



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Adiós al Bien. Una genealogía ética de la hermenéutica gadameriana

Fernando Sabanés del Barco

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

# Adiós al Bien. Una genealogía ética de la hermenéutica gadameriana.

Fernando Sabanés del Barco



# Adiós al Bien. Una genealogía ética de la hermenéutica gadameriana.

Fernando Sabanés del Barco

Directora: Carmen Revilla Guzmán

Programa de Doctorado: “Filosofía contemporània i estudis clàssics”.

Universitat de Barcelona. Facultat de filosofia.

Barcelona, septiembre 2022.



*Dedicado a mi abuela Balbina.*

## Resumen

El presente trabajo evalúa y determina de qué modo podemos hablar de “ética” en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. La solución sostenida es la de considerar la ética como el origen de la hermenéutica. Para defender dicha tesis se ha tenido en cuenta las palabras de Gadamer sobre una posible ética filosófica. Se ha analizado a este respecto las condiciones bajo las cuales la ética filosófica puede hacer justicia como teoría a la dimensión ética y práctica de la que debe partir. Con todo, en vistas a los problemas que dicha posibilidad acarrea para distinguir la disciplina de la ética de la hermenéutica, se lleva a cabo una reevaluación de lo que supone la teoría y la práctica en filosofía. Para ello se ha analizado la interpretación gadameriana sobre Platón y su conexión con la filosofía práctica aristotélica. Desde el pensamiento aristotélico-platónico se reconoce una unidad entre teoría y *praxis* que apunta a un inquebrantable vínculo entre el hablar y el obrar, entre la determinación y la decisión; un vínculo que siempre remite a la finita situación compartida que tiene lugar. Tras ello, se ha analizado el proyecto hermenéutico de Gadamer a la luz de esta conexión entre teoría y práctica, demostrando finalmente que los límites que se autoimpone la hermenéutica corresponden a las condiciones que Gadamer otorga a la ética filosófica.

## Abstract

This work evaluates and determines how we could speak of “ethics” in Hans-Georg Gadamer's hermeneutics. The solution is to understand ethics as the origin of hermeneutics. In order to defend this thesis, Gadamer's words on a possible philosophical ethics have been considered. In this regard, the conditions under which philosophical ethics can do justice as a theory to the ethical and practical dimension from which it must start have been analyzed. However, in view of the problems that such a possibility entails for distinguishing the discipline of ethics from hermeneutics, a re-evaluation of what is implied by theory and practice in philosophy is undertaken. To this end, the Gadamerian interpretation of Plato and its connection with Aristotelian practical philosophy has been investigated. Aristotelian-Platonic thought recognizes a unity between theory and praxis that points to an unbreakable link between speaking and acting, between determination and decision: that is a link that always refers to the finite shared situation that takes place. Gadamer's hermeneutic model has then been analyzed in light of this connection between theory and praxis. Finally, it has been proved that the self-imposed limits of hermeneutics correspond to the conditions Gadamer assigns to philosophical ethics.

# Índice

<b>AGRADECIMIENTOS .....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>11</b>
A) Objetivo y metodología del trabajo.....	11
B) Estructura del trabajo.....	13
<b>PARTE I. UNA REVISIÓN DE LA DISCIPLINA FILOSÓFICA DE LA ÉTICA: EL LEGADO ARISTOTÉLICO-KANTIANO. ....</b>	<b>16</b>
1. BREVE INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN DE LA ÉTICA EN LA HERMENÉUTICA. ....	16
2. EL LEGADO ARISTOTÉLICO EN LA ÉTICA FILOSÓFICA.....	21
A) La contribución aristotélica a la condicionalidad de la ética.....	21
B) La unidad de la razón desde el oscuro concepto del <i>nous</i> .....	32
C) La analogía en el concepto del bien. ....	43
3. EL LEGADO KANTIANO EN LA ÉTICA FILOSÓFICA.....	60
A) La filosofía práctica y la racionalidad técnica en la Ilustración temprana. ....	60
B) La contribución kantiana a la autonomía de la ética. ....	68
C) El problema de la relevancia práctica desde la “inocencia” de la razón. ....	86
4. LA SÍNTESIS ARISTOTÉLICO-KANTIANA SOBRE LA RAZÓN PRÁCTICA. ....	91
5. CONCLUSIÓN PRELIMINAR: LA AMBIGÜEDAD DE LA ÉTICA EN LA HERMENÉUTICA.....	100
A) Una solución insuficiente.....	100
B) Una exigida reconsideración del vínculo entre teoría y <i>praxis</i> .....	111
<b>PARTE II. UNIDAD Y DIFERENCIA ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA: LA PREGUNTA POR EL BIEN. ....</b>	<b>116</b>
6. LA REDUCCIÓN DE LA TEORÍA: .....	116



A) De la <i>episteme</i> a las ciencias modernas.....	116
B) El valor del pensamiento filosófico al margen de la historia del ser.....	127
7. LA <i>THEORIA</i> DESDE EL DIÁLOGO PLATÓNICO.....	141
A) De la <i>phrónesis</i> aristotélica a la dialéctica platónica.....	141
B) La influencia política a través de la teoría: contra la educación sofística.....	145
C) La atención a la cosa en Platón: el refugio en los <i>logoi</i> y el proceder dialéctico....	155
8. EL SER Y EL BIEN EN LA DIALÉCTICA PLATÓNICA.....	179
A) La relectura de Platón desde los estudios tardíos de Gadamer: la singularización de la filosofía práctica platónica para una nueva problematización.....	179
B) La dialéctica no escrita de Platón y la problematización de las ideas.....	201
C) Una consideración ontológica con consecuencias prácticas: el silencio de Filebo y la decisión de Protarco.....	223
D) La trascendencia del Bien y su refugio en lo bello.....	230
E) De la trascendencia del Bien al bien en su concreción: lo bueno en el alma, el Estado y el Cosmos.....	243
9. CONCLUSIÓN PRELIMINAR: TEORÍA Y <i>PRAXIS</i> DESDE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICO-PLATÓNICA.....	256
A) La discrepancia inicial de Gadamer con Heidegger.....	257
B) La tarea filosófica de reasumir la metafísica en la ética.....	276
<b>PARTE III. ÉTICA E INTERPRETACIÓN.....</b>	<b>287</b>
10. LA UNIVERSALIDAD HERMENÉUTICA DESDE LA UNIDAD ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA....	287
A) De las ciencias del espíritu a la <i>lingüisticidad</i> en la hermenéutica: la introducción de Platón y Aristóteles en <i>Verdad y método</i> .....	288
B) La representación en la <i>lingüisticidad</i> : el ser en la decisión.....	298
C) La comprensión como decisión compartida.....	309
11. ENTRE LA NOCHE DEL SER Y EL DIVINO <i>GEIST</i> : ACLARACIONES SOBRE LA HERMENÉUTICA DESDE SU DIMENSIÓN ÉTICO-PRÁCTICA.....	320
A) El relativismo historicista de la hermenéutica: Gadamer y Strauss.....	321
B) El <i>logocentrismo</i> de la hermenéutica: Gadamer y Derrida.....	331
12. CONTRA UN NUEVO BIEN: LA POSIBLE INVERSIÓN DE LA HERMENÉUTICA EN METAFÍSICA A TRAVÉS DE LA ÉTICA.....	342

A) La crítica al margen del Bien: contra la vuelta al dogmatismo ante la inseguridad de la hermenéutica. ....	343
B) La valoración de la caridad desde la interpretación correcta: el peligro de las virtudes hermenéuticas. ....	352
C) La ignorancia en la interpretación: el peligro de una ética hermenéutica. ....	362
13. CONCLUSIÓN PRELIMINAR: LA FINALIDAD HERMENÉUTICA DE NO TENER FIN.....	371
<b>PARTE IV: CONCLUSIONES FINALES. ....</b>	<b>382</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>406</b>
I. FUENTES PRIMARIAS: OBRAS DE HANS-GEORG GADAMER. ....	406
A) Obras completas. ....	406
B) Ediciones empleadas y su posición en las <i>Gesammelte Werke</i> (GW). ....	407
C) Trabajos no incluidos en las <i>Gesammelte Werke</i> . ....	414
II. OTRAS FUENTES PRIMARIAS. ....	416
III. FUENTES SECUNDARIAS.....	418

# Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias a Carmen Revilla, mi tutora, quien me ha animado a ser tan riguroso como creativo; a Josep Monserrat y Santiago Zabala, quienes siempre han estado predispuestos a resolver todas mis dudas, y a quienes debo una nueva forma de leer la filosofía clásica y contemporánea; a Nuria Sara Miras, Bernat Torres y Cristian Palazzi, cuyas palabras me han servido para conocer las diferentes lecturas que esconde la letra de Gadamer; y finalmente gracias a mi familia, a mis abuelos, padres, hermanos y prometida, quienes son las raíces de mi mundo.

# Introducción

## A) Objetivo y metodología del trabajo.

Una pregunta es la que envuelve a este trabajo: ¿cuál es el lugar de la ética en la hermenéutica gadameriana? La respuesta toma la forma de una genealogía. La hermenéutica, tal y como pretenderemos defender, puede comprenderse a sí misma desde la ética como su origen. Esto no significa que las motivaciones originales que propulsaron la carrera académica de Gadamer se deban a una cuestión ética; tal afirmación se encuentra fuera de los márgenes de lo aquí tratado. La genealogía de este trabajo, por el contrario, tiene por objetivo mostrar que la elaboración del pensamiento hermenéutico responde en última instancia a la ética. Desde la ética, la hermenéutica guía sus palabras, y desde la ética la hermenéutica decide cuando permanecer en silencio.

Ahora bien, no cualquier sentido de “ética” nos vale para esta tesis. El propio Gadamer nos revela uno en concreto, y es nuestro deber detectar cuál es y cómo se relaciona con la hermenéutica. Su descripción, sin embargo, es problemática, y su esclarecimiento nos lleva de forma inevitable a reconocer su lugar privilegiado en la hermenéutica. De tal modo, la genealogía aquí presentada no se revela como una pretensión inicial del trabajo, sino como la respuesta a un problema. No hay aquí intención alguna de forzar el texto gadameriano, al menos no de forma consciente o sin motivo alguno. La genealogía aquí presentada supone así una lectura particular de la obra gadameriana; una lectura que intenta respaldar su valor en la claridad que trae a una cuestión que ha mantenido a los intérpretes divididos.

De modo que, dadas estas particularidades de nuestra genealogía, el presente estudio no lleva a cabo una descripción diacrónica de la hermenéutica gadameriana. Como decimos, no hay interés en sustentar nuestra lectura en la biografía de Gadamer, de encontrar el origen “ético” de la hermenéutica en alguna experiencia de juventud en particular. La genealogía intenta mostrarse como una exigencia interna de la propia hermenéutica, y, por ende, nuestro trabajo comienza y se desarrolla desde esta exigencia. Ello no significa que no atendamos a los trabajos tempranos de Gadamer, como tampoco implica que no indiquemos de vez en cuando los eventos históricos o biográficos que

determinaron, de algún modo, su pensamiento. Así pues, el propio problema de la ética en la hermenéutica nos obligará a rebobinar hasta la primera publicación de Gadamer en 1927, e incluso más atrás de ella, hasta sus años de escuela.

En cualquier caso, es menos importante para el trabajo detectar una evolución en el pensamiento de Gadamer que atender al núcleo de preguntas que impregnan toda su obra. A este respecto reconocemos que nuestra interpretación implica más bien una lectura “no evolucionista” del autor. Frente a otros intérpretes que deciden acentuar las diferentes etapas del marburgués, este trabajo pretende reflejar por el contrario la continuidad de su pensamiento. Ciertamente es que no obviamos las modificaciones que el propio Gadamer reconoce en su pensamiento, pero nuestra intención es mostrar que tales modificaciones se dirigen a esclarecer y explicitar aquello que sus trabajos previos pretendían apresar.

En este sentido ha sido importante atender a los diferentes debates filosóficos que Gadamer sostuvo con otros pensadores. Las lecturas “evolucionistas” del autor muchas veces vienen marcadas justamente por estos debates: así, hay quienes defienden (como veremos que hace Bernstein) que su discusión con la *IdeologieKritik* supone un viraje de Gadamer hacia cuestiones éticas; otros, como Robert J. Dostal, remarcan que el debate con Jaques Derrida lleva a Gadamer a un nuevo reconocimiento de la naturaleza del texto y de los límites del lenguaje. Nosotros no negamos la decisiva influencia de estos debates en Gadamer, pero no intentaremos remarcar con ellos un viraje en la obra gadameriana, sino una mayor explicitación de la misma. El reto que supone para Gadamer responder a tales pensadores le lleva a centrarse en unos u otros aspectos de su hermenéutica, pero en ningún caso sus respuestas le llevan a cruzar o modificar los límites de su pensamiento.

