *Ιδέα*, δεν παύουν ποτέ να είναι *δόξαι*.

#### [ΑΝΤΑΝΑΚΛΑΣΗ ΑΥΤΩΝ ΤΩΝ ΘΕΣΕΩΝ ΣΤΟ ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ]

Οι παραλληλισμοί ανάμεσα σε αυτό το μέρος της υποδοχής του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ και στην υπόθεση του *Αλήθεια και μέθοδος* είναι αρκετά εμφανείς, λαμβάνοντας υπόψη ότι ο διάλογος που εκεί πραγματοποιείται για να περιγράψει τη διαδικασία της κατανόησης υπακούει στις βασικές του γραμμές στο «διαλεκτικό διάλογο» που μόλις περιγράψαμε. Η συζήτηση στη δομή της οποίας ανταποκρίνεται η ανάγνωση ενός ιστορικού κειμένου (το μοναδικό παράδειγμα κατανόησης που

αναλύεται ρητά σε αυτό το έργο) παρουσιάζει δύο στιγμές: μία στιγμή όπου ο ορίζοντας του κειμένου διακρίνεται από τον ορίζοντα του ερμηνευτή του, πράγμα που προκαλεί μία στιγμιαία αναστολή στην πορεία της κατανόησης· και μια στιγμή κατά την οποία η διαφορά ανάμεσα στους προαναφερθέντες ορίζοντες θα έχει ξεπεραστεί, επειδή και οι δύο συμπεριλαμβάνονται σε μια πιο περιεκτική οπτική (αυτό το τελευταίο ο Γκάνταμερ το ονομάζει «συγχώνευση οριζόντων»). Έτσι λοιπόν, αυτός ο διάλογος επίσης έγκειται σε μια εξέταση των μοναδικών απόψεων κάτω από το κριτήριο μιας ταυτότητας μεταξύ τους· αυτή η ταυτότητα πρέπει να είναι *παραγόμενη* εδώ μέσα από την εισαγωγή σε παρένθεση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών κάθε μιας από τις συγκλίνουσες πλευρές. Με αυτό τον τρόπο, μια τέτοια συζήτηση φέρνει εις πέρας μία αφαίρεση των συγκεκριμένων θέσεων που την οδηγεί η τυπική υπόθεση για την ενότητα που είναι εφικτό να πραγματοποιηθεί μεταξύ τους. Ετούτος ο διάλογος, έτσι όπως και ο πλατωνικός διάλογος, υποκινείται από τον ιδανικό σκοπό της συμφωνίας, με τέτοιο τρόπο ώστε σε αυτόν η διαφωνία θεωρείται ως κάτι προσωρινό, ατελές και κατά συμβεβηκό. Επίσης σε αυτό τον διάλογο γίνεται η προσπάθεια να κατασκευαστεί μια ταυτότητα καθώς θα ξεπερνιούνται οι εμφανείς διαφορές ανάμεσα στους συνομιλητές.

Ο Γκάνταμερ υποστηρίζει ότι κάθε ερμηνεία ενός ιστορικού κειμένου πραγματοποιεί μία πεπερασμένη άποψη από την απεραντοσύνη του νοήματος που εν δυνάμει εμπεριέχεται σε αυτό. Ο ρόλος που παίζει στον πλατωνικό διάλογο η ταυτότητα της αναζητούμενης *ειδητικής* πλοκής (η ιδανική απάντηση, αναγκαία και αιώνια, στην ερώτηση «τι είναι X;») ισοδυναμεί στο *Αλήθεια και μέθοδος* με τον ρόλο του ενδεχομένως ατελείωτου νοήματος του κειμένου, με βάση το οποίο θα μπορούσαμε να επεξεργαστούμε και να συγχωνεύσουμε μεταξύ τους όλες τις ιστορικές και ιδιαίτερες κατανοήσεις του. Και ο ρόλος που παίζουν οι πολλαπλές *δόξαι* στον πλατωνικό διάλογο ισοδυναμεί εδώ με τον ρόλο των πολλαπλών πεπερασμένων και μερικών κατανοήσεων του παραπάνω νοήματος. Όπως θα δούμε στη συνέχεια σε βάθος, και στις δύο περιπτώσεις ο Γκάνταμερ καταλαβαίνει ότι αυτή η διαδικασία διαλόγου ή κατανόησης είναι από δικού της ατελείωτη, και γι' αυτό η επιδιωκόμενη ταυτότητα εκεί μπορεί μόνο εν μέρει να επιτευχτεί.

Ο Γκάνταμερ εγγράφει αυτή τη δυναμική της ανάπτυξης και της συγχώνευσης οριζόντων στην εξέλιξη του ερμηνευτικού κύκλου. Η κατανόηση ξεκινάει με την προβολή μιας πρόβλεψης γύρω από το συνολικό νόημα του κειμένου, πρόβλεψη που πρέπει να είναι επεξεργασμένη με βάση την κατανόηση που έχει επιτευχτεί για κάθε ένα από τα μέρη του. Ο συγγραφέας μας προσλαμβάνει τον ερμηνευτικό κύκλο σαν ένα παιχνίδι ανάμεσα στην κατανόηση του συνόλου και στην κατανόηση των μερών του, κάτι που απουσίαζε από τη διατύπωση του Χάιντεγκερ για την «προ-δομή της κατανόησης» (σύγκρ. *Το είναι και ο χρόνος*, §§ 31 και 32). Μια παρόμοια πρωτοβουλία προέρχεται από την κλασική ερμηνευτική και ρητορική· αλλά επίσης μπορεί να αποδοθεί στην πλατωνική έμπνευση για αυτή την ερμηνευτική θεωρία. Πράγματι, ο πλατωνικός διάλογος είναι μία μέτρηση των ποικίλων μερικών τοποθετήσεων που αναφέρονται σε σχέση με κάτι και που πρέπει να συμβάλουν στην ανακάλυψη της συνολικής του ενότητας.

Τέλος, μπορούμε να βρούμε έναν παραλληλισμό ανάμεσα στις αρχές που διέπουν και τα δύο διαλογικά πρότυπα. Ο Πλάτωνας αξιώνεται να ρυθμίσει τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ένας διάλογος θα είναι «αυθεντικά ερευνητικός». Επίσης η διάρθρωση του Γκάνταμερ για την κατανόηση με όρους διαλόγου, αν και

αρχικά παρουσιάζεται σαν μία φαινομενολογική περιγραφή του συμβαίνοντος σε κάθε ερμηνευτική εμπειρία, καταλήγει να παρεκκλίνει προς κανονιστικές οπτικές γωνίες. Θα επιστρέψουμε στο θέμα παρακάτω.

Ο νεαρός Γκάνταμερ συνδέει την πλατωνική διαλεκτική με την ελληνική επιστήμη, εύστοχα κατά την κρίση μας. Αυτός ο ίδιος ο «επιστημονικός διάλογος» είναι που στηρίζει τη δομή επιχειρημάτων του *Αλήθεια και μέθοδος*, αν και ο όψιμος Γκάνταμερ του *Platos dialektische Ethik* είχε εγκαταλείψει αυτή την ονοματολογία. Αν, όπως ο συγγραφέας μας τόνισε σε κάποιες περιπτώσεις, υπάρχουν ξεκάθαρα στοιχεία συνέχειας (μαζί με στοιχεία ρήξης) ανάμεσα στην αρχαία και στη μοντέρνα εικόνα της επιστήμης, τότε η περίπτωση που επισημάνθηκε ενέχει ένα ολόκληρο παράδοξο: το *Αλήθεια και μέθοδος*, που περιλαμβάνει μεταξύ των στόχων του να σχεδιάσει μια σύλληψη της γνώσης εναλλακτική απέναντι σε εκείνη που διαμορφώθηκε κάτω από το πρότυπο της μοντέρνας επιστήμης, επικαλείται γι' αυτό το αρχαιότερο στάδιο αυτής της ίδιας εκδοχής της επιστήμης.

### 2.3. Η διαλεκτική του ενός και του πολλαπλού ως οντολογική δομή

Στη συνέχεια θα αναπαράγουμε εκείνες τις απόψεις της ερμηνείας του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ που προσπίπτουν στη έννοια (δ) της διαλεκτικής: την οντολογική δομή σχεδιασμένη από τη θεωρία των Ιδεών και από τη θεωρία των αρχών. Αυτή η θεματική εξετάστηκε στα κεφάλαια V και VII του Πρώτου Μέρους ετούτης της διατριβής.

#### [ΚΕΦΑΛΑΙΟ V]

[1] Ο Γκάνταμερ υποστηρίζει τις βασικές θέσεις της πλατωνικής φιλοσοφίας: τη «διαφυγή στους λόγους» και την προϋπόθεση της ύπαρξης των Ιδεών όπως ανακηρύσσονται στον *Φαίδωνα*. Κατά τη γνώμη του, οι παραπάνω θέσεις συγκροτούν μία επιβεβαίωση του γλωσσικού χαρακτήρα κάθε γνώσης, και της αναφοράς της γλώσσας σε ένα «ιδανικό» περιεχόμενο, σε μια ειδητική διάσταση. Με αυτό τον τρόπο, ο συγγραφέας μας έκδηλα στηρίζει τον ορισμό της γνώσης που υποβόσκει στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών. Σύμφωνα με αυτό τον ορισμό που ακολουθεί το αρχαίο μοντέλο των μαθηματικών, η αυστηρή γνώση παραπέμπει σε ένα καθαρά λογικό και καθολικό περιεχόμενο, *διαχωρισμένο* από την πιθανότητα και την ιδιαιτερότητα που θα ήταν χαρακτηριστικά της αισθητής εμπειρίας. Ο Γκάνταμερ αναδεικνύει και επικροτεί τον παραλληλισμό που διατύπωσε ο Πλάτωνας ανάμεσα στα μαθηματικά και την ηθική γνώση: το υποτιθέμενο χάσμα ανάμεσα στην καθαρά λογική Ιδέα ενός γεωμετρικού αντικειμένου και στις ατελείς αισθητές αναπαραστάσεις του έχει την ακριβή του συσχέτιση με το χάσμα ανάμεσα στην «ίδια τη δικαιοσύνη» και σε αυτό που σε κάθε συγκεκριμένη κοινότητα επικρατεί ως «δίκαιο». Επιπλέον, ο φιλόσοφος από το Μαρβούργο εφαρμόζει αυτή την ίδια έννοια της γνώσης στην επίγνωση του «κόσμου της ζωής», προβάλλοντάς την απέναντι στην εμπειρική εικόνα της γνώσης διαμορφωμένη από τις μοντέρνες φυσικές επιστήμες.

Αλλά, ταυτόχρονα, ο συγγραφέας μας απορρίπτει την ύπαρξη ενός «οντολογικού» *χωρισμού* ανάμεσα στο νοητό και στο αισθητό στην πλατωνική φιλοσοφία: ο Πλάτωνας δεν υποστήριξε την ύπαρξη δύο ανεξάρτητων κόσμων. Σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, αυτός ο διαχωρισμός έχει ένα «μεθοδικό» χαρακτήρα, και οφείλεται περισσότερο στην ανθρώπινη λογική παρά στην ίδια την

πραγματικότητα. Έτσι η φύση των Ιδεών μοιάζει να πλησιάζει τη σημασία που αυτές είχαν για τους νεοκαντιανούς πλατωνιστές, ως γνωσιολογικές αρχές, και όχι οντολογικές (κάτι που, κατά τη γνώμη μας, συνάδει με το μοντέρνο σύμπαν, αλλά όχι με το αρχαίο, που αναπτύσσεται μέσα σε κάποιες εξ ολοκλήρου ρεαλιστικές συντεταγμένες). Σε αυτό το συγκείμενο βρίσκεται μία από τις κεντρικές επιταγές της υποδοχής του Πλάτωνα από τον Γκάνταμερ: το *quid* της θεωρίας των Ιδεών δεν εδρεύει στη σχέση ανάμεσα σε κάθε Ιδέα και τις αισθητές της συσχετίσεις, αλλά μάλλον στη σχέση των διάφορων Ιδεών μεταξύ τους. Γι' αυτό το πρόβλημα της λεγόμενης «κατακόρυφης» συμμετοχής (αναπαριστάμενης από τη *μίμηση*) πρέπει να μετατοπιστεί προς αυτό της «οριζόντιας» συμμετοχής (αναπαριστάμενης από τη *μέθεξη*). Και έτσι αυτό που συγκροτεί τη γνώση δεν είναι απλώς η συμπερίληψη ενός αισθητού φαινομένου σε μια Ιδέα, αλλά η συνύφανση –ο *λόγος*– των διάφορων Ιδεών μεταξύ τους.

[1'] Με αυτό τον τρόπο ο Γκάνταμερ οικειοποιείται τη θέση που, σύμφωνα με την κρίση μας, είναι βαθιά ιδεαλιστική. Για να ξεκινήσουμε, αξίζει να αμφισβητήσουμε ότι η αισθητή κατανόηση οφείλει να υπάγεται στη γλωσσική-λογική κατανόηση: δεν μοιάζει αληθές ότι τα αισθητά φαινόμενα είναι από μόνα τους ακαθόριστα, ούτε ότι χρειάζεται να μεταγράφονται σε μια γλωσσική καταγραφή για να γίνονται καταληπτά. Ακόμη, ούτε είναι αλήθεια ότι το γενικό είναι χαρακτηριστικό του χώρου της γλώσσας και το συγκεκριμένο του χώρου της αίσθησης. Αυτή η κατανομή –«λογικό-καθολικό-σταθερό» μπροστά στο «αισθητό-συγκεκριμένο-μεταβλητό»– παρουσιάζει κάποια αληθοφάνεια στο συγκείμενο της αρχαίας ερμηνείας των μαθηματικών, αλλά, χωρίς να προχωρήσουμε περισσότερο, γίνεται ανεδραφική όταν εφαρμόζεται στο χώρο της ηθικής. Η αντίθεση ανάμεσα στην Ιδέα του τριγώνου και στα πολλαπλά τρίγωνα που σχηματίζονται πάνω σε ένα κέρινο πλακίδιο δεν μπορεί να συγκριθεί με την αντίθεση ανάμεσα σε μία υποτιθέμενη «καθ' εαυτή δικαιοσύνη» και στους συγκεκριμένους δικανικούς κανόνες, καθώς αυτοί οι τελευταίοι δεν είναι περισσότερο αισθητοί από νοητικοί.

## [ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII]

[1] Έτσι όπως σημειώνει ο Γκάνταμερ, ο Πλάτωνας βρίσκει στον *αριθμό* ένα πρότυπο για να σκεφτεί τις ειδητικές σχέσεις, και για να σκεφτεί τη σημασία της «ενότητας του πολλαπλού» που ενυπάρχει σε αυτές, δηλ. τη σημασία της «καθολικότητας» που λαμβάνει χώρα στην αυθεντική γνώση. Κατ' αρχήν, κάθε Ιδέα αναπαριστά μία πολλαπλότητα φαινομένων· αλλά αυτή η πολλαπλότητα μπορεί να παρασταθεί μόνο μεταφρασμένη σε πολλαπλότητα Ιδεών, δεδομένου ότι το αισθητό είναι εδώ από μόνο του απροσδιόριστο. Αυτό που εδώ έχει σημασία είναι, όπως λέγαμε, η ενότητα των πολλαπλών Ιδεών μεταξύ τους. Με τη σειρά της αυτή η τελευταία σχέση έχει δύο όψεις: τις πολλαπλές Ιδέες μαζεμένες σε ένα μόνο είδος· και τους πολλαπλούς *ειδητικούς* προσδιορισμούς συγκεντρωμένους στον ουσιαστικό ορισμό ενός πράγματος, ο οποίος αποκτιέται μέσω της διαίρεσης ενός γένους σε διαδοχικά είδη (για παράδειγμα, ο ορισμός του «ανθρώπου» ως «έλλογο ζώο», που αποκτιέται μέσω της διαίρεσης του γένους «ζώο» στο είδος των «έλλογων» και των «μη έλλογων»). Ο Γκάνταμερ υποστηρίζει ότι ο ορισμός της ουσίας –ο *λόγος ουσίας*– εμφανίζει μία αριθμητική δομή, γιατί αποτελεί ένα άθροισμα των πολλαπλών προσδιορισμών. Και, γενικά, ο Πλάτωνας έχει θέσει σημαντικές αναλογίες ανάμεσα σε οποιοδήποτε τύπο *λόγου* και στους ιδανικούς αριθμούς. Αυτοί δεν αντιπροσωπεύουν ποσότητες, αλλά σχέσεις εντελώς τυπικές, όπως εκείνες που

εκφράζει η σύνδεση κάποιων Ιδεών με κάποιες άλλες. Μάλιστα, το άπειρο της αριθμητικής σειράς, μαζί με τον πεπερασμένο χαρακτήρα του κάθε αριθμού, θα ήταν ανάλογα προς το παιχνίδι ανάμεσα στην περατότητα κάθε συζήτησης και την απεραντοσύνη των λεγομένων.

Το πραγματικό σημείο στήριξης αυτής της προβληματικής φαίνεται να είναι το αίνιγμα της «διπλής άρθρωσης». Ας παρατηρήσουμε ότι, κατά την κρίση μας, στον Πλάτωνα αυτή η άρθρωση του «κάτι ως κάτι» αναφέρεται ταυτόχρονα στα φαινόμενα και στη γλωσσική τους δήλωση. Ως σύνδεσμος για «κάτι ως κάτι», κάθε κατηγορική κρίση θα προϋπέθετε μία έκδηλη *αντιπαράθεση* ανάμεσα στο ένα και στο πολλαπλό (επειδή εξ αιτίας της κατηγορήσης κάθε ενότητα αναπτύσσεται σε πολλαπλούς και διάφορους προσδιορισμούς), ανάμεσα στο πανομοιότυπο και στο διαφορετικό (επειδή για να χαρακτηριστεί κάτι είναι απαραίτητο να αποδειχτεί ως κάτι άλλο διαφορετικό), ακόμη και ανάμεσα στο είναι και στο μη είναι (επειδή στο μέτρο που η απόφαση αποδίδει σε κάποιο πράγμα κάτι άλλο διαφορετικό, λέει ότι αυτό *είναι* κάτι που εκείνο το ίδιο *δεν είναι*). Με τη θεωρία του για τα «ανώτερα είδη» (συγκρ. *Σοφιστής*), και με την ανάπτυξη της ίδιας στις αρχές του Ενός-καλού και της άοριστης Δυάδας, ο Πλάτωνας έχει φροντίσει να αποδείξει ότι η προαναφερθείσα αντιπαράθεση δεν θέτει σε κίνδυνο την αποκαλυπτική ικανότητα του *λόγου*. Η συνθήκη δυνατότητας της φαινομενικής εκδήλωσης θα ήταν η συνύφανση του ενός και του πολλαπλού, της ταυτότητας και της διαφοράς, του είναι και του μη είναι. Και αυτό γιατί η παρουσίαση κάποιου πράγματος υποδηλώνει μια ταυτότητα αυτού του πράγματος με τον ίδιο του τον εαυτό (σύμφωνα με την οποία αυτό *είναι* ό,τι είναι) και ταυτόχρονα μία διαφορά του σύμφωνα με όλα τα υπόλοιπα (βάσει της οποίας αυτό *δεν είναι* όλα τα υπόλοιπα). Η προοπτική του είναι θα αντιστοιχούσε σε αυτή της ταυτότητας, της ακινησίας, του ενός και της *σύννοψης*, ενώ η προοπτική του μη είναι θα αντιστοιχούσε σε εκείνη της διαφορετικότητας, της κίνησης, της πολλαπλότητας και της *διαίρεσης*. Με αυτό τον τρόπο, επιβεβαιώνοντας την συνύπαρξη αυτών των αντικρουόμενων αρχών, ο Πλάτωνας κατάφερε να ξεπεράσει τη δυσκολία που μόλις αναφέραμε.

[1'] Από την πλευρά μας, φροντίσαμε να ανασκευάσουμε αυτή την τοποθέτηση του Πλάτωνα και του Γκάνταμερ. Εάν το «να είναι Α» συνεπάγεται το «να μην είναι όλα τα υπόλοιπα», αυτό σημαίνει ότι «Α» και «όλα τα υπόλοιπα» είναι αμοιβαία σχετικά και αναφέρονται σε ένα Ένα-Όλο. Αν και ο Πλάτωνας αρνήθηκε ότι το είναι αποτελεί το ανώτερο είδος του συνολικού όντος, είναι σίγουρο ότι στη φιλοσοφία του το είναι παραπέμπει στη συγκέντρωση του όλου σε ένα, ενώ το μη είναι επικαλείται το διαχωρισμό του ενός σε πολλά μέρη. Στο μηχανισμό της *σύννοψης* και της *διαίρεσης* γίνεται απολύτως κατανοητό ότι η διαφορά μπορεί να θεωρηθεί ως άρνηση: το να είναι κάποιος άνθρωπος ισούται στο να μην είναι (να είναι διαφορετικός από) οποιοδήποτε άλλο ζώο. Αλλά όμως, οι πιθανότητες διαφοροποίησης αυτού του διχοτομικού σχήματος είναι γελοία ελάχιστες. Και πάντως, εδώ δεν εξηγήσαμε πώς μπορεί να είναι δυνατός ο ορισμός του «ανθρώπου» ως «έλλογο ζώο». Κάτω από την ενωτική προοπτική της *σύννοψης*, ο άνθρωπος θα είναι πανομοιότυπος με όλα τα άλλα ζώα και κάτω από τη διαχωριστική προοπτική της *διαίρεσης*, ο άνθρωπος θα είναι διαφορετικός από όλα τα άλλα ζώα. Το μόνο που έκανε ο Πλάτωνας είναι να επιβεβαιώσει την ταυτότητα αυτών των αντικρουόμενων σειρών: ως «έλλογο ζώο», ο άνθρωπος «είναι και δεν είναι πανομοιότυπος με όλα τα άλλα ζώα». Εν πάσει περιπτώσει, είναι φως φανάρι ότι με αυτές τις μελέτες ο Πλάτωνας αντικατέστησε την οντολογική έρευνα από μία ανάλυση των συνθηκών που κάνουν δυνατή τη

κατηγορία. Τελικά, αμφισβητήσαμε το μεγαλύτερο συλλογισμό αυτής της πλατωνικής συλλογιστικής: μας φαίνεται άκρως αμφίβολο που πίσω από τη διάρθρωση του «κάτι ως κάτι» πρέπει να κρύβεται κάποιο είδος *ταυτότητας*, και αυτό ακριβώς γιατί κανέναν από αυτούς τους δύο προσδιορισμούς δεν μπορεί να συμπεριληφθεί στον άλλο. Όταν «αυτό» φανερώνεται «ως ένα σφυρί» –κάτι που συμβαίνει περισσότερο όταν καρφώνουμε ένα καρφί με αυτό το εργαλείο, παρά όταν λέμε «αυτό είναι ένα σφυρί»–, φαίνεται πως ούτε «το σφυρί» εξαντλεί τις δυνατότητες φανέρωσης «αυτού» (γιατί «αυτό» επίσης θα μπορούσε να φανερώνεται ενδεχομένως «ως ένα όπλο ρίψης»), ούτε «αυτό» εξαντλεί τις δυνατότητες φανέρωσης του «σφυριού» (γιατί «το σφυρί» μπορεί να αναπαριστάται από ένα πλήθος συγκεκριμένων εργαλείων διαφορετικών από αυτό).

