

Aportaciones y límites de *Verdad y Método* de Gadamer

Resumen: El autor aborda las aportaciones de Verdad y Método de Gadamer a la filosofía hermenéutica contemporánea, desde el punto de vista histórico y sistemático. En especial, su peculiar modo de entender la razón como “razón experiencial”, en el amplio espectro de la filosofía práctica. Explora asimismo sus límites, teniendo en cuenta el desarrollo del pensamiento posterior del propio Gadamer, en la dirección de una “hermenéutica crítica”. Propone, finalmente, una revisión de la obra Verdad y Método a partir de otras instancias, desde la perspectiva nietzscheana y la filosofía hispana (Ortega y Zubiri), y en pro de una ética hermenéutica que, partiendo de la facticidad, mantenga el sentido crítico.

Palabras clave: Hermenéutica, facticidad, poetización, ética, Gadamer.

Abstract: The author approaches Gadamer's Truth and Method's contributions to contemporary hermeneutic philosophy from a historic and systematic point of view. Specially, its peculiar way of understanding reason as “experiential reason” in the wide spectrum of practical philosophy. He explores its limits having in mind the development of Gadamer's later thinking in the direction of “critical hermeneutics”. He proposes, in the end, a revision of Truth and Method taking as a point of departure other instances, from the nietzschean perspective and Hispanic philosophy (Ortega and Zubiri), towards a hermeneutics ethic that, taking feasibility as a point of departure, keeps its critical sense.

Keywords: Hermeneutics, feasibility, poetization, ethics, Gadamer.

A los cincuenta años de la publicación de la gran obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tenemos una nueva perspectiva que nos permite revisar las magníficas aportaciones que supuso esta contribución a la Filosofía Hermenéutica contemporánea, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático. En especial, su aportación a la configuración de la situación intelectual y del horizonte filosófico de la segunda parte del siglo XX, concretamente a lo que, a mi juicio, constituye un peculiar modo nuevo de entender la razón misma como “razón experiencial”, con decisivas consecuencias en todos los ámbitos de la filosofía, desde la gno-seología y la metafísica hasta el amplio espectro de la filosofía práctica.

Pero también hemos de meditar sobre los límites de esta obra, teniendo en cuenta tanto el desarrollo del pensamiento del propio Gadamer como una crítica de su obra a partir del renovado intento de dar mayor ampli-

tud y consistencia al estilo hermenéutico del pensamiento en forma de una “hermenéutica crítica”. Asimismo, hay que revisar la propuesta filosófica de *Verdad y método* a partir de otras instancias, en mi caso, tanto desde la perspectiva nietzscheana como desde la filosofía hispana (Ortega, Zubiri, Laín, Marías, Aranguren), y en pro de una *Ética hermenéutica* que, partiendo de la facticidad, mantenga el sentido crítico.

1. El camino de la hermenéutica

Gadamer comenzó a forjar su peculiar talante hermenéutico contando con un bagaje filosófico y filológico, como muestran sus trabajos sobre el *Protreptikós* de Aristóteles y su interpretación del *Filebo* de Platón (base de su libro *La ética dialéctica de Platón*), aunque la influencia principal de su propuesta provenía de Heidegger y de la tradición de la hermenéutica.

Sin embargo, la hermenéutica filosófica de Gadamer en *Verdad y método*, quien había estado a la sombra de Heidegger, con quien estudió en Friburgo primero y luego en Marburgo en los años veinte (la época de *Ser y tiempo*), adquirió su relieve propio al conectar su propuesta, no directamente con el desarrollo de la *Kehre* (“vuelta” o “giro”) heideggeriana, sino con el Heidegger de los primeros años veinte, con la “Hermenéutica de la facticidad”.

Además de Heidegger, la hermenéutica de Gadamer incorpora las diversas tradiciones de la hermenéutica y las aportaciones de Schleiermacher y Dilthey, así como de la fenomenología del propio Husserl y la cultura humanística. En este sentido, no se prescinde de la hermenéutica como arte de la interpretación de los textos ni como doctrina del método de la filología en tanto que disciplina de las ciencias del espíritu. Que esta dimensión no sea la más profunda en la fundamentación de la hermenéutica, no quiere decir que se prescinda de este nivel en la práctica hermenéutica.

El camino de la hermenéutica propiamente gadameriana no fue fácil ni rápido, como lo muestra el hecho mismo de que su intento de presentar los principios fundamentales de una hermenéutica filosófica cumplió el antiguo adagio horaciano, según el cual todo lo bueno necesita nueve años¹. Por fin, en 1959, reunió sus estudios sobre hermenéutica filosófica bajo el título de *Verdad y método*. Fue un largo proceso de elaboración de sus estudios sobre estética, filosofía de la hermenéutica y de la historia, tras los pasos de Dilthey, Husserl y Heidegger, con el fin de justificar los amplios ámbitos de la experiencia her-

¹ H.-G. GADAMER, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, p. 213.

menéutica. Según el propio Gadamer, este intento hermenéutico evocaba la tradición de la metafísica occidental, pero rebasando el horizonte de la cultura dominante, a fin de recuperar sus fuerzas más originarias. Pero Gadamer dudaba si todavía era el momento oportuno o se había hecho tarde para hacer resonar una voz semejante en tiempos en los que predominaba una renovada conciencia de “emancipación” en el mundo intelectual.

2. Hermeneutización ontológico-histórica *versus* planteamiento epistemológico (Verdad antes que Método)

En las últimas décadas del s. XIX, la filosofía se ocupó principalmente del fenómeno de la *conciencia* a través de un enfoque psicológico, que pretendía fundamentar la lógica y la teoría del conocimiento. Y, como los fenómenos de la conciencia se consideraban vivencias y su trabazón, *vida*, irrumpió asimismo un enfoque más radical que se configuró en forma de “filosofía de la vida”².