Para nuestros objetivos, resulta así interesante revisar los debates filosóficos que Gadamer sostuvo con pensadores como Karl-Otto Apel, Jaques Derrida, Jürgen Habermas y Leo Strauss. Por otra parte, es para nosotros igual de importante la revisión de tales debates como la atención a las discrepancias interpretativas que Gadamer mantiene con otros intérpretes. La hermenéutica de Gadamer queda marcada, tal y como veremos, por su interpretación de autores como Platón, Aristóteles o Kant. A pesar de su intención de hacer justicia a la obra, veremos que la interpretación gadameriana de estos autores refleja sus propios motivos. Para desentrañar estos motivos, el trabajo ha intentado no sólo reseguir los textos de estos tres autores, sino también mostrar al menos a una interpretación alternativa a la Gadamer. Así, desde tales diálogos filosóficos y

discrepancias interpretativas, intentaremos mostrar que las justificaciones y aclaraciones del marburgués precisamente apuntan a una genealogía ética de la hermenéutica.

## **B) Estructura del trabajo.**

Con este objetivo, el cuerpo del estudio ha sido dividido en tres partes. Cada una trata una cuestión diferente, pero su conexión entre ellas queda asegurada por sus respectivas conclusiones preliminares. En este sentido, tales conclusiones no pretenden tanto resumir lo ya expuesto como avanzar y encauzar el trabajo hacia su siguiente cuestión.

Así, la primera parte del trabajo plantea la cómo comprende Gadamer la ética, analizando desde tal posición las lecturas que Gadamer mantiene de la filosofía aristotélica y de la filosofía práctica kantiana. Tras una indicación de lo que podría resultar ser lo que podríamos denominar la síntesis aristotélico-kantiana de la ética, alcanzamos la primera conclusión preliminar, donde ponemos de relieve la problemática diferenciación entre ética y hermenéutica desde su común objetivo de constituirse como teorías con relevancia práctica. Cabe decir, con todo, que las preguntas y problemas que se exponen en esta primera conclusión mantienen una artificialidad que responde a lo parcial de lo hasta el momento tratado. Así, las preguntas remarcan una insuficiencia en la comprensión de la relación entre teoría y *praxis*, una insuficiencia que, de tal modo, nos guía a la segunda parte del trabajo.

La segunda parte del trabajo, consecuentemente, aborda el vínculo entre teoría y *praxis*, y pretende ver el modo en el que Gadamer, rechazando el concepto moderno de teoría, gesta, desde la pregunta por el bien en Platón, una noción de teoría que se entiende ella misma como *praxis*. Esta parte intenta así remontarse hasta los primeros pasos académicos de Gadamer, quien, en referencia a la recuperación fenomenológica realizada por Heidegger, intenta hacer lo mismo con Platón. Sin embargo, la intención no es simplemente remontarse a tales inicios, como tampoco es exponer una interpretación de Platón: el objetivo, por el contrario, es mostrar un hilo conductor que atraviesa toda la vida académica de Gadamer y que determina su proyecto de una hermenéutica filosófica. La conclusión preliminar aquí pretende mostrar cómo la búsqueda de Gadamer le lleva a entender tanto el saber teórico como práctico desde una atención ética al otro, una atención que, desde un primer momento, le distingue del pensamiento de Heidegger.

Con esta reconsideración de la teoría entramos en la tercera y última parte del trabajo, con el que finalmente atendemos al modo en el que esta preocupación ética que reconduce el saber a su vivencia práctica genera y desarrolla la hermenéutica gadameriana. La conclusión de esta parte llega así a ejemplificar cómo el propio carácter ético de la hermenéutica impide su transformación en una ética concreta, delimitada y justificada por la hermenéutica. Cuando la hermenéutica habla de su propio carácter ético se encuentra con su propio límite, pues ello supone remontarse al origen que no puede superar sin contradecirse.

La conclusión preliminar de la última parte nos conduce a las conclusiones finales del estudio. Desde ellas se nos permitirá ver cómo encajan finalmente las piezas, detectando cómo la noción de ética que Gadamer nos ofrece, a la que se refiere la primera parte del trabajo, encuentra su lugar, tras la reconsideración de la teoría como *praxis*, en los límites implícitos de la hermenéutica. De tal modo damos nuestra propia solución al problema de si la relevancia práctica que la hermenéutica posibilita o no una ética hermenéutica. Sin embargo, la solución que aquí se proporciona disuelve esta disyuntiva. Frente a la consideración de que pueda existir una ética hermenéutica, el trabajo defiende que Gadamer desarrolla una hermenéutica ética. La hermenéutica parte de la ética, y por ello no puede remontarse más allá de su origen. Finalmente, el trabajo muestra así una genealogía ética de la hermenéutica.

Las conclusiones finales, con todo, no sólo pretenden ser una interpretación que discute la “arquitectura” de la hermenéutica, sino que también intentan esbozar algunos escenarios en donde la hermenéutica gadameriana puede ser de utilidad para los retos que enfrentan corrientes actuales del pensamiento. Así, aunque sea sólo de forma indirecta, esta genealogía ética de la hermenéutica gadameriana también tiene en su mira posiciones filosóficas como la fenomenología, el pensamiento débil y el nuevo realismo. De tal forma, este estudio, por encima de la interpretación que realiza de Gadamer, intenta pensarse como una respuesta a la indiferencia filosófica, a la neutralidad y a la neutralización de la ética, a la posibilidad, en definitiva, de pensar y defender el bien y el pensamiento crítico sin caer en el dogma o la doctrina.

En este sentido, este trabajo pretende mostrar que Gadamer puede resultarnos valioso para nuestro presente, pues su hermenéutica precisamente intenta desmarcarse de toda noción del bien que no quede sujeta a la decisión finita y particular que en cada momento tiene lugar: el bien sólo se halla en su realización concreta, y no en ninguna razón que

apunte a una idea general o trascendental del “Bien”<sup>1</sup>, desligado de toda situación en la que se concreta. Cuando en este trabajo decimos adiós al Bien (expresión que reformula el “adiós a la Verdad” de Gianni Vattimo), expresamos la esperanza de que el pensar se decida por la ética.

---

<sup>1</sup> Siempre que nombremos el bien, lo bueno, como idea general o trascendental, desligado de la situación práctica concreta y finita, lo escribiremos con su inicial en mayúscula: “Bien”.



# Parte I. Una revisión de la disciplina filosófica de la ética: el legado aristotélico-kantiano.

## 1. Breve introducción a la cuestión de la ética en la hermenéutica.

En 1957, años antes de la publicación de *Verdad y método*, Hans Georg Gadamer impartió en Lovaina una serie de conferencias sobre hermenéutica. Para aquel entonces, Gadamer ya llevaba años trabajando en *Verdad y método*, de modo que los textos de tales conferencias no dejan de tener un carácter introductorio a su proyecto hermenéutico. Así lo vemos en *El problema de la conciencia histórica*, obra en la que Gadamer reúne tales conferencias. La obra, que comienza con la problematización del método científico para las ciencias del espíritu, recorre una esquemática historia de la hermenéutica: de la hermenéutica como el arte y el método de la interpretación<sup>2</sup> a su elevación a corriente filosófica con Wilhem Dilthey<sup>3</sup>; del carácter historicista de la filosofía hermenéutica de Dilthey al carácter ontológico de la hermenéutica de Heidegger<sup>4</sup>; y, desde aquí, Gadamer parece reconocerse como otro autor de esta serie, avanzando su proyecto hermenéutico en un capítulo titulado “*Bosquejo de los fundamentos de una hermenéutica*”<sup>5</sup>.

Con todo, este bosquejo no viene precedido por Heidegger y su hermenéutica ontológica, sino por Aristóteles y su filosofía práctica. No es esto algo tan extraño cuando se reconoce que Heidegger enseñó su particular Aristóteles a Gadamer, tanto en sus clases en la universidad como en su propia casa familiar<sup>6</sup>. Pero en cualquier caso Gadamer muestra con esta elección la exigencia de la filosofía práctica para la hermenéutica. ¿Pero de qué modo? En primer lugar, hay que entender el modo en el que Gadamer plantea el problema de la hermenéutica en su interpretación y comprensión de la tradición: “¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la

---

<sup>2</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 45-46, 96-99.

<sup>3</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., pp. 55-70.

<sup>4</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., pp. 71-80.

<sup>5</sup> Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 95.

<sup>6</sup> Gadamer, H.-G., “Heidegger y el lenguaje”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, p. 314.

tradición se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquél que lo recibe?”<sup>7</sup>

El problema reside así en la concreción de la interpretación y en la exigida determinación histórica de toda comprensión. Desde un marcado sentido fenomenológico, Gadamer secunda la idea de que no hay posibilidad de entender que la cosa que comprendamos no refiera a nuestro horizonte histórico, a nuestra situación temporal particular. La cosa comprendida es comprendida en tanto que se dirige a nosotros, por lo que ella es comprendida junto a esta dirección o sentido que toma con nosotros: toda comprensión es una interpretación<sup>8</sup>. Por tal razón, el problema que aquí plantea Gadamer viene así seguido de la descripción de la temporalidad que Heidegger atribuye al ser. Sin embargo, al plantear Gadamer este problema de la hermenéutica desde la filosofía práctica aristotélica, la cuestión del ser es desplazada por la cuestión del bien.

Para Gadamer es importante mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles se enmarca, en primer lugar, en su oposición a la idea del Bien, idea que, considerada al margen de la situación concreta, no dice nada a la ética. La aprehensión de esta idea como un conocimiento de lo general resulta ser “una generalidad vacía de sentido”<sup>9</sup>. Por el contrario, cuando se trata de la ética, el bien, aquello que es bueno, no puede quedar desligado de su concreción, de su realización en la situación concreta. El Bien, como una noción general, inmutable, no tiene nada que ver con lo que nosotros llamamos bueno en la práctica, pues lo que en cada caso es lo bueno, el bien, es algo que sólo existe en su realización concreta: “el ser ético como comportamiento específicamente humano se distingue del ser natural porque el ser ético no es simplemente un conjunto de capacidades o de fuerzas activas. El hombre, por el contrario, es un ser que sólo llega a ser lo que es y sólo se apropia de su comportamiento por lo que hace, por el cómo de su acción”<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 81.

<sup>8</sup> Cabe decir que Dilthey ya considera que en las ciencias del espíritu la comprensión del objeto siempre supone una interpretación. Sobre los tres rasgos diferenciadores del historicismo de Dilthey en su oposición al positivismo véase el trabajo de Jesús Recas Bayón: Cfr., Recas Bayón, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 69.

<sup>9</sup> Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 82.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 82.

Así este “ser ético”, que en Aristóteles queda determinado por el saber de la *phrónesis*<sup>11</sup>, supone un modelo adecuado para entender ese problema de la concreción de la comprensión en la hermenéutica. Como continúa Gadamer, el saber propio que supone la *phrónesis* aristotélica (esto es, el saber propio con el que decidimos y realizamos nuestra conducta y nuestras acciones buenas), se distingue de la técnica, como saber también dirigido a la aplicación y concretización. Pero, mientras el conocimiento técnico puede quedar desligado de su aplicación, siendo o no “correcto” antes de su realización práctica, el saber práctico no puede desligarse de la situación en la que se aplica, pues sólo resulta ser “correcto” o “bueno” en su concreción. El saber práctico no es así un saber que enseña, al margen de la situación concreta, cómo realizar el bien, de modo que, como con la técnica, pueda ser una enseñanza que pueda ir aplicándose o reproduciéndose en cada situación. Como dice Gadamer:

El saber ético no es de nuestra propiedad a la manera como disponemos de algo, que se utilizará o no. [...]Lo que es justo es totalmente relativo a la situación ética en la que nos encontramos. No se puede decir de una manera general y abstracta qué acciones son justas y cuáles no lo son: no hay acciones justas “en sí”, independientemente de la situación que las reclama.<sup>12</sup>

El saber práctico que describe la filosofía práctica aristotélica parece darle a Gadamer un modelo adecuado para esclarecer el problema hermenéutico de la concreción. La *phrónesis* aristotélica le permite a Gadamer ver un modo de ser práctico que se decide y se determina en cada situación concreta, en cada “ahí”, en donde sólo es y puede ser bueno. No hay forma de concebir el bien de forma abstracta, de modo que puedan idearse cuáles son los medios o los métodos que nos aseguren a priori su aprehensión<sup>13</sup>. La *phrónesis* es un saber ligado a la situación que desplaza nuestro propio ser práctico en su exigida concreción, en su exigida realización. Para Gadamer el problema de la hermenéutica se dirige hacia la misma solución: la comprensión queda de igual modo situada en ese “ahí”, en el cual se comprende y nos comprendemos junto a la cosa de forma temporal y finita. Así, el “ser ético” de Aristóteles y el “ser hermenéutico” de Gadamer quedan vinculados: “La comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia, y ella es, pues, un «pro-yecto arrojado». El objetivismo es una ilusión.