[2] Ο Γκάνταμερ αποδίδει πολύ μεγάλη σημασία στις πλατωνικές αρχές του Ενός και της αόριστης Δυάδας, που γνωρίζουμε κατά βάση μέσα από την έμμεση παράδοση. Οι παραπάνω αρχές δεν εκφράζουν τίποτε άλλο από το παιχνίδι, στο οποίο μόλις αναφερθήκαμε, ανάμεσα στο ένα και στο πολλαπλό, στην ταυτότητα και στη διαφορά, στο είναι και στο μη είναι. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, κάθε γνώση και κάθε φαινομενική φανέρωση διευκολύνονται από την από κοινού δράση του ορίου και του απεριόριστου, του Ενός και της αόριστης Δυάδας. Σε κάθε πεπερασμένη εκδήλωση κάποιου πράγματος παραμένει υπολανθάνον το ατελείωτο σύνολο των υπόλοιπων πιθανοτήτων εκδήλωσης: αυτό ακριβώς σημαίνει ότι το «να είναι κάτι» ισοδυναμεί στο «να μην είναι όλα τα υπόλοιπα». Με τους πλατωνικούς όρους: η παρουσία ενός συγκεκριμένου και πεπερασμένου συνδυασμού Ιδεών διαγράφεται πάνω σε ένα φόντο απροσδιοριστίας, συγκροτημένο από το υπόλοιπο του *ειδητικού* πλέγματος. Ο Γκάνταμερ αρνείται ότι το σύνολο των Ιδεών μπορεί να συγκροτεί μία αδιαμφισβήτητη και αμετάκλητα καθορισμένη πυραμίδα, ή τουλάχιστον αρνείται ότι εμείς μπορούμε να έχουμε πρόσβαση σε αυτό το κλειστό σύνολο. Για την περιορισμένη μας εμπειρία, η παραπάνω ολότητα αποτελεί ένα σύνολο πάντα ανοιχτό, εναλλασσόμενο και απροσδιόριστο, αδύνατον να αποκρυπτογραφηθεί εντελώς και με ταυτόχρονο τρόπο. Έτσι, ο συγγραφέας μας υποστηρίζει μία ατέρμονη ανάγνωση της θεωρίας των Ιδεών, απορητική ή σκεπτικιστική, αντιπαραθέτοντάς την σε μια «δογματική» ανάγνωση. Από αυτό εξαγάγει το ακόλουθο πόρισμα: η ανθρώπινη γνώση είναι πάντα πεπερασμένη (με μια αρνητική έννοια: αποστερημένη από την ολοκληρωτική και απόλυτη ευφυΐα που αφορά μόνο τη θεϊκή σοφία), και γι' αυτό ακριβώς είναι ατελείωτη (με μία θετική έννοια: πάντα ανοιχτή σε κατοπινές δυνατότητες συνέχισης, απολύτως ανεξάντλητες.)

[2'] Χάρη σε αυτή τη διατύπωση, ο Γκάνταμερ πιστεύει ότι έχει ξορκίσει τις ανεπιθύμητες συνέπειες που προκύπτουν από την πλατωνική εικόνα ενός πραγματικού κόσμου απολύτως κλειστού. Εντούτοις, υπάρχουν λόγοι για να αμφιβάλουμε αν η εναλλακτική επιλογή ανάμεσα σε μια κλειστή *ειδητική* ολότητα και σε μια ανοιχτή *ειδητική* ολότητα είναι μια πραγματική εναλλακτική επιλογή. Εάν κάθε μερική εκδήλωση Ιδεών είναι καθορισμένη από τη σχέση της με όλες τις υπόλοιπες Ιδέες, τότε η ολότητα του *ειδητικού* πλέγματος θα έπρεπε να είναι τέλεια ορισμένη για να μπορεί και η παραπάνω εκδήλωση με τη σειρά της να έχει έναν ορισμό. Αλλά μια συγκεκριμένη εκδήλωση κάποιου πράγματος για να μην εξαντλεί πλήρως τις δυνατότητες εκδήλωσής του, η ολότητα που συμβάλλει στον καθορισμό της θα έπρεπε παράλληλα να παραμένει ακαθόριστη. Με αυτό τον τρόπο μια παρόμοια ολότητα θα έπρεπε να είναι ταυτόχρονα απολύτως ορισμένη και απολύτως απροσδιόριστη. Από την άλλη, τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Γκάνταμερ χρωματίζουν

την ιδέα οντολογικού ορίου με αρνητικές συνδηλώσεις και θεωρούν την απουσία ορίων ως κάτι θετικό· έτσι, η περατότητα της ανθρώπινης γνώσης ερμηνεύεται εδώ ως έλλειψη και ατέλεια, ενώ το ακαθόριστο αποτελεί την πηγή του καθορισμού. Ο Γκάνταμερ φαίνεται ότι έχει ενστερνιστεί έτσι αυτό που ο Χέγκελ ονόμαζε «η κακή απεραντοσύνη». Κατά την κρίση μας, δεν είναι ευλογοφανές ότι το συγκεκριμένο πρέπει να προέρχεται από το απροσδιόριστο· ωστόσο φαίνεται ότι οι προσδιορισμοί σχηματίζονται με βάση άλλους προσδιορισμούς. Και ούτε υπάρχει κάποια φαινομενική πασιφανής ένδειξη για να υποστηρίξουμε ότι όλες οι πιθανές εκδηλώσεις κάποιου πράγματος, όσο αποκλίνουσες και αν είναι, πρέπει να παραπέμπουν σε μια «ολική ενότητα». Μήπως είναι αυτό το «όλο» ένα είδος «άσου» που η διαλεκτική «βγάζει από το μανίκι της», δηλαδή, μια παγίδα στο παιχνίδι της φιλοσοφίας;

[ΑΝΤΑΝΑΚΛΑΣΗ ΑΥΤΩΝ ΤΩΝ ΘΕΣΕΩΝ ΣΤΟ *ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ*]

[1] Αυτή η πλατωνική θεματική αντανakλάται, από τη μία, στη σύλληψη της γλωσσικότητας όπως εκφράζεται στο *Αλήθεια και μέθοδος*. Είναι βέβαιο ότι η ανάλυση της γλωσσικότητας αρχίζει εκεί με μία σκληρή κριτική στον *Κρατύλο*. Όταν ο Πλάτωνας παραπέμπει τη γλώσσα σε έναν κόσμο καθαρά *ειδητικό*, τη μειώνει έτσι σε απλά σήματα μιας εξω-γλωσσικής πραγματικότητας και σε ένα απλό όργανο της γνώσης. Επιπλέον, η ιδέα ότι οι λέξεις της φυσικής γλώσσας σχηματίζονται μέσα από έναν μεταφορικό μηχανισμό, έτσι όπως και η επιβεβαίωση του ρητορικού συστατικού σε όλες τις πράξεις της ομιλίας, θέτει υπό αμφισβήτηση τον ουσιαστικισμό και το λογικισμό χαρακτηριστικά της κλασικής ελληνικής μεταφυσικής. Αλλά, κατά την κρίση μας, αυτή η κριτική στον Πλάτωνα δεν προχωράει πέρα από την αντικατάσταση της αναφοράς της γλώσσας σε μία οντική κλειστή ολότητα από την αναφορά της ίδιας σε μία οντική ολότητα ανοιχτού τύπου. Πράγματι, οι βασικοί συλλογισμοί για τη γλώσσα που διατυπώνονται στο *Αλήθεια και μέθοδος* παραπέμπουν σε μια διαλεκτική πλατωνικής έμπνευσης μεταξύ του ενός και του πολλαπλού, του πεπερασμένου και του ατέρμονου. Τέτοια είναι η διαλεκτική που υπόκειται στη «θεωρησιακή (*spekulativ*) σχέση» εδραιωμένη από τον Γκάνταμερ ανάμεσα σε κάθε μία από τις γλωσσικές αναπαραστάσεις του κόσμου και του ίδιου του κόσμου όπως παρουσιάζεται σε αυτές. Σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, κάθε ιστορική γλώσσα αντανakλά μία μοναδική εκδοχή του κόσμου, αλλά ταυτόχρονα έχει την ικανότητα να διευρυνθεί μέχρι να συγχωνευτεί με οποιαδήποτε άλλη ιστορική γλώσσα, γιατί όλες τους παραπέμπουν –δυνητικά– σε έναν μοναδικό και τον ίδιο κόσμο. Σε κάθε μία από αυτές εκφράζεται μία πεπερασμένη όψη από τις άπειρες κοσμικές διαμορφώσεις εναποθεθειμένες σε μια υποθετική γλωσσική ικανότητα καθολικού χαρακτήρα. Εντούτοις, αυτή η συνολική ενότητα προς την οποία τείνουν οι συγκεκριμένες γλώσσες μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο με μερικό και ατελή τρόπο, και γι' αυτό η γλώσσα δεν γίνεται ποτέ το σήμα ενός μοναδικού «κόσμου ουσιών» οριστικά στερεωμένου. Σε μία όμοια κατεύθυνση, ο Γκάνταμερ εδραιώνει μία διαλεκτική ανάμεσα στο «ειπωμένο» και στο άπειρο του «μη ειπωμένου»: «κάθε ανθρώπινη ομιλία είναι πεπερασμένη με την έννοια ότι σε αυτήν έγκειται το άπειρο ενός νοήματος που μπορεί να αναπτυχθεί και να ερμηνευτεί»<sup>1</sup>. Από την άλλη, στο έργο του για τη φιλοσοφική ερμηνευτική ο Γκάνταμερ αγνοεί επίσης εντελώς την ύπαρξη μιας κατανόησης ιδιαίτερα αισθητής.

<sup>1</sup> *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke* 1, Mohr Siebeck, Tübingen, 1990, σελ. 462.



[2] Αυτή η ίδια η διαλεκτική με τα πεπερασμένα μέρη και το ατελείωτο όλο, παρόμοια με αυτή που περιγράφουν το Ένα και η αόριστη Δυάδα, παρουσιάζεται σε όλα τα ζεύγη αιτήσεων που στο *Αλήθεια και μέθοδος* εμφανίζονται χαρακτηρισμένα με την έννοια του Χέγκελ για τη θεωρησιακή (*spekulativ*) σχέση: αυτή η σχέση εντοπίζεται μεταξύ του έργου τέχνης και κάθε μιας από τις αυτοπαρουσιάσεις του (*Selbstdarstellungen*), ανάμεσα στη δυναμικά ατελείωτη σημασία ενός ιστορικού κειμένου και σε κάθε μία από τις πεπερασμένες ερμηνείες του, ανάμεσα στο αόριστα ανοιχτό συμβάν της ιστορίας της δραστηριότητας (*Wirkungsgeschichte*) και σε κάθε μία από τις πρόσκαιρες και μεροληπτικές ιδιοποιήσεις αυτής της διαδικασίας, και, εν ολίγοις, μεταξύ του «είναι» και της «αυτοπαρουσίασης» του (*Sein und Sichdarstellen*). Εφαρμοσμένο στην κειμενική ερμηνευτική, το επιχείρημα της θεωρησιακής σχέσης ορίζει το εξής: το νόημα ενός κειμένου δεν υπάρχει από μόνο του, αλλά εμφανίζεται μόνο σε κάθε συγκεκριμένη ερμηνεία που το ολοκληρώνει. Παρ' όλ' αυτά, ούτε αυτές οι ερμηνείες έχουν μία αυτόνομη ύπαρξη μπροστά στο ερμηνευόμενο, σε σημείο που πρέπει να εξαλειφθούν ως τέτοιες κατά την «αμεσότητα» του φανερωμένου περιεχομένου. Γι' αυτό αυτή η σχέση είναι θεωρησιακή ή ένας αντικατοπτρισμός: το νόημα εμφανίζεται μόνο σε κάθε πεπερασμένη εικόνα που το παρουσιάζει, αλλά με τη σειρά της αυτή η εικόνα είναι μία όψη της εν δυνάμει ατελείωτης ολότητας αυτού του νοήματος. Έτσι, η κατανόηση δεν αντιγράφει ούτε αναπαριστά ένα περιεχόμενο παγιωμένο εκ των προτέρων, αλλά το οδηγεί προς μία πρωτοφανή ολοκλήρωση. Μπορεί να σημειωθεί πώς αυτή η ιδέα του Χέγκελ για τη θεωρησιακή σχέση, έτσι όπως τη χρησιμοποιεί ο Γκάνταμερ, έχει ως το πιο εμφανές προηγούμενο την πλατωνική διαλεκτική του Ενός και της αόριστης Δυάδας.

#### 2.4. Η πλατωνική διαλεκτική ως «γνώση του καλού»

Στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με τη «γνώση του καλού» όπως σχεδιάστηκε από την πλατωνική φιλοσοφία, ένα θέμα που αντιστοιχεί σε μια άποψη των νοημάτων της διαλεκτικής που επισημάνθηκαν ως (α) και ως (β). Αυτό το θέμα αναπτύχθηκε στα κεφάλαια IV και VIII του Πρώτου Μέρους αυτής της διατριβής.

#### [ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV]

[1] Κατά τη γνώμη του Γκάνταμερ, ένα από τα θεμελιώδη καθήκοντα της πλατωνικής φιλοσοφίας είναι να χαρακτηρίσει τη γνώση του καλού από αντίρρηση στην προϋποτιθέμενη κοινή έννοια της γνώσης, που αντιστοιχεί στην τεχνική ή εξειδικευμένη γνώση. Στους πλατωνικούς διαλόγους, αυτή η τελευταία γνώση εκφράζεται, από τη μια πλευρά, με τους ειδήμονες τους οποίους ο Σωκράτης υποβάλλει σε αυστηρή εξέταση και, από την άλλη πλευρά, με τη σοφιστική εκπαιδευτική τεχνική. Εάν ο Σωκράτης διαρκώς μετράει την ευφυΐα του καλού με το κριτήριο της τέχνης, αυτό το κάνει για να δείξει την απόλυτη ακαταλληλότητα της πρώτης ως προς τον τύπο της δεύτερης. Η πρωταρχική διαφορά ανάμεσα στα δύο είδη γνώσης επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο σε κάθε ένα από αυτά δικαιολογείται το ήδη γνωστό. Οι τεχνικές γνώσεις διαθέτουν εκ των προτέρων λόγους γενικής ισχύος, που χρησιμοποιούν για να δικαιολογήσουν κάθε συγκεκριμένη περίπτωση· αντίθετα η γνώση του καλού έχει ως στόχο έναν αναλογισμό που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί με αυτόματο τρόπο μέσα από γενικούς κανόνες, και γι' αυτό τώρα πρέπει να αναζητηθούν σε κάθε συγκεκριμένη κατάσταση οι ακριβείς λόγοι, ικανοί να επικυρώνουν κάθε απόφαση. Η ηθική γνώση είναι έτσι ουσιαστικά

«προβληματική», δεδομένου ότι ως προς αυτό έχει έναν κεντρικό ρόλο η αμφισβήτηση και η δικαιολόγηση. Για αυτό ο Γκάνταμερ συσχετίζει την πλατωνική διαλεκτική, ως ικανότητα για εξέταση και επιχειρηματολογία, με την αριστοτελική *φρόνηση*, κατανοώντας ότι η πλατωνική διατύπωση συγκλίνει σε αυτό το σημείο με αυτή του Σταγειρίτη.

Από την άλλη πλευρά, και πάντα σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, οι τεχνικές είναι γνώσεις για «κάτι άλλο», γνώσεις για «αντικείμενα», ενώ η γνώση του καλού έχει ως θέμα έναν αναστοχασμό του υποκειμένου για τον εαυτό του. Μάλιστα, οι πρώτες, ως γνώσεις των ειδικών, αναπτύσσονται σε επιμέρους και συγκεκριμένα περιβάλλοντα: απέναντι σε αυτές η πρακτική λογικότητα έχει μία γενική επίπτωση, μια και επηρεάζει όλα τα άτομα και όλα τα πεδία της δράσης τους. Κατά συνέπεια, ο Γκάνταμερ υποστηρίζει ότι οι τεχνικές είναι σχετικές γνώσεις, γνώσεις των μέσων, που θα έπρεπε να υποταχτούν σε μια μοναδική γνώση: τη γνώση των τελικών και σφαιρικών σκοπών της ανθρώπινης ζωής, μια γνώση διαμορφωμένη από την ηθική. Αυτή οφείλει να κλείσει το χάσμα ανάμεσα στη γενική χρησιμότητα που προβάλλουν οι τεχνικές γνώσεις και το πραγματικό και αποτελεσματικό όφελος αυτής της χρησιμότητας, που μπορεί να προσδιοριστεί μόνο από κάθε άτομο και σε κάθε συγκεκριμένη κατάσταση· και γι' αυτό μια τέτοια γνώση φωλιάζει στην κατανόηση του καθενός για τον εαυτό του. Τέλος, η γνώση του καλού διακρίνεται από όλες τις άλλες γνώσεις από ένα είδος κριτικής ικανότητας. Τη στιγμή της απόφασης και δικαιολόγησης μιας πρακτικής συμπεριφοράς, θα έπρεπε, για λόγους αρχής, να δυσπιστήσουμε για τις εγκαθιδρυμένες ηθικές πεποιθήσεις· αντί να στηριχτούμε σε αυτές, θα έπρεπε να προσανατολίσουμε τις συζητήσεις μας και τα επιχειρήματά μας μέσα από μια εξέταση των ίδιων μας των εαυτών, και ταυτόχρονα δια μέσου της αναφοράς σε ένα «απόλυτο καλό». Αυτό είναι εκείνο που υπερασπίζεται ο Πλάτωνας όταν υποδεικνύει ότι το πεδίο της ηθικής πρέπει να είναι θεμελιωμένο στην Ιδέα του καλού, και όχι στις δεσμευτικές για την έγκυρη επικοινωνία *δόξας*. Και αυτή η κριτική ικανότητα της διαλεκτικής είναι επίσης αυτό που ο Πλάτωνας εξασπύει ενάντια στις σοφιστικές εκπαιδευτικές τεχνικές, οι οποίες περιορίζονται στην αναπαραγωγή των θεσμοθετημένων συνηθειών χωρίς να τις αμφισβητούν.

[1'] Με τον τρόπο που εμείς βλέπουμε τα πράγματα, αυτή η σύγκριση της πλατωνικής διαλεκτικής με την αριστοτελική *φρόνηση* δεν αποδεικνύεται αρκετά ευλογοφανής, γιατί μια από τις θεμελιώδεις διαφορές που διαχωρίζουν τον Σταγειρίτη από τον δάσκαλό του είναι ότι έχει διατηρηθεί ένας ιδιαίτερος χώρος γνώσης για το πεδίο της δράσης. Πάντως, έτσι όπως προασπίζεται ο Γκάνταμερ την υπεροχή της πρακτικής λογικότητας μπροστά στην επιστημονική και τεχνική λογικότητα μοιάζει να απαντάει σε μια νεότερη προσταγή μάλλον, παρά σε μία θέση της ελληνικής Αρχαιότητας. Ούτε ο Πλάτωνας ούτε ο Αριστοτέλης θα έλεγαν ότι η γνώση του ανθρώπου για τον εαυτό του αποτελεί την πρωταρχική γνώση, αλλά θα παραχωρούσαν αυτή την προνομιακή θέση στη γνώση όσων διατηρούνται αναλλοίωτα στον κόσμο. Θα κρατήσουμε τις υπόλοιπες παρατηρήσεις μας πάνω σε αυτή τη θέση για την μετέπειτα ανάλυση του *Αλήθεια και μέθοδος*.

## [ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII]

[1] Στους στοχασμούς του Γκάνταμερ για την *Ιδέα του αγαθού* διασταυρώνονται οι δύο θεμελιώδεις αρχές της ερμηνείας του για τον Πλάτωνα: η παραπομπή της διαλεκτικής στο σωκρατικό διάλογο· και ο ορισμός αυτής της διαλεκτικής ως μία

πρακτική γνώση συγγενής με την αριστοτελική *φρόνηση*. Το ζήτημα εδώ είναι το πέρασμα από την αρνητική διαδικασία των ανασκευών του Σωκράτη ως τη θετική επιστήμη του καλού όπως σκιαγραφείται στα κεντρικά βιβλία της *Πολιτείας*. Και πάνω στην οντολογική αρχή του καλού ο συγγραφέας μας εδραιώνει τη θέση του σχετικά με την ύπαρξη μίας συγγένειας ανάμεσα στην πλατωνική και την αριστοτελική φιλοσοφία.