“Tenemos hoy día que partir de la realidad de la vida” (decía Dilthey) y de sus formas de expresión (en virtud de un nuevo concepto de “espíritu objetivo”, que abarca hasta el “espíritu absoluto” hegeliano). Porque la vida se autocomprende en la *conciencia histórica*. La filosofía vale como expresión de la vida, como su comprensión interpretadora, y el saber de sí mismo se efectúa en la conciencia histórica. Pero, entonces, la movilidad de la vida y la historia, ¿no excluyen el saber objetivo? ¿Dónde encontrar una base firme?

Si partimos *desde la vida*, es en ella misma y en sus expresiones donde encontramos ya un cierto saber. El *dato originario* (*Gegebenheit*), para Dilthey, está en el *nexo de vida y saber*. El pensamiento surge de una necesidad vital y por eso habrá que preguntarse si se trata de un pensar inmanente a la vida o frente (¿contrario?) a la vida. Para Dilthey, la hermenéutica sería el *medium* de la conciencia histórica, para comprender la vida en sus expresiones.

Pero, según Gadamer, Dilthey se encontraba todavía escindido entre: 1) un planteamiento epistemológico, debido a su búsqueda de una fundamentación de las “ciencias del espíritu” (lo cual supone un resto de “cartesianismo epistemológico”), y 2) el análisis de la experiencia vital e histórica. De ahí que

² Cf. M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (lecciones en el semestre de verano de 1923), Madrid, Alianza, 1999, pp. 93-94.

la siguiente aportación de la fenomenología consista en contribuir a la “superación del planteamiento epistemológico”³.

De este clima arranca “el proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica”. Según Gadamer, Heidegger está imbuido en sus comienzos por la tendencia común a Dilthey y Husserl⁴ a “concebir desde la vida”, pero sin sus implicaciones epistemológicas. Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl una [fenomenología] “hermenéutica de la facticidad”, en la que la facticidad del *Dasein* se erige en base ontológica del planteamiento fenomenológico. Lo cual implica una ontologización de la fenomenología. Este nuevo enfoque constituye una crítica al idealismo, pero manteniendo la pretensión del planteamiento trascendental. Pues, según Gadamer, el proyecto heideggeriano (de *Ser y tiempo*) no escapa por completo al ámbito de la reflexión trascendental⁵.

La hermeneutización de la fenomenología puede mostrar el sentido de “toda una dimensión nueva”, ganada en la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica, en la que operan las vinculaciones de la costumbre, la tradición y las posibilidades de futuro. “El *Dasein* que se proyecta en su poder ser es ya siempre ‘sido’”: *factum* existencial, facticidad (de la que brota toda posibilidad y comportarse libre).

“Tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad” y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. He aquí una fórmula para expresar la unión o conexión entre trascendentalidad y facticidad histórica: trascendentalidad en la facticidad. El “presupuesto irrebasable” es lo que al mismo tiempo “hace posible y limita todo proyectar”: la estructura existencial del *Dasein*.

El proyecto heideggeriano de fenomenología hermenéutica tiene el sentido de una “ontología fundamental”, con la que Heidegger se proponía una renovación general del problema del ser (más allá de Dilthey y Husserl). Lo que el ser significa debe determinarse desde el horizonte del tiempo, pero con

³ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 305 ss.

⁴ También debe tenerse en cuenta la aportación del conde York al concepto de “vida”: 1) vida es autoafirmación y la estructura de la vitalidad consiste en *analizar*, “dirimir” (*Urteilung* = enjuiciamiento). [Podría traducirse, a mi juicio, también como “discernimiento”]; 2) correspondencia estructural de *vida* y *autoconciencia* (a partir de la *Fenomenología* de Hegel: vivir implica asimilar, incorporar, apropiarse de lo extraño).

⁵ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 320.

el *plus* de que “el ser mismo es tiempo”, con lo cual se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía fenomenológica.

¿Hay entonces una fundamentación temporal de la validez objetiva? Según Gadamer, “la fenomenología de la conciencia del tiempo explica la fundamentación temporal de la validez objetiva”, porque “Husserl no se quedó en la significación unívoca del ideal, de la que hablan las primeras *Investigaciones lógicas*, sino que intentó mostrar la identidad allí supuesta mediante su análisis del tiempo”. A partir de lo cual Gadamer llega a afirmar lo siguiente: “del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir [...] con mi fórmula ‘cuando se comprende, se comprende de un modo diferente’”⁶.

En virtud de este enfoque de ontología hermenéutica histórica, Gadamer ha aportado una reflexión sobre diversos aspectos de gran importancia para la filosofía contemporánea, por ejemplo: 1) la historicidad de la comprensión y, por tanto, el papel de la tradición, la autoridad y los prejuicios en la constitución de la realidad histórica, más allá de la subjetividad y la autorreflexión idealistas; 2) el lenguaje como experiencia constitutiva de la apertura al mundo; y 3) la universalidad de la experiencia hermenéutica y la nueva figura del problema de la verdad en relación con la historia.

3. La hermenéutica de Gadamer en el debate filosófico contemporáneo

La hermenéutica gadameriana constituye una alternativa frente a otras tendencias contemporáneas, como la filosofía analítico-lingüística, el “racionalismo crítico” popperiano y el pragmatismo (expreso o camuflado). Pero incluso en el propio ámbito hermenéutico ha de hacer frente a diversas modalidades.