---

<sup>11</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 84.

<sup>12</sup> Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 88.

<sup>13</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., pp. 91-93.

[...] Al igual que Aristóteles en un plano bastante diferente, vamos a ver que el conocimiento histórico es a la vez saber histórico y ser histórico”<sup>14</sup>.

Bajo esta noción “existencial” de la comprensión, análoga a la *phrónesis* que guía nuestro ser en la práctica, Gadamer traza un paralelismo entre la hermenéutica y la filosofía práctica que nunca llega a disolver. Tal y como afirma el marburgués, las cuestiones que así plantea la filosofía práctica en su atención a la *phrónesis* pasan en *Verdad y método*, donde la hermenéutica supera los márgenes de las ciencias del espíritu, a un primer plano<sup>15</sup>. El valor de la *phrónesis* para la hermenéutica se vuelve una constante, al punto que Gadamer reconoce que “la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su *praxis*”<sup>16</sup>. La comprensión del ser, cuyo estudio por parte de la hermenéutica eleva a ésta a su universalidad, queda en la hermenéutica gadameriana ligada al “ahí” del mismo modo que al “ahí” queda ligada la *praxis* humana<sup>17</sup>.

El ser “comprendido”, que envuelve y constituye el mundo en el que nos orientamos, surge en su comprensión concreta del mismo modo que surge en su concreción el bien de nuestra *praxis*. Gadamer entiende así que la experiencia hermenéutica y la comprensión del mundo queda entendida desde la *praxis*, desde la orientación práctica en que las cosas (y nosotros junto a ellas) surgen desde la finitud del ahí. La hermenéutica, como estudio teórico sobre esta dimensión práctica de nuestro ser hermenéutico<sup>18</sup>, no queda muy lejos de la filosofía práctica. Lo cierto es que Gadamer incluso llega a afirmar que la hermenéutica es filosofía práctica<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 96.

<sup>15</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 28-29.

<sup>16</sup> Gadamer, H.-G., “Problemas de la razón práctica”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 314.

<sup>17</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 307.

<sup>18</sup> Hay que tener en cuenta que Gadamer distingue la filosofía hermenéutica, de carácter teórico, de la hermenéutica como la capacidad natural del ser humano; de igual modo que hay una diferencia entre la filosofía práctica y el saber práctico de la *phronesis*. Cfr., Gadamer, H.-G., “La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, en *Verdad y método II*, op. cit., pp. 294-293.

<sup>19</sup> Gadamer, H.-G., “Hermeneutik als praktische Philosophie”, en Riedel, M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972, p. 343.

Ahora bien, a pesar de que el conjunto del planteamiento hermenéutico surja (y sea entendido) como una filosofía práctica, ello no exime a Gadamer de cuestionarse qué posibilidades tenemos de que, dada la visión de la hermenéutica, podamos hablar de una ética filosófica. Al partir precisamente de la *phrónesis* y de la filosofía práctica como modelos para su hermenéutica, parecería que Gadamer tiene muy cerca poder responder a tal pregunta. Sin embargo, Gadamer nunca responde directamente a esta cuestión, dejando a sus intérpretes bajo la duda de si existe o no una ética hermenéutica. Con todo, Gadamer parece dejar algunas ideas al respecto de este problema. A pesar de no hablar estrictamente de una ética hermenéutica, el marburgués sí deja constancia de lo que, para él debería suponer la ética. Para ello recurre a Aristóteles (algo predecible), pero también a Kant, llegando a sentenciar que la posibilidad de la ética pasa por la comunión de ambos: “ambos no podrían por sí mismos, pero los dos, cada uno en su parte, podrían hacer justicia a la posibilidad de la ética”<sup>20</sup>.

El texto central donde Gadamer aborda esta cuestión exhortando a una síntesis aristotélico-kantiana es su trabajo de 1963 *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*, aunque, como veremos, son varios los trabajos en los que Gadamer, mencionando esta posibilidad, vuelve una y otra vez a tratar esta síntesis. Una síntesis que, sin embargo, nunca llegó realmente a explicitar en su unión, dejando sólo anotadas las virtudes que uno y otro discurso tenían para complementarse mutuamente. Así, en primer lugar, trataremos de forma independiente el legado de cada uno de estos autores. Sólo después de haber visto con detalle los puntos fuertes de cada perspectiva nos lanzaremos a descifrar el vínculo oculto que los une, dando pie a los siguientes capítulos del trabajo, donde valoraremos hasta qué punto tal vínculo supone una solución definitiva o si, por el contrario, requerimos de una más honda explicitación de la obra gadameriana para atender correctamente la ética en el planteamiento hermenéutico de Gadamer.

---

<sup>20</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, en *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 120.

## 2. El legado aristotélico en la ética filosófica

### A) La contribución aristotélica a la condicionalidad de la ética.

Gadamer, al tratar la ética filosófica, vuelve de nuevo sobre Aristóteles. No es algo que resulte sorprendente, pues el concepto de *phrónesis* mantiene una posición privilegiada a lo largo de toda la obra del autor. Ahora bien, debemos tener en cuenta que la cuestión que ahora abordamos es la de la posibilidad de una ética filosófica. Reconocemos que en la hermenéutica gadameriana hay una raíz común que mantiene todas las cuestiones bajo un mismo planteamiento; como también reconocemos que la raíz común de este planteamiento hermenéutico (que Gadamer no duda en considerar desde la filosofía práctica) recoge en su esencia la comprensión heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica. Pero no por ello debemos olvidarnos de delimitar adecuadamente la cuestión y tratar la recepción gadameriana de Aristóteles dentro del problema que nos ocupa.

La interpretación que Gadamer hizo sobre Aristóteles, y que algunos filósofos han señalado como el inicio de un renacimiento de la filosofía práctica de Aristóteles<sup>21</sup> o de un “neoaristotelismo”<sup>22</sup>, ha traído no pocas críticas. Sin embargo, varias de esas críticas resultan inapropiadas si las consideramos desde la cuestión de la ética filosófica. Críticas como la de Vallejo Campos, quien considera erróneo subsumir el saber teórico a la *praxis*<sup>23</sup>, se dirigen con mayor fuerza contra la hermenéutica gadameriana al tratar alguno de sus aspectos generales, como el de la universalidad que se le atribuye. Sin embargo, resulta menos congruente considerar dicha crítica dentro del trato que Gadamer hace de Aristóteles en el problema de una posible ética filosófica. Más adelante, tras exponer el legado aristotélico-kantiano, volveremos sobre sobre estas críticas.

De modo que, atendiendo a nuestro primer objetivo, entremos de nuevo a la lectura de Gadamer sobre Aristóteles. Para comenzar, resulta valioso considerar las palabras que el Estagirita dirige a todo aquel que procure ser un discípulo adecuado para instruirse en la

---

<sup>21</sup> Cfr., Berti, E., “Filosofía practica e phrónesis”, *Tópicos*, N°43 (2012), p. 9.

<sup>22</sup> Cfr., Volpi, F., “Hermenéutica y filosofía práctica”, *Éndoxa*, N° 20 (2005), p. 288.

<sup>23</sup> Cfr., Vallejo Campos, A., “El concepto aristotélico de phronesis y la hermenéutica de Gadamer”, en Acero, J.J., Nicolás, J. A., Tapias, J. A. P., Sáez, L., Zúñiga, J. F. (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, p. 480.

ética filosófica. En dicho pasaje de la *Ética nicomáquea*, considerado un punto clave para Gadamer, podemos entrever el interés del filósofo alemán por recuperar una racionalidad que ha sido largamente desatendida y que, sin embargo, se presenta indispensable a la hora de tratar la ética filosófica. Aristóteles afirma:

Para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el *qué*, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del *porqué*. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios.<sup>24</sup>

Parece que, en estas palabras, Gadamer ve clara la exigencia, por parte de Aristóteles, de condicionar el estudio de la ética a una previa y firme educación en las costumbres y conductas establecidas en la *polis*. ¿Qué implica esta exigencia? ¿Por qué Aristóteles impone tal requisito? Porque, tal y como el Estagirita expone en el libro I de la *Ética nicomáquea*, los individuos deben ser ya conscientes, aunque sea de manera poco clara, de lo que se considera bueno y correcto, de lo que se considera virtuoso y de lo que, por el contrario, supone un vicio. La razón que ampara a todo ello no se pone en duda y no se insta a dudar de ella. El *porqué* no es necesario si ya conocemos el *qué*.

¿Pero cómo podemos construir un discurso racional si no apelamos en primer lugar a los principios? ¿Debemos partir, entonces, de un cúmulo de opiniones de las que no debemos recelar? El problema en el que nos encontramos si aceptamos la afirmación aristotélica de empezar por el *qué* (por las cosas más fáciles de conocer para nosotros<sup>25</sup>) es cómo podemos discernir la validez de las opiniones de las que partimos. Este no es un problema que parezca inquietar a Aristóteles, pues que renunciemos a un conocimiento previo de los principios no nos impide reconocer que las opiniones y actitudes de las que partimos, si hemos sido bien formados en nuestra comunidad, parten de cierta validez. Incluso si hay una multitud de opiniones sobre un mismo tema, éstas, en tanto que formadas en la comunidad y sus costumbres, partirán de cierta razón. Así lo afirma

---

<sup>24</sup> *EN*, I, 1095b 4-5. Para las citas de la *Ética nicomáquea* (*EN*) empleo la edición de Gredos: Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudémia* [trad: Julio Pallí Bonet], Madrid, Gredos, 1985.

<sup>25</sup> Así es como lo describe Aristóteles, quien discerniendo los sentidos en los que se dice que las cosas son fáciles de conocer (una en absoluto, otra respecto a nosotros) decide que en esta temática debemos comenzar por aquello más fácil de conocer para nosotros, y no por las más fáciles de conocer en absoluto, siendo estas los principios (*EN*, I, 1095b 1-10).

Aristóteles cuando incluso observa en las opiniones del vulgo la racionalidad en sus discursos: “La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo”<sup>26</sup>.

Como vemos esto nos remite a una racionalidad inherente a las costumbres, las cuales muestran la condicionalidad de nuestra razón práctica. Nuestra reflexión parte de un *ethos* modelado por las costumbres que orientan la *praxis* de la comunidad. Como bien observa Gadamer sobre Aristóteles, para éste quien se haya conducido por las costumbres de su *polis* puede evitar el preguntarse por el *porqué*, es decir, por la razón en la que se fundamenta nuestro juicio sobre qué es bueno y qué es malo, qué es virtud y qué vicio, qué es justo y qué injusto; y ello no quiere sino decir que evitar comenzar por el *porqué* es posible porque el *qué* conocido mantiene cierta dependencia con los principios que le otorgan validez.

Por ello podemos aceptar con Gadamer la “racionalidad del *ethos*” que parece yacer en el texto aristotélico: el *qué*, con su razón latente desprendida de los principios, es obtenido por la formación que los individuos han adquirido gracias a las costumbres y conductas enseñadas de manera ejemplar por su comunidad. Podemos comenzar por los *qué* provistos por el *ethos*, gracias justamente a que el *qué* es a la vez fruto del *logos*, esto es, de la racionalidad que atañe al individuo y en la que se teje la comunidad. De tal modo parece que Gadamer apunta a la vinculación entre el *ethos* y la razón: “[en Aristóteles, respecto a la enseñanza de la ética] el alumno (como el profesor mismo) cuenta ya con una educación, es decir, que se encuentra ejercitado en formas maduras de conducta (ἦθος), y no hay «ethos» sin «logos»”<sup>27</sup>.