Για τον Πλάτωνα η Ιδέα του καλού είναι αυτό που εξοπλίζει με οντότητα, ενότητα και νόηση όλες τις πραγματικότητες, δηλ. κάθε μία από τις Ιδέες και –στο μέτρο που όλες εκείνες ενδεχομένως συσχετίζονται μεταξύ τους– το σύνολό τους. Αλλά το καλό όχι μόνο αποτελεί εδώ την αρχή του καθορισμού και της εξοχότητας μιας πραγματικότητας, αλλά επίσης εξετάζεται από την άποψη της *χρησιμότητας* που αυτή η πραγματικότητα επιφέρει σε όσους συμμετέχουν σ' αυτήν. Από αυτή την οπτική γωνία, η Ιδέα του καλού, ως τελικός σκοπός της ανθρώπινης ζωής, θα έπρεπε να παρέχει ένα κριτήριο για να πάρουμε πρακτικές και πολιτικές αποφάσεις. Και αυτό το ίδιο «καλό καθ' εαυτό» θα έπρεπε να νομοθετεί, παράλληλα, ολόκληρη την τάξη του κόσμου. Πώς εξήγησε ο Γκάνταμερ αυτή τη συνθήκη του *Ιδέα του αγαθού* ως καθοριστική και ενοποιητική αρχή της πολλαπλότητας των καλών;

[2] Κατ' αρχήν, ο φιλόσοφος από το Μαρβούργο αρνείται ότι η Ιδέα του καλού αποτελεί ένα υπέρτατο είδος από το οποίο συμπεραίνεται η ολότητα του όντος. Πρόκειται μάλλον για την αρχή που, σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, παρέχει την ενότητά του σε ένα σύνολο πραγματικοτήτων. Αλλά αυτή η ενότητα δεν συγκροτεί ποτέ ένα απόλυτο ένα, δεδομένου ότι διαγράφεται πάνω σε ένα απροσδιόριστο φόντο: το Ένα-καλό συνοδεύεται πάντοτε από την αόριστη Δυάδα. Από την άλλη πλευρά, η υπερβατικότητα της Ιδέας του καλού μπροστά στις υπόλοιπες Ιδέες (η κατάσταση της ως «πιο πέρα από την οντότητα ή ουσία»: *Πολιτεία* 509β 8) αποκλείει την πιθανότητα ότι αυτή μπορεί να θεωρηθεί ως ένα υπέρτατο είδος. Εντούτοις με άλλη έννοια η Ιδέα του καλού ενυπάρχει σε όλες τις καλές πραγματικότητες: απέχοντας από το να έχει μία χωριστή ύπαρξη απέναντι σε αυτές τις πραγματικότητες, παρουσιάζεται μόνο σε κάθε μία από αυτές. Για να ερμηνεύσει αυτή την εμμένεια του καλού, ο συγγραφέας μας στηρίζεται σε μία εισήγηση από τον *Φίληβο*, όπου το καλό χαρακτηρίζεται από την εκδήλωσή του στο ωραίο. Σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, με τον τρόπο ύπαρξης του ωραίου εκφράζεται ο *διαχωρισμός* και ταυτόχρονα η *έλλειψη διαχωρισμού* ανάμεσα στην Ιδέα και το φαινόμενο, δηλαδή, το αίνιγμα της «κατακόρυφης συμμετοχής»: από τη μία, σε κάθε όμορφο πράγμα φανερώνεται άμεσα «το καθ' εαυτόν ωραίο» και από την άλλη, οι πολλαπλές αισθητές ομορφιές παραπέμπουν στην ενότητα μίας ομορφιάς ενός νοητού τύπου. Μάλιστα, ο Γκάνταμερ υπογραμμίζει τον υπάρχων στον *Φίληβο* χαρακτηρισμό του καλού και του ωραίου ως αρχές για την σύνθεση μιας αρμονικής δομής.

[3] Όσο για τη γνώση του καλού, ο φιλόσοφος από το Μαρβούργο παρατηρεί ότι αυτή δεν αποτελεί για τον Πλάτωνα μία υπέρτατη επιστήμη με θετικό χαρακτήρα. Μία τέτοια γνώση στερείται ενός γενικού περιεχομένου που μπορεί να διδάσκεται και να μαθαίνεται: βασίζεται, απεναντίας, στην υιοθέτηση μιας προοπτικής: την προοπτική *προς* το καλό. Με αυτό συνδέεται ο χαρακτηρισμός αυτού του τρόπου γνώσης ως ικανότητα αμφισβήτησης των εγκαθιδρυμένων πεποιθήσεων και δικαιολόγησης των ηθικών αποφάσεων πάνω σε μια βάση ενός «καθ' εαυτό καλού». Η πλατωνική Ιδέα του καλού αντιπροσωπεύει για τον Γκάνταμερ ένα ρυθμιστικό ιδεώδες: έναν αυστηρά άφταστο σκοπό που όμως, ως τέτοιος, θα έπρεπε να παρέχει

το μέτρο για κάθε συγκεκριμένο αναλογισμό, τη μέθοδο για να αναστέλλουμε διαρκώς τα ισχύοντα καλά σε αναζήτηση ενός άνευ όρων καλού. Όπως έχουμε ήδη τονίσει, αυτή η γνώση του σφαιρικού καλού –η πρακτική γνώση– θα έπρεπε να καθοδηγεί τα σχετικά καλά με τα οποία ασχολούνται οι υπόλοιπες γνώσεις –οι εξειδικευμένες γνώσεις–. Παρ’ όλ’ αυτά, ο Γκάνταμερ υποστηρίζει ότι αυτή η πρακτική γνώση παρουσιάζει στον Πλάτωνα ένα θεωρητικό συστατικό ή, για να το πούμε καλύτερα, ότι εδώ δεν έχει διαπραχθεί ακόμα ο διαχωρισμός ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη που θα λάβει χώρα στην αριστοτελική φιλοσοφία. Από τη μια πλευρά, για τον Πλάτωνα η θεωρία (το ερώτημα του καλού με την «οντολογική-καθολική» έννοιά του) είναι εδραιωμένη στη συγκεκριμένη γνώση του ανθρώπου για τον εαυτό του· και από την άλλη, ο αθηναίος φιλόσοφος έχει διασαφηνίσει ότι για να επιλυθούν τα πρακτικά προβλήματα είναι απαραίτητο να υιοθετηθεί μία θεωρητική προοπτική, στο μέτρο που γίνεται αναγκαίο να διακρίνουμε ανάμεσα στο *πραγματικά* καλό και σε αυτό που θεωρείται καλό χωρίς να είναι. Τέλος, ο φιλόσοφος από το Μαρβούργο καταλαβαίνει ότι η γνώση του καλού, ως αρχή των τριών τάξεων της ψυχής, της *πόλεως* και του κόσμου, προσωποποιεί την απαίτηση για «ενότητα της λογικής» που θα υπέβασκε στη θεωρία των Ιδεών.

[4] Κατά τη γνώμη μας, στην ερμηνεία που προτείνει ο Γκάνταμερ για την πλατωνική αρχή του καλού τίθεται ένα βασικό πρόβλημα: μπορεί να συνδυαστεί σε αυτή την αρχή το μοντέλο των μαθηματικών, στο οποίο υπακούει η έννοια της γνώσης όπως επιβεβαιώνεται από τη θεωρία των Ιδεών, με το μοντέλο της *φρόνησης*, με το οποίο ο συγγραφέας μας σχετίζει τη γνώση του καλού; Σύμφωνα με το πρώτο μοντέλο, αυτή η γνώση έχει ως στόχο κάποια εντελώς λογικά και καθολικά περιεχόμενα, διαχωρισμένα από το αισθητό και το συγκεκριμένο· αν η *τέχνη* στερηθεί το εφαρμόσιμο στοιχείο, η παραπάνω γνώση του καθολικού δε φαίνεται να απέχει πολύ από αυτή την τελευταία. Ο μαθητής του Χάιντεγκερ σύγκρινε τον διαχωρισμό ανάμεσα στο καθολικό-νοητό και στο συγκεκριμένο-αισθητό, χαρακτηριστικό του μαθηματικού και *ειδητικού* πεδίου, με το διαχωρισμό, στο ηθικό πεδίο, ανάμεσα στην «καθ’ εαυτή δικαιοσύνη» και σε αυτό που θεωρείται δίκαιο σε μια συγκεκριμένη κοινότητα. Αλλά βάσει του δεύτερου μοντέλου, η γνώση του καλού στερείται κάθε θετικού γενικού περιεχομένου: η καθολική σημασία του καλού θα έπρεπε να προσδιοριστεί εκ νέου από κάθε συγκεκριμένη κατάσταση. Εάν στο χώρο της τεχνικής γινόταν η προσπάθεια συγκεκριμενοποίησης του καθολικού, εδώ γίνεται η προσπάθεια καθολικοποίησης του συγκεκριμένου (μάλιστα, ο Γκάνταμερ συνδέει το πλατωνικό ερώτημα του καλού με την καντιανή θεματική της «στοχαστικής κρίσης»).

Αυτή η δύσκολη συμφιλίωση ανάμεσα στα δύο μοντέλα έρχεται εις πέρας, κατά τη γνώμη μας, μέσα από δύο δρόμους. Από τη μια, η Ιδέα του καλού διαμορφώνεται εδώ ως ένα «ουτοπικό» θέσπισμα, θέσπισμα που συνδέεται με την ανοιχτή ανάγνωση, απειρική ή σκεπτικιστική που ο διερωτώμενός μας κάνει στη θεωρία των Ιδεών. Αυτή η συνθήκη του καλού ως μέθοδος ή ρυθμιστικό ιδεώδες είναι που επιτρέπει να συνενώσουμε εδώ την εγγραφή της λογικότητας του καλού σε μία πραγματική και συγκεκριμένη κατάσταση με τον προσανατολισμό της προς ένα μέτρο καθολικό και άνευ όρων. Από την άλλη, και τα δύο μοντέλα αντικατοπτρίζονται στην άρθρωση των γνώσεων στην οποία αναφερθήκαμε: οι τεχνικές γνώσεις (οι διανοητικές γνώσεις) ενσαρκώνουν, με τον ίδιο τρόπο όπως και τα μαθηματικά, τη γνώση του καθολικού με την αυστηρή έννοια, αλλά αντιθέτως στερούνται την ευφυΐα του καλού, που παραμένει στην κορυφή αυτού του συστήματος· η γνώση του καλού παρέχει αυτήν την κατανόηση των σφαιρικών και ύστατων στόχων, αλλά σε αντάλλαγμα η

καθολικότητά της είναι απλά δοκιμαστική. Εάν προβάλλονται αυτοί οι δύο δρόμοι πάνω στη σημασία της διαλεκτικής ως διαδικασία αμφισβήτησης και δικαιολόγησης, το αποτέλεσμα θα είναι μια-δυο παρατηρήσεις που παραπέμπουν στις πρώτες αναλύσεις μας του σωκρατικού διαλόγου. Ως δραστηριότητα για να υποβληθεί σε κριτική το εδραιωμένο κάτω από το κριτήριο ενός ρυθμιστικού ιδεώδους, η πλατωνική διαλεκτική θα μπορέσει μόνο να διαυγάσει την ισχύουσα γνώση, να την ξεχωρίσει από τα συγκεκριμένα της χαρακτηριστικά, αλλά ποτέ δεν θα μπορέσει να ευνοήσει την επινόηση μιας εναλλακτικής γνώσης από αυτή που βρισκόταν σε κρίση. Για να γίνει αυτό το τελευταίο, είναι απαραίτητη η προώθηση συγκεκριμένων και πραγματικών προτάσεων, και σε αυτό τον σκοπό δε χρησιμεύει η αναφορά σε μια τυπική καθολικότητα. Μάλιστα, αυτή η κριτική δραστηριότητα θα παρουσιαστεί εδώ ως μία εξέταση όλων των γνώσεων ολοκληρωμένη χάρη σε ένα είδος «απόλυτης γνώσης»: η γνώση που στην *Πολιτεία* φυλάσσεται για τον διαλεκτικό, αυτός λοιπόν είναι ο μόνος που έχει την ικανότητα να αμφισβητήσει τις «υποθέσεις» στις οποίες βασίζονται οι διανοητικές γνώσεις. Σημειώστε ότι αυτή η συνθήκη της διαλεκτικής ως «ολική γνώση» δεν εξαλείφεται από το γεγονός ότι της αποδίδεται –όπως κάνει ο Γκάνταμερ– ένας καθαρά ερωτηματικός ή προβληματιστικός χαρακτήρας.

#### [ΑΝΤΑΝΑΚΛΑΣΗ ΑΥΤΩΝ ΤΩΝ ΘΕΣΕΩΝ ΣΤΟ *ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ*]

[1] Στο *Αλήθεια και μέθοδος* –έτσι όπως και σε πολλά από τα άρθρα που άπτονται αυτού του έργου– ο Γκάνταμερ προσφεύγει στην πρακτική γνώση ως μοντέλο για να χαρακτηρίσει την κατανόηση στην ερμηνευτική της σημασία. Αν και αυτό το μοντέλο εκεί αναφέρεται ειδικά στην αριστοτελική ηθική, το περιεχόμενό του συγκλίνει, σε γενικές γραμμές, με τη γνώση του καλού που εκφράζεται στο πλατωνικό έργο, σύμφωνα με την ερμηνεία που μόλις σχολίασαμε. Κατ' αρχήν, ο φιλόσοφος από το Μαρβούργο συγκρίνει τη διατύπωση του Αριστοτέλη για την πρακτική του φιλοσοφία με αυτή της ερμηνευτικής θεωρίας. Ως θεωρίες, και οι δύο έχουν τον λόγο ύπαρξής τους στην πρακτική που περιγράφουν και ποτέ δεν είναι σε θέση να την αντικαταστήσουν· έτσι, καμία από αυτές δεν μπορεί να μετατραπεί σε μία μέθοδο που εκ των προτέρων θα διευθετούσε όλες τις συγκεκριμένες απαιτήσεις κάθε ηθικής συμπεριφοράς, ή κάθε πράξης κατανόησης. Από την άλλη, η αριστοτελική περιγραφή της *φρόνησης* απαιτείται για να εξηγήσει σε τι είδους γενικότητα αναπτύσσεται η ερμηνευτική εμπειρία. Έτσι όπως συνέβαινε με την πλατωνική Ιδέα του καλού, η ερμηνευτική εμπειρία έχει ως στόχο μία γενικότητα που ορίζεται μόνο από κάθε μοναδική κατάσταση. Σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, αυτό διαφοροποιεί τόσο την ερμηνευτική κατανόηση όπως και την ευφυΐα του καλού μπροστά στις τεχνικές γνώσεις, των οποίων το γενικό περιεχόμενο παγιώνεται στο περιθώριο των συγκεκριμένων τους εφαρμογών. Επιπλέον, η ερμηνευτική εμπειρία μοιράζεται με τη γνώση του καλού τον «αναστοχαστικό» ή «αυτοπαθητικό» της χαρακτήρα: και στις δύο περιπτώσεις το «αντικείμενο» της γνώσης αποτελεί μέρος του «υποκειμένου» της, κάτι που ο Γκάνταμερ χρησιμοποιεί για να διευκρινίσει την αρχή του *ανήκειν* του κατανοόντος στο κατανοούμενο. Τέλος, στο *Αλήθεια και μέθοδος* ορίζεται μια υπαγωγή των τεχνικών-εξειδικευμένων γνώσεων στην πρακτική γνώση όμοια με αυτή που βρήκαμε στο πλατωνικό συγκεκριμένο. Η ερμηνευτική, στη σύνδεσή της με την πρακτική γνώση, είναι εδώ μία γνώση με σφαιρικό και πρωταρχικό χαρακτήρα, μπροστά στις υπόλοιπες γνώσεις, που έχουν έναν ιδιαίτερο και παραγόμενο χαρακτήρα. Σύμφωνα με αυτή την επικρατούσα κατάσταση, η πρώτη θα όφειλε να εξετάσει τις προϋποθέσεις των δευτέρων και να καθορίσει τον ρόλο που

θα έπρεπε να έχουν αυτά τα τελευταία στο «όλον του προσανατολισμού» της ανθρώπινης ζωής.

[2] Από την άλλη πλευρά, το πλατωνικό μοτίβο της συμμετοχής ανάμεσα στο «καθ' εαυτό ωραίο» και σε κάθε μία από τις ωραίες πραγματικότητες καταλαμβάνει έναν εξέχον ρόλο στο τέλος του *Αλήθεια και μέθοδος*. Ο Γκάνταμερ χρησιμοποιεί αυτό το παράδειγμα της «κατακόρυφης» μέθεξης για να διευκρινίσει τη θεωρησιακή (*spekulativ*) σχέση ανάμεσα στο νόημα ενός κειμένου και σε κάθε μία από τις ερμηνείες του. Από τη μια, ένα τέτοιο νόημα δίνεται μόνο στις κατανοήσεις που το πραγματώνουν, έτσι όπως και η Ιδέα του ωραίου υπάρχει μόνο στις συγκεκριμένες εκδηλώσεις της· όμως, από την άλλη πλευρά, αυτές οι κατανοήσεις δεν είναι τίποτε άλλο από το ίδιο το νόημα εκφρασμένο σε αυτές, με τον ίδιο τρόπο που τα όμορφα πράγματα υποδηλώνουν άμεσα την καταληπτότητα του «καθ' εαυτό ωραίου». Τέλος πάντων, όπως θα δούμε στη συνέχεια, στο *Αλήθεια και μέθοδος* η αναφορά της κάθε κατανόησης ενός ιστορικού κειμένου στο άπειρο δυναμικό νοήματος που ενυπάρχει σε αυτό, και στο σύνολο του ιστορικού συμβάντος στην πραγμάτωση του οποίου συμβάλλει αυτή η κατανόηση, φαίνεται ότι παρουσιάζει τη συγκρότηση ενός ρυθμιστικού ιδεώδους, προσόμοιου τότε με αυτό της πλατωνικής Ιδέας του καλού.

### 3. Σε αναζήτηση μιας οντολογίας της κατανόησης στο Αλήθεια και μέθοδος

#### 3.1. Φύση αυτής της οντολογικής θεωρίας

[1] Από τις διαφορετικές σκοπιές ανάγνωσης που επιδέχεται το *Αλήθεια και μέθοδος*, αυτό που εδώ μας ενδιαφέρει είναι η σκιαγράφηση της γενικής θεωρίας της κατανόησης που μας προσφέρει. Στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης αυτού του έργου υποδεικνύεται πως σκοπός του είναι να περιγράψει τις οντολογικές συνθήκες που καθιστούν δυνατό οποιοδήποτε είδος κατανόησης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Γκάνταμερ επαναχρησιμοποιεί την οντολογική σημασία της «κατανόησης» που υπάρχει στην χαιντεγκεριανή ερμηνευτική της γεγονικότητας (*Faktizität*): η κατανόηση παύει να είναι μια απλά γνωστική δραστηριότητα ή μια δραστηριότητα που ανήκει αποκλειστικά στις επιστήμες του πνεύματος επηρεάζοντας όλη τη συμπεριφορά, δραστηριότητα και τα είδη της φαινομενικής εκδήλωσης καθώς και, κατά συνέπεια, την ίδια την «δωρεά του είναι» που καθιστά δυνατή την εμπειρία. Εντούτοις, αυτή η γενική θεωρία της κατανόησης δεν είναι παρά μια στοιχειώδης και εύθραυστη πρόταση στο *Αλήθεια και μέθοδος*. Οι κατηγορίες που ο Γκάνταμερ προτείνει για να περιγράψει την κατανόηση είναι εξαιρετικά ασαφείς και υπολείπονται οποιασδήποτε συστηματικής επεξεργασίας (π.χ., οι έννοιες της προκατάληψης, της κατάστασης και του ορίζοντα δεν διακρίνονται επαρκώς μέσα από τον τρόπο που χρησιμοποιούνται από το Γκάνταμερ).

Ο ίδιος ο όρος «ερμηνευτική» παρουσιάζει διαφορετικές σημασίες, των οποίων η μεταξύ σχέση παραμένει αδιευκρίνιστη. Ερμηνευτική είναι η θεωρία της κατανόησης στην οποία αναφερόμαστε, όμως αποκαλούνται «ερμηνευτικά» και τα χαρακτηριστικά της κοινής άσκησης της κατανόησης. Σε όρισμένες περιπτώσεις δεν μπορούμε να διακρίνουμε καλά σε ποιο από τα δύο αυτά στοιχεία εφαρμόζεται ο όρος. Επιπλέον, ο Γκάνταμερ διατηρεί την αντίθεση του 19ου αι. μεταξύ «κατανοητικών επιστημών» και «επεξηγηματικών επιστημών». Εάν η κατανόηση, όπως νοείται από την ερμηνευτική, περιοριστεί στις πρώτες, αυτό θέτει σε κίνδυνο την καθολική διάσταση αυτής της θεωρίας. Από την άλλη, το *Αλήθεια και μέθοδος*

(ειδικά στα άρθρα που ακολουθούν τον κυρίως τόμο) μιλά για ένα ερμηνευτικό έργο που σταθερός σκοπός του είναι να ενσωματώσει τις γλώσσες και τις γνώσεις κάθε μιας από τις επιστήμες στη σφαιρική γνώση που ο άνθρωπος θα μπορούσε να έχει για τον εαυτό του. Και, σε σχέση με την τελευταία αυτή σημασία, η ερμηνευτική παρουσιάζεται ως η δραστηριότητα στοχασμού πάνω στις προϋποθέσεις που στηρίζουν κάθε μια από τις γνώσεις, διευκολύνοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο την κριτική και την μετατροπή τους. Είναι αλήθεια ότι η ανάλυση των οντολογικών συνθηκών της φαινομενικής εμπειρίας μπορεί να προκαλέσει μεταμορφώσεις στο ίδιο της το εσωτερικό. Μπορεί όμως αυτός ο στοχασμός πάνω στις συγκεκριμένες προϋποθέσεις που διαρθρώνουν μια γνώση να ανήκει σε μια γενική οντολογία ή θα ανήκει μάλλον ξεχωριστά στην οντολογία της επιστήμης, της πολιτικής, της τέχνης, κτλ; Πρόκειται για ερωτήματα που εδώ μένουν αναπάντητα, δεδομένου ότι απουσιάζει μια συστηματική και εις βάθος επεξεργασία της φύσης αυτής της οντολογίας της κατανόησης και της δομής των συστατικών της.