El primer frente de debate con el que se encuentra confrontado el pensamiento hermenéutico gadameriano es el de Heidegger mismo. ¿En qué medida las “líneas fundamentales de una filosofía hermenéutica” como la de Gadamer es –como advirtió el propio Heidegger– “cosa de Gadamer”, dado que el pensamiento heideggeriano ya había evolucionado hacia otras formas de pensar, ya fuera bajo la inspiración de Nietzsche o bien la de Hölderlin?

El segundo frente es el de la hermenéutica metodológica (Rothacker, Betti, Hirsch, Albert). La orientación diltheyana de la hermenéutica tenía el sentido de la búsqueda de una fundamentación específica de las “ciencias del espí-

⁶ H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 22 y 23.

ritu”, pero la innovación gadameriana –por influencia no sólo de Heidegger, sino según otros también de Bultmann– se sitúa, más allá del metodologismo y epistemologicismo reinantes, en el ámbito más radical de la experiencia⁷.

En tercer lugar, Gadamer tuvo que defenderse de los ataques procedentes de una hermenéutica que incorporaba la “crítica de la ideología” y se abría a las emergentes ciencias sociales. Además de proporcionarle una mayor resonancia social por su dimensión política, esta polémica (principalmente con Habermas y Apel) ha sido, a mi juicio, muy fecunda para la ampliación y transformación del pensamiento hermenéutico contemporáneo⁸.

Y, finalmente, en sus últimos años Gadamer respondió con renovada vitalidad a las críticas (explícitas e implícitas) provenientes de la denominada “deconstrucción”, impulsada por J. Derrida, que representa una amalgama de fenomenología heideggeriana, algo de Nietzsche y del estructuralismo, amén de cierta mística judía, desde la que pretende poner en cuestión una vez más la metafísica, la tradición humanista e incluso el horizonte hermenéutico del sentido.

4. La poetización del pensamiento como alternativa

En los años 30, Heidegger incorpora en su pensamiento reflexiones sobre la obra de arte. Fue una sorpresa cuando Heidegger trató del origen de la obra del arte en unas conferencias en 1936, aunque este trabajo sólo se hizo público en 1950 como la primera parte de *Holzwege*⁹.

Gadamer mismo cuenta que en 1936 fue a Frankfurt para escuchar una conferencia de Heidegger sobre “El origen de la obra de arte”. A Gadamer le parece que “el Zaratustra nietzscheano, maestro del eterno retorno [era] aquí el nuevo modelo” y de hecho Heidegger estaba entregado por entonces a la interpretación del pensamiento de Nietzsche, lo que luego recogió en su obra *Nietzsche* en dos volúmenes, según Gadamer, “verdadera contraparte a *El ser y el tiempo*”. “No era Nietzsche”, ni tampoco religión, sino “exploraciones” filo-

⁷ Cf. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁸ Cf. *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, Mohr, 1970; *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971; K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985; J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, 1988; A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Cincel (1985), Madrid, Síntesis, 2008.

⁹ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003² [original 2002], p. 98.

sóficas, búsqueda de un lenguaje filosófico más allá de Hegel y de Nietzsche, capaz de rememorar (¿"repetir"?), el más antiguo comienzo del pensamiento griego, la búsqueda de posibilidades experienciales¹⁰.

A mi juicio, podría descubrirse aquí un paralelismo con la obra posterior de Gadamer, *Verdad y método*, donde también la reflexión sobre la obra de arte (la estética) ocupa la primera parte y, como veremos, tendrá una función filosófica muy semejante a la que en principio le atribuye Heidegger. Pues Heidegger –frente a la obra de arte como objeto comercial (perdiendo así su mundo y lugar de pertenencia)– describe la obra de arte como “empuje” por medio del cual una verdad acontece y por el que tiene sentido hablar de “un acontecer de la verdad”. La descripción de la obra de arte tiene en Heidegger –interpreta Gadamer– una función filosófica de mayor alcance: “apoyarse en ese análisis para comprender el ser mismo como un acontecer de la verdad”¹¹. Creo que cabe establecer un nuevo paralelismo entre esta “aspiración filosófica” de Heidegger y la que se encuentra en la primera parte de *Verdad y método*, cuando también trata de la obra de arte (de la experiencia estética), pues filosóficamente lo que importa es descubrir un lugar donde se dé la experiencia del acontecer de la verdad del ser.

Según Gadamer, precisamente este trabajo de Heidegger sobre la obra de arte es de gran importancia para comprender la pretensión del Heidegger tardío (a pesar de que habitualmente se hayan considerado los conceptos de esta etapa de su pensamiento cuasi enigmáticos). Pues, según Gadamer, en la obra de arte: a) “se vuelve experimentable un sentido válido” y b) “con la obra de arte entra algo nuevo en la existencia” (no sólo es “desocultamiento”, sino un auténtico “acontecimiento”)¹². Por tanto, “lo que se comprueba en la obra de arte, según Heidegger, es lo que constituye la esencia del ser en general”. La dinámica entre desoculto y oculto es extensible a todo ente, dado que “la verdad, entendida como desocultamiento, siempre es esta *oposición entre el desocultar y el ocultar*”¹³.

Una vez más, queda patente el paralelismo entre el sentido filosófico del análisis de la obra de arte en Heidegger y la propia posición de Gadamer en *Verdad y método*. A mi juicio, se trata sobre todo de elementos constitutivos de lo que se ha de considerar “experiencia”. El pensamiento se abre así a un camino nuevo, el experiencial, más allá del estrictamente conceptual.