Esta vinculación entre el *logos* y el *ethos* nos pone frente a una noción de la práctica, de la *praxis*, particular. Como el marburgués aclara, no podemos traducir este término simplemente por su relación con la acción. *Praxis* no es sólo el actuar. Gadamer, en *Hermenéutica. Teoría y praxis*, afina aún más el significado del término. Ciertamente que vinculamos el concepto de *praxis* con *prátein*, el actuar; sin embargo, la referencia a la

---

<sup>26</sup> *EN*, I, 1095b 19-20. Sardanápalo hace referencia a un rey Asirio a quien parece se le reconoció una vida no desprovista de placeres para sus sentidos.

<sup>27</sup> Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 189.



acción no agota lo que los griegos comprendían por *praxis*. Para ello debemos añadir nuestra reflexividad, nuestra razón que, en su disposición a la práctica, dota de sentido a nuestra conducta y a nuestro actuar. La *praxis* debe ser entendida, según Gadamer, como un orientarse, un conducirse a sí mismo que no se reduce a las acciones físicas realizadas sobre el mundo:

No se trata simplemente de acciones cualesquiera, sino de la manera de conducirse el hombre en conjunto, de modo que pueda alcanzar esa felicidad de una vida lograda que los griegos llamaban eudaimonía. Se trata, pues, del conjunto de la conducta y de la manera de vivir [...]. Pues bien, es claro, y debería seguir siéndolo, que «conducta» es siempre «conducirse». Hay en esto un momento de reflexividad, si es que uno sabe lo que hace.<sup>28</sup>

La comprensión de la *praxis* como un “conducirse” no exento de reflexión redibuja la relación que establecemos entre teoría y *praxis*, redescubriéndonos una vinculación entre ambas que había llegado a ser olvidada<sup>29</sup>. El estrecho vínculo que se establece en la obra aristotélica entre *ethos* y *logos* es sólo reconocible si aceptamos que la oposición entre la *praxis* y la teoría es sólo relativa. Como reclama Gadamer, toda búsqueda del saber, ya sea práctico o teórico, implica una conducta adecuada, un carácter con el que proceder, “la ciencia no es una suma anónima de verdades, sino una actitud humana (ἔξις τοῦ ἀληθεύειν). La «theoría» no se halla tampoco en oposición a la *praxis* en general, sino que es -ella misma- una *praxis* suprema”<sup>30</sup>.

Cuando Gadamer afirma desde Aristóteles que no hay *ethos* sin *logos* ello remite a esta unidad entre práctica y teoría a través de la razón. De la *praxis*, entendida como un “conducirse” no exento de reflexividad, un “conducirse” que supone la propia orientación de nuestro ser modelado en las costumbres de la *polis*, parte no sólo nuestra disposición práctica frente al mundo, sino también nuestra disposición teórica hacia él. Como sugiere Gadamer, “incluso un Aristóteles se siente justificado para considerar que la teoría, ese

---

<sup>28</sup> Gadamer, H.-G., “Hermenéutica. Teoría y práctica”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 21.

<sup>29</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, en *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp.117-118.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.117.

deshacerse en lo contemplado, es una modalidad de presencia suprema y por lo tanto de sublimación de la práctica”<sup>31</sup>.

Gadamer ejemplifica esta unidad entre teoría y *praxis* reconociendo la indivisibilidad entre las virtudes prácticas del individuo (como el coraje y la justicia) y las virtudes dianoéticas, la *phrónesis* y la *sofía*. El virtuosismo con el que un ciudadano actúa no va desligado de la *phrónesis*, esto es, de ese saber sobre la *praxis* que reconoce en cada situación concreta cómo se debe actuar adecuadamente. Ligado a la acción está el saber, y junto al saber está el *ethos*, pues tanto la ejecución como la previa reflexión surgen del modo de ser del individuo, de su carácter, tal y como se forma desde las costumbres de las que participa en la *polis*<sup>32</sup>. De igual modo, Gadamer extiende esta relación entre las virtudes prácticas y la *phrónesis* a la otra virtud intelectual, la *sofía*. A pesar de ser ésta la virtud enfocada a la excelencia sobre la teoría Gadamer rechaza la idea de que Aristóteles plantease dicha virtud distanciada de toda *praxis* y, por ende, de cualquier condicionante surgido del *ethos*. Incluso en nuestro enfoque teórico del mundo estamos ligados a nuestro aquí y ahora, y así lo constatan las palabras de Gadamer:

Puesto que somos seres humanos y no dioses, tampoco la «segunda mejor vida» de la *praxis* es algo que alguien que viva la teoría puede ignorar. La diferenciación conceptual de «sofía» como virtud únicamente teórica y «frónesis» como virtud práctica es artificial, y Aristóteles la establece únicamente con el fin de una aclaración conceptual.<sup>33</sup>

La interpretación de Gadamer sobre la unidad de estas dos virtudes queda adecuadamente comprendida si nos fijamos en su estudio sobre la relación aristotélica entre la idea del Bien y la filosofía práctica. Es desde este estudio, que principalmente queda recogido en su obra *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, donde la razón de tal interpretación toma toda su fuerza. Como indica Gadamer en este trabajo,

---

<sup>31</sup> Gadamer, H.-G., “Hermenéutica. Teoría y práctica”, op. cit., p. 22.

<sup>32</sup> Gadamer habla de “ethos” tanto refiriéndose al carácter de la persona como a las diferentes costumbres e instituciones en las que la persona se habitúa y que modelan su modo de ser. Por tal razón, a pesar de que a veces Gadamer hable de uno u otro sentido de *ethos*, lo importante aquí es mantenerse en esa continuidad, donde nuestro carácter, nuestro hábito, queda adherido a las costumbres que lo forman. Para ver esa unidad y continuidad que agrupa los diferentes sentidos de *ethos* véase: Cfr., Gadamer, “El significado actual de la filosofía griega”, en *Anotaciones hermenéuticas*, op. cit., p. 140.

<sup>33</sup> Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 190.

Aristóteles se distancia explícitamente de la filosofía platónica al afirmar en sus tratados éticos que la idea del Bien “no tiene relevancia para la filosofía práctica”<sup>34</sup>. Esto es claramente reconocible en el libro primero de la *Ética nicomáquea*, donde además Aristóteles formula su famosa frase en la que se decanta por la verdad antes que por la amistad<sup>35</sup>.

Por ello Gadamer reconoce que en sus tratados éticos como el de la *Ética nicomáquea* o el de la *Ética eudemia*, el Estagirita renuncia a considerar una ciencia del bien en general (esto es, de un estudio del concepto del bien común a todas las cosas a las que se les predica ser buenas). Sin embargo, si nos atenemos a esta consideración sobre el bien, deberemos reconocer que, ante la vida contemplativa y la virtud de la *sofía*, seguimos dentro de los límites de lo que es relevante para la práctica. De modo que no hay en modo alguno una oposición frontal entre la vida teórica y práctica, en tanto que ambas son consideradas desde el bien que supone para nuestra *praxis*: “podemos establecer la prioridad de la *theoría* desde las propias bases de la filosofía práctica, sin necesidad de considerar el asunto una cuestión de la filosofía teórica. La práctica es en sí misma una autosuficiente y distintiva característica del ser humano. Así, uno debe de entender incluso a la actividad teórica como *praxis* suprema”<sup>36</sup>.

De modo que la comunión de ambas virtudes dianoéticas no nos lleva sino a aceptar nuestras ataduras a la *praxis*, de la cual debe también partir hasta nuestra disposición a la contemplación. Es esta atadura, esta conexión entre *praxis* y teoría, la que determina la relación entre el *logos* del individuo y su *ethos* que lo condiciona, lo que supone la viabilidad de la ética aristotélica como modelo a seguir para la hermenéutica.

Si retomamos la descripción aristotélica sobre el discípulo adecuado, vemos que tener un carácter consolidado por las costumbres es considerado un requisito necesario, pues no sólo implica la capacidad práctica con la que el discípulo se orienta en la sociedad, sino también la actitud reflexiva desde la que el discípulo se ha podido formar sus propias opiniones, con las que se ajusta a esa misma orientación. “El saber moral reconoce lo

---

<sup>34</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, New Haven and London, Yale University Press, 1986, p. 128. Traducción propia.

<sup>35</sup> *EN*, I, 1096a 15.

<sup>36</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 175. Traducción propia.

factible, lo que una situación exige, y reconoce eso factible en virtud de una reflexión [...]. Sin embargo, no se trata de una mera subsunción, de un mero acto del juicio. Pues del ser del hombre depende el que tal reflexión se efectúe sin extravíos”<sup>37</sup>.

El alumno no parte de ninguna tabula rasa, sino que empieza a filosofar sobre la ética partiendo de una particular formación de su modo de ser, desde el cual ha actuado (y ha *sabido* actuar) sin obviar lo *que* es bueno y lo *que* es malo, aquello *que* es justo y aquello *que* es injusto. Para Aristóteles no hay individuo que sea capaz de atender a la ética filosófica si carece de un saber práctico con el que ya se oriente en su comunidad, y eso confirma la necesidad de la ética de someterse a las condiciones del *ethos* y del *logos* que dirigen tal orientación: “el centro de gravedad de la ética filosófica en Aristóteles reside en la comunicación entre logos y ethos, entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser”<sup>38</sup>.

Un ejemplo claro de este requisito previo lo podemos ver en esta sentencia con la que Aristóteles introduce el análisis sobre la *phrónesis*: “en cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes”<sup>39</sup>. El análisis de la virtud dianoética de la *phrónesis* exige una formación previa: la que el discípulo ha adquirido a través de la comunidad y sus costumbres, la que le han brindado la ejemplaridad de ciertos ciudadanos a los que se les puede considerar virtuosamente prudentes. Sin esta previa formación de su carácter, el discípulo carecería de los fundamentos con los que seguir la argumentación. Como dice Gadamer, “sólo quien ocupa un lugar «en la sociedad», es decir, en la *polis*, es capaz de darse cuenta de lo insostenible de argumentaciones extrañas al objeto”<sup>40</sup>.

Esto no quiere decir que la formación obtenida desde nuestras costumbres sustituya a toda filosofía ética. Siempre nos iniciamos desde un saber moral con el que orientarnos correctamente en la comunidad, pero tal formación puede llevarnos, en tanto que reflexionamos desde sus cimientos, a una multitud de afirmaciones y conclusiones que pueden enturbiar nuestra razón si no procuramos aclarar los conceptos que empleamos. De tal manera lo dispone Aristóteles a lo largo de su ética, sobre todo en el libro I, donde

---

<sup>37</sup> Gadamer, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 127.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *EN*, VI, 1140a 24-25.

<sup>40</sup> Gadamer, “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., pp. 190-191.

las reflexiones preliminares advierten las dificultades provistas por la variedad de opiniones generalizadas. Ejemplo de ello lo vemos cuando Aristóteles trata la felicidad y nos descubre lo problemático que resulta definirla, “pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza”<sup>41</sup>.

Es por tanto tarea de la ética filosófica, tal y como la entiende Aristóteles, aclarar y describir adecuadamente los conceptos reconocidos por nuestra vida ética de la que partimos. Como observa Gadamer, “se debe partir de los «legómena» -los «dóxai» generales sobre lo bueno, el eudemonismo y los «aretái»-. Cada cual tiene sobre ello sus opiniones [...]Por medio del pensamiento conceptual, el filósofo puede prestar su ayuda teórica y ofrecer enseñanza, aclarando y solucionando así la discusión sobre estas cosas”<sup>42</sup>. La formación de la que partimos no es adquirida desde una teoría clara y desarrollada, sino desde las costumbres y conductas que modelan el *ethos* con el que vivimos en la *praxis*, siendo toda articulación precipitada de nuestra formación un despliegue de opiniones más o menos razonadas. Es justamente tarea de la ética filosófica aclarar los conceptos que empleamos al expresar tales ideas, disipando las dudas en la que podemos quedar atrapados.