[2] Κατά τη διάρθρωση των οντολογικών συνθηκών της κατανόησης, ο Γκάνταμερ υιοθετεί συγκεκριμένες κατευθύνσεις που ενδείκνυται να θέσουμε υπό αμφισβήτηση. Αν και προειδοποιεί ότι η ερμηνευτική θεωρία δεν πρέπει να ορίζει κανόνες για σωστή κατανόηση, είναι γεγονός ότι η δική του θεωρία συμπεριλαμβάνει κάποια καθαρά κανονιστικά στοιχεία. Έναν τέτοιο κανονιστικό χαρακτήρα έχει το αξίωμα σύμφωνα με το οποίο ο ερμηνευτής πρέπει να διακρίνει προσεκτικά τις προϋποθέσεις του κειμένου που αντιτίθενται στις δικές του, για να αποφύγει μια αδιάκριτη προβολή των τελευταίων στο νόημα που προσπαθεί να αποκρυπτογραφήσει. Αυτή η ενέργεια που προβαίνει στην ανάπτυξη και συγχώνευση των οριζόντων δεν αποτελεί την περιγραφή αυτού που συμβαίνει σε κάθε κατανόηση, αλλά στην πραγματικότητα είναι μια σύσταση μεθοδολογικού χαρακτήρα που στοχεύει σε μια καλύτερη κατανόηση. Και, εντέλει, αυτή η διαδικασία αποτελεί τον ίδιο τον πυρήνα της θεωρίας της κατανόησης που εδώ μας προσφέρεται. Αφ' ετέρου, αν και ο Γκάνταμερ λαμβάνει υπ' όψη του ότι οι συνθήκες που καθιστούν την κατανόηση δυνατή δεν μπορούν να βρίσκονται, μονομερώς, στο υποκείμενο της κατανόησης, είναι αλήθεια ότι οι προκαταλήψεις - μία από τις συνθήκες - τοποθετήθηκαν από τον ίδιο στο πεδίο του κατανοόντος και όχι στο πεδίο του κατανοούμενου: το νόημα του κατανοούμενου είναι εδώ ιδεωδώς ελεύθερο από κάθε προϋπόθεση. Τέλος, ακόμη και αν ο Γκάνταμερ αποδίδει τελικά στην ερμηνευτική του μια καθολική αξία, είναι γεγονός ότι αυτή οικοδομείται πάνω στην ανάλυση των επιστημών του πνεύματος, οι οποίες φαίνεται να προσδιορίζονται εξ αντιθέσεως ως προς τις φυσικές επιστήμες. Κατά συνέπεια, αυτή η θεωρία δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε όλες τις μορφές κατανόησης κατά τον ίδιο τρόπο: εφαρμόζεται απόλυτα στις γνώσεις που ανήκουν καθεαυτού στον «κόσμο της ζωής», ενώ στις τεχνικές γνώσεις και τις επιστήμες θα μπορούσε να εφαρμοστεί μόνο με δευτερεύοντα και έμμεσο τρόπο, ανάλογα με την εξάρτηση που υπάρχει από αυτές τις γνώσεις.

[3] Όλες αυτές οι παρατηρήσεις παραπέμπουν σε μια ριζικότερη διαφωνία, η οποία επηρεάζει την οργάνωση του ίδιου του φαινομενικού πεδίου στο οποίο αναφέρεται αυτή η οντολογική θεωρία. Κατά τη γνώμη μας, αυτή η οντολογία πρέπει να έχει ως κεντρική δραστηριότητά της την άσκηση μιας γνώσης, δεδομένου ότι κάθε κατανόηση πραγματοποιείται μέσα σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό μόρφωμα της πολιτικής, της επιστήμης, της τέχνης, της θρησκείας, της ηθικής, κ.λπ. Το ότι δεν υπάρχει μια «γενική» κατανόηση, δεν αποκλείει, φυσικά, τη δημιουργία μιας γενικής θεωρίας της κατανόησης, που να διευκρινίζει τις προϋποθέσεις εκείνες που

συνοδεύουν την κατανόηση σε όλες τις γνώσεις. Πιστεύουμε ότι πρέπει να ξεκινήσουμε από την πολυφωνία των διαφορετικών γνώσεων που διαμορφώνουν μια εποχή και από την αμοιβαία μη-αναγωγιμότητά τους (αν και πρόκειται για τομείς που ποτέ δεν είναι απομονωμένοι μεταξύ τους). Κάθε γνώση αποτελεί ένα στεγανό πλαίσιο για την ανάλυση της κατανόησης, γιατί μέσα σε αυτή εγκαινιάζεται ένας συσχετισμός μεταξύ αυτού που κατανοεί και του κατανοούμενου που δεν μπορεί να αναχθεί σε κανένα προγενέστερο στοιχείο. Έτσι, η κατανόηση δεν μπορεί να παραπεμφθεί σε ένα «ανθρώπινο υποκείμενο» που να αποτελεί το τελικό υπόστρωμα όλων των γνώσεων, μα ούτε και σε ένα «αντικείμενο» που να είναι δεδομένο πριν εισαχθεί σε μια συγκεκριμένη γνώση. Για παράδειγμα, ένας βράχος είναι ένα διαφορετικό φαινόμενο όταν, στο εσωτερικό μιας τεχνικής γνώσης, αντιπροσωπεύει ένα εμπόδιο για το σχεδιασμό ενός αυτοκινητόδρομου ή όταν, στο εσωτερικό μιας θρησκευτικής γνώσης, αντιπροσωπεύει έναν τόπο λατρείας. Για αυτόν τον λόγο εντοπίσαμε τα συστατικά αυτής της ερμηνευτικής θεωρίας στα πλαίσια μίας γνώσης: όταν μιλάμε για το συμβάν ενός πρωτόγονου νοήματος, αναφερόμαστε σε ένα γεγονός σημαντικό για το σύνολο της κοινότητας μιας γνώσης, ακόμα κι αν προκλήθηκε από έναν μικρό αριθμό συγκεκριμένων ατόμων. Η ερμηνεία που προτείνουμε δεν είναι συμβατή με την γκανταμεριανή προσέγγιση. Σε αυτήν, αντικείμενο της περιγραφής φαίνεται να είναι η κατανόηση που βιώνει κάθε άτομο σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση και η εισαγωγή αυτής της κατανόησης σε μια παράδοση αφηρημένου χαρακτήρα. Επιπλέον, η γκανταμεριανή ιδέα μιας πρωταρχικής γνώσης που συμπεριλαμβάνει τα πάντα και αντιπροσωπεύεται από την ερμηνευτική, προϋποθέτει μια ανθρωπιστική συρρίκνωση της αντιμετώπισης των γνώσεων, η οποία παραβιάζει την πολυφωνία που εδώ υποστηρίζουμε.

### 3.2. Ο διαλεκτικός διάλογος στην περιγραφή της κατανόησης

[1] Ο Γκάνταμερ περιγράφει την ανάγνωση ενός ιστορικού κειμένου σαν ένα διάλογο που εξελίσσεται μεταξύ του ερμηνευτή και της φωνής που μιλά μέσα από το κείμενο. Αυτός ο διάλογος υπακούει στο εγγελιανό σχήμα μιας διαλεκτικής μεσολάβησης, ένα σχήμα του οποίου η προέλευση μπορεί να αναχθεί, όπως είδαμε, στον πλατωνικό διάλογο. Στο σύνολο του *Αλήθεια και μέθοδος*, το «διαλογικό-διαλεκτικό» παρουσιάζει τα παρακάτω τρία βασικά συστατικά, που είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους:

- Πρώτον, ο διάλογος είναι μια διαδικασία μέσω της οποίας σκοπός είναι να επιτευχθεί μια συμφωνία με τον άλλο ως προς ένα συγκεκριμένο ζήτημα. Για να επιτευχθεί το παραπάνω θα πρέπει κανείς να επιτρέψει να ειπωθεί κάτι από τον συνομιλητή του, θα πρέπει να δώσει αξία στο αντίκειμενικό δικαίωμα της άποψής του. Αυτό συνεπάγεται το να αναγνωρίζει κανείς με προσοχή τις διαφορές που διαχωρίζουν τις ξένες προσεγγίσεις από τις δικές του. Σε περίπτωση ερμηνείας ενός ιστορικού κειμένου, ο αναγνώστης θα πρέπει να διακρίνει το συγκεκριμένο ορίζοντα του παρελθόντος σε σχέση με τον ορίζοντα του παρόντος για να αποφύγει να προβάλλει πάνω σε εκείνον τις προσωπικές του εικασίες. Αλλά αυτή η διάκριση των οριζόντων είναι μόνο μια προσωρινή στιγμή στο διάλογο, μιας και μετά από αυτή ακολουθεί μια συγχώνευση των οριζόντων που αντιτάχθηκαν στιγμιαία, στην οποία και οι δύο συμπερικλείονται σε μια εκτενέστερη σκοπιά. Κατά αυτόν τον τρόπο, σε μια τέτοια συνομιλία θα λάβαινε χώρα ένα συμβάν (*Geschehen*) που δεν θα μπορούσε να ελεγχθεί από τους συμμετέχοντες του, μια



«πράξη του ίδιου του πράγματος» (*Tun der Sache selbst*), σύμφωνα με την εγγεγραμμένη ορολογία.

- Δεύτερον, ο διάλογος αυτός εξελίσσεται ως μια ανταλλαγή ερωτήσεων και απαντήσεων. Σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, υπάρχει μια στενή σχέση μεταξύ του να κατανοεί κανείς και του να ρωτά, κι αυτό για δύο λόγους. Αφ' ενός, το να κατανοεί κανείς μια δήλωση ισοδυναμεί με το να κατανοεί την ερώτηση στην οποία εκείνη αποκρίνεται. Αφετέρου, εάν η κατανόηση, ως η διαλογική μεσολάβηση μεταξύ αυτού που κατανοεί και του εκπροσώπου αυτού που πρέπει να γίνει κατανοητό, απαιτεί την αναστολή των διαφορών μεταξύ των δύο, η αναστολή των δυνατοτήτων είναι, γενικά, αποτέλεσμα της ερώτησης. Και οι δύο λόγοι λειτουργούν εδώ ως ένας: η κατανόηση ενός κειμένου, η πρόσβαση στην ερώτηση που του προσδίδει νόημα, απαιτεί τη διαμόρφωση του ορίζοντα των ερωτημάτων της κατανόησής του, ενός ορίζοντα που δεν θα είναι πλέον ισοδύναμος ούτε με την κατάσταση του παρελθόντος ούτε με την παρούσα κατάσταση, εφόσον είναι αποτέλεσμα της αναστολής και ενσωμάτωσης των αναγνωρισμένων διαφορών μεταξύ των δύο καταστάσεων σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Επιπλέον, ο Γκάνταμερ υποστηρίζει ότι η ερώτηση αποτελεί την ίδια τη λογική δομή της μεταμορφωτικής εμπειρίας, του «συμβάντος» (δηλ. η διαδικασία κατά την οποία αναδύεται μια πρωτόγνωρη πραγματικότητα). Αυτό το μεταμορφωτικό συμβάν συμβαίνει όταν ανακαλύπτουμε ότι κάτι δεν είναι όπως είχαμε υποθέσει, το οποίο σήμαινει ότι έχουμε περάσει από την ερώτηση του αν είναι έτσι ή αν δεν είναι έτσι.
- Οι δύο παραπάνω σημασίες συγκλίνουν με τη δυναμική του «θεωρησιακού» (*spekulativ*), με το παιχνίδι του ενός και του πολλαπλού, του περατού και του άπειρου στο οποίο είχαμε ήδη την ευκαιρία να αναφερθούμε. Εάν στην κατανόηση ενός κειμένου λάβει χώρα ένα πραγματικό συμβάν, αυτό σημαίνει ότι κατά τη διάρκειά της εισχωρεί μέσα της κάποια πρωτοφανής, από τις άπειρες σημασιολογικές δυνατότητες που εμπρικλείονται σε αυτό, σημασία. Αυτή η ανάδυση μιας νέας αλήθειας προκαλείται από την διαλογική μεταβίβαση που πραγματοποιείται μεταξύ των συνομιλητών του «διαλόγου» της κατανόησης, μια μεταβίβαση που αναπτύσσεται χάρη σε έναν μηχανισμό ερωταπαντήσεων.

[2] Είναι δύσκολο να καθοριστεί ο χαρακτήρας αυτής της έννοιας του διαλόγου στο *Αλήθεια και μέθοδος*. Αφ' ενός, δεν φαίνεται να αποτελεί παρά μόνο ένα επεξηγηματικό μοντέλο, κατάλληλο να περιγράψει την ερμηνεία ενός κειμένου του παρελθόντος και, εν δυνάμει, οποιοδήποτε είδος κατανόησης. Αλλά ταυτόχρονα, η ιδέα αυτή του διαλόγου φαίνεται να βασίζεται σε φαινομενικά στοιχεία: παραδείγματος χάρη, στη δυναμική των ερωταποκρίσεων ή στην εξέλιξη μιας πραγματικής συνομιλίας. Αυτή η διάρθρωση της κατανόησης ως διαλογικής ανταλλαγής είναι αληθοφανής όταν αναφέρεται στην ανάγνωση ενός κειμένου ή κάποιων συγκεκριμένων κειμένων: εκείνων από τα οποία, υποτίθεται, εξαρτάται η κατανόηση ενός ανθρώπου από κάποιον άλλον άνθρωπο, όσο αφορά τα κοινά που έχουν ή που θα μπορούσαν να αποκτήσουν. Εντούτοις, φαίνεται δύσκολο να εφαρμοστεί σε πολλές άλλες κατανοητικές δραστηριότητες. Η κατανόηση που λαμβάνει χώρα όταν οδηγώ ένα αυτοκίνητο δεν μπορεί να εξηγηθεί με τέτοιους όρους.

Ο Γκάνταμερ δίνει αξία σε μια προσέγγιση σύμφωνα με την οποία μπορεί να βεβαιωθεί ότι κάθε κατανόηση είναι διαλογική. Οποιαδήποτε πράξη κατανόησης, όσο μοναχική κι αν είναι, προϋποθέτει ότι αυτό που κατανοήθηκε μπορεί να γίνει επίσης κατανοητό και από άλλους. Κάθε ερμηνευτική εμπειρία εγγράφεται σε ένα κοινό νόημα (*sensus communis*), σε ένα συγκεκριμένο σύστημα προϋποθέσεων που προσδιορίζει τις δυνατότητες συγκρότησής του. Εντούτοις, ο διαλεκτικός διάλογος που έχει την πρωτοκαθεδρία στο *Αλήθεια και μέθοδος* είναι εν δυνάμει ανοιχτός σε άπειρες επεκτάσεις και γι αυτόν τον λόγο δεν φαίνεται ικανός να αντιπροσωπεύσει τη συγκεκριμένη κοινότητα μίας γνώσης. Ούτως ή άλλως, το ότι η κατανόηση προϋποθέτει πάντα μια αλληλοκατανόηση, είναι κάτι τελείως διαφορετικό από το να έχει ως στόχο να εκπονήσει μια συμφωνία. Οι καταστάσεις οι οποίες έχουν να κάνουν με την αντιπαράθεση διαφορετικών απόψεων (είτε έχουν, είτε όχι, ως στόχο τη συναίνεση) αποτελούν, κατά τη γνώμη μας, μια αξιοσημείωτη και ιδιαίτερη στιγμή στη ζωή μιας γνώσης, έτσι ώστε αν θέλήσουμε να διατηρήσουμε την σημασία της, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι κάθε κατανόηση είναι διαλογική. Μια διαφωνία προκαλείται συνήθως από κάποιο πρόβλημα, ενώ η συνήθης κατανόηση αναπτύσσεται εκτός αυτής της προβληματικής. Στην γκανταμεριανή περιγραφή της κατανόησης ως διαλόγου αυτή η διαφορά χάνεται.

[3] Θεωρητικά, στο *Αλήθεια και μέθοδος* ο διάλογος αντιπροσωπεύει την ξεχωριστή διαδικασία ερμηνείας κάποιου ιστορικού κειμένου. Αλλά, μέσω της ίδιας της περιγραφής που γίνεται εκεί, αυτός ο διάλογος εμπλέκει τελικά ολόκληρο το υποθετικό σύνολο της εξέλιξης της ιστορίας. Ο αναγνώστης θα πρέπει να κάνει μια συμφωνία με τη φωνή του παρελθόντος η οποία, κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης, θα διαφοροποιηθεί ως «άλλη». Με τη συγχώνευση των οριζόντων του παρελθόντος και του παρόντος αντίστοιχα, και οι δύο ορίζοντες υφίστανται μια μεταμόρφωση (ακριβέστερα: διευρύνονται), μια μεταμόρφωση που επηρεάζει εν μέρει τη «συνολική παράδοση» στην οποία ανήκουν οι συνομιλητές αυτού του διαλόγου. Οι μεταμορφώσεις που προκαλούνται μέσω αυτής της διαδικασίας δεν είναι μόνο γνωστικής φύσης, αλλά έχουν αντίκτυπο στην ίδια την πραγματικότητα των ιστορικών συμβάντων που παρουσιάζονται στο ιστορικό έργο. Μια τέτοια ικανότητα της ερμηνείας της ιστορίας που τροποποιεί τις παρούσες εικονικότητες του παρελθόντος είναι αυτή που ερμηνεύεται μέσω της έννοιας της «ιστορίας της δραστηριότητας» (*Wirkungsgeschichte*). Η κυκλικότητα μεταξύ της κατανόησης του συνόλου του κειμένου και των μερών του, μεταφράζεται, εντέλει, σε μια κυκλικότητα μεταξύ του συνολικού γεγονότος της ιστορίας και καθε μίας από τις επιμέρους πτυχές οι οποίες εμπλέκονται σε αυτό. Το σύνολο του νοήματος που προηγείται της ανάγνωσης ενός κειμένου του παρελθόντος δεν έχει πλέον να κάνει με ένα φαινόμενο που καθίσταται δυνατό σύμφωνα με ορισμένες έγκυρες προϋποθέσεις· έχει πιο πολύ να κάνει με ένα «πράγμα καθεαυτό» στην διερεύνηση του οποίου θα μπορούσαν να συνεισφέρουν όλες οι άπειρες, συγκεκριμένες ιστορικές προϋποθέσεις. Με αυτήν την μετατόπιση του ερμηνευτικού κύκλου από το κείμενο στο σύνολο της ιστορικής εξέλιξης, ο Γκάνταμερ προβάλλει αρχές των Χέγκελ και Ντίλταϊν στην χαϊντεγκεριανή έννοια της «προ-δομής» της κατανόησης.

Αυτή η ολότητα της παράδοσης ή της ιστορικής εξέλιξης παρουσιάζει εδώ έναν ανοιχτό και υποθετικό χαρακτήρα: μπορεί να έχει πραγματική οντότητα μόνο σε κάθε μια από τις επιμέρους πτυχές της. Όπως συμβαίνει και στην περίπτωση του Ενός και της αόριστης Δυάδας, ο Γκάνταμερ αρνείται ότι αυτή η ολότητα μπορεί όντως να γίνει πραγματικότητα, αλλά ταυτόχρονα καταλαβαίνει ότι αποτελεί το μέτρο κάθε

κατανόησης ενός ιστορικού φαινομένου. Στην πραγματικότητα, είναι η αφηρημένη υπόθεση μιας ταυτότητας μεταξύ οποιωνδήποτε συγκεκριμένων θέσεων, πράγμα που εδώ επιτρέπει την διεξαγωγή μιας μεταξύ τους συγχώνευσης. Όπως ακριβώς αναφέραμε και προηγουμένως, με αυτήν την αναγωγή κάθε ιστορικής στιγμής σε μια μη πραγματοποιήσιμη ολότητα, ο φιλόσοφος του Μαρβούργου παραχωρεί τον ρόλο μιας πρώτης αρχής σε αυτό που ο Χέγκελ ονόμασε «το κακό άπειρο». Η γκανταμεριανή διόρθωση στην εγελιανή παράδοση μπορεί να ερμηνευθεί ως μια στροφή προς τη διαλεκτική συνθήκη που έχουν οι «Ιδέες του λόγου» του Καντ. Στην πραγματικότητα, αυτή η ολότητα της ιστορικής εξέλιξης η οποία στερείται δυνατοτήτων πραγματοποίησης αποκτά τελικά έναν τυπικό ή αφηρημένο χαρακτήρα, λειτουργώντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, ως ένα είδος «ρυθμιστικού ιδεώδους». Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η ιστορική διαδικασία να μην μετατρέπεται σε ένα ανεπιθύμητο «απόλυτο πνεύμα». Αλλά δεν αποφεύγονται οι θεμελιώδεις απορίες αυτής της διαλεκτικής, που προέρχεται από την πλατωνική παράδοση. Κατά συνέπεια, αυτή η υποθετική ολότητα της πορείας της ιστορίας, καθώς και η ολότητα στην οποία εναποτίθενται το Ένα και η Δυάδα, παρουσιάζει έναν αντιφατικό χαρακτήρα. Για να έχει η παράδοση, ως ολότητα που συμπεριλαμβάνει τα πάντα και βρίσκεται σε αέναη εξέλιξη, δεσμευτική ισχύ πάνω σε μια συγκεκριμένη στιγμή, θα πρέπει να έχει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο. Όμως για να παραμείνει απεριόριστα ανοιχτή σε νέα αποκτήματα και να υποδέχεται στους κόλπους της την απρόβλεπτη εμφάνιση του πραγματικού, θα έπρεπε να είναι απολύτως αόριστη. Μια τέτοια παράδοση μπορεί να συγκριθεί με ένα νόμο που βρίσκεται υπό συνεχή αναθεώρηση κατά τη διάρκεια της εφαρμογής του, αλλά που δεν ψηφίστηκε ποτέ και που ούτε θα μπορούσε ποτέ να καταργηθεί. Το πρόβλημα είναι ότι αυτό το όριο που παρέχεται από το σύνολο των πιθανών νοημάτων του κειμένου, ή από το άπειρο του ιστορικού συμβάντος, στερείται ορισμού. Κατά τρόπο που στο *Αλήθεια και μέθοδος*, όπως ακριβώς συνέβη και στις *πλατωνικές μελέτες* του Γκάνταμερ, επαναλαμβάνεται η εξήγηση της δημιουργίας του ορισμένου σε σχέση με μια απόλυτη απροσδιοριστία.