¹⁰ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 256

¹¹ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 104

¹² H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 105

¹³ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 106

El propio Gadamer interpreta este sentido¹⁴ de la obra de arte en algunos momentos también a través de la noción de “experiencia” de la resistencia de algo que reposa en sí mismo¹⁵. Frente a la tendencia al cálculo que va disolviendo toda experiencia, en el análisis de Heidegger la obra de arte representa una instancia que se resiste¹⁶. El poeta y el pensador piensan y preservan la verdad que acontece en la experiencia. Y ¿por qué? Porque, como Heidegger resalta, “la esencia del arte es la poesía”¹⁷. El carácter del arte consiste en el proyecto por medio del cual surge algo nuevo como verdadero: el acontecer de la verdad. Por eso, todo arte podría llamarse “poesía”, porque ésta lo que simboliza es el “poetizar”. Aunque Gadamer nos recuerda, no obstante, que “la obra del lenguaje es la poetización más originaria del ser”¹⁸, a mi juicio, esta posición puede tener sus problemas, sobre todo por la relación entre experiencia y lenguaje, y en especial si tenemos en cuenta la versión nietzscheana del asunto¹⁹.

Es significativo –para la convergencia entre Heidegger y Gadamer en este tema– que para la edición del ensayo sobre la obra de arte Heidegger le propusiera a Gadamer escribir una introducción, que se tituló “La verdad de la obra de arte” (1960), que se recoge en su libro *Los caminos de Heidegger*²⁰. Gadamer confiesa que todos los trabajos en él reunidos no hacen más que continuar lo que comenzó en aquella introducción. Pues en ella pudo expresar que reconocía en el pensamiento de Heidegger su “propia causa”, su “propia pregunta tal como la había planteado poco antes en *Verdad y método*”²¹.

5. Una versión ética de la hermenéutica de la facticidad

El pensamiento de Gadamer constituye, a mi juicio, una relevante aportación a la ética contemporánea, en la medida en que pone en funcionamiento una *razón experiencial de carácter hermenéutico en el ámbito moral*. La hermenéutica de Gadamer pone de manifiesto que lo decisivo es la *ex-*

¹⁴ El “sostenerse en sí mismo” (*Insichstehen*), su consistencia.

¹⁵ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, pp. 107 y 108

¹⁶ Creo que la creciente comercialización en este campo ha desvanecido también esta experiencia.

¹⁷ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 107

¹⁸ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 108

¹⁹ Cf. J. CONILL, *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997, cap. 6: “Pensar y poetizar”; “La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento”, *Estudios Nietzsche*, nº 4 (2004), pp. 37-50.

²⁰ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, pp. 95-108.

²¹ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 9.

perencia; de ahí que lo más aprovechable sea su contribución a una *analítica hermenéutica de la experiencia con relevancia moral*. Por tanto, su *ética hermenéutica* tendrá que seguir el hilo conductor de algo que es todavía más radical que el lenguaje: la experiencia, es decir, lo que realmente “acontece” (lo que nos pasa) en la vida humana.

La gran aportación de esta *ética hermenéutica* consistirá en ofrecer un mejor *análisis de la experiencia moral*, como trasfondo desde el que se podrá esclarecer el sentido de la conciencia moral, de la acción moral e incluso de lo que pueda significar la realidad moral. Así pues, desde la *facticidad de la experiencia* se podrá lograr una nueva crítica del idealismo a través de un saber práctico, de carácter vital, existencial y hermenéutico²².

Gadamer ha resaltado que el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo* no quería ser interpretado como “filosofía existencial”, sino que se trataba de una versión nueva del proyecto fenomenológico, cuyo lema era “¡A las cosas mismas!”, pero concretando “su cosa” en la pregunta por el ser. Por tanto, en principio no parece que tuviera que ver con la ética, sino que Heidegger lo calificó de “ontología fundamental”. Ahora bien, el nuevo punto de partida, el nuevo “desde” (la finitud y temporalidad de la existencia humana) en la pregunta por el sentido del ser, podría correlacionarse con un nuevo enfoque de la cuestión ética, si se liga a la cuestión de la facticidad de la existencia, y eso es lo que ha llevado a cabo el proyecto más propio de Gadamer.

Gadamer resalta también la “fundamental” dedicación a los griegos por parte de Heidegger y recuerda que, cuando en 1923 se fue a Friburgo, no lo hizo tanto “para aprender de la fenomenología de Husserl, sino más bien de la interpretación heideggeriana de Aristóteles”²³. A mi juicio, este aspecto es también crucial para entender la cuestión ética en Gadamer. Porque el recurso a la ética de Aristóteles en el enfoque hermenéutico propio de Gadamer, proviene de la peculiar interpretación heideggeriana de Aristóteles, en la que se daba preferencia a la ética y a la retórica y, de un modo especial, destacaba su interpretación de la *phrónesis* como una forma de saber de carácter existencial²⁴.

La orientación propia de Gadamer a partir de la recuperación de la filosofía práctica aristotélica, y en especial de la *phrónesis*, era la de la fac-

²² Cf. J. GRONDIN, *H.-G. Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000; *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003; J. CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

²³ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 128

²⁴ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 141

ticidad, tal como pretendió hacer ver en su libro *Verdad y método*, que en su día planeó titular *Entender y acontecer*²⁵. Porque, según Gadamer, “la palabra clave para el primer planteamiento de la pregunta por el ser no es la autoconciencia, la razón o el espíritu, sino la facticidad”²⁶.

5.1. *Hermenéutica de la facticidad*

El término “facticidad” se ha usado en contra de los conceptos del idealismo (conciencia, autoconciencia, espíritu y ego trascendental). Heidegger relacionó este término con la incuestionabilidad de la vida. Pues facticidad quiere decir el facto en su ser facto: “aquello detrás de lo cual uno no puede remontarse”. También en Dilthey se encuentra “la caracterización de la vida como facto detrás del cual uno no puede remontarse”²⁷.