Gracias a la comunión entre teoría y *praxis*, Gadamer puede captar en la ética aristotélica cómo, a pesar de centrarse en la aclaración de conceptos, no es simplemente teoría lo que adquirimos, sino *praxis*. La relación entre *ethos* y *logos*, que nos ha marcado la condicionalidad del saber, muestra ahora su otra cara: la determinación que el saber imprime sobre nuestra racionalidad práctica, sobre nuestro *logos* y, por extensión, sobre el *ethos*. Partimos de un saber práctico previo que condiciona nuestra reflexión ética, pero en tanto que llevamos a cabo tales aclaraciones modificamos ese mismo saber del que partíamos. Por ende, partiendo de un *logos* modificado, la *praxis* del individuo, la cual engloba tanto nuestro actuar como nuestro saber actuar, quedará a la vez condicionada por esta clarificación, la cual dará al individuo una nueva “luz” con la que determinar su acción. De tal modo podemos apreciarlo en el texto gadameriano, donde, si bien se

---

<sup>41</sup> EN, I, 1095a 21-25.

<sup>42</sup> Gadamer, “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 190.

enfatan las condiciones que el *ethos* impone a la ética, también se especifican las transformaciones que el saber de la ética perpetra sobre nuestro ser:

La *pragmateia* filosófica de la ética tiene relevancia práctica, y esto no es una pretensión híbrida de la «escuela» que quede desautorizada por la «vida», sino que es la consecuencia necesaria de que también la ética se halle en circunstancias que la condicionan. No es cosa de cualquiera ni para cualquiera, sino únicamente para aquel que, por la educación en la sociedad y en el Estado, es conducido a tal madurez del propio ser, que él es capaz de reconocer lo dicho universalmente en lo que le afecta concretamente y es capaz de hacer que eso tenga en él una eficacia práctica.<sup>43</sup>

El conocimiento adquirido en la ética filosófica, además de su valor teórico, comporta una posible modificación de nuestro *ethos*, de nuestro modo de ser práctico con el que orientamos nuestra *praxis* y, por ende, nuestra vida en la *polis*. Como vemos, Gadamer atiende a la íntima relación que se establece entre *ethos* y *logos*, gracias a la cual podemos recuperar para nosotros la estrecha relación entre teoría y *praxis* con la que poder considerar la ética filosófica como un saber realmente encarado a la práctica, donde la aclaración sobre lo bueno y lo justo (que queda determinado por nuestro modo de ser con la comunidad y sus costumbres) repercute en nuestra *praxis*, sin necesidad de un saber técnico que medie su aplicación.

La ética filosófica, que nos vincula con la *praxis* a partir de un discurso aclarativo desde los *doxai*, se comprende de tal manera que aborda la cuestión de la moral desde cierta autonomía, autonomía respecto a la pretensión de fundamentación metafísica de la ética. Ello ha quedado para Gadamer ejemplificado desde la renuncia de Aristóteles a tratar la ética desde su *porqué*. La *praxis* es un ámbito que no carece de racionalidad (tal y como lo entiende Gadamer al comprenderla como un “conducirse”), y nuestro ser práctico, que se encuentra ligado al *logos*, nos proporciona, a pesar de nuestro desconocimiento de los primeros principios, opiniones legítimas con las que abordar la ética.

Dicho de otro modo: la racionalidad práctica de la que partimos, y que en su empleo virtuoso queda entendida como *phrónesis*, sustenta cierta autonomía respecto a nuestra actitud teórica que busca conocer los primeros principios; y ello es lo que consigue que accedamos a una disciplina como la ética filosófica sin tener que lidiar frontalmente con

---

<sup>43</sup> Gadamer, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 131.

la cuestión metafísica de su fundamentación. Gracias a este aspecto de la racionalidad práctica, Gadamer puede reivindicar que “en este sentido, Aristóteles puede decir: el punto de partida, el «arche», el principio de la filosofía práctica es el *hoti*, el «que» conjunción, y este «que» no se refiere únicamente al actuar sino también precisamente a la luminosidad interior propia de todo actuar que descansa sobre «*prohairesis*», sobre la libertad de decisión”<sup>44</sup>.

La racionalidad propia de nuestro ser práctico, de nuestro sabernos conducir a través de una comunidad con la que compartimos costumbres y experiencias, no proviene de una actitud teórica previa, como tampoco la inteligibilidad de lo que es bueno y justo proviene de un conocimiento objetivo del mundo que justifique tales intelecciones. La ética, como vemos, demuestra la autonomía de la razón en el ámbito de la *praxis*, y ello supone negar la reducción de la racionalidad a su disposición teórica.

Ahora bien, lo que Gadamer considera una carencia del discurso aristotélico es su ineffectividad para disuadir a toda pretensión moderna de reconducir esta autonomía de la razón práctica de una identificación con la razón teórica, que nos llevaría a considerar a la *praxis* como un ámbito secundario donde simplemente se imprimen (como acciones) los conocimientos previamente adquiridos desde la teoría. Como detecta Gadamer, “es posible que cuando en la misma antigüedad se retoma el pensamiento de Aristóteles se produzcan los primeros anquilosamientos dogmáticos en la medida en que se extiende la forma escolar de la metafísica y de la filosofía en general”<sup>45</sup>, quedando así la *praxis*, por una pretensión de fundamentación final, relegada a una posición subordinada: “se produce entonces una reducción del, sobre todo, sentido de teoría en la medida en que la «teoría» está referida de forma antitética y restrictiva al ideal constructivo del hacer. *Praxis* se entiende como simple aplicación de la teoría”<sup>46</sup>.

Aristóteles, como hemos visto, reconoce cierta racionalidad en el “conducirse” que se da en la *praxis* desde la sensatez práctica que representa la *phrónesis*, la cual queda condicionada por las costumbres y comunidades en las que se envuelve (a la vez que ella misma activamente las condiciona). Sin embargo, al remarcar la importancia de la sustancia ética que determina a nuestro *ethos* y condiciona nuestro saber práctico, nos

---

<sup>44</sup> Gadamer, H.-G., “Razón y filosofía práctica”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 217.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

exponemos al error de reconsiderar la posibilidad de conocer los fundamentos de esa racionalidad práctica. El error consistiría en llevar a cabo una teoría sobre las condiciones fenoménicas que determinan nuestra conducta para así explicar y justificar los fundamentos que sustentan nuestro ser y pensar práctico, algo que, consecuentemente, concebiría el saber práctico como un saber técnico, donde la ética filosófica no desempeñaría otra función que la de analizar objetivamente la naturaleza del hombre para demostrar tanto los fines morales a los que debe tender como la manera efectiva de alcanzarlos dadas las circunstancias en las que se encuentra.

Este error nos devolvería a una posición que no sólo consideraría la subsunción de la práctica a principios previamente reflexionados en la teoría, sino que desvirtuaría (si no anularía) la racionalidad propia de la *praxis*: ¿de qué nos sirve saber elegir razonablemente cuando conocemos, a partir de un estudio de nuestra naturaleza, cuál es la dirección que deben seguir cada uno de nuestros actos en cada situación concreta? ¿De qué nos sirve esta racionalidad práctica si desde el conocimiento teórico de los fenómenos y el arte de la aplicación técnica podemos adquirir toda la información necesaria para saber qué hacer? Nos encontraríamos con una concepción de la *praxis* que sólo se entiende como el ámbito donde aplicamos técnicamente los principios adquiridos desde nuestra visión teórica del mundo.

Consecuentemente, Gadamer reconoce que Aristóteles indica, hasta cierto punto, la autonomía de la racionalidad práctica, pero de manera poco clara e insuficiente<sup>47</sup> para nosotros. La condicionalidad de la razón que se percibe en el discurso ético aristotélico requiere también, como sugiere el marburgués, una correcta descripción de la autonomía que caracteriza la cuestión ética. Aristóteles, al no detenerse sobre este aspecto, posibilita lecturas sobre su obra que desconsideren tal autonomía y que, consecuentemente, comprendan ese *qué* del que partimos como una apelación al convencionalismo, el cual, por lo tanto, no negaría la búsqueda de su fundamento a partir de una teoría objetiva sobre el mundo. En tal caso, lo negado sería la afirmación de que fuera “completamente cierto que no puede haber ningún contenido viable de la determinación de nuestra voluntad que sea universalmente vinculante y que pueda ser afirmado por la razón como ley moral en general”<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr., Gadamer, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., pp. 126-127.

<sup>48</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., pp. 129.



Sin embargo, para Gadamer tal pretensión debe quedar al margen de la recepción de la ética aristotélica. Las condiciones a las que habíamos sometido el estudio filosófico de la moral, las cuales reorganizaban nuestra comprensión de la relación entre teoría y *praxis*, no pueden, ahora, desvirtuar esa relación. Para ello Gadamer nos invita a dejar de lado nuestras lentes heredadas de la modernidad y leer el texto aristotélico sin considerar la condicionalidad que se perfila como una invitación al estudio de los fenómenos físicos y psicológicos que concretan nuestro *ethos*. Como reivindica Gadamer, criticando tal visión:

A Aristóteles todavía le era posible comprender la teoría pura en tanto *praxis* en su sentido más elevado (Pol. H 315, 1325 ss.). En contra de esto la justificación de lo que de racional tiene la moral debe incrustarse en un marco de discusión completamente diferente, si es que este tipo de racionalidad [práctica] quiere afirmar su independencia respecto a un concepto ilustrado de racionalidad [que remitiría la moral a una explicación objetiva de los fenómenos que la fundamentan]<sup>49</sup>.

Gadamer insiste en evitar pensar desde esa concepción que distancia teoría y práctica, reconsiderando la propia noción de racionalidad en la que le parece que establecemos tal distinción. Requerimos pues, de una mayor atención a la autonomía de la racionalidad en la práctica, evitando así que sea arrancada de tal ámbito y quede absorbida por la razón teórica. Ello lleva a Gadamer a reconocer el valor de Kant para la ética. Sin embargo, antes de seguir con Kant, hay que remarcar el esfuerzo de Gadamer por reivindicar la autonomía de la razón práctica desde Aristóteles. Para ello, para demostrar su propuesta desde una lectura de la obra del Estagirita y, así, justificar su lectura de que una visión aristotélica (a diferencia de una moderna) podría mantener la autonomía de la razón práctica junto a su condicionalidad, Gadamer atiende al concepto de *nous*.

## **B) La unidad de la razón desde el oscuro concepto del *nous***

Es desde este concepto donde podemos considerar que Gadamer intenta apelar a la autonomía de la racionalidad práctica en Aristóteles, evitando que así la condicionalidad que el Estagirita subraya conduzca la comprensión de nuestro ser práctico hacia un mero

---

<sup>49</sup> Gadamer, H.-G., “Razón y filosofía práctica”, op. cit., p. 217. Sobre este concepto Ilustrado de la razón que Gadamer menciona y critica hablaremos en detalle en el siguiente capítulo, donde será clave para la comprensión del legado kantiano.

convencionalismo, el cual guardaría su razón de ser en una teoría que describiese objetivamente los fenómenos que lo fundamentan. Como apunta Gadamer “[al ser humano] no es únicamente ética [entendida como sustancia ética] lo que lo determina, es también «logos», y eso significa: su saber y su pensamiento. En ambas direcciones, hacia las generalidades más absolutas como hacia las últimas concreciones, Aristóteles dio la última palabra al «nous»”<sup>50</sup>.

Gadamer reconsidera el concepto aristotélico de *nous* varias veces en sus ensayos, y siempre trayéndolo a colación para restablecer el equilibrio entre la razón teórica y la razón práctica. Así sucede, como acabamos de ver, en *La idea de la filosofía práctica*, donde se considera la relación aristotélica entre el *logos* y el *nous* para intentar modificar nuestros prejuicios sobre el concepto de racionalidad, que usualmente identificamos con nuestra actitud teórica conducida por el método científico: “no hay duda de que los griegos no tuvieron que vérselas, como nosotros, con un concepto de racionalidad limitado por el concepto metodológico el cual domina en la ciencia y filosofía modernas”<sup>51</sup>.