[4] Στην έννοια του διαλόγου που προτείνει το *Αλήθεια και μέθοδος* συνδυάζονται δύο κύριοι παράγοντες: η αμφισβήτηση και η διαφορά των απόψεων. Με σκοπό να αναλύσουμε και να αποδομήσουμε αυτήν την έννοια, έχουμε επιστρατεύσει, αφ' ενός, τις τρεις μορφές ερώτησης που εφαρμόσαμε στην πλατωνική διαλεκτική -άγνωστο, πρόβλημα και απορία-, με την ίδια ακριβώς σημασία που εκεί υποδείξαμε, και αφ' ετέρου, δύο μορφές διαλόγου, τη διαπραγμάτευση και τη διαμάχη:

- *Άγνωστο*. Έχοντας ως εφαλτήριο τις προτάσεις του Γκάνταμερ, πιστεύουμε ότι η συνήθης κατανόηση, η οποία βρίσκεται συνεχώς γύρω μας, μπορεί σε πολλές περιπτώσεις να περιγραφεί ως η διαδικασία διαλεύκανσης κάτι άγνωστου, ελέγχοντας μια σειρά υποθέσεων με βάση συγκεκριμένες προϋποθέσεις ή ορισμούς. Παραδείγματος χάρη, για να διαγνώσει μια ασθένεια, μία γιατρός θα εξελίξει την υπόθεση μιας συγκεκριμένης ασθένειας και θα την ελέγξει ως προς τα συμπτώματα του ασθενή της, με βάση τον καθιερωμένο ορισμό αυτής της ασθένειας και ακολουθώντας τα ισχύοντα ιατρικά πρωτόκολλα. Η ανάγνωση ενός ιστορικού κειμένου, έτσι όπως εμφανίζεται στο *Αλήθεια και μέθοδος*, φαίνεται να αντιστοιχεί στην συνήθη κατανόηση, η οποία επεξηγείται υπό αυτούς τους όρους. Εντούτοις, εδώ δεν πραγματοποιείται τόσο ένας πραγματικός έλεγχος μιας υπόθεσης, όσο η αναστολή δύο υποθέσεων, μέσω του τυπικού κριτηρίου της συμφωνίας μεταξύ τους. Για να πραγματοποιηθεί ο έλεγχος μιας υπόθεσης, θα

έπρεπε να γίνει διάκριση μεταξύ του ρόλου της προσδοκίας (το νόημα του κειμένου που προεξοφλείται δοκιμαστικά) και της προκατάληψης (η περίπτωση που λειτουργεί ως μέτρο και σταθμό σε αυτόν τον έλεγχο), όμως και οι δύο έννοιες χρησιμοποιούνται από τον Γκάνταμερ χωρίς να γίνεται καμία διάκριση μεταξύ τους. Επιπλέον, οι συνθήκες που εδώ θα μπορούσαν να υποστηρίξουν αυτόν τον έλεγχο - η κατάσταση, ο ορίζοντας και οι προκαταλήψεις - δεν δίνονται από την αρχή της κατανόησης, αλλά θα πρέπει να παραχθούν ως αποτέλεσμα της. Είναι σαν η γιατρός του προηγούμενου παραδείγματος να έπρεπε να εξετάσει εάν ο ασθενής πάσχει από γρίπη, ξεκινώντας από έναν ορισμό αυτής της ασθένειας που δεν έχει ακόμα διατυπωθεί.

- *Πρόβλημα.* Ας πάρουμε το ίδιο παράδειγμα προβλήματος που θέσαμε προηγουμένως: Εάν οι χώρες της Ευρωπαϊκής περιφέρειας, για να βελτιώσουν την παρούσα οικονομική κατάστασή τους, πρέπει να παραμείνουν σε ευρώ ή να φύγουν. Αντίθετα με ό,τι συνέβαινε με το άγνωστο, τώρα πρόκειται για ένα ερώτημα που δεν θεωρείται λυμένο εκ των προτέρων όσον αφορά τα συγκεκριμένα φαινόμενα και σύμφωνα με τις δεδομένες συνθήκες κατανόησης. Γι αυτό, η λύση του θα προκαλέσει μια ορισμένη επιλογή των προϋποθέσεων που βρίσκονται σε ισχύ, θα τις επηρεάσει εμφανώς περισσότερο απ' ό,τι θα τις επηρέαζε η απλή διαλεύκανση ενός αγνώστου ζητήματος. Η κατανόηση που περιγράφεται στο *Αλήθεια και μέθοδος* έχει πολλές ομοιότητες με την διατύπωση ενός προβλήματος, δεδομένου ότι σε αυτήν συναντώνται δύο επιλογές που, κατ' αρχήν, φαίνονται μη αναγώγιμες μεταξύ τους. Ο Γκάνταμερ έχει δίκιο με το να υποδεικνύει ότι συνειδητοποιούμε μια προκατάληψη όταν αυτή ξεχωρίσει σε σχέση με μια άλλη προκατάληψη. Εντούτοις, δεν γίνεται κατανοητό το γιατί κατά την ανάγνωση ενός κειμένου (ή σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση) θα έπρεπε απαραίτητα να επέλθει μια «σύνθεση» μεταξύ των δύο προκαταλήψεων. Η εντύπωση που δίνεται εδώ είναι ότι, εάν ανακαλύψω μια προϋπόθεση ασύμβατη με τις δικές μου, θα συνεχίσω την ανάγνωσή μου καθοδηγούμενη από τις προϋποθέσεις του κειμένου, βάζοντας προς στιγμή στην άκρη τις προσωπικές μου πεποιθήσεις.
- *Απορία.* Η απορία θα μπορούσε να αντιπροσωπεύει μια κατάσταση ριζικής κρίσης στο εσωτερικό της κατανόησης, τη στιγμή που καταρρέει το ισχύον σύστημα προϋποθέσεων και εμφανίζεται ένας πρωτόγνωρος, για την αντίστοιχη γνώση, σχηματισμός. Παραδείγματος χάρη, η κρίση της αριστοτελικής Φυσικής και η άνθιση της νευτώνειας Φυσικής μπορούν να ερμηνευτούν ως αποτέλεσμα μιας σειράς αποριών που, σιγά σιγά, υπέσκαψαν τα θεμέλια του πρώτου παραδείγματος. Στην κατανόηση που παρουσιάζεται από τον Γκάνταμερ πραγματοποιείται ένα είδος κρίσης των προϋποθέσεών της, με τρόπο που αυτή η κατάσταση να προσομοιάζεται με εκείνη της απορίας. Εντούτοις, εάν εδώ έχουμε να κάνουμε με μια αναστολή των προϋποθέσεων, αυτή προχωρά χωρίς κάποια λύση συνέχειας. Επιπλέον, αυτή η κατανόηση συνεχίζει να καθοδηγείται από μια μέθοδο: την τέλεια συνοχή μεταξύ όλων των επιμέρους σκοπιών. Και, όπως είπαμε στην ανάλυση που κάναμε στον Πλάτωνα, δεν μπορεί να υπάρξει μέθοδος που να διασχίζει την άβυσσο μεταξύ των δύο πλευρών μιας ρήξης.
- *Διαπραγμάτευση.* Μια διαπραγμάτευση είναι ένας διάλογος που αποσκοπεί να καταλήξει σε μια συμφωνία μεταξύ πλευρών που αντιπαρατίθενται για κάποιο αντικρουόμενο συμφέρον. Λαμβάνοντας υπ' όψη ότι ο διάλογος που εδώ μας

απασχολεί υπακούει στους σκοπούς της συμφωνίας, αυτό το είδος διαλόγου φαίνεται κατάλληλο για την περίπτωση. Εντούτοις, σε σχέση με αυτό που θα συνέβαινε σε μια συνηθισμένη διαπραγμάτευση, το θέμα για το οποίο εδώ αποσκοπείται η συναίνεση δεν προσδιορίζεται στην αρχή της συνομιλίας. Το θέμα εκείνο θα έπρεπε να προσδιοριστεί ως προϊόν της διαμεσολάβησης μεταξύ των διαφορών που οι συνομιλητές θα παρουσίαζαν γύρω από το ίδιο. Στην πραγματικότητα, εδώ η ξένη και η ίδια προοπτική δεν διαφέρουν ως προς κάτι που έχει προσδιοριστεί εκ των προτέρων, αλλά ως προς την ταυτότητα που θα δημιουργούνταν χάρη στην υπερνίκηση των μεταξύ τους διαφορών.

- *Διαμάχη*. Αποκαλούμε «διαμάχη» τη διαφωνία μεταξύ θέσεων που ανήκουν σε διαφορετικά παραδείγματα ή προϋποθέσεις, μη αναγώγιμες μεταξύ τους. Όπως ακριβώς προειδοποιήσαμε και στην ανάλυσή μας της πλατωνικής διαλεκτικής, πιστεύουμε ότι σε αυτήν την περίπτωση η συνομιλία δεν γίνεται να εξυπηρετεί τον στόχο της συμφωνίας. Και αυτό δεν την εμποδίζει από το να είναι πολύ παραγωγική: κατά συνέπεια, οι ερωτήσεις που ανταλλάσσονται σε αυτό το είδος διαφωνίας θα χρησιμεύσουν σε κάθε μια από τις πλευρές για να συνειδητοποιήσουν τις προϋποθέσεις που άρρητα αποτελούσαν τη βάση των προσεγγίσεών τους. Στο βαθμό που αποκαλύπτει διαφορετικές απόψεις, ο διαρθρωμένος από τον Γκάνταμερ διάλογος μοιάζει με διαμάχη. Εντούτοις, η διαμάχη εδώ φαίνεται να υπόκειται σε διαλεκτικές απαιτήσεις, μιας και ακολουθεί τον πλατωνικό νόμο της ελάττωσης της διαφοράς και της μετατροπής της σε ταυτότητα. Ακριβώς για αυτόν λόγο η ύπαρξη διαφορετικών σκοπιών ερμηνεύεται ως μια πρώιμη και προσωρινή στιγμή του διαλόγου, η οποία θα έπρεπε να ξεπεραστεί μέσω της συμφωνίας.

### 3.3. *Ιστορικότητα και συμβάν (Geschehen)*

[1] Μία από τις κύριες θέσεις του *Αλήθεια και μέθοδος* είναι η επιβεβαίωση του ιστορικού, γεγονικου, πεπερασμένου και συγκεκριμένου χαρακτήρα κάθε κατανόησης. Με αυτόν τον τρόπο γίνεται μια προσπάθεια να αμφισβητηθεί η ενσωμάτωση της κατανόησης σε ένα καθολικό και υπερ-ιστορικό πλαίσιο, σε έναν καθάρο και αφηρημένο λόγο. Πρόκειται, κατά τη γνώμη μας, για μια ιδιαίτερα αξιόλογη πρωτοβουλία, στην οποία αξίζει να επιστρέψουμε και να την επεκτείνουμε. Το εμφανέστερο συστατικό της ιστορικότητας της κατανόησης συνοψίζεται εδώ στον προκατειλημμένο χαρακτήρα που έχει η ίδια: οι προκαταλήψεις ή προϋποθέσεις αποτελούν απολύτως απαραίτητες συνθήκες που καθιστούν δυνατή οποιαδήποτε κατανόηση. Και, σε σχέση με αυτές, ο Γκάνταμερ προειδοποιεί ότι κάθε ερμηνευτική εμπειρία λαμβάνει χώρα σε μια συγκεκριμένη κατάσταση και έχει έναν περιορισμένο ορίζοντα. Ας μεταφράσουμε αυτά τα λεγόμενα στη δική μας γλώσσα. Κάθε είδος κατανόησης είναι εγγεγραμμένο σε ένα πεδίο γνώσης, το οποίο υπακούει, ανάλογα την περίπτωση, σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό σχηματισμό. Κατανοούμε πάντα ξεκινώντας από ένα συγκεκριμένο σύστημα προϋποθέσεων, από ένα ακριβές ρεπερτόριο κατανοητικών δυνατοτήτων. Αυτό το ρεπερτόριο είναι προϊόν μιας θεμελίωσης που, γεγονικά, συνέβη στο μακρινό ή κοντινό παρελθόν· γι' αυτό μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι, σε κάθε περίπτωση, η κατανόηση προέρχεται από μια παράδοση. Κατά τη γνώμη μας, αυτό σημαίνει ότι δεν υφίσταται, για παράδειγμα, μια υπεράνω χρόνου «ουσία» της Φυσικής, αλλά μόνο συγκεκριμένοι, ιστορικοί ορισμοί αυτής της επιστήμης (η νευτώνεια Φυσική, η Φυσική του Αϊνστάιν, κ.λπ.).

Ο Γκάνταμερ μας παραχωρεί και άλλα ενδιαφέροντα εργαλεία προκειμένου να στοχαστούμε πάνω στην ιστορικότητα των συντεταγμένων που καθιστούν δυνατή την άσκηση μιας γνώσης ή δραστηριότητας. Για παράδειγμα: υποστηρίζοντας τη ρυθμιστική αξία του «κλασικού», προτείνει πως το νόημα και η εγκυρότητα που συνθέτουν μια κατανόηση, αντί να υπακούν σε καθολικές, απαραίτητες και αιώνιες συνθήκες, σφυρηλατήθηκαν από συγκεκριμένα έργα που τελικά μετατράπηκαν σε «κανονιστικά στοιχεία» της αντίστοιχης γνώσης. Αλλά ο γόρδιος δεσμός αυτής της υπεράσπισης της ιστορικότητας της κατανόησης αποφασίζεται στην έννοια του «συμβάντος» (*Geschehen*). Στο κεφάλαιο του *Αλήθεια και μέθοδος* πάνω στην «ουσία της ερμηνευτικής εμπειρίας», ο Γκάνταμερ υποστηρίζει ότι το σημαντικό κατά την εξήγηση αυτής της ιστορικότητας δεν είναι η δυναμική των εμπειριών εκείνων που επιβεβαιώνονται διαρκώς με την άσκηση μιας γνώσης, αλλά η στιγμή κατά την οποία μια εκ των προτέρων καθιερωμένη γνώση αμφισβητείται από κάποια σημαντική εμπειρία. Στηριζόμενος σε εγελιανά επιχειρήματα, ο συγγραφέας μας περιγράφει αυτό το «συμβάν» ως μια διαλεκτική μεσολάβηση: ένας ειδήμων θα ανακάλυπτε στο αντικείμενό του πως κάτι δεν είναι όπως το περίμενε· αυτό θα τον έκανε να στρέψει την προσοχή του στις ίδιες τις προϋποθέσεις του και έτσι αυτές οι υποθέσεις θα ενσωμάτωναν μια νέα αλήθεια για το αντικείμενο και θα επεκτείνονταν για να υποδεχτούν μελλοντικές εμπειρίες.

[2] Η κύρια δυσκολία αυτής της προσέγγισης συνίσταται στο ότι ο Γκάνταμερ δεν υπερασπίζεται την ιστορικότητα της κατανόησης, αλλά μόνο την ιστορική και πεπερασμένη συνθήκη του ατόμου που κατανοεί στην εκάστοτε περίπτωση. Στην πραγματικότητα, οι προκαταλήψεις –το κλειδί αυτής της υπεράσπισης της ιστορικότητας– αποδίδονται εδώ μόνο σε αυτόν που καταλαβαίνει, στο συλλογικό ή ατομικό υποκείμενο της κατανόησης, ενώ το ζήτημα της κατανόησης παρουσιάζεται ως μια άπειρη, δυνάμει υπέρ-ιστορική οντότητα. Με το να αρνείται τη δυνατότητα πραγμάτωσης αυτής της άπειρης ολότητας του νοήματος, το *Αλήθεια και μέθοδος* θεωρεί ότι έχει δικαιολογήσει την αξεπέραστη ιστορικότητα της ερμηνευτικής εμπειρίας, ακόμα κι όταν περιγράφει αυτή την εμπειρία ως μια σταθερή διαδικασία υπερνίκησης των καθοριστικών, για τον ίδιο τον ερμηνευτή, ιστορικών συνθηκών. Εντούτοις, κατά τη γνώμη μας, η ιστορικότητα και το περατό της κατανόησης επηρεάζουν ταυτόχρονα και τον κατανοούντα και το κατανοούμενο. Το σύστημα προϋποθέσεων που καθορίζει ένα γνωστικό πεδίο, στη γεγονική αποτύπωσή του, δεν καθορίζει μόνο την κατανοητική συμπεριφορά αυτών που συμμετέχουν σε αυτό, αλλά και τις δυνατότητες εκδήλωσης των αντίστοιχων φαινομένων. Τα φαινόμενα που προσφέρονται για την εξερεύνησή τους, παραδείγματος χάρη, στον τομέα της σύγχρονης Βιολογίας υπακούουν σε ένα ρεπερτόριο συγκεκριμένων και πεπερασμένων δυνατοτήτων· δεν αναφέρονται σε καμία περίπτωση σε έναν υποτιθέμενο «ουσιαστικό ορισμό» των ζωντανών όντων που εμπερικλείει άπειρες δυνατότητες εκδήλωσής τους. Απόδειξη του παραπάνω είναι ότι ο ιστορικός σχηματισμός κάθε γνώσης φτάνει σε κάποια στιγμή της εξέλιξής του σε μια κρίσιμη κατάσταση, στην οποία γίνεται εμφανές ότι οι μέχρι τότε ισχύουσες συντεταγμένες δεν μπορούν πλέον να αντέξουν τα προβλήματα που προκύπτουν στο εσωτερικό τους.

[3] Και με αυτόν τον στοχασμό, θα εμβαθύνουμε στη δεύτερη από τις δυσκολίες που παρουσιάζει η γκάνταμεριανή προσέγγιση. Κατά τη γνώμη μας, στην εξήγηση της ιστορικότητας της κατανόησης, το βάρος του ελέγχου πρέπει να δοθεί στο «χάσμα» που διαχωρίζει έναν συγκεκριμένο ορισμό της κατανόησης από κάποιον άλλο, στο «συμβάν» το οποίο κάνει την ιστορική έννοια μιας ορισμένης γνώσης να

καταρρεύσει και να αναδυθεί μια άλλη. Στο *Αλήθεια και μέθοδος* γίνεται αναφορά σε κάτι παρόμοιο, προειδοποιώντας ότι αυτό που πιστοποιεί την ιστορικότητα της κατανόησης είναι η άρνηση των προηγούμενων προσδοκιών, η οποία προκαλείται από κάποια ασυνήθιστη εμπειρία. Επιπλέον, η παραδοσιακή ερμηνευτική, πρόδρομος αυτής της ερμηνευτικής θεωρίας, έχει ως αντικείμενό της καταστάσεις ρήξης στην μετάδοση μιας λογοτεχνικής παράδοσης. Εντούτοις, στα πλαίσια αυτού του έργου δεν διευκρινίζεται –και δεν μπορεί να διευκρινιστεί– πού έγκειται η διαφορά μεταξύ της *συνήθους* άσκησης της κατανόησης (η οποία συνεπάγεται την επιβεβαίωση και επεξεργασία των προϋποθέσεων που την θεμελιώνουν) και εκείνων των *εξαιρετικών* καταστάσεων κατά τις οποίες προκύπτει μια ριζική αμφισβήτηση του συστήματος προϋποθέσεων που ίσχυαν προηγουμένως, μια αναστολή τους, που καθιστά αδύνατη τη συνέχιση της κατανόησης μέσα σε αυτό το πλαίσιο. Κατ' αρχήν, ο Γκάνταμερ υποστηρίζει ότι *κάθε* κατανόηση συμπεριλαμβάνει ένα «συμβαν», και, συνεπώς, κάτι τέτοιο δεν θα είχε τίποτα το εξαιρετικό. Επιπλέον, η κατανοητική δραστηριότητα ισοδυναμεί εδώ, εν πάσει περιπτώσει, με μια συνεχή *αναστολή* των προκαταλήψεων του ερμηνευτή, μια αναστολή που προκαλείται από την αντίθεση σε σχέση με τις «άλλες» προκαταλήψεις, αυτών που διακρίνονται στο εν λόγω κείμενο.

[4] 'Αν αυτό το ζευγάρι ανασταλμένων προκαταλήψεων μπορεί τελικά να συγχωνευθεί και να ενσωματωθεί σε μια ευρύτερη προκατάληψη, χωρίς λύση συνέχειας, αυτό οφείλεται στο ότι και οι δύο δεν ήταν παρα τμηματικές πτυχές ενός ενδεχομένως απροκατάληπτου φαινομένου, δηλαδή: ενός «καθεαυτού αντικειμένου», μεταφυσικού χαρακτήρα. Ή, πράγμα που εδώ σημαίνει το ίδιο: τμηματικές πτυχές ενός εν δυνάμει «καθεαυτού υποκειμένου», διαμορφωμένου από το σύνολο των προκαταλήψεων που αντιστοιχούν σε όλους τους άπειρους ιστορικούς ανθρώπους. Πράγματι, σε αυτήν την ερμηνεία του «συμβάντος» ως διαλεκτικής μεσολάβησης μεταξύ του κατανοόντος και του κατανοούμενου, η κατάρρευση ενός καθορισμένου κατανοητικού πλαισίου περιγράφεται ως μια άρνηση των προσδοκιών ή των προϋποθέσεων του υποκειμένου που προκαλείται από ένα απροσδόκητο αντικείμενο· αλλά οι δύο προς στιγμή αποσυνδεδεμένοι πόλοι της κατανόησης επανασυνδέονται χάρη στην ενσωμάτωση αυτού του νέου αντικειμένου στο σύστημα των προϋποθέσεων του υποκειμένου, στο οποίο προκαλεί μια μεταμόρφωση, μια διεύρυνση. Κατά αυτόν τον τρόπο –δηλώνει ο Γκάνταμερ, αναπαράγοντας το επιχείρημα της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*– το νέο αντικείμενο εμπεριέχει την αλήθεια του προηγούμενου. Κατά τη γνώμη μας, οι ιστορικές μεταμορφώσεις δεν μπορούν να ερμηνευτούν ως μια ρυθμιστική κίνηση μεταξύ του κατανοόντος και του κατανοούμενου, ως ένας στιγμιαίος διαχωρισμός τους: όταν το σύστημα των προϋποθέσεων που καθορίζει μια γνώση καταρρέει, καταρρέουν ταυτόχρονα τόσο οι δυνατότητες της κατανόησης όσο και οι δυνατότητες εκδήλωσης των φαινομένων.