La facticidad quiere decir “la existencia del ser humano”, en la cual puede encontrar arraigo el preguntar filosófico. La facticidad subraya el carácter efectivo de un hecho, por extraño, oscuro e incomprensible que sea (como ocurre con la vida y la existencia humana). De ahí que sea tan difícil que nos entendamos a nosotros mismos.

¿Qué significa, entonces, el nuevo programa de una “hermenéutica de la facticidad”? Aquí la interpretación (como tarea hermenéutica) no se dirige a algo que sea un objeto. Según Gadamer, en “hermenéutica de la facticidad” se trata de un genitivo subjetivo: “La facticidad se pone, ella misma, en la interpretación. La facticidad que se interpreta a sí misma”²⁸.

En la lección de Heidegger, anunciada como “Ontología. Hermenéutica de la facticidad” se encuentra la frase: “Vida=ser—ahí, ser en y por medio de la vida”. Según Gadamer, a partir de esta frase se podría reconstruir todo el camino del pensar heideggeriano²⁹.

El sentido de la hermenéutica de la facticidad es que en el facto de la existencia, se encuentra un entender y que la existencia misma es hermenéutica. Facto y facticidad designan (como en el caso del facto de razón de la libertad) aquello que no se puede explicar y que simplemente hay que aceptar. Aunque

²⁵ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 373.

²⁶ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 34.

²⁷ Ya en el volumen 19 de la nueva edición. Y, según Gadamer, era parecido en Bergson, Nietzsche y Natorp (CH, p. 282). Cf. J. CONILL, *Ética hermenéutica*, pp. 80 y ss.

²⁸ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 282

²⁹ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*.

la tarea hermenéutica consiste en intentar que la facticidad existencial se esclarezca a sí misma en su irremediable facticidad e historicidad.

Por “hermenéutica de la facticidad” entendía Heidegger, según recuerda Gadamer, “el esclarecimiento”. “La existencia se esclarece, se ilumina. Así caracterizó en algunas ocasiones, por ejemplo, también el concepto aristotélico de *phrónesis*³⁰. Aquí tiene sentido preguntar y reflexionar sobre el sentido de la vida, sobre nuestra historia, las experiencias vitales. Desde los modos de encontrarse surge el esclarecimiento de sí misma de la existencia. Se parte del autoesclarecimiento que surge de la vida práctica. Según la reconstrucción gadameriana, “el estímulo práctico está en la base de todo, en la aspiración al bien, y en el deseo de conocimiento que nos empuja”. De tal manera, que equipara el comienzo de la *Metafísica* y el de la *Ética a Nicómaco*: todos los hombres aspiran al saber, y toda *praxis* y método se dirigen al bien. La base en ambos casos, según Gadamer, es práctica: “se trata del esclarecimiento de la existencia fáctica, de la hermenéutica de la facticidad”.

Y Gadamer justifica su reinterpretación incluso recurriendo al texto que el joven Heidegger envió a Natorp, conectando su propia trayectoria intelectual al sentido del saber práctico y al papel que allí se le atribuía (incluso como condición de posibilidad del ejercicio teórico): “A partir de este punto he continuado especialmente al resucitar el concepto de *phronesis* para la dimensión filosófica de la hermenéutica”³¹.

Por “hermenéutica de la facticidad” entiende Gadamer: “que hay que entender la existencia misma como la ejecución de la comprensión y la interpretación y que en ello reside su característica ontológica”³². Aquí se detectan claramente los dos aspectos diferenciables, que –a mi juicio– no habría que confundir, pero que Heidegger y Gadamer mantienen unidos: la “analítica” y la “ontología”. No obstante, la posibilidad de diferenciarlos es lo que permite a Gadamer, más o menos implícita o explícitamente, construir su versión ética de la hermenéutica de la facticidad.

Gadamer confiesa que le “fascinaba la introducción de Heidegger a la ética aristotélica”, porque allí “ponía en juego todo el *pathos* de su ‘hermenéutica de la facticidad’”. Y aclara a continuación que ésta “significaba una explicación de la existencia humana, que se orienta por la autoexplicación de esta existen-

³⁰ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, pp. 329 y 330

³¹ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 332

³² H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 169

cia en la concreción de su mundo de la vida”³³. En estas expresiones queda claro, a mi juicio, el sentido ético originario de la hermenéutica de la facticidad.

Gadamer ha ido resaltando cada vez más su propia contribución a partir de la interpretación heideggeriana de Aristóteles que tanto y tan tempranamente le impactó: “En mis propios trabajos he elaborado muchas veces la significación de la ética aristotélica, y especialmente el concepto de la *phrónesis*, esta sensatez moral y prudencia, este estar alerta y atento, que es, al parecer, la característica más propia al ser humano y que le permite “conducir” su vida”³⁴.

Queda bien patente, una vez más, el sentido ético de su reinterpretación del Aristóteles heideggeriano de aquella época temprana de la hermenéutica de la facticidad. Es más, Gadamer resalta que “desde estos dos puntos de partida” (la importancia existencial de la doctrina de los afectos en la *Retórica* y el acceso a Aristóteles por la vía de la ética), “que se acercan al discurso vivo y al ejercicio de pensar en la vida práctica”, el propio “Heidegger comenzó a dedicarse a la metafísica”³⁵. Se abre así un camino para la metafísica contemporánea, una metafísica desde las experiencias originarias, que ha sido transitado en parte por Gadamer y defendido por Jean Grondin³⁶.