También así aparece en *Hermenéutica. Teoría y práctica*, donde Gadamer afirma que tanto a la teoría como a la práctica “lo que las guía es *nous*”, siendo así que la razón práctica mantiene una vinculación con la teórica (que conoce principios y reglas) sin quedar reducida a ésta: “Aristóteles caracteriza conceptualmente como *phrónesis* a esa sagacidad práctica que da su importancia a toda la manera de llevar la vida de uno. No es un saber que consista en atenerse a unas ciertas reglas a las que uno ha sido habituado por medio de la «educación»”<sup>52</sup>. Un último ejemplo nos lo puede proporcionar *La pregunta socrática y Aristóteles*, donde se remarca que la aclaración de los diferentes saberes que realiza Aristóteles en el libro VI de la *Ética nicomáquea* consigue dar a la *phrónesis* su distinción como razón independiente de la teórica, teniendo ambas, sin embargo, como raíz común al *nous*: “Lo que de ello se obtiene como ganancia es, no obstante, que el saber práctico, el saber-en-sí, se destaca como una forma del saber completamente distinta. Sólo en el concepto oscuro del *nous*, que como la raíz común de todo ser intrínseco sapiente precede aun al *logos*, repercute lo que les es común [a los saberes] en

---

<sup>50</sup> Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 193.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Gadamer, H.-G., “Hermenéutica. Teoría y práctica”, op. cit., p. 22.

el análisis aristotélico”<sup>53</sup>. Es pues el *nous* un elemento que concede a ambas racionalidades cierta unidad, disipando así la idea de una oposición frontal entre teoría y práctica que acabaría por enmarcar lo racional en el primero de estos dos ámbitos.

Lo que podemos sacar en claro de todos estos ejemplos donde se apela al *nous*, es la posibilidad de una conciliación entre la teoría y la práctica que no suponga una anulación de la particular racionalidad que se despliega en este último ámbito. El problema al que Gadamer apunta no es otro que el posible vaciamiento en la *phrónesis* de su propia racionalidad, siendo toda razón susceptible de quedar remitida al ámbito de la teoría y su aplicación técnica. Un vaciamiento que, como profundizaremos en la siguiente sección, Gadamer considera si se comprende la teoría en oposición a la práctica, y viceversa. Para remarcar que tal consideración no se puede atribuir a una lectura correcta de la obra aristotélica, Gadamer atiende al concepto del *nous*, que, como vemos en la *Ética nicomáquea*, se diferencia tanto de la técnica como de la ciencia, de la *sofía* y de la *phrónesis*:

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia [*episteme*], ni arte [*techné*], ni prudencia [*phrónesis*]; [...]. Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría [*sofía*] y el intelecto [*nous*], y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el intelecto<sup>54</sup>.

La clarificación de los saberes llevada a cabo por Aristóteles distingue al *nous*, como intelección de los primeros principios de toda demostración, del resto de saberes, tanto del ámbito práctico como teórico. Es desde aquí donde Gadamer puede apelar a una razón que no queda reducida a nuestra actitud teórica, permitiendo mantener en su adecuado campo tanto la racionalidad práctica con la que nos conducimos como la racionalidad teórica. Pero ¿cómo esta primera distinción le permite a Gadamer llegar a esta conclusión? ¿Cómo esta diferenciación del *nous* da paso a su presencia en ambos usos de la razón?

---

<sup>53</sup> Gadamer, H.-G. “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), p. 145.

<sup>54</sup> *EN*, VI, 1140b 31 - 1141a 6.

Cabe recalcar que, pesar de esta distinción, la *Ética nicomáquea* establece cierta unidad entre el *nous* y la *sofía*, pues esta última resulta ser para Aristóteles “intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables”<sup>55</sup>; mientras que la *phrónesis* parece ser concebida por el Estagirita en oposición al *nous*: “es evidente que la prudencia no es ciencia [...]. Se opone, de este modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia”<sup>56</sup>. ¿Cómo es posible entonces que Gadamer haga uso del *nous*? ¿Qué relación hay entre el *nous* y la *phrónesis* para llegar a afirmar la presencia del primero en el segundo?<sup>57</sup>

Para reconocer esta presencia del *nous* en el saber práctico debemos empezar por reconsiderar la traducción de *nous* por intelecto o inteligencia. Gadamer ya advierte sobre esta cuestión, indicando cómo dicha traducción empobrece el significado del concepto griego<sup>58</sup>. Para el marburgués requerimos volver a Anaxágoras para comprender este concepto que, tras su latinización y recepción por la modernidad, ha perdido su verdadera fuerza:

La filosofía eleática y el uso que ella hacía de la palabra “*nous*” estaba desde Platón omnipresente. A pesar de todo, tras pasar por la latinización del lenguaje conceptual griego, el camino acabó desembocando en el poco expresivo concepto de “pensamiento”. Con la filosofía de la identidad del idealismo alemán el “*cogito*” cartesiano pasó después a un primer plano e introdujo en tanto principio de la conciencia de sí mismo, monopolio de certeza, la creación idealista de sistema. [...]Con todo, tenemos que retroceder a Anaxágoras<sup>59</sup>.

Sin embargo, a mi parecer, una comprensión más detallada de este tema nos obliga a retroceder a Parménides, al cual Gadamer también remite para explicar adecuadamente el significado del *nous* que recibe tanto Platón como Aristóteles. En *El inicio de la*

---

<sup>55</sup> *EN*, VI, 1141a 20.

<sup>56</sup> *EN*, VI, 1142a 24-27.

<sup>57</sup> Sobre la ambigüedad del concepto de *nous* y sus diferentes apariciones en la obra de Aristóteles véase el artículo *Nous y phronesis. Un comentario a 1143a 35ss*, de Héctor Zagal Arreguín. En especial, este artículo aclara el papel que los *Analíticos posteriores* desempeñan para la comprensión del *nous* en relación con la *phronesis*. Cfr., Zagal Arreguín, H., “*Nous y phronesis. Un comentario a 1143a 35ss*”, *Tópicos*, Vol.3, Nº4 (1933), pp. 109-121.

<sup>58</sup> Cfr., Gadamer, H.-G. “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, Nº35 (2008), p. 144.

<sup>59</sup> Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 194.

*filosofía occidental*, obra que recoge las lecciones realizadas por Gadamer en 1986 en el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, el marburgués analiza el poema de Parménides; y desde el fragmento 8 de dicho poema, nos advierte sobre el *nous*:

Solemos traducir la palabra *noein* por “pensamiento”, pero no debemos olvidar que el significado primario de esta palabra no es el de “sumergirse en uno mismo”, no es la reflexión, sino, al contrario, la pura apertura a todo. Lo primero en el *nous* no es que uno se pregunte por lo que en cada caso está viendo, sino la constatación de que *hay* algo. La etimología de la palabra nos conduce tal vez a la sensibilidad del animal, que mediante su olfato, y sin necesidad de una percepción precisa, percibe la presencia de algo. Hay que entender de esta manera la relación entre «pensar» y ser en Parménides<sup>60</sup>.

Gadamer nos redescubre el concepto del *nous* y, con él, apunta al vínculo entre ser y pensar. El *nous* mantiene su significado apegado al pensar, pero dicho pensar no se identifica con la reflexión del sujeto sobre un objeto determinado y previamente dado. La atención etimológica que nos remite al olfato del animal nos conduce a vincular al *nous* con un presenciar, con la intuición de cierta presencia, incluso de forma anterior a nuestra reflexión sobre ello, en la inmediatez de su intuición. Como ejemplifica Gadamer: “nosotros mismos decimos que algo huele o que huele a algo, antes que decir, de manera reflexiva, que una nariz determinada detecta este o aquel olor. Desde el momento en que las palabras y conceptos entran en juego, se pierde la mencionada inmediatez”<sup>61</sup>.

Es desde esta concepción del *nous*, descrita en tales lecciones, en la que debemos situarnos para aclarar la posición de Gadamer respecto al uso que de tal concepto realizan tanto Platón como Aristóteles, y también, previamente, Anaxágoras. En los fragmentos conservados por Simplicio, Anaxágoras aprecia el *nous* como principio ordenador de todas las cosas, las cuales, antes de ello, se encontraban mezcladas e indistinguibles dentro de un todo indefinido. Es pues el *nous* un primer actor que, siendo ordenador y conocedor de cada cosa, puso en movimiento esa totalidad indefinida de forma tal que empezó a escindirse y a distinguirse cada cosa:

Y las cosas que estaban mezcladas y que se separan y dividen, a todas las conoce el intelecto. Y cuantas cosas que estaban a punto de ser y cuantas eran, que ahora no

---

<sup>60</sup> Gadamer, H.-G., *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 123.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 131.

son, y cuantas ahora no son y cuantas serán, a todas el intelecto las ordenó cósmicamente, y a esta rotación, en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna, y también el aire y el éter que se separan. Esta rotación misma hizo que se separaran: y se separa de lo raro lo denso, y de lo frío lo caliente, y de lo oscuro lo brillante, y de lo húmedo lo seco<sup>62</sup>.

Como aprecia Gadamer en el *Fedón* de Platón, la concepción del *nous* en Anaxágoras es considerada como una decepción para Sócrates<sup>63</sup>, quien critica todas las descripciones del origen del cosmos que remitan a una “investigación natural”, donde la razón de ser de las cosas es dependiente de la perspectiva tomada<sup>64</sup>. En dicho diálogo, el personaje de Sócrates trae a colación la descripción de Anaxágoras sobre la ordenación del mundo a través del *nous*, pero también lo relega a esas otras descripciones que apuntan a una primera causa física, criticándole a Anaxágoras la reducción que del *nous* realiza<sup>65</sup>. Ahora bien, para Gadamer Platón no pretende hacer justicia a las palabras de Anaxágoras, a quien el marburgués sí lee en la línea del *nous* de Parménides. Por ello, Gadamer, frente a Platón, no considera el *nous* que se desprende de tales fragmentos como una descripción de una primera causa física, sino como nuestra originaria disposición a estar-en-el-mundo, un mundo el cual, en tanto que intuimos que *hay algo* en ese *ahí*, se torna distinguible en sus partes:

El Sócrates platónico no hizo justicia a la teleología secreta palpable en el texto de Anaxágoras. [...] El movimiento provocado por el “nous” lleva, pues, a una diferenciación de lo diferenciable y finalmente también a algo así como a un diferenciar. Esto es precisamente lo que reconocen claramente los griegos en el uso que hacen de la palabra “nous”. “Nous” era el emerger del “ahí”<sup>66</sup>.

Bajo estas consideraciones es accesible la lectura de Gadamer sobre el papel del *nous* en Aristóteles. Como Gadamer apunta<sup>67</sup>, el Estagirita conoce bien esta concepción del

---

<sup>62</sup> DK, 59, B 12. Para el fragmento de Anaxágoras hemos empleado la traducción de Conrado Eggers Lan en: Cfr., Eggers Lan, C., Cordero, N. L., La Croce, E., Olivieri, F.J., *Los filósofos presocráticos* (Vol. II), Madrid, Gredos, 1985.

<sup>63</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 194.

<sup>64</sup> *Fedón*, 96a-97a. Para las citas del *Fedón* se ha empleado la traducción de Carlos García Gual: Cfr., Platón, “Fedón” [Trad., C. García Gual], *Diálogos* (Vol. III), Madrid, Gredos, 1988.

<sup>65</sup> *Fedón*, 97c-98d.

<sup>66</sup> Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 194.

<sup>67</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El inicio de la filosofía occidental*, op. cit., p. 125.

*nous* empleada por Parménides, a quien cita en su *Metafísica*. En el libro IV de dicha obra Aristóteles, en un capítulo (el quinto) consagrado a refutar posiciones relativistas desde el principio de no-contradicción, reconoce que varios pensadores, entre ellos Parménides, trataron de forma errónea la información provista por la sensibilidad. Ante la cuestión sobre la verdad del ser de las cosas, Aristóteles considera que pensadores como Parménides, Anaxágoras, Empédocles o Demócrito yerran al optar por una perspectiva centrada en la percepción sensible, pues de tal manera terminan por transgredir el inviolable principio lógico de no-contradicción.

Tal y como vemos en la interpretación que el Estagirita hace de unos versos del poema de Parménides, parece que las palabras del sabio de Elea vinculan, equivocadamente, el *nous* con el cuerpo físico<sup>68</sup>, implicando una vinculación entre la percepción sensible y el conocimiento del ser de las cosas que Aristóteles no puede compartir: “en general, [estos pensadores] afirman que lo que aparece en la sensación es necesariamente verdadero, porque consideran inteligencia a la sensación y afirman que ésta es alteración”<sup>69</sup>. La afirmación de que lo que es recibido por la sensibilidad nos proporciona, a pesar de que se contradiga con otros datos sensibles, el verdadero ser de las cosas conlleva, en última instancia, otorgar el mismo valor de verdad para juicios contrarios sobre la misma cosa.