[5] 'Άμεση συνέπεια αυτού του συλλογισμού είναι ότι στο πλαίσιο του είναι αδύνατον να αναγνωριστούν ως έγκυρες οι ιστορικές ρήξεις, οι τομές μεταξύ των εποχών, οι ρωγμές που διαχωρίζουν τους διαφορετικούς και συγκεκριμένους σχηματισμούς μιας γνώσης. Εδώ αυτές οι ρήξεις είναι μόνο τυχαίες, δευτερεύουσες, υποβοηθήματα μιας «ολότητας του ιστορικού συμβάντος» η οποία τις συλλέγει και τις ενσωματώνει στους κόλπους της, ανεξάρτητα από το ότι η ίδια δεν έχει μια άμεσα πραγματική διάσταση. Όποιο κι αν είναι το μέγεθος του χάσματος μεταξύ του ιστορικού και του παρελθόντος που εκείνος προσπαθεί να κατανοήσει, ούτως ή άλλως, η πράξη και μόνο αυτής της κατανόησης θα είχε την ικανότητα να το συρράψει, με το να δώσει ένα πρωτοφανές σχήμα στην ολότητα που, κατά κανόνα,

θα μπορούσε να συμπεριλάβει ξανά τα δύο άκρα του εν λόγω χάσματος. Αλλά τότε η διαφορά μεταξύ οποιωνδήποτε ιστορικών ιδιομορφιών σχετίζεται μόνο με την υποθετική ταυτότητα που θα ενορχήστρωνε μια προσέγγιση μεταξύ τους, σχετίζεται μόνο με τη συνολική κοινότητα της παράδοσης που, σύμφωνα με τον άπειρα μεταβλητό –και επομένως απροσδιόριστο, τυπικό, αφηρημένο– χαρακτήρα της, θα είχε την ακατανίκητη ισχύ να ξεπεράσει αυτήν την διαφορά. Και αυτό σημαίνει ότι οι ιστορικοί προσδιορισμοί εμφανίζονται εδώ ως καθαρά *αρνητικοί*, προσωρινοί, τμηματικοί, εξαρτώμενοι από μια υπερϊστορική στιγμή, της οποίας η πραγμάτωση θα τους καθιστούσε περιττούς. Δεν μπορεί να είναι αλλιώς, τη στιγμή που το «συμβάν» στο οποίο αυτά τα ιστορικά μορφώματα οφείλουν την μοναδικότητά τους πρέπει να αποτελεί τη μερική αποκάλυψη της υποτιθέμενης άπειρης ολότητας του όντος.

[6] Έτσι, φτάνουμε στον πυρήνα της διόρθωσης που το *Αλήθεια και μέθοδος* επιδέχεται ως προς αυτό το σημείο. Το ζήτημα είναι ότι, όπως με μεγάλη σαφήνεια απέδειξε ο Χάιντεγκερ, το ικανό να πιστοποιήσει την ιστορικότητα της κατανόησης συμβάν δεν ισοδυναμεί μόνο με την εμφάνιση μιας πρωτόγνωρης πτυχής του όντος, αλλά και με την εμφάνιση του συστήματος προϋποθέσεων που καθιστούν δυνατή, σε κάθε περίπτωση, την οντική κατανόηση. Αυτό το συμβάν προϋποθέτει το άνοιγμα ενός πεδίου νοήματος, την εγκαινίαση συγκεκριμένων συντεταγμένων που καθορίζουν την άσκηση μιας γνώσης στην μοναδική ιστορική αποτύπωσή της (ακριβέστερα, θα έπρεπε να μιλάμε για το άνοιγμα του σύνολου του πλέγματος των γνώσεων που διαμορφώνουν μια εποχή). Εάν αποδεχτούμε ότι εκδήλωση του φαινομένου μπορεί να υπάρξει μόνο υπό την λειτουργία ενός συγκεκριμένου συστήματος προκαταλήψεων, εάν πραγματικά αναγνωρίσουμε στις προκαταλήψεις την ιδιότητα ορίων που καθιστούν δυνατό –με τη θετική έννοια– το σύνολο της κατανόησης –για τον κατανοόντα και το κατανοούμενο ταυτόχρονα–, θα μπορούσαμε άραγε να υποθέσουμε πως η κρίση των προϋποθέσεων που ορίζουν μια γνώση, η οποία αποκαλύπτεται από μια μαζική ροή ακατανόητων φαινομένων, μπορεί να ξεπεραστεί με το να πραγματοποιηθεί μια νέα πτυχή μιας υποτιθέμενης οντότητας θωρακισμένης απέναντι σε κάθε πιθανή κρίση; Θα μπορούσαμε, άραγε, να υποθέσουμε ότι το χάσμα που διαχωρίζει ένα σύστημα προκαταλήψεων από ένα άλλο σύστημα μπορεί να γεφυρωθεί από ένα φαινόμενο ικανό να συμπεριλάβει και να μεταμορφώσει και τα δύο συστήματα; Από ένα φαινόμενο που βρίσκεται, με άλλα λόγια, στο πουθενά;

Αυτο που πρέπει πρώτα από όλα να επισημάνουμε σε αυτό το σημείο είναι ότι το συμβάν που αποτελεί ορόσημο στη ζωή της κατανόησης είναι ένα συμβάν *οντολογικής*, και όχι οντικής τάξεως. Αυτό το συμβάν –πιο κοντά στο χάιντεγκεριανό *Ereignis* απ' ό,τι στο γκανταμεριανό *Geschehen*– καθορίζει «τι σημαίνει το είναι» ενός φυσικού φαινομένου αληθοφανούς στα πλαίσια της φυσικής με αριστοτελικές ρίζες, ή «τι σημαίνει το είναι» ενός φυσικού φαινομένου που μπορεί να συλληφθεί και να αποδειχθεί μέσω των συντεταγμένων της Φυσικής νευτώνειας προέλευσης. Αυτό που κάνει να υφίστανται κατανοήσεις ιστορικές και γνήσιες, μη αναγώγιμες μεταξύ τους, δεν είναι η μερική αποκάλυψη ενός άπειρου αποθέματος των νοημάτων ή πιθανών φαινομένων, αλλά η εμφάνιση ιδιαίτερων οντολογικών συνθηκών που εισάγουν στην κάθε περίπτωση τις δυνατότητες εμφάνισης των φαινομένων. Με άλλα λόγια: δεν υπάρχουν αποδείξεις για να υποθέσουμε ότι τα φυσικά φαινόμενα που εμφανίζονται στη νευτώνεια Φυσική και εκείνα που εμφανίζονται στην Φυσική του Άινσταϊν πρέπει να παραπέμπουν σε μία και μοναδική «φυσική οντότητα», η οποία, υποτίθεται, αποτελείται από το σύνολο των σημασιών του «φυσικού», που



επιστρατεύονται μέσω όλων των ιστορικών μορφωμάτων, παρελθοντικών και εν δυνάμει μελλοντικών, αυτής της γνώσης. Δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποστηρίξουμε ότι η ερμηνεία του *corpus aristotelicum* του Θωμά του Ακινάτη και αυτή του Χάιντεγκερ οφείλουν να παραπέμπουν σε ένα και μοναδικό, ίδιο νόημα, ούτε στην πραγματικότητα, ούτε εν δυνάμει. Αυτή η «άπειρη ολότητα του όντος», ως υποτιθέμενο ομοίωμα των πεπερασμένων, ιστορικών κατανοήσεων, δεν είναι παρά ένα επεξηγηματικό εργαλείο με τον οποίο ο Γκάνταμερ δημιουργεί την ψευδαίσθηση πως έλυσε το πρόβλημα: πρόκειται, ακριβώς, για την χαρακτηριστική οφθαλμαπάτη της διαλεκτικής.

#### 3.4. Το ανήκειν ως διαλεκτική μεσολάβηση

[1] Άλλη μια από τις κεντρικές θέσεις του *Αλήθεια και μέθοδος* είναι η απόρριψη της υποτιθέμενης θεμελίωσης της κατανόησης σε ένα «καθεαυτού» υποκειμένο ή αντικείμενο. Σε αυτή τη θέση συνοψίζεται, κατά τη γνώμη μας, ένα έργο απολύτως απαραίτητο για μια οντολογία που επιθυμεί να αντιμετωπίσει τις προκλήσεις του παρόντος. Αυτό που κατ' αυτόν τον τρόπο προσπαθούμε να ανατρέψουμε είναι, αφ' ενός, η –πραγματικά νεότερη– ιδέα ενός υποκειμένου ξεχωριστού και αυτόνομου, που δομεί την πραγματικότητα σύμφωνα με τους δικούς του νόμους και αφ' ετέρου, την εικόνα –χαρακτηριστική του αρχαίου και μεσαιωνικού σύμπαντος– ενός κόσμου στον οποίο όλοι οι δυνατοί σχηματισμοί της πραγματικότητας αποτελούν μια οριστική πραγματικότητα και είναι ταυτόχρονα παρόντες. Προκειμένου να ανατραπούν και τα δύο, γίνεται εδώ προσφυγή κυρίως στην ιδέα του «συμβάντος»: εξ ορισμού, η ερμηνευτική εμπειρία θα ήταν ανεξέλεγκτη από την πλευρά του υποκειμένου που την υφίσταται· κι εφόσον συμπεριλαμβάνει την εμφάνιση μιας πρωτοφανούς πραγματικότητας, αυτή η εμπειρία δεν θα μπορούσε ποτέ να συλληφθεί ως αναφορά σε ένα κόσμο ουσιών δεδομένου εκ των προτέρων. Αντιμέτωπος με τα δύο άκρα, ο Γκάνταμερ επιβεβαιώνει στον πρωταρχικό χαρακτήρα της σχέσης (δηλαδή, το ότι δεν μπορεί να αναχθεί σε οποιαδήποτε άλλη προηγούμενη περίπτωση) μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού· αυτό εκφράζει η αρχή του *ανήκειν* του κατανοόντος στο κατανοούμενο. Εμείς διακρίνουμε σε αυτήν την αρχή ίχνη του χουσερλιανού «*a priori του συσχετισμού*», λαμβάνοντας υπ' όψη ότι αναπτύχθηκε από την ύστερη φαινομενολογική παράδοση έξω από τα πλαίσια του ιδεαλισμού του υποκειμένου.

Ο φιλόσοφος του Μαρβούργου εξηγεί αυτή τη σχέση μεταξύ κατανοόντος και κατανοούμενου ως μια διαρκή ρυθμιστική κίνηση μεταξύ των ειδικών χαρακτηριστικών του καθενός, σαν να ανοίγεται μια απόσταση μεταξύ τους και την υπερνίκηση αυτής της απόστασης, σαν μια διαλεκτική μεσολάβηση μεταξύ του ενός και του άλλου. Το *ανήκειν* συμπεριλαμβάνει δύο πλευρές, δυο όψεις του ίδιου δεσμού: αφ' ενός, την προϋπάρχουσα σχέση μεταξύ του κατανοόντος και του στοιχείου που προσπαθεί να καταλάβει (που σε αυτήν την περίπτωση είναι ένα ζήτημα του παρελθόντος) και αφ' ετέρου, το *ανήκειν* και των δύο στην παράδοση που τα συμπεριλαμβάνει. Ο δεσμός του ερμηνευτή με την παράδοση –από την οποία προέρχονται εδώ οι προϋποθέσεις που καθιστούν δυνατή την κατανόηση και το αντικείμενό της– θα καταργούνταν στιγμιαία κάθε φορά που θα εμφανίζονταν δυσκολίες κατανόησης, κάθε φορά που θα εμφανίζονταν κάποια διαφορά μεταξύ της οπτικής του σύγχρονου ερμηνευτή και αυτής του κειμένου του παρελθόντος. Αλλά αυτή η διάσπαση του δεσμού μεταξύ κατανοόντος και κατανοούμενου θα έπαυε να

υπάρχει χάρη στην μερική μεταμόρφωση του υποστρώματος που ενώνει τους δύο πόλους, δηλαδή, την παράδοση.

[2] Αυτή η ερμηνεία του ανήκειν ως διαλεκτικής μεσολάβησης μεταξύ του κατανοόντος και του κατανοούμενου, στην πράξη παραβιάζει τον πρωταρχικό και μη αναγώγιμο χαρακτήρα που σκοπός ήταν να χαρακτηρίσει αυτήν την αρχή. Εδώ προτεραιότητα δεν είναι ο συσχετισμός των δύο πόλων της κατανόησης, αλλά μια υποτιθέμενη *ολότητα* που τους εμπρικλείει, και η οποία, αφού αναπτυχθεί στιγμιαία στην οπτική του καθενός και διαλύσει κατόπιν την αντίφαση που προέκυψε, θα υποστεί μια μεταμόρφωση. Αυτή η ολότητα ισοδυναμεί με την συνέχεια της παράδοσης και αποτελεί το υπόστρωμα πάνω στο οποίο θα έπρεπε να εντοπιστούν και να ξεπεραστούν οι διαφορές μεταξύ του κατανοόντος και του κατανοούμενου, μεταξύ παρόντος και παρελθόντος. Η κατανόηση είναι εδώ η επεξεργασία της απόστασης που χωρίζει τον ερμηνευτή (σε μια σύγχρονη περίπτωση) από το θέμα της ερμηνείας του (που βρίσκεται στο παρελθόν). Δεδομένου ότι η δυνατότητα μιας απόλυτης και αποτελεσματικής μεσολάβησης μεταξύ όλων των ιστορικών σκοπιών δεν είναι δυνατή, επιβεβαιώνεται ότι αυτή η απόσταση παραμένει πάντα απροσπέλαστη. Ούτως ή άλλως, η συνθήκη που καθιστά δυνατή αυτή τη διαδικασία φαίνεται να είναι η αφηρημένη υπόθεση μιας σύνθεσης μεταξύ του κατανοόντος και του κατανοητού: η υπόθεση μιας εξαντλητικής συνάντησης όλων των υποκειμενικών προκαταλήψεων, οι οποίες, εξουδετερώνοντας η μία την άλλη, ισοδυναμούν με το «ιδανικό αντικείμενο» που μεταδίδεται από την παράδοση. Στην πραγματικότητα, αυτή η διαδοχή μεσολαβήσεων μεταξύ κατανοόντος και κατανοούμενου πρέπει να προσφύγει, τόσο στην αρχή της, όσο και στο τέλος της, σε μια αμεσότητα μεταξύ των δύο. Επομένως, η εξήγηση που μας απασχολεί βασίζεται πάνω στην κρυμμένη αρχή – ή καλύτερα, απορριπτέα, αλλά αποτελεσματική υπό αυτή τη μορφή– μιας άμεσης κατανόησης. Όμως, δεν είναι αλήθεια ότι κάθε κατανόηση βρίσκεται αναπόφευκτα εκτεθειμένη στην μεσολάβηση αναρίθμητων παραγόντων, μεταξύ άλλων, και του σώματος που κατανοεί σε κάθε περίπτωση;

[3] Αυτή η σύλληψη του δεσμού μεταξύ του κατανοόντος και του κατανοούμενου ως μια διαλεκτική μεσολάβηση είναι ο κύριος λόγος για τον οποίο το *Αλήθεια και μέθοδος* περιγράφει την κατανόηση ως διάλογο. Αλλά αν αποδεχτούμε ότι οι προϋποθέσεις, ο ορίζοντας και η κατάσταση είναι συνθήκες που καθιστούν δυνατή την κατανόηση στο σύνολό της –για τον κατανοόντα και για το κατανοούμενο–, θα είναι παράλογο το συμπέρασμα ότι η ερμηνευτική εμπειρία διεκπεραιώνεται αναπτύσσοντας τον ορίζοντά της σε δύο ορίζοντες, ξετυλίγοντας τις προκαταλήψεις της σε δύο αντιτιθέμενες προκαταλήψεις. Όπως αναφέραμε, αυτή η διαλογικο-διαλεκτική δομή μπορεί να έχει κάποια ισχύ μόνο όταν πρόκειται για την ανάγνωση ενός ιστορικού κειμένου, και σύμφωνα με τους όρους με τους οποίους αναλύεται εδώ αυτό το παράδειγμα. Είναι άραγε δυνατόν να ερμηνεύσουμε την κατανόηση, γενικά, ως μια διαμεσολάβηση μεταξύ του κατανοόντος και του κατανοούμενου, ως έναν μεταξύ τους διάλογο;

[4] Εάν παρατηρήσουμε προσεκτικά την εξήγηση που ο Γκάνταμερ προσφέρει όσον αφορά την ερμηνεία ενός ιστορικού κειμένου, θα δούμε αμέσως πως υποπίπτει σε μια από τις δύο καταστάσεις που σκοπός ήταν να αποφύγει: την επιστροφή σε μια μεταφυσική του υποκειμένου, αν και εμφανώς ασθενέστερη σε σχέση με την νεότερη προϊστορία της. Κατ' αρχάς, η κατανοητική διαδικασία κινητοποιείται εδώ από έναν μηχανισμό *αναστοχασμού* (την επιστροφή του υποκειμένου στις δικές του

προκαταλήψεις), ακόμα κι αν αυτός ο αναστοχασμός εξασθενείται από τον συμβαντικό χαρακτήρα που διέπει την κατανόηση. Επιπλέον, ο φιλόσοφος του Μαρβούργου καταλαβαίνει ότι στόχος της κατανόησης δεν είναι άλλος παρά μια αυτο-κατανόηση: το να καταφέρουμε να καταλάβουμε καλύτερα τους εαυτούς μας μέσω άλλων ιστορικών υποκειμένων που θα μας επιτρέψουν να συνειδητοποιήσουμε την ιδιαιτερότητά μας και, σε αυτήν την πράξη της συνειδητοποίησης, να μας ανυψώσουν πάνω σε αυτή. Για αυτόν, οι προκαταλήψεις είναι αποκλειστική ιδιοκτησία του υποκειμένου που κατανοεί, και εάν εμφανίζονται επίσης και από την πλευρά του φαινομένου προς κατανόηση, αυτό οφείλεται *μονάχα* στο ότι το συγκεκριμένο φαινόμενο είναι εδώ, με τη σειρά του, ένα ανθρώπινο όν, ένα «εσύ». Επιπλέον, εάν οποιαδήποτε προκατάληψη που διακρίνεται ως χαρακτηριστική του συνομιλητή του παρελθόντος οφείλει να έχει, σε κάθε περίπτωση, την ικανότητα να συγχωνεύεται με οποιαδήποτε προκατάληψη του σύγχρονου ερμηνευτή, αυτό φαίνεται να οφείλεται στην υπόθεση του ότι και οι δύο ανήκουν σε κάποιο είδος «ουσιώδους ανθρωπότητας», άχρονης και αιώνιας, που υποβαστάζει αυτή τη διαδικασία, αν και δεν θα μπορούσε να προσωποποιηθεί από κανένα πραγματικό, ιστορικό υποκείμενο. Σύμφωνα με τα παραπάνω, η συγκεκριμένη κοινότητα στην οποία εγγράφεται η άσκηση μιας γνώσης καταλήγει να διαλύεται σχηματίζοντας μια φανταστική κοινότητα του ανθρώπινου είδους.

[5] Μια από τις τροποποιήσεις που προτείνουμε στο *Αλήθεια και μέθοδος* αναφέρεται στο γεγονός ότι σε αυτό το έργο οι αρχές της ιστορικότητας και του ανήκειν προσεγγίζονται μαζί. Πράγματι, βασιζόμενος στο παράδειγμα της ανάγνωσης ενός ιστορικού έργου, ο Γκάνταμερ δίνει και στις δύο αρχές μία και μοναδική μορφή. Συλλαμβάνει τις μεταμορφώσεις που αντιστοιχούν στις ιστορικές συνθήκες της κατανόησης ως μια ρυθμιστική κίνηση μεταξύ της προοπτικής του ερμηνευτή και της προοπτικής που εκλαμβάνεται ως «άλλη» σε αυτό που προσπαθούμε να κατανοήσουμε, των οποίων η μεταξύ διαμεσολάβηση θα είχε ως αποτέλεσμα μια διεύρυνση αυτών των ιστορικών συνθηκών. Και συλλαμβάνει το σύνδεσμο μεταξύ των δύο πόλων της κατανόησης ως μια διαρκή μεταμόρφωση του ιστορικού πλαισίου της κατανόησης. Και τα δύο ζητήματα είναι εδώ ένα και το αυτό. Η διαλεκτική μεσολάβηση που υποστηρίζεται ως λύση αυτών των ζητημάτων προϋποθέτει μια *ολότητα* που, αφ' ενός, θα ήταν υπεύθυνη για το δεσμό μεταξύ του ερμηνευτή και του θέματος της ερμηνείας του, και αφ' ετέρου, θα ήταν υπεύθυνη για έναν υποτιθέμενο δεσμό μεταξύ όλων των πιθανών ιστορικών ερμηνειών του ίδιου θέματος. Επιβεβαιώνοντας ότι η κατανόηση συνεπάγεται ένα συμβάν που έχει συλληφθεί ως μια πρωτόγνωρη, πεπερασμένη πραγμάτωση της άπειρης ολότητας του κατανοητού, ο Γκάνταμερ θεωρεί πως υπερασπίστηκε τόσο την πρωταρχικότητα του δεσμού μεταξύ ερμηνευτή και αντικειμένου ερμηνείας όσο και τον μη αναγώγιμο ιστορικό χαρακτήρα της κατανόησης.