5.2. Analítica hermenéutica de la facticidad ética

La analítica de la facticidad es una alternativa al ideal del saber absoluto. Podríamos hablar de facticidad ética y experiencia de la esencia de la facticidad ética. Con lo que estaríamos dentro de una analítica hermenéutica de la facticidad ética, cuyo principal punto de apoyo ha sido la *phrónesis*.

Una de las cosas más importantes que recuerda Gadamer haber aprendido en el primer seminario en el que participó en Friburgo en 1923 sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, fue la distinción entre *téchne* y *prhrónesis*. Lo característico y distintivo del ser humano es tener *lógos* y poder elegir, mejor dicho, “tener que elegir” y tener que encontrar “lo bueno”, siempre dentro de una situación concreta. Además de la *phrónesis*, la noción aristotélica a tal efecto es la *proaíresis*.

³³ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 299

³⁴ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 311

³⁵ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 312

³⁶ J. GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006; *El sentido de la vida*, Barcelona, Herder, 2005.

La *phrónesis* viene a ser el sentido de lo *factible*, de lo recto y lo correcto, de cuya combinación surge lo bueno para la vida humana. Significa reconocer lo que una situación concreta exige. Por tanto, es asimismo el sentido de lo *condicionado*. Pues, aunque se tenga cierta conciencia de la incondicionalidad (por ejemplo, en la noción de lo que se elige por sí mismo), sin embargo, en la vida humana hay que ser consciente también de las limitaciones y condiciones, que hay que ver y dominar. Y aquí es sumamente relevante el sentido de lo condicionado.

La reflexión que permite ejercitar el sentido de lo factible y de lo condicionado tiene que estar ligada a una forma concreta del ser moral, a lo que la noción *êthos* significa, pero también atenerse a ciertos fundamentos en que ha de basarse la reflexión moral. La *phrónesis* no se refiere únicamente a los medios sino que, mediante su concreción de la reflexión moral, determina también el “fin” en su concreción, es decir, determina el *fin factible* (*praktón agathón*). Pues el saber práctico moral se realiza y perfecciona en la aplicación concreta que determina lo que hay que hacer en cada situación, en cada aquí y ahora.

Con lo cual la *phrónesis* es también un tipo de saber, que incluye la capacidad de juzgar (es *Urteilskraft*), que se ejerce en la praxis vital y en toda experiencia³⁷. Precisamente una tarea de la hermenéutica es revitalizar y relegitimar la capacidad de juzgar, en la que hay que ejercitarse continuamente en la vida.

En este contexto es importante señalar que la distinción aristotélica entre el *lógos* teórico y el práctico, entre la *sophía* y la *phrónesis*, no implica una alternativa. Más bien, entre ellas existe una dependencia mutua³⁸. Como es sabido, Aristóteles destaca el ideal de la vida teórica pero, como somos seres humanos finitos, quien viva de este ideal no puede ignorar la “vida” de la praxis. Y, a la inversa, no hay hombre práctico que no se eleve de algún modo a la teoría. Por consiguiente, la diferencia entre *sophía* y *phrónesis* tiene algo de artificial y Aristóteles sólo la establece seguramente a efectos de aclaración conceptual³⁹.

Gadamer considera que su “interlocutor privilegiado” es Aristóteles, porque, frente al ideal de la razón moderna, que crea un mundo dominado por la ciencia y la técnica, sigue representando “el ideal de la razón, el ideal

³⁷ H.-G. GADAMER, GW 10, 279. Cf. J. CONILL, *Ética hermenéutica*, pp. 71 y ss.

³⁸ Cf. *Ética a Nicómaco*, X, 7, 8 y VI, 13.

³⁹ “La idea de la filosofía práctica” (1983), en *El giro hermenéutico*, p. 190.

de un mundo razonablemente ordenado⁴⁰, conforme a una auténtica “razón práctica”. El saber práctico de la *phrónesis* no depende del conocimiento de unas normas objetivables, porque no es un conocimiento objetivador ni instrumental: ni intelectualismo de la *epistéme*, ni instrumentalismo de la *téchne*!

De todos modos, según Grondin⁴¹, persiste un “fondo normativo” en la ética gadameriana. De ahí que haya que explicar en qué consiste y cuál es el sentido de una “ley moral”, por ejemplo, del imperativo categórico, que tanto respeto le merece. Lo que le parece inadecuado es que la ley moral se haya instaurado según el modelo de una “ley universal” de la naturaleza. Porque, entonces, parece someterse al ideal cognoscitivo que se atiene al patrón de las leyes de la naturaleza. La “objetivación” implicaría una alienación de lo moral. Por eso, según la interpretación de Grondin, habría que ajustar la noción de ley moral a otros modelos, como la *Torá* o los *nomoi* griegos. A mi juicio, habría que hermeneutizar la noción de ley moral, mediante una razón experiencial.

Lo que está en juego es, pues, la crítica del modelo de objetivación presupuesto por Kant, porque no sería adecuado para explicar la acción moral. Por una razón semejante, Aristóteles criticó ya la idea platónica del bien, pues no basta con conocer normas universales en su pureza prescindiendo de la acción práctica particular. De ahí la necesaria referencia al *êthos* concreto, frente al intelectualismo de la *epistéme* y al instrumentalismo de la *téchne*.

En suma, el saber práctico, el saber moral, consiste en un discernimiento, en una vigilancia de la conciencia moral⁴², sustentada por un fondo normativo, por un sentido del bien, pero en consonancia con la situación concreta⁴³. Por tanto, el saber práctico y moral consistiría principalmente en *vigilancia* y *aplicación*.