Esta desvinculación entre el concepto del *nous* (tal y como lo hemos comprendido con Gadamer) y la sensibilidad supone la última herramienta para, ahora, volver a la *Ética nicomáquea* y conseguir concretar esa presencia del *nous* que Gadamer aprecia en la *phrónesis*. Concebimos así el *nous* como el “emerger del ahí”, la constatación primera de que *hay algo* que, como vemos en la crítica de Aristóteles a Parménides, no debe entenderse como percepción sensible (a pesar de que, como hemos visto, Gadamer apuesta por vincular etimológicamente la palabra “*nous*” al olfato del animal). Ahora, si volvemos al libro VI de la *Ética nicomáquea*, situándonos algo más delante de aquella cita que distanciaba *nous* y *phrónesis*, nos encontramos con un pasaje revelador. En él se

---

<sup>68</sup> Los versos de Parménides citados por Aristóteles corresponden al fragmento 16 del poema, que como Gadamer indica, forman parte de la segunda parte de éste, centrada en la opinión de los mortales, que también resulta ser conocimiento. Cfr., Cfr., Gadamer, H.-G., *El inicio de la filosofía occidental*, op. cit., p. 125. Los versos de Parménides se encuentran citados por Aristóteles en: Cfr., *Met.*, G, 5, 1009b 21-25. Para la *Metafísica (Met.)* de Aristóteles se ha empleado la traducción de Tomás Calvo: Aristóteles, *Metafísica* [Trad. Tomás Calvo], Madrid, Gredos, 1994.

<sup>69</sup> *Met.*, IV, 5, 1009b 13-15.

trata la relación existente entre la *phrónesis* y las virtudes intelectuales, describiendo cómo, por ejemplo, la comprensión (*synesis*) y los juicios (*gnome*) quedan vinculados a la *phrónesis* por tratar todos ellos de “lo extremo y particular”<sup>70</sup>, esto es, de lo dado en la práctica; y si bien tanto la *synesis* como los *gnome* son elementos esenciales para entender el conocimiento no epistémico que constituye el saber práctico, Aristóteles también incluye en este pasaje al *nous*.

Antes habíamos observado cómo Aristóteles afirmaba la oposición entre el *nous* y la *phrónesis*, mientras que, por otro lado, vinculaba la *sofía* con el *nous*. Si volvemos sobre el pasaje en el que se muestra tal oposición apreciamos que el Estagirita, tras desconsiderar a la *phrónesis* como ciencia por no referirse a las definiciones y principios generales, afirma que esta virtud queda sin embargo referida a lo más particular, de lo que hay percepción sensible. Ahora bien, Aristóteles matiza esa percepción: “no la percepción de las propiedades sensibles, sino una semejante a aquella por la que vemos que la última figura en matemática es un triángulo”<sup>71</sup>. Es pues una percepción que no queda reducida a los sentidos y que, si bien no se identifica con la *phrónesis*, queda referida al mismo campo de lo particular. Ahora, volviendo al pasaje en el que se vincula la *phrónesis* con las virtudes intelectuales, el *nous* (que en este apartado es traducido en la versión castellana de Julio Pallí Bonet por “intuición”) es comprendido como esa percepción sensible que se presenta en lo particular, donde no hay ciencia y donde la *phrónesis* opera:

La intuición [*nous*] tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento: la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición<sup>72</sup>.

Es aquí donde llegamos finalmente a concretar la lectura de Gadamer, quien, casi parafraseando a Aristóteles, afirma que “en ambas formas del logos, en el querer saber más absoluto y en el razonable tener que elegir, está presente el «nous»”<sup>73</sup>. El *nous*

---

<sup>70</sup> EN, VI, 1143b 29.

<sup>71</sup> EN., VI, 1142a 27-30.

<sup>72</sup> EN, VI, 1143a 35 – 1143b 6.

<sup>73</sup> Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 193.



también queda presente en lo extremo y particular, comprendiéndose como la percepción sensible (aquella que, como Aristóteles matiza, no se identifica con la de las propiedades sensibles) que guía a la *phrónesis*. Pero ¿qué ocurre con aquella cita en la que se oponía el *nous* a la *phrónesis*? Los pasajes citados del libro VI han sido interpretados, fruto de su ambigüedad, de varias maneras, y la interpretación de Gadamer sobre el *nous*, como la consecuente afirmación sobre la unidad entre la *sofía* y la *phrónesis*, alcanzan la claridad que buscábamos si precisamente la contraponemos con otra interpretación distinta.

Tal y como expone Jerry Green, los libros comunes en los dos tratados éticos de Aristóteles (los libros V, VI y VI de la *Ética nicomáquea* y los libros IV, V y VI de la *Ética eudemia*) tratan la relación del *nous* con la *phrónesis* de manera distinta al resto de los libros de la *Ética nicomáquea*, llevando a cabo una distinción que acerca más estos libros a la *Ética eudemia*. Green apunta a una evolución del pensamiento aristotélico, donde el *nous* pasa, de ser concebido como una misma parte del alma con diferentes facultades, a ser dos partes del alma distintas: “Queda claro en este libro que hay un *nous* que es teórico y uno que es práctico. Pero además queda claro que aquí, a diferencia de en la *EN*, Aristóteles tiene en mente dos partes diferentes del alma, no una única parte con dos facultades”<sup>74</sup>. La afirmación de Green se sustenta justamente en pasajes como el que hemos detectado sobre la oposición entre el *nous* y la *phrónesis*. Por ello algunos intérpretes consideran que el *nous* en estos libros debe tratarse, a pesar de emplearse la misma palabra, como un concepto que refiere a dos partes del alma distintas (tal y como Pallí Bonet indica al traducir el *nous* a veces por “intelecto” y otras por “intuición”).

Gadamer, por su parte, parece matizar tal distinción. Como hemos visto, el marburgués ha tratado de manera indistinta el *nous*, tanto encarado a la teoría como a la práctica, apuntando a un concepto de *nous* unitario, tal y como Aristóteles lo expone en los libros no compartidos de la *Ética nicomáquea*. No parece probable que tal indistinción sea fruto de una desatención a las particularidades del libro VI de la *Ética*, al que justamente remite para tratar tal unidad entre la razón teórica y práctica desde el *nous*.

Varios son los indicios que hacen suponer que Gadamer era consciente de tal distinción en estos libros de la *Ética*, si bien no le suponían un inconveniente para seguir su interpretación. Como afirma varias veces, la distinción de los diferentes saberes llevada

---

<sup>74</sup> Green, J., “Practical Nous in Aristotle’s Ethics”, *SAGP Newsletter East SCS*, N°16 (2015), p.14. Traducción propia.

a cabo por Aristóteles debe comprenderse como una distinción artificial, sólo con la intención de llevar a cabo una aclaración conceptual. Bajo esta misma intención conceptual Gadamer recuerda la descripción aristotélica de las partes del alma, apuntando de igual manera que la distinción de las partes no supone una división real del alma: “Aristóteles advierte, todavía de manera más categórica en otro pasaje [de la *Ética nicomáquea*], que el discurso de las partes del alma es, en el fondo, impreciso e inadecuado”<sup>75</sup>.

La constatación del *nous* como dos partes diferentes de alma implicaría una separación de la *sofía* y la *phrónesis*, quedando los campos de la teoría y de la práctica, a las que se dirigen tales virtudes respectivamente, comunicados, dando alas a la comprensión de ambos desde su oposición. Por su parte Gadamer no concede al concepto del *nous* una analogía que entrañaría dos partes del alma diferentes, sino una sola con dos facultades diferentes. La claridad conceptual del Estagirita sería la causante de una diferenciación entre diferentes capacidades del *nous*, pero ello no implicaría una división de éste en dos partes del alma distintas, o, en cualquier caso, no implicaría una división que no fuera artificial.

Con esta unidad del *nous* Gadamer trae también a colación la cuestión de la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida práctica, que aquí ya hemos ido analizando. Desde esta consideración del *nous* y del alma, Gadamer se centra en matizar esta idea de superioridad de la teoría, pues, de lo contrario, ésta supondría una incoherencia respecto a la lectura de Gadamer sobre el equilibrio entre teoría y *praxis*. El marburgués en este caso particular también apela a una distinción aclaratoria, aunque esta vez también acompañada por una jerarquía que responde a la ontología aristotélica. La teoría es el campo de lo inmutable y no contingente, de aquello que siempre es del mismo modo, mientras que la *praxis* es el campo de lo contingente donde las cosas no son siempre del mismo modo, donde, por eso mismo, “no hay ciencia”.

Para Gadamer esta distinción y jerarquización aristotélica que prioriza la teoría como lo más elevado, como la meta a la que debe aspirar el ser humano, debe entenderse desde

---

<sup>75</sup> Gadamer, H.-G. “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), p. 142.

la superioridad que el Estagirita atribuye en la *Metafísica* a “los entes que siempre son”<sup>76</sup>. Es por ello que Aristóteles ordena de tal manera la vida teórica sobre la práctica, pero ello no implica, como indica Gadamer, que no haya un equilibrio entre ambos campos y que, como ya hemos visto, se pierda de vista que la actitud hacia la teoría supone una *praxis* suprema. La jerarquía propuesta por Aristóteles no supone, por lo tanto, una pérdida de ese equilibrio entre la razón teórica y la práctica, sino una unidad que se mantendrá siempre y cuando comprendamos el *nous* desde ese vínculo que guía a ambas:

La prioridad de la *theoría* se basa en la superioridad ontológica de sus objetos, digámosles seres que siempre son. En contraste, el mundo de la *praxis* pertenece a esa realidad o ser que puede ser tanto de uno como de otro modo. Consecuentemente, el saber de lo que debe hacerse en la práctica debe ubicarse en un segundo lugar respecto a la *theoría*. Con todo, ambas disposiciones del saber y de la razón son supremas. Tanto la racionalidad práctica, la *phrónesis*, como la teórica son “excelencias” (*aretai*). Aquello que es lo más elevado en el ser humano- que a Aristóteles le gusta nombrar “*nous*” o lo divino- es realizado en ambas.<sup>77</sup>

Por ello en la obra aristotélica atendemos a varios sentidos sobre el *nous*, que oscila entre lo divino y lo humano. Así, por ejemplo, mientras que en unos pasajes leemos el *nous* como esta facultad del alma humana, en otros pasajes leemos el *nous* como facultad divina, propia de los dioses<sup>78</sup>. Gadamer considera que esta dualidad a la hora de concebir el *nous* es el resultado de que el Estagirita, en consonancia con Platón<sup>79</sup>, apunte desde el concepto de *nous* a una unidad final de su filosofía (que supondría el paso de la física a la metafísica) alcanzando un discurso coherente donde nuestra alma y vida práctica, ubicadas en el orden finito y limitado del ser humano, quedasen harmónicamente integradas en el orden de lo divino. Por ello la vida práctica quedaría en un segundo lugar respecto a la contemplativa, pero ésta, al abrazar lo divino, supondría una sólo parcialmente alcanzable:

---

<sup>76</sup> En la siguiente sección veremos en mayor profundidad esta preferencia ontológica y sus consecuencias. Además, en la segunda parte de este trabajo esta consideración ontológica, que repercute en la comprensión del *nous* y del bien volverá a tomar relevancia en el dialogo que allí se establece entre Gadamer y Heidegger.

<sup>77</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 174-175. Traducción propia.

<sup>78</sup> *EN*, X, 1177b 26-30.

<sup>79</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 176. Traducción propia.

Se trata del paso de la física a la metafísica, la cual asoma en el sentido de “*nous*”: el “*nous*” entra desde fuera “por la puerta” (θύραθεν) y se extiende dentro como la luz, de manera que todas las diferencias en el mundo se hacen visibles. Esto es lo que tanto en el texto sobre la aparición de los seres vivos como en la antropología *De anima* Aristóteles ensalza como la parte eterna e inmortal del alma, señalando así hacia la divinidad de los inmortales.<sup>80</sup>

La sensatez práctica que representa la *phrónesis* queda así ligada al *nous*, el cual, comprendido como la intuición de los primeros principios y, a la vez, de la existencia de lo más particular sirve a Gadamer para reestablecer el equilibrio entre teoría y práctica, reforzando la autonomía del saber práctico respecto a su condicionalidad y, consecuentemente, justificando su afirmación de que Aristóteles diferencia la *sofía* de la *phrónesis* sólo con la finalidad de alcanzar cierta claridad conceptual.