Σύμφωνα με τη δική μας οπτική, εντούτοις, η αρχή της ιστορικότητας της κατανόησης και η αρχή της συσχέτισης των δύο πόλων της πρέπει να διακριθούν προσεκτικά επειδή αποτελούν διαφορετικού είδους συνθήκες δυνατότητας. Οι μεταμορφώσεις που επηρεάζουν τις προϋποθέσεις μιας κατανόησης (*δηλαδή* στην ιστορική υπόστασή τους) δεν μπορούν να ερμηνευτούν ως μια ρυθμιστική κίνηση μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου της, δεδομένου ότι αυτοί οι μετασχηματισμοί επηρεάζουν ταυτόχρονα τα κατανοητά φαινόμενα και τις κατανοητικές συμπεριφορές που σχετίζονται μαζί τους. Εάν η κρίση μιας γνώσης περιγραφεί σαν μια στιγμιαία αποσύνδεση του κατανοόντος από το κατανοούμενο, θα

υποπέσουμε αναπόφευκτα στο να επιβεβαιώσουμε την ύπαρξη ενός αυτόνομου υποκειμένου ή αντικειμένου, ως τα υποστηρίγματα που θα επανασυνδέσουν έναν τέτοιο δεσμό. Και αντίστροφα, ο πρωταρχικός δεσμός μεταξύ μιας συμπεριφοράς και ενός φαινομένου δεν φαίνεται να έχει χαρακτήρα διαδικασίας, σαν κάτι που προοδεύει ή εξελίσσεται· δεν φαίνεται να είναι κάτι που υφίσταται ιστορικές αλλαγές. Μια πτυχή της διόρθωσής μας συνοψίζεται στην συνάφεια που ο Γκάνταμερ εδραιώνει μεταξύ του ανήκειν και του ερμηνευτικού κύκλου. Εμείς πιστεύουμε ότι ο ερμηνευτικός κύκλος –μια εκδήλωση του διαδικαστικού χαρακτήρα της κατανόησης– δεν πρέπει να περιγράφεται σαν ένα «σκαμπανέβασμα» μεταξύ του κατανοούντος και του κατανοούμενου, αλλά, αντίθετα, σαν ένα παιχνίδι μεταξύ του προσδοκώμενου νοήματος και του νοήματος που τελικά αποκτάται· καταλαβαίνουμε ότι και στις δύο περιπτώσεις το νόημα αυτό επηρεάζει ταυτόχρονα τόσο ένα κατανοητό φαινόμενο όσο και μια κατανοητική συμπεριφορά.

### 3.5. Αλήθεια και μέθοδος

[1] Αν και το ζήτημα της αλήθειας και του πιθανού μεθοδικού συστατικού στοιχείου της κατανόησης είναι παρόν στον πυρήνα του εν λόγω έργου, δεν προσφέρεται τίποτα που να μοιάζει με μια θεωρία της αλήθειας. Άν ήταν έτσι, θα έπρεπε να έχει αναλυθεί εις βάθος το τί εστί η εκδήλωση του φαινομένου, η οποία υπακούει, στην ελάχιστη υπόστασή της, στην διάρθρωση του «κάτι ως κάτι». Οι παρατηρήσεις που θίγουν αυτό το ζήτημα φαίνεται να σκιαγραφούν εδώ μια αντίθεση: αφ' ενός, την σύλληψη της γνώσης όπως έχει καθιερωθεί μέσω του μοντέλου των νεότερων φυσικών επιστημών και, αφ' ετέρου, την εναλλακτική εικόνα της γνώσης που συντίθεται έχοντας ως σημείο αναφοράς τις επιστήμες του πνεύματος. Σύμφωνα με την παραπάνω αντίθεση, οι φυσικές επιστήμες αναζητούν τους καθολικούς νόμους που κυβερνούν τα φαινόμενα και για να το επιτύχουν εξαρτώνται απόλυτα από την εφαρμογή μιας μεθόδου, μιας και μόνο αυτή καθιστά δυνατή την επανάληψη των πειραμάτων υπό τις ίδιες συνθήκες. Οι επιστήμες του πνεύματος, αντίθετα, δεν θα μπορούσαν ποτέ να αναχθούν στα μεθοδολογικά τους στοιχεία, κι αυτό για τρεις πρωταρχικούς λόγους. Πρώτον, το ζήτημα εδώ δεν είναι η ανακάλυψη καθολικών κανονικοτήτων, αλλά το πώς τελικά σχηματίστηκαν τα ιδιαίτερα συμβάντα. Επιπλέον, σε αυτήν την περίπτωση ο ερευνητής θα εμπλεκόταν στο περιεχόμενο της γνώσης του και, για αυτόν τον λόγο, θα ήταν αδύνατο να αποστασιοποιηθεί μεθοδολογικά από τα αντικείμενά του. Από την άλλη, αυτό το είδος γνώσης δεν θα μπορούσε να ελεγχθεί από κάποια μέθοδο στο βαθμό που θα ενέπλεκε ένα συμβάν. Αυτός ο τελευταίος παράγοντας αποτελεί μια από τις διασημότερες και πολυτιμότερες θέσεις του *Αλήθεια και μέθοδος*: κάθε φορά που η κατανόηση συνεπάγεται την εμφάνιση μιας πρωτόγνωρης αλήθειας (δηλαδή, ένα «συμβάν»), έχουμε πρόσβαση σε αυτήν χωρίς τη βοήθεια κάποιας μεθόδου, πράγμα που σημαίνει ότι, όσον αφορά την υπόσταση, η αλήθεια προηγείται και υπερέχει της μεθόδου.

[2] Στην περιγραφή του της κατανόησης, ο Γκάνταμερ επιστρατεύει μια σειρά εργαλείων προκειμένου να υπερασπίσει τον ιστορικό, ειδικά καθορισμένο χαρακτήρα του νοήματος και της εγκυρότητας του κατανοούμενου. Τέτοιος είναι ο ρόλος που παίζουν οι έννοιες της «παιδείας», «κοινής λογικής», «ικανότητας κρίσης» και «γούστου», οι οποίες παραπέμπουν σε μια γενικότητα συντεθειμένη γεγονικά, η οποία, επομένως, απέχει πολύ από την αυστηρή καθολικότητα στην οποία θα τοποθετούνταν οι φυσικές επιστήμες. Επίσης και η κατηγορία «του κλασικού», ως

πηγή του κανονιστικού ορισμού μιας γνώσης, αντιστοιχεί σε αυτήν την ιστορική υπόσταση του νοήματος. Η παράδοση, με τη σειρά της, αντιπροσωπεύει έναν καθοριστικό παράγοντα της αλήθειας από τη στιγμή που παρέχει ένα σύστημα προϋποθέσεων που καθιστούν δυνατή την κατανόηση. Το πρόβλημα είναι ότι όλες αυτές οι περιπτώσεις έχουν εδώ έναν απεριόριστα ανοιχτό χαρακτήρα, και για αυτόν τον λόγο παραπέμπουν, κατά βάθος, σε μια καθολικότητα τυπικού χαρακτήρα. Στην περίπτωση των κλασικών έργων, ο Γκάνταμερ φαίνεται να αγνοεί την δυνατότητα του να πάψουν να είναι κλασικά, έτσι ώστε η αναφορά σε αυτά να μεταφράζεται ως παραμπομπή σε μια άχρονη ουσία. Και, αν η κατανόηση πρέπει να εγγραφεί σε μια παράδοση που συμπεριλαμβάνει τα πάντα και βρίσκεται σε αιώνια εξέλιξη, μια τέτοια καταχώρηση παύει πλέον να είναι συγκεκριμένη. Είναι αλήθεια, όπως και ο Γκάνταμερ υποστηρίζει, ότι η κατανόηση μπορεί να συμπληρώσει και να δώσει χροιά στην γενικότητα μέσα στην οποία εκτυλίσσεται. Αλλά θα πρέπει να γίνει διάκριση μεταξύ της συνηθισμένης επεξεργασίας του εκ των προτέρων έγκυρου νοήματος και του έκτακτου γεγονότος που είναι υπεύθυνο για την κατάρρευση του καθιερωμένου πλαισίου και την εμφάνιση ενός άλλου, διαφορετικού. Κι ακριβώς επειδή εδώ αυτή η διάκριση δεν γίνεται, η γενικότητα στην οποία ανήκει μια κατανόηση καταλήγει να διαλύεται σε ένα βάθος ακαθοριστίας. Έτσι, ο συγγραφέας μας υποστηρίζει ότι καμία πεπερασμένη ερμηνεία ενός κειμένου δεν είναι αυθαίρετη, δεδομένου ότι έχει ως πρότυπο την άπειρη διάσταση του ίδιου του νοήματος που κατατίθεται σε αυτό. Εντούτοις, μπορεί αυτό το ακαθόριστο υπόστρωμα να παρέχει κάποιο είδος κριτηρίου για τη διάκριση του αληθούς από το ψευδές; Σε αυτήν την περίπτωση, θα πρέπει να πούμε ότι η ερμηνευτική δεν έχει αποκρούσει την κατηγορία του σχετικισμού με την οποία συχνά βρίσκεται αντιμέτωπη.

[3] Ας δούμε τώρα ποιος είναι ο χαρακτήρας του ερμηνευτικού κύκλου, όπως επίσης και την ιδέα της ανάπτυξης και συγχώνευσης των οριζόντων που ο Γκάνταμερ εισάγει σε αυτόν. Η κυκλικότητα μεταξύ της κατανόησης του συνόλου του κειμένου και της κατανόησης των μερών του παρουσιάζεται σαν μια περιγραφή της διαδικασίας που εκ των πραγμάτων ακολουθεί κάθε ερμηνευτής. Μια τέτοια κυκλικότητα δεν φαίνεται να παρουσιάζει τα εμφανή χαρακτηριστικά μιας μεθόδου, δεδομένου ότι η εξέλιξή της εξαρτάται από την οικειότητα που έχουμε εκ των προτέρων με το περιεχόμενο του κειμένου· αυτή η συνοχή μεταξύ συνόλου και μερών δεν αποτελεί κάποιον εφαρμόσιμο για μια καλύτερη κατανόηση κανόνα. Εντούτοις, η απαίτηση του να διακρίνουμε ευσυνείδητα μεταξύ των προϋποθέσεων που ανήκουν στο κείμενο και αυτών του ερμηνευτή φαίνεται να εμπεριέχει όντως τη συνθήκη μιας μεθοδικής διαδικασίας: πρόκειται για μια εντολή που ο αναγνώστης πρέπει να εφαρμόσει –και που θα μπορούσε να μην εφαρμόσει– προκειμένου να αποκτήσει μια καταλληλότερη κατανόηση. Έχουμε ήδη αναφέρει ότι σε αυτό το σημείο, η περιγραφή του *Αλήθεια και μέθοδος* στρέφεται σε ζητήματα που ανήκουν στην μεθοδολογική ερμηνευτική. Η αλήθεια είναι ότι αυτή η έννοια ανάπτυξης και συγχώνευσης των οριζόντων έχει διαφορετικό χαρακτήρα. Από τη μία, προσεγγίζεται σαν μια μεθοδική συμπεριφορά, που θα πρέπει να ελέγχεται επιμελώς από τον ερμηνευτή. Αλλά, από την άλλη, σε αυτό ακριβώς οφείλεται το γεγονός ότι κατά την κατανόηση λαμβάνει χώρα ένα συμβάν, δηλαδή, ένα ανεξέλεγκτο, από την πλευρά του κατανοόντος υποκειμένου, γεγονός.

Η συμφωνία μεταξύ «άλλης» και «ιδίας» προοπτικής λειτουργεί εδώ ως μέθοδος και ως κριτήριο αλήθειας τυπικού χαρακτήρα. Η συμφωνία μεταξύ των διαφορετικών πλευρών ενός φαινομένου θα μπορούσε να είναι η εμφάνιση της αλήθειας του σε

περίπτωση που θα σκοπεύαμε στη διαλεύκανση του «αγνώστου», δηλαδή, ενός ζητήματος που, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, έχει μόνο μια αληθή απάντηση. Παραδείγματος χάρη, μια τέτοια αξία μεθόδου και κριτηρίου έρευνας μπορεί να έχει η αναζήτηση της συναίνεσης μεταξύ διάφορων γιατρών που προσπαθούν να διαγνώσουν μια ασθένεια με τις ίδιες παραμέτρους. Εντούτοις, εδώ έχουμε πιο πολύ να κάνουμε με τη λύση ενός «προβλήματος». Σαν μια γέφυρα μεταξύ δύο διαφορετικών προκαταλήψεων, αυτό το ιδεώδες της συναίνεσης μεταξύ των δύο λειτουργεί ως μια αφηρημένη μέθοδος: δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με τη συνοχή μεταξύ όλων των πλευρών ενός φαινομένου που καθίσταται δυνατό υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις, αλλά με τη συνοχή μεταξύ δύο προϋποθέσεων που σχετίζονται με ένα φαινόμενο το οποίο, υποθετικά, δεν εξαρτάται από καμία προϋπόθεση. Και το ζήτημα είναι ότι εδώ οι συνθήκες υπό τις οποίες αυτή η συναίνεση θα μπορούσε να αξιολογηθεί, δεν προσφέρονται πριν από την κατανόηση, αλλά θα πρέπει να παραχθούν από αυτήν.

Η συγχώνευση των οριζόντων αποτελεί μια εξαιρετικά ιδιαίτερη μέθοδο: αντί για μια διαδικασία που οδηγεί σε μια αλήθεια μέσα σε ένα σύστημα προϋποθέσεων ανοικτό εκ των προτέρων, πρόκειται για μια διαδικασία ταυτόχρονη με την κύηση πρωτόγνωρων προϋποθέσεων. Αυτή η μέθοδος –που δεν είναι άλλη από τη διαλεκτική μέθοδο– θα ισοδυναμούσε με το «ποιόν του ίδιου του πράγματος» (*Tun der Sache selbst*), με το συμβάν μιας πρωτοφανούς αλήθειας. Εντούτοις, έτσι παραβιάζεται η αρχή από την οποία ξεκινήσαμε, σύμφωνα με την οποία η κατανόηση κατά την οποία λαμβάνει χώρα ένα νέο νόημα έχει εξω-μεθοδικό χαρακτήρα. Εδώ λοιπόν, αυτό το γεγονός καθοδηγείται από μια μέθοδο: την καθαρή μορφή της συναίνεσης μεταξύ όλων των επιμέρους προοπτικών πάνω στο εν λόγω φαινόμενο.

[4] Σε αυτό το σημείο πρέπει να επαναλάβουμε την ίδια διόρθωση που προτείναμε σε σχέση με την αρχή της ιστορικότητας: αυτό που εμφανίζεται σε ένα «συμβάν» δεν είναι μια επιμέρους πτυχή μιας οντικής ολότητας, αλλά οι οντολογικές συνθήκες της εκδήλωσης του φαινομένου, το νοηματικό πεδίο που εισάγει τις συντεταγμένες μιας γνώσης. Μπορούμε να εξάγουμε μερικές συνέπειες της γκανταμεριανής αρχής σύμφωνα με την οποία, στο βαθμό που η κατανόηση συνεπάγεται ένα συμβάν, πρόκειται για μια εξω-μεθοδική κατανόηση. Η μεθοδολογική οργάνωση φαίνεται να ανήκει στο «κανονικό» στάδιο (με την έννοια που έδωσε σε αυτόν τον όρο ο Τ.Σ. Κουν) μιας γνώσης, ενώ οι στιγμές της κρίσης του ιδίου, και οι στιγμές εξερεύνησης των πρωτοβουλιών που προκύπτουν, χαρακτηρίζονται από την έλλειψη μεθόδων και διαθέσιμων κριτηρίων. Επιπλέον, από την άποψη της εγκαθίδρυσης της, η νοηματική διάσταση προηγείται πάντα της εγκυρότητας της κατανόησης (και επομένως προηγείται επίσης των μεθοδολογικών πτυχών της, που ανήκουν στο πεδίο της εγκυρότητας) και αυτό ακόμα και όταν, στη συνήθη άσκηση μιας γνώσης, το νόημα και η εγκυρότητα της κατανόησης δεν φαίνεται να μπορούν να διακριθούν μεταξύ τους.

### 3.6. Καθολικότητα ή εντοπιότητα της ερμηνευτικής

[1] Στο *Αλήθεια και μέθοδος* η έννοια της κατανόησης καθιερώνεται από τις επιστήμες του πνεύματος και μέσω μιας άρνησης των κύριων χαρακτηριστικών των φυσικών επιστημών με την νεότερη σημασία τους. Παρ' όλα αυτά, στο τρίτο μέρος του έργου, αυτή η έννοια επεκτείνεται σε όλα τα είδη γνώσης. Κατά τη γνώμη μας, για να μπορέσει να υποστηριχθεί με συνοχή η καθολικότητα της ερμηνευτικής με

βάση αυτόν τον συλλογισμό, θα πρέπει να προσφερθεί μια εναλλακτική εικόνα των φυσικών επιστημών σε σχέση με εκείνη που λειτουργούσε ως αρνητικός όρος αντίθεσης. Αλλά ο Γκάνταμερ δεν απορρίπτει την νεότερη εικόνα της επιστήμης, απλώς και μόνο απορρίπτει τον παραδειγματικό χαρακτήρα που κατέληξε να αποκτήσει για κάθε είδος γνώσης. Όπως πιστεύει, υπάρχει μια πρωταρχική γνώση που συμπεριλαμβάνει τα πάντα –που αποτελείται από την πρακτική συμπεριφορά και όλες τις υπόλοιπες σοφίες του «κόσμου της ζωής»–, στην οποία κατατίθεται η σφαιρική κατανόηση του κόσμου και του εαυτού που έχει ο άνθρωπος· πάνω σε αυτό θα σκιαγραφούνταν οι υπόλοιπες γνώσεις –οι διαφορετικές τεχνικές και επιστήμες–, που θα είχαν χαρακτήρα δευτερεύοντα, δευτερογενή και ιδιαίτερο. Η ερμηνευτική θα ήταν καθολική στο βαθμό που θα συνέκλινε με αυτήν την πρωταρχική γνώση. Κατά τη γνώμη μας, μια τέτοια υπεράσπιση της γενικής εγκυρότητας αυτής της θεωρίας δεν είναι ιδιαίτερα πειστική επειδή επιβεβαιώνει μια διάρθρωση των γνώσεων που μπορεί να είναι αμφισβητήσιμη. Επιπλέον, όλα τα παραδείγματα της κατανόησης που ο Γκάνταμερ παρουσιάζει αναφέρονται στο τοπικό πεδίο των επιστημών του πνεύματος και χαρακτηρίζονται μέσα από την αντίθεσή τους με τη γνώση που ανήκει στις φυσικές επιστήμες.

[2] Στον κυρίως τόμο του *Αλήθεια και μέθοδος* το σημαντικότερο επιχείρημα υπέρ της καθολικότητας της ερμηνευτικής στηρίζεται στον παράγοντα της γλωσσικότητας. Είναι αλήθεια, αναμφίβολα, ότι κάθε κατανόηση είναι εγγεγραμμένη σε μια γλώσσα, αλλά το πόρισμα που ο Γκάνταμερ βγάζει από αυτό δεν φαίνεται να είναι εξίσου αληθές: κάθε ιστορική γλώσσα παραπέμπει σε μια γλωσσική ισχύ καθολικού χαρακτήρα, χάρη στην οποία θα μπορούσε να συγχωνευτεί με οποιοδήποτε άλλη ιστορική γλώσσα. Από την άλλη, ο Γκάνταμερ ανάγει την γλωσσικότητα σε μια φυσική γλώσσα στην οποία εκφράζεται το «όλον της κατεύθυνσης» της ανθρώπινης ζωής. Και ακριβώς για αυτόν τον λόγο, δεν φαίνεται όλες οι γνώσεις να συμμετέχουν στη γλωσσικότητα στον ίδιο βαθμό: μόνο οι ζωτικές-κοσμικές γνώσεις θα κατοικούσαν σε εκείνη την πρωταρχική γλώσσα, ενώ οι εξειδικευμένες γνώσεις θα είχαν μαζί της μια βοηθητική σχέση. Ο φιλόσοφος του Μαρβούργου συγκρίνει την καθολικότητα της γλώσσας με αυτήν της ρητορικής. Αλλά αυτό που υποστηρίζει δεν είναι ότι όλες οι γνώσεις έχουν ένα ρητορικό συστατικό: οι επιστήμες και οι τεχνικές χρειάζονται τη ρητορική μόνο για να μπορούν να μεταφράζουν τη γνώση τους στο γλωσσικό ύφος της κοινής γνώμης. Με αυτό φαίνεται ότι, κατά βάθος, διατηρείται ο αριστοτελικός διαχωρισμός μεταξύ του αποδεικτικού πεδίου της επιστήμης και του ρητορικού-επιχειρηματολογικού πεδίου της ηθικής και της πολιτικής. Κατά τη γνώμη μας, εντούτοις, τόσο οι επιστήμες όσο και η ηθική-πολιτική γνώση έχουν, κατά κάποιον τρόπο, αποδεικτικές εικονικότητες και ρητορικο-επιχειρηματολογικές εικονικότητες: το πεδίο της βιολογίας μπορεί να έχει διαμορφωθεί από ορισμούς τόσο διαφορετικούς, ώστε κατά την αντιπαράθεσή τους να μην καθίσταται δυνατή καμία απόδειξη, ενώ στο πολιτικό πεδίο εμφανίζονται αρχές αρκετά αδιαφιλονίκητες ώστε να μπορούν να στηρίζουν επιχειρήματα με βάρος αποδείξεων.