Lo que ocurre es que Gadamer añade un componente esencial para la hermenéutica: incorpora explícitamente la dimensión histórica a la experiencia más originaria de la facticidad existencial: “la experiencia de la historia que nosotros mismos hacemos, también está cubierta sólo en una pequeña parte por lo que llamaríamos conciencia histórica”, puesto que “la historia es más que el objeto de una conciencia histórica”. En definitiva, más

⁴⁰ Ibid., p. 196

⁴¹ J. GRONDIN, H.-G. *Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000; *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.

⁴² “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, GW 4, p. 180

⁴³ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 167 y 168.

allá de los posibles objetos de la moderna filosofía de la conciencia, el fondo de referencia de las experiencias se encuentra en lo que Gadamer llama la conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), que “es más ser que conciencia”. Aunque sea difícil sustraerse al movimiento de la reflexión sobre la experiencia, “la estructura hermenéutica en toda nuestra experiencia del mundo y su exposición en el lenguaje”; a través de la noción de “historia efectual”, pone de relieve que “siempre queda algo a espaldas de uno”, que “ser históricamente significa que la reflexión no está nunca tan fuera del acontecer que el acontecer pueda situarse frente a uno”⁴⁴.

5.3. El aspecto crítico en la filosofía hermenéutica

La consigna del joven Heidegger que impactó a Gadamer fue la de una “hermenéutica de la facticidad”. Desde la hermenéutica de la facticidad Heidegger crítica tanto el idealismo trascendental de Husserl como la filosofía de la vida (Dilthey, Scheler). Por una parte, el análisis de la existencia humana real descarta al sujeto idealizado de la filosofía moderna de la conciencia y sus objetivaciones. Pero, por otra, tampoco se conforma con el concepto de la vida diltheyano, porque el propósito heideggeriano es ontológico. Quiere comprender la constitución de la existencia humana superando la tensión (en el fondo, dualista) entre el oscuro impulso de la vida y la claridad de la autoconciencia.

Es éste el momento en que, según Gadamer, “Heidegger descubre a Kant”⁴⁵. Descubre a un Kant que le aporta algo que el neokantismo y la fenomenología habían ocultado en sus interpretaciones de Kant. Heidegger reconoce una cierta anticipación de sus propios resultados en el análisis kantiano de la imaginación trascendental, que le lleva a interpretar la filosofía kantiana como una metafísica de la finitud. Esta anticipación kantiana del “giro hermenéutico” hacia la facticidad a través de la finitud quedó también puesta de manifiesto, según Gadamer, en la interpretación de la filosofía moral que realizó Gerhard Krüger.

Ahora bien, aunque Heidegger renunció posteriormente a la reflexión trascendental, según Gadamer, “la idea de la filosofía crítica sigue siendo un correctivo metódico constante que la filosofía no debe olvidar”⁴⁶.

⁴⁴ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 66

⁴⁵ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 64

⁴⁶ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 65

Pues “el giro crítico de Kant no queda olvidado tampoco en la filosofía hermenéutica”⁴⁷.

No obstante, este giro crítico kantiano ha de incorporar, a mi juicio, la transformación nietzscheana⁴⁸, a pesar de que se haya mantenido fuera del horizonte de Gadamer y de que algunos se resistan todavía a su incorporación en la filosofía hermenéutica, como ha resaltado de modo expreso y polémico Jean Grondin⁴⁹, para quien la hermenéutica ya está bastante “nietzscheanizada”, queriendo decir que está demasiado entendida en un sentido relativista e incluso nihilista. En cualquier caso, este tema de la posible incorporación de Nietzsche a la hermenéutica merece un tratamiento más detenido y específico, al que pronto espero que tendremos oportunidad de dedicarnos con ocasión de la esmerada crítica de Grondin.

6. ¿Más allá de la hermenéutica?

El complejo proyecto heideggeriano y gadameriano de una “fenomenología hermenéutica” estaba en un comienzo imbuido por la tendencia (típica de la época) de pensar o “concebir desde la vida”. Pero su ontologización (por afán de superar el planteamiento epistemológico) dejó en suspenso una serie de cuestiones que el espléndido camino gadameriano, a mi juicio, tampoco ha resuelto.

El análisis gadameriano de la historicidad de la comprensión pone acertadamente de relieve diversos aspectos del ser histórico, donde la distancia temporal es productiva hermenéuticamente, como los prejuicios, la tradición, el poder de la historia en la conciencia de la historia efectual, la fusión de horizontes, la anámnesis, el círculo hermenéutico, la anticipación, etc. Pero se detectan insuficiencias como las siguientes: 1) a pesar de que su análisis de la estructura de la conciencia de la historia efectual remite al análisis de la experiencia y se reconoce que ésta experimenta realidad y es ella misma real, el pensamiento hermenéutico de Gadamer se resiste

⁴⁷ H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 66. Cf. J. CONILL, *Ética hermenéutica*, Parte I.

⁴⁸ J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁴⁹ J. GRONDIN, “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”, en *Estudios Nietzsche*, 9 (2009), pp. 53–66.

a considerar la historicidad desde la realidad⁵⁰; 2) por otra parte, aunque caracteriza a esta conciencia de la historia efectual por su “apertura a la experiencia” (*Erfahrungsbereitschaft*), entiende e interpreta esta apertura primordialmente mediante la estructura lógica de la pregunta; por tanto, tiene carácter histórico y experiencial, sí, pero, al reducirse al esquema aportado por la lógica de la pregunta, deja fuera el hecho de la expectación y de la “espera”, que sin embargo ha sido atendido por todo el mejor pensamiento español (Unamuno, Machado, Ortega, Zubiri, Laín Entralgo y también Julián Marías). Y 3) además, deja sin resolver la aporía heideggeriana de la relación entre naturaleza e historia, entre vida natural e histórica⁵¹.