La racionalidad práctica no puede quedar enfrentada a una razón teórica que se le oponga. El saber con el que nos conducimos en nuestra *praxis*, no queda subsumido a un saber teórico previo sobre la naturaleza de las cosas, cuyo conocimiento nos sirva para aplicar consecuentemente ciertas normas prácticas. La racionalidad de la *phrónesis* no explica el porqué de su ser a partir de una descripción objetiva de las *polis* griegas, de la naturaleza del ser humano o de cualquier otra cosa susceptible de ser conocida desde la objetividad de la teoría. Nuestro saber ser en la práctica remite al *nous*, y esto significa que, de uno u otro modo, tanto la teoría como la *praxis* emergen desde el mismo “ahí” que nos afecta.

### **C) La analogía en el concepto del bien.**

Con todo, Gadamer acepta que la obra de Aristóteles resta incompleta y, por sí sola, resulta inadecuada para tratar el aspecto autónomo de la ética. El problema, sin embargo, no queda reducido a este ambiguo sentido del *nous*, que ya hemos reconocido como problemático. La capacidad de que la obra aristotélica exprese una diferenciación y oposición entre teoría y *praxis* expone a la ética a su posible reducción a una disposición técnica a las órdenes de la razón teórica; dicha capacidad, como decimos, no tiene su causa sólo en la ambigüedad del *nous*, sino que éste es otra expresión del problema

---

<sup>80</sup> Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 195.

principal. ¿Cuál es entonces para Gadamer el núcleo problemático del que derivan estas ambigüedades y malinterpretaciones? ¿Qué es lo que Gadamer entiende cuando considera incompleta e irresoluble la coherencia final del corpus aristotélico?

A pesar de que Gadamer se guarda de hablar en estos términos, en su obra *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, empero, acaba vinculando todas estas complicaciones a un mismo problema: el problema de la analogía en el concepto del bien. Así pues, la cuestión sobre la problemática unidad entre teoría y *praxis*, que nos ha llevado con Gadamer a apreciar el ambiguo concepto del *nous* y que, en última instancia nos ha conducido a una consideración ontológica sobre la prioridad de los “seres que siempre son”, alcanza la raíz de su comprensión final ante este problema de la analogía.

Como ya hemos visto, Aristóteles rehúsa en sus tratados éticos el empleo que Platón hace del concepto del bien para nuestra *praxis*, alegando que su idea del Bien no tiene relevancia para la filosofía práctica. Ahora bien, para Gadamer tal rechazo en los tratados éticos no implica que el concepto general del bien sea desatendido por el Estagirita. Por el contrario, al intentar apartarlo de la ética, el concepto general del bien, como la propia Idea del Bien, surgen como problemas para la ética y su atención al bien práctico: “[En la *Ética nicomáquea*] también [como en el resto de los tratados éticos] el principal argumento, en el cual todo culmina, es que la idea del Bien no tiene utilidad para la práctica (EN, 1096b33 ss.). Pero, de nuevo, incluso la refutación implica el reconocimiento del problema”<sup>81</sup>.

Una de las particularidades que se mantiene a lo largo de la obra completa de Gadamer es la interpretación de que la filosofía de Aristóteles se debe entender en cierta continuidad con la de Platón, más que, como coloquialmente se suele entender, en una frontal oposición. Desde este punto de vista, Aristóteles se concibe en la misma línea de pensamiento que Platón, siendo sus discrepancias atendidas dentro de una misma base de problemáticas y líneas de investigación. Respecto a la cuestión que ahora nos concierne, la idea del Bien, ocurre lo mismo. Gadamer entiende que Aristóteles, en sus tratados éticos, lidia críticamente con el legado platónico de la idea de bien desde dos niveles diferentes: primero, como ocurre con el resto de las ideas, negando su “separación” (*chorismos*) y distinción respecto a la entidad, esto es, su existencia “por sí misma”; y, en

---

<sup>81</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 151. Traducción propia.

segundo lugar, negando que un concepto común del bien, aunque se comprenda ligado en cada caso al ente particular, sea relevante para la práctica. Ante este doble nivel de críticas, Gadamer hila una argumentación que replantea la solución propuesta por Aristóteles como si ella misma fuera una solución de corte platónica, a pesar de que (como a nosotros nos interesa apuntar) ello acarrea cierta ambigüedad a la hora de entender sus éticas.

Como advierte Gadamer, debemos tener en cuenta que lo que Aristóteles comprende como lo que existe por separado y por sí mismo, no son las ideas, sino principalmente los *physei onta*<sup>82</sup>, los entes concretos e individuales, que son por medio de la naturaleza (lo que sería, por ejemplo, un hombre particular o un caballo en particular), inseparables cada uno de su *ti estin* (su qué-es, su esencia): “no son las ideas quienes consisten en sí mismas, sino los *physei onta* (entes que son por naturaleza) y, en última instancia, la cosa existente más elevada, Dios”<sup>83</sup>.

Desde tal posición el *eidos* no existe por sí mismo, sino que queda dependiente de la existencia de la entidad primaria que representa el ente concreto (el *tode ti*, “este-algo”); o más bien (como puntualiza Gadamer acercándose a su lectura de Platón<sup>84</sup>) el *eidos* es capaz de tener una existencia separada (separada del resto de elementos como fueran los accidentes) en tanto que está materializado en el *tode ti*<sup>85</sup>. Gadamer reconoce esto en las *Categorías*, donde el *eidos*, entendido como especie, queda (como parte, junto al género, de la entidad secundaria) dependiente de la entidad primaria a la que se refiere, la cual es por sí misma en tanto que ella no es predicado de nada:

---

<sup>82</sup> Las razones de tal prioridad (como también la solución que de ella se extrae ante la cuestión parmenídea del Ser y del No-Ser) son tratadas por Gadamer de forma más detallada en su trabajo “*Amicus Plato magis amica veritas*”. Cfr., Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, en *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical studies on Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, p.208-217.

<sup>83</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 132.

<sup>84</sup> Gadamer entiende que la doctrina platónica de las ideas no afirma la existencia de dos mundos diferentes y separados. Las ideas, como precisa Gadamer son ideas *de* las apariencias, de la realidad fenoménica. La cuestión es que las ideas se postulan y se caracterizan de una u otra forma en tanto que hay una preocupación por el modo correcto de *decir* las cosas, de saber responder a la cuestión de *qué es* cada cosa. Tal preocupación, que caracteriza al *logos ousias* (la declaración de lo que las cosas son) es tan propia de Platón como de Aristóteles: ambos (a pesar de sus diferencias) consideran el *eidos* en tanto que responde a ese “qué es”. Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 16.

<sup>85</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 132.

Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie “hombre”<sup>86</sup>.

A este pasaje de las *Categorías*, como decimos, parece el marburgués apelar al reconocer que el *eidōs* queda en Aristóteles materializado en el ente concreto, vinculándose con la entidad secundaria<sup>87</sup>. Esta primacía de la *physis* en el enfoque aristotélico del *eidōs* se contraponen al enfoque de Platón, cuya comprensión del *eidōs* parte, como reconoce Gadamer, de las matemáticas. Mientras que su maestro, partiendo de la preocupación por el estatuto de las figuras matemáticas respecto a su representación fenoménica<sup>88</sup> (marcando una diferencia entre, por ejemplo, qué es el círculo respecto a dibujos de éste), considera a la idea como aquello que es por sí mismo, Aristóteles,

---

<sup>86</sup> *Categorías*, 5, 2a 22-35. Para las citas de las *Categorías* hemos empleado la traducción de Miguel Candel: Aristóteles, *Tratados de lógica (Organón) I* [trad., Miguel Candel], Madrid, Gredos, 1982.

<sup>87</sup> Cabe precisar que las afirmaciones de Gadamer sobre esta doctrina podrían llevarnos a la confusión de no saber si identificar en Aristóteles el *eidōs* con la esencia o *ti esti*, con la entidad secundaria o con la entidad primaria. El sentido que debemos darle al ambiguo concepto del *eidōs* en las obras de Aristóteles es motivo de gran controversia, tal y como lo muestran las varias posiciones que se han dado sobre el tema, por lo que una identificación con la esencia no podría llevarse a cabo sin un argumentario detrás que lo justificara. Debemos fijarnos en que Gadamer en esta cita no lleva a cabo una identificación, sino una inferencia: que el qué-es esté junto al ente particular nos remite a la doctrina de la entidad primaria y secundaria, pero ello no supone una identificación entre el *eidōs* y la esencia. ¿Cuál es el vínculo entre estas dos nociones si no es la identificación? En el “Estado de la cuestión” de la misma obra citada el marburgués aclara de forma precavida su lectura: el *eidōs* supondría, tal y como aparece en las *Categorías*, la entidad secundaria que *responde* a la pregunta sobre el qué-es (la esencia) de la entidad. Sobre la aclaración de Gadamer: Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 15-16. Sobre lo problemático del concepto de *eidōs* en Aristóteles y las discusiones que ha derivado véase, por ejemplo, el artículo de Michael Woods, donde delinea su posición en contraste con la de otros intérpretes: Cfr., Woods, M., “Form, species, and predication in Aristotle”, *Synthese*, Vol. 96, N°3 (1993), pp.399- 415.

<sup>88</sup> Para Gadamer tal preocupación debe entenderse desde la problemática de los pitagóricos respecto a los objetos matemáticos, cuyo estatuto, dice Gadamer, ellos no sabían explicar adecuadamente. Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 17.

partiendo más bien de los seres vivos<sup>89</sup> y de la generación, transformación y desplazamiento de éstos, no puede comprender las ideas (que no son causa de nada) por sí mismas, sino sólo en tanto que materializadas en el ente existente, el cual queda así definido como lo que (esencialmente) es desde su propio despliegue, desde su “ascenso de lo inmaduro a lo maduro”<sup>90</sup>. Desde tal viraje, Gadamer reconocerá tanto los diferentes sentidos del bien en Aristóteles como la distancia que éste toma de la idea del Bien, de la cual sentencia: “si debemos hablar brevemente de estas materias, diremos, en primer lugar, que afirmar la existencia de una idea, no solamente del bien sino también de cualquier otra cosa, es hablar de manera abstracta y vacía”<sup>91</sup>.

Tal sentencia crítica con la idea del Bien platónica es afirmada por Aristóteles en la última parte del libro I de la *Ética eudemia*<sup>92</sup>; parte a la que Gadamer, en la obra de *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, atiende ampliamente, analizando cada uno de los argumentos dados ahí. El marburgués, en cualquier caso, considera que tales argumentos son o posteriormente corregidos en otros tratados, o lógicamente inconcluyentes, o dirigidos a una crítica de Platón desde una lectura distorsionada de este<sup>93</sup>. Sin embargo, esta parte de la *Ética eudemia* es valorada por Gadamer, pues, a pesar que se dirija a criticar una “interpretación” de Platón, ella nos demuestra lo equivocado

---

<sup>89</sup> Para Gadamer, Aristóteles empieza por los *physei onta* en tanto que resulta el lugar más probable donde comprender que las ideas platónicas son por sí mismas, pues es más fácil que éstas sean por sí mismas desde la idea de una cosa particular que no, por lo contrario, desde la idea de una relación o de una negación. Con todo, tal posibilidad es finalmente empleada por Aristóteles para ser descartada y, con ello, demostrar que incluso en la situación más probable las ideas no son por sí mismas. Cfr., Gadamer, H.-G., “Amicus Plato magis amica veritas”, en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p. 208.

<sup>90</sup> Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, op. cit., p. 210.

<sup>91</sup> *EE*, 1217b 19-22. Para las citas a la *Ética eudemia* (*EE*) hemos empleado la traducción de Julio Pallí Bonet: Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudémia* [trad: Julio Pallí Bonet], op. cit.

<sup>92</sup> *EE*, 1217a 20- 1218b 29.

<sup>93</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., pp. 140-143. Como concluye Gadamer sobre las intenciones de Aristóteles a pesar de todos estos errores: “sus argumentos se basan en una lectura literal de las declaraciones metafóricas de Platón [...]. Pero justo por esa razón éstos eluden lo que Platón pretendía”. Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 145. Traducción propia. Más adelante veremos cómo Gadamer lee a Platón en sintonía con Aristóteles.



que resulta comprender que exista por sí misma la idea del Bien, aclarándonos cuál debe ser el concepto del bien propio de la ética.

De tal modo, el Estagirita examina en dicho pasaje la cuestión sobre en qué sentido cabe hablar del bien