[3] Στα άρθρα που αποτελούν την επέκταση του *Αλήθεια και μέθοδος*, η υπεράσπιση της καθολικότητας της ερμηνευτικής πηγάζει κυρίως από μια προσέγγιση μεταξύ αυτής της ίδιας και της πρακτικής γνώσης. Όπως συνέβαινε και στις *πλατωνικές μελέτες* του, ο Γκάνταμερ υποστηρίζει εδώ ότι αυτή η γνώση είναι ένα είδος απόλυτης γνώσης, πρωταρχικής και πρωτεύουσας, που θα έπρεπε να παίρνει αποφάσεις εκ μέρους των άλλων γνώσεων και στην οποία όλες οι υπόλοιπες

θα έπρεπε να υποτάσσονται. Εμείς πιστεύουμε ότι αυτή η διαρρύθμιση των γνώσεων αξίζει να καταρριφθεί. Είναι αλήθεια ότι οι πολιτικές αποφάσεις αφορούν όλους τους ανθρώπους που είναι μέλη μιας κοινότητας και είναι επίσης αλήθεια ότι η πολιτική αναγκάζεται συχνά να μεσολαβήσει στις αποφάσεις των υπόλοιπων γνώσεων. Αλλά, από τη σκοπιά μιας *οντολογικής* περιγραφής των γνώσεων, αυτό δεν μας επιτρέπει να θεωρήσουμε την πολιτική μια πρωταρχική γνώση που συμπεριλαμβάνει τα πάντα, ούτε να εξαλείψουμε έτσι την αναπόφευκτα πολύπλευρη φύση διαφόρων γνώσεων. Τα βιολογικά, αρχιτεκτονικά ή ιατρικά φαινόμενα δεν μπορούν να αναχθούν σε ηθικο-πολιτικά φαινόμενα, όπως ακριβώς συμβαίνει και αντίστροφα. Μια κατανόηση που ανήκει στην Φυσική δεν προέρχεται σε καμία περίπτωση από μια υποτιθέμενη σφαιρική κατανόηση που ο άνθρωπος έχει για τον εαυτό του. Καθεμία από τις επιστήμες και τις τεχνικές έχει τους στόχους της, ανεξάρτητα από τον ρόλο που αυτές οι γνώσεις παίζουν στο σύνολο μιας κοινωνίας. Κατά τη γνώμη μας, η γκανταμεριανή προσέγγιση υπακούει σε μια ανθρωπιστική και εργαλειακή αναγωγή της σύλληψης των γνώσεων. Πράγματι, εάν η πρακτική γνώση εμφανίζεται εδώ ως η βάση όλων των υπόλοιπων, αυτό φαίνεται να αποκρίνεται στην οπτική ενός υποκειμένου που έχει αποστασιοποιηθεί από τα αντικείμενα της γνώσης του και τα διαχειρίζεται σύμφωνα με το όφελος που του προσφέρουν. Εντούτοις, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η τεχνική κλείνεται σε μια εργαλειακή διάσταση, τη στιγμή που το ίδιο μας το σώμα είναι ένας συνδιασμός εργαλείων με τα οποία έχουμε καθημερινή σχέση; Θα μπορούσαμε να μετρήσουμε μια γνώση είτε από από την μονομερή προοπτική των φαινομένων που έρχονται στο φως μέσα σε αυτήν, είτε από τη μονομερή προοπτική της ανθρώπινης συμπεριφοράς που συμβάλλει σε αυτή την εκδήλωση;

Με αυτήν την υπαγωγή των εξειδικευμένων γνώσεων σε μια γνώση που ανήκει στον «κόσμο της ζωής», ο Γκάνταμερ έχει, πάνω από όλα, έναν πρακτικό στόχο: να περιορίσει την υπέρμετρη δύναμη που κατάφερε να αποκτήσει η τεχνοεπιστήμη στον σύγχρονο κόσμο μας. Εντούτοις, η διάγνωση που κάνει σε αυτό το πρόβλημα –χωρίς πραγματική απορία και ζήλο– αποδεικνύεται υπερβολικά επιφανειακή. Κατά την άποψή του, η υπερτροφία της τεχνοεπιστήμης έχει αλλοτριώσει τον άνθρωπο, τον έχει κάνει να χάσει τον έλεγχο σε εκείνα τα πεδία που ήταν στην δικαιοδοσία του. Για να αντιμετωπιστεί αυτό, θα έπρεπε να ανακτήσουμε την αυτονομία των καθεαυτού ανθρώπινων στόχων, αποδεινύοντας στην επιστήμη και την τεχνική ότι δεν είναι παρά εργαλεία που μας εξυπηρετούν. Αλλά, αυτή η καλοπροαίρετη επιθυμία για έναν πιο ανθρώπινο κόσμο δεν ήταν και η πρώτη σπίθα της νεότερης τεχνολογικής ανάπτυξης; Δεν βρίσκεται στα θεμέλια της νεότερης φιλοσοφίας η αρχή της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον ίδιο και πάνω στη φύση; Ακριβώς όπως πολλοί σχολιαστές έχουν καταγγείλει, το αντίδοτο που ο Γκάνταμερ προτείνει ενάντια σε αυτήν την χαρακτηριστική ασθένεια της Νεωτερικότητας αφήνει άθικτα τα ίδια τα θεμέλια εκείνου που προσπαθεί να αναμορφώσει. Κατά συνέπεια, εδώ παραμένει άθικτο το νεότερο σχίσμα μεταξύ της σφαίρας της φύσης (στην οποία τα φαινόμενα ανταποκρίνονται σε μια μηχανική ή τελεολογική αιτιότητα) και της σφαίρας του πνεύματος (που χαρακτηρίζεται από την ανθρώπινη ελευθερία). Παρ' όλα αυτά, μπορεί να διατηρηθεί αυτός ο διαχωρισμός στις μέρες μας, αφότου ο Δαρβίνος απέδειξε ότι οι φυσικές πραγματικότητες είναι τόσο διαμορφωμένες από την ιστορία τους και τόσο ανοιχτές σε απρόβλεπτες μεταμορφώσεις όσο και οι άνθρωποι πολιτισμοί;

[4] Εν τέλει, αντιμέτωποι με αυτή τη κατάσταση, θα πρέπει να διεκδικήσουμε την ριζοσπαστικότητα της διάγνωσης που ο Χάιντεγκερ –ειδικά του μετά-*Kehre*



Χάιντεγκερ— έκανε για την Νεωτερικότητα, όπως επίσης και τις αναλύσεις του για την μορφή ύπαρξης της τεχνικής. Οι καλύτερες κατευθύνσεις της γκανταμεριανής φιλοσοφίας απαιτούν μια τοποθέτηση σε ένα μεταμοντέρνο πλαίσιο, αλλά το πέρασμα σε αυτό το εναλλακτικό πεδίο εδώ τελικά δεν πραγματοποιείται. Εν τέλει, το ότι ο Γκάνταμερ δεν φθάνει στη ρίζα του ζητήματος, ίσως να οφείλεται στο γεγονός ότι δεν εκτιμά όπως θα έπρεπε την συνέχεια που υπάρχει μεταξύ της νεότερης φιλοσοφίας και του παλαιού στοχασμού, ως μορφές της δυτικής *μεταφυσικής*. Σε τελευταία ανάλυση, η έννοια της τεχνικής που χρησιμοποιεί φαίνεται να είναι παρμένη από την ιδέα της *τέχνης* στην οποία παραπεμπόταν η πλατωνική διαλεκτική στο *Platos dialektische Ethik*. Κατά αυτόν τον τρόπο ο σύμμαχος που ο Γκάνταμερ αναζητά στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία αποδεικνύεται ένας σύμβουλος αδρανής για να τον βοηθήσει να ξεφύγει από τις απορίες της Νεωτερικότητας που το *Αλήθεια και μέθοδος* καταγγέλλει.

#### 4. Συμπεράσματα

Σε ένα έργο τέτοιου είδους, θα μπορούσε να φανεί ότι στο τέλος συμβαίνει αυτό που, σύμφωνα με τον Σέξτο Εμπειρικό, συμβαίνει στα ιάματα που εφευρίσκουν οι σκεπτικιστές για να καταπολεμήσουν τους δογματικούς: ο ασθενής αποβάλλει την ασθένεια και μαζί με αυτήν αποβάλλει επίσης και το φάρμακο που του είχε δοθεί για να την καταπολεμήσει. Αν και το πλέον επιθυμητό τέλος για κάθε φάρμακο είναι να εξαφανιστεί μαζί με την αιτία του, αυτό δεν σημαίνει, φυσικά, ότι η δράση του ήταν μάταια. Το φάρμακο έχει έναν εποικοδομητικό στόχο: σε αυτήν την περίπτωση, να προετοιμάσει το πεδίο της γκανταμεριανής φιλοσοφίας έτσι ώστε να μπορεί να δώσει ανανεωμένους καρπούς ως προς το σχέδιο μιας γενικής οντολογίας της κατανόησης. Στη συνέχεια θα περιγράψουμε τα μονοπάτια μέσα από τα οποία θα μπορούσε να συνεχιστεί, ή ξαναρχίσει, η έρευνα που διεξάγαμε. Τώρα θα κάνουμε ένα καθαρό διαχωρισμό μεταξύ της πλατωνικής σκέψης και της σκέψης μιας οντολογίας της κατανόησης. Στην πραγματικότητα, το τελικό συμπέρασμά μας είναι ότι Πλάτωνας και η διαλεκτική του είναι μια επικίνδυνη συγγένεια για την ερμηνευτική του Γκάνταμερ και για αυτό το λόγο δέν έχει πλέον νόημα να παραμένουν συνδεδεμένες.

Στο πεδίο της εξήγησης του Πλάτωνα, τα κύρια αποτελέσματά μας αναφέρονται στην σημασία και τον χαρακτήρα της διαλεκτικής. Αφ' ενός, έχουμε προσπαθήσει να διακρίνουμε με ακρίβεια τις διαφορετικές σημασίες που διέπουν το *διαλέγεσθαι* και την *διαλεκτική επιστήμη* στο πλατωνικό έργο, κάτι που δεν γίνεται πολύ συχνά στην εξειδικευμένη επ' αυτού βιβλιογραφία. Επιπλέον, έχουμε διευκρινίσει τη θέση που καταλαμβάνει η πλατωνική διαλεκτική στο σύνολο της ελληνικής διαλεκτικής, συγκρίνοντας την πρώτη με τη θεωρία που παρουσιάζεται στα *Τοπικά* του Αριστοτέλη. Προσφέραμε επίσης μια ερμηνεία σχετική με τη μέθοδο των υποθέσεων που περιγράφεται στα έργα *Μένων*, *Φαίδων* και την *Πολιτεία*. Τέλος, υφάναμε μια κριτική της διαλογικής διαδικασίας που συνέλαβε ο Πλάτωνας, χρησιμοποιώντας ως εργαλεία της τις έννοιες του αγνώστου, του προβλήματος και της απορίας. Όλες αυτές οι συνεισφορές θα μπορούσαν να έχουν κάποια αξία στα πλαίσια των σύγχρονων μελετών πάνω στον Πλάτωνα. Για να το επιτύχουν θα πρέπει να αντιπαραβληθούν με ένα ευρύτερο δείγμα της υπάρχουσας βιβλιογραφίας. Οι προτάσεις μας θα πρέπει να μετρηθούν και να συμπληρωθούν με συμβολές όπως αυτή του K. M. Sayre (*Plato's Analytic Method* 1969), H. Gundert (*Dialog und Dialektik*, 1971) και P. Stemmer (*Platons Dialektik*, 1992), για να αναφέρουμε μόνο ορισμένους.

Όσον αφορά τη δημιουργία μιας γενικής θεωρίας της κατανόησης, αυτό που προέχει είναι μια εις βάθος διευκρίνιση της φυσιογνωμίας της: η αποστολή της, η δομή της, τα όριά της και το φαινομενικό πεδίο της. Θα πρέπει να ασχοληθούμε με μια πιο λεπτομερή δικαιολόγηση της πρωτοβουλίας από την οποία ξεκινήσαμε, σύμφωνα με την οποία πήραμε ως τελική αναφορά της κατανόησης την κάθεμιά από της γνώσεις, μέσα από την αμοιβαία μη-αναγωγιότητά τους. Θα πρέπει να εξετάσουμε αν μας συμφέρει να κάνουμε μια επιλογή αυτών των γνώσεων ή δραστηριοτήτων, ή εάν είναι καλύτερο να αφήσουμε αυτό το ζήτημα ανοιχτό.

Μια από τις αποστολές αυτής της θεωρίας θα ήταν να προσδιορίσει και να αναλύσει όλες εκείνες τις συνθήκες της κατανόησης που συνθέτουν την *ιστορικότητα* της, τον συγκεκριμένο και γεγονικό ορισμό της. Μέρος αυτών των συνθηκών, θα αποτελούσαν, φυσικά, οι προϋποθέσεις. Επίσης θα μπορούσε να συμπεριληφθεί σε αυτό το τμήμα μια μελέτη για τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται τα κριτήρια της κατανόησης, στην οποία θα επιστρέψαμε στις παρατηρήσεις που ο Γκάνταμερ προσφέρει για την σημασία των κλασικών έργων ως πηγή εγκυρότητας για κάποια συγκεκριμένη γνώση. Θα πρέπει να εξετάσουμε συγκεκριμένα παραδείγματα κατανόησης, για να μπορέσουμε να διευκρινίσουμε το ρόλο που παίζουν σε αυτά οι συνθήκες που προσδιορίζονται ως παράγοντες της γεγονικότητας. Σε όλη τη διατριβή μας, φάνηκε πώς οι μετασχηματισμοί που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό μιας γνώσης συνδέονται με τις διαδικασίες αμφισβήτησης. Υπό αυτή την έννοια, μια φυσική συνέχεια της παρούσας έρευνας θα μπορούσε να βρεθεί στο έργο του M. Meyer, *Questionnement et historicité* (2000). Δείχτηκε επίσης ότι αυτές οι μεταμορφώσεις είναι συχνά συνδεδεμένες με τις αντιπαραθέσεις, με το πεδίο της διαφωνίας και της επιχειρηματολογίας. Μερικά πρόσφατα έργα αναπτύσσουν προσεγγίσεις προς αυτήν την κατεύθυνση, όπως το *Traditions of controversy*, υπό την επιμέλεια των M. Dascal και X. Chang (2007) και το *Espacios controversiales*, υπό τη διεύθυνση του Ó. Nudler (2009). Από την άλλη, μια κεντρική πτυχή της ιστορικότητας της κατανόησης συνοψίζεται στην οντολογική έννοια του «συμβάντος». Ως προς αυτή θα πρέπει να διευκρινιστεί, μεταξύ άλλων, ποια είναι η σχέση μεταξύ της κατανόησης του είναι που προϋποτίθεται στην οντική κατανόηση κάθε πεδίου γνώσης και της «απλής» κατανόησης του είναι, δηλ. η κατανόηση του είναι μέσα από την ενότητα και απλότητά του. Μια υποχρεωτική στάση για να ακολουθήσουμε τα βήματα που κάναμε σε αυτό το περίπλοκο πεδίο δεν παύουν να είναι τα έργα του Χάιντεγκερ γύρω από το «*Ereignis*».

Ακολουθώντας τις πρωτοβουλίες του Γκάνταμερ, αναφέραμε εδώ την κυκλικότητα της κατανόησης στο παιχνίδι μεταξύ της κατανόησης της ολότητας ενός φαινομένου και αυτής των μερών της. Θα πρέπει να αναρωτηθούμε ποια είναι η εμβέλεια αυτής της διάρθρωσης του ερμηνευτικού κύκλου, κληρονόμος της κλασικής ερμηνευτικής και ρητορικής και ταυτόχρονα πλατωνικής εμπνεύσεως. Γιατί, πέρα από το παράδειγμα της ανάγνωσης ενός κειμένου, στα περισσότερα από τα φαινόμενα δεν είναι εύκολο να διακρίνει κανείς από τι αποτελείται το «όλον» και από τι τα «μέρη». Ξεκινώντας και πάλι από τις προτάσεις του Γκάνταμερ, αναλύσαμε τη διαδικασία της κατανόησης με τους όρους μιας υπόθεσης που τίθεται υπό έλεγχο. Παρομοίως, και σε αυτήν την περίπτωση θα πρέπει να αξιολογήσουμε μέχρι ποιο βαθμό το σχέδιο αυτό διαλευκάνει ή κάνει το ζήτημα πιο σκοτεινό. Ίσως το ευφύστερο θα ήταν να επιστρέψουμε στην χαϊντεγκεριανή διατύπωση της προ-δομής της κατανόησης, ξεχνώντας τις δύο προηγούμενες αναλυτικές σκοπιές. Η κατανόηση

είναι κυκλική –ή ταλαντευόμενη– επειδή κινείται από πίσω προς τα εμπρός και από εμπρός προς τα πίσω: προεξοφλεί συγκεκριμένες δυνατότητες ενός εκ των προτέρων ισχύοντος ρεπερτορίου τις οποίες και συγκεκριμενοποιεί, εξερευνά και διευκρινίζει έτσι ώστε αυτή η επεξεργασία να επανέρχεται, αναδρομικά, σε αυτό το ρεπερτόριο. Ο ερμηνευτικός κύκλος θα πρέπει να τοποθετηθεί όχι πλέον μόνο σε κάθε πράξη κατανόησης ξεχωριστά (όπως συνέβαινε στο παράδειγμα της ερμηνείας ενός κειμένου), αλλά στο σύνολο της ζωής μιας γνώσης, στην επεξεργασία που αυτή υφίσταται από τη γέννησή της ως το θάνατό της, μέσω αναρίθμητων κατανοητικών δραστηριοτήτων.

Μια άλλη αναπόφευκτη πτυχή αυτής της θεωρίας της κατανόησης είναι εκείνη που ασχολείται με την αρχή του συσχετισμού μιας κατανοητικής συμπεριφοράς και ενός φαινομένου, με την αρχή του ανήκειν του κατανοόντος στο κατανοούμενο, υπό γκάνταμεριανούς όρους. Άπαξ και η αρχή αυτή απελευθερωθεί από τους διαλεκτικούς συσχετισμούς που την επιβαρύνουν στο *Αλήθεια και μέθοδος*, η εξερεύνησή της θα πρέπει να συνεχιστεί με τη βοήθεια των σχετικών έργων που διαθέτει η φαινομενολογική παράδοση. Τα δυο παρακάτω δοκίμια προσφέρουν μια πανοραμική οπτική που μπορεί να χρησιμεύσει ως σημείο εκκίνησης για την έρευνα αυτού το ζητήματος: *Intentionality in Husserl and Heidegger*, του B. C. Hopkins (1998) και *Teorías de la intencionalidad*, του M. C. Paredes Martín (2007). Σε γενικές γραμμές, πιστεύουμε ότι μια οντολογική έρευνα προερχόμενη από την ερμηνευτική του Γκάνταμερ μπορεί να προσφέρει πάρα πολλά στο πεδίο της φαινομενολογίας. Θα μπορούσαμε να στραφούμε σε αυτήν για να αναλύσουμε ένα κεντρικό για την οντολογία ζήτημα, που στο *Αλήθεια και μέθοδος* λάμπει διά της απουσίας του: την διάρθρωση της φαινομενικής εκδήλωσης στην δομή του «τί κατά τινός». Κυρίως μέσω της δουλειάς με τον Πλάτωνα, όταν εστίασαμε σε αυτό το ζήτημα, καταλήξαμε να απορρίψουμε μια πιθανότητα: το ότι αυτή η διάρθρωση εξαρτάται από μια έννοια, ένα είδος καθορισμένο εκ των προτέρων.

Θα έπρεπε επίσης να ερευνηθούν εις βάθος τα κανάλια μέσα από τα οποία περνά η κατανόηση, οι επιφάνειες στις οποίες εγγράφεται: η γλωσσικότητα και η ευαισθησία. Όσον αφορά το ζήτημα της γλώσσας, η έρευνα θα μπορούσε να συνεχιστεί με δύο έργα του P. Ricoeur: *Le Discours de l'action* (1977), το οποίο συγκεντρώνει τις εξελίξεις του βορειοαμερικανικού πραγματισμού, και το αφιερωμένο στη γλώσσα κεφάλαιο του *Le conflit des interprétations* (1969), όπου γεφυρώνει την ερμηνευτική με την επιστημονική γλωσσολογία του 20ου αιώνα. Επιπλέον, το βιβλίο του M. Ruggenini *I fenomeni e le parole* (1992) και του A. Fabris *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje* (2001) αποτελούν πολύτιμα εργαλεία που βοηθούν να εστιάσουμε σε αυτό το ζήτημα. Σχετικά με την σφαίρα της αισθητής κατανόησης –ένα μοτίβο απολύτως απόν από έργο του Γκάνταμερ–, το πιο εμπειριστατωμένο σημείο εκκίνησης βρίσκεται πιθανώς στα δοκίμια του M. Merleau-Ponty.

Τα συστατικά αυτά δεν εξαντλούν, κάθε άλλο, το εν δυνάμει περιεχόμενο μιας θεωρίας της κατανόησης. Στο εσωτερικό αυτής της θεωρίας θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε το ζήτημα της αλήθειας, ένα ζήτημα που στο έργο του Γκάνταμερ φαίνεται εξαιρετικά ολισθηρό. Και, σε σχέση με αυτό, θα πρέπει να καθοριστεί ποιος είναι ο ρόλος που μπορεί να παίξει εδώ η μελέτη της ρητορικής και της επιχειρηματολογίας. Κάτι άλλο που θα πρέπει να αναρωτηθούμε είναι εάν οι διακρίσεις που ορίστικαν ως άγνωστο, προβλήμα και απορία θα μπορούσαν να

τοποθετηθούν σε ένα νέο θεωρητικό πλαίσιο. Εδώ λειτούργησαν ως εργαλεία για να καταγγείλουμε μια δυσκολία. Πρόκειται για διαφοροποιήσεις που στηρίζονται σε ένα λογικό κριτήριο και για αυτό θα πρέπει να επαγρυπνούμε ως προς το βεληνεκές της επεξηγηματικής ισχύς τους. Αλλά, έχοντας υπόψη αυτά τα προληπτικά μέτρα, ίσως μπορούν να χρησιμοποιηθούν για αυτό το οποίο χρησιμοποιήθηκαν εδώ: για να χαρακτηρίσουν, αντίστοιχα, την συνήθη κατανόηση, την ξαφνική εμφάνιση ενός προβλήματος κατά την διαδικασία της κατανόησης και την κρίση μιας γνώσης.

Πρόθεσή μας ήταν να «κλαδέψουμε» από το *Αλήθεια και μέθοδος* όλα εκείνα τα εμπόδια που δεν μας επιτρέπουν να εκμεταλλευτούμε τις δυνατότητες αυτού του έργου για την δημιουργία μιας οντολογίας της κατανόησης. Προς μεγάλη μας έκπληξη, μετά από αυτό το «κλάδεμα» αυτό που έχουμε μπροστά μας δεν είναι ένα μπονσάι, αλλά μια ζούγκλα. Παίζοντας με την χαμπερμασιανή μεταφορά της «αστικοποίησης» στην οποία ο Γκάνταμερ υπέβαλε, θεωρητικά, την χαϊντεγκεριανή επαρχία, εμείς μεταφέραμε αυτή την ερμηνευτική σε αγροτικό έδαφος: σκοπός ήταν να υπονομεύσουμε τα στερεότυπα και τις χειραγωγημένες εξηγήσεις για να ανακαλύψουμε πίσω τους ένα ανεξερεύνητο δάσος. Σκοπός μας ήταν να επαναφέρουμε αυτές τις πάνω από πενήντα χρονών σελίδες στην αρχική τους κατάσταση.