Estas insuficiencias quedan mejor resueltas, a mi juicio, en la línea de la filosofía española que prosigue y enriquece, por ejemplo, Laín con su “analítica de la esperanza” y su concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano⁵². Laín propuso tempranamente una nueva “analítica de la existencia”, diferente de la heideggeriana de *Ser y tiempo* y cuyo punto de partida no fuera ya el modo de ser de la *pregunta*, sino un modo de ser más radical. Laín vislumbró que podría hablarse del “temple de la espera”, al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza, y lograr un análisis de este fenómeno de la espera, tomado como orientación originaria. A lo que debe añadirse otra característica peculiar, consistente en que este estudio de Laín afronta el problema de la realidad biológica de la espera, destacando “el decisivo papel del cuerpo en la actividad de esperar”⁵³.

La Analítica hermenéutica podría quedar superada por la noológica (o al menos completada mediante el descubrimiento de estratos más profundos de la experiencia vital e histórica) y la ontología de la historicidad (en versión de la conciencia efectual) quedaría superada por una metafísica de la

⁵⁰ Sobre las insuficiencias del análisis gadameriano de la experiencia, cf. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991 y “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, nº 41 (1998), pp. 148-170.

⁵¹ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 329. Cf. el abismo entre el hombre y el animal establecida por M. Heidegger en *Carta sobre el humanismo*.

⁵² P. LAÍN, *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza, 1984²; cf. J. CONILL, “Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano”, *Pensamiento* 221 (2002) 177-192; D. GRACIA, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Triacastela, 2010.

⁵³ P. LAÍN, *Descargo de conciencia*, Madrid, Alianza, 1989, p. 493.

realidad histórica (aportando nociones como historicidad real, posibilidades reales, cuasi-creación y capacitación)⁵⁴.

Para seguir esta nueva vía alternativa (propia de la filosofía hispana), tras los procesos de hermeneutización de la fenomenología, hay que desontologizar (o al menos abstenerse de ontologizar tal hermeneutización) y quedarse con la valiosa aportación “analítica” de la facticidad, incluso de la trascendencia en la facticidad. Con lo cual el impulso filosófico hacia lo originario nos conduce a una pugna de analíticas, en la que no hay por qué desdeñar la nueva “insistencia analítica” que ofrece la transformación de la fenomenología que se produjo en los ya pensadores clásicos de la filosofía española contemporánea (Ortega, Zubiri, Laín)⁵⁵.

La visión de la vida humana como realidad radical (en Ortega) y el descubrimiento de que todo acto humano (intelectivo, volitivo o afectivo) tiene su comienzo en la impresión primordial de realidad (según Zubiri), constituyen hitos de la *superación metafísica de la fenomenología* en el sentido de Husserl, y se sitúan también más allá de la ontología fundamental (del sentido del ser) en Heidegger, porque están referidas y apoyadas en una nueva noción de *realidad*, de manera que no son simplemente “Ontología”, sino que son formalmente “Metafísica”. Y esto dicho en tiempos que habría que calificar de *criptometafísica* (más que de “postmetafísica”)⁵⁶.

A través de esta alternativa, la hermeneutización de la filosofía contemporánea no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo y al pragmatismo. Antes bien, una tarea de la filosofía actual consiste en aceptar el primado de la experiencia, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y ciegamente pragmáticas. Es más, un mejor análisis de la experiencia –impulsado incluso por la genealogía– puede contribuir a configurar una *crítica de la razón impura*, que prosiga la crítica de la razón –como tarea permanente de la filosofía–, arrancando del espesor de la experiencia vital y sin regirse por la lógica o por la metodología. Porque no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente,

⁵⁴ Cf., a título de ejemplo, J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza, 1968; X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989; J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

⁵⁵ J. CONILL, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri. La postmodernidad metafísica”, en J. San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 297–312.

⁵⁶ Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988; y “Filosofía sin criptometafísica”, en *Metafísicos actuales*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2003, pp. 67–89.

en la razón reflexivo-formal, o en diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia histórica.

Así que, si hay que hacer frente a la autodestrucción nihilista y pragmata-contextualista de la razón, es decir, a la denominada “crítica total de la razón”⁵⁷, a la vez hay que ser conscientes del riesgo que se corre entonces de supeditarse de nuevo a la coerción epistemológica del metodologismo moderno y recaer en un “cartesianismo epistemológico”⁵⁸. Ahora bien, entre ambos peligros hay una tercera posibilidad, la que media entre *lógos* y *experiencia*, en el concepto de una *razón experiencial* y *cordial*⁵⁹. Es ésta una fórmula que, contando indudablemente con precedentes clásicos antiguos y modernos, prosiguen ciertas filosofías contemporáneas y, de modo especial, la tradición de la filosofía española, desde el “sentimiento trágico” de Unamuno hasta la “razón vital” de Ortega, la “razón poética” de Zambrano, la “razón sentiente” de Zubiri (con sus valiosas prolongaciones antropológicas y metafísicas en Pedro Laín y Julián Marías), y la “razón cordial” de Adela Cortina.

Jesús CONILL SANCHO

⁵⁷ K.-O. APEL, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen”, *Concordia*, 11 (1987), 2-23.

⁵⁸ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

⁵⁹ Cf. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, parte II: “Hermenéutica crítica de la razón experiencial”; *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997; *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006; A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007; *Justicia cordial*, Madrid, Trotta, 2010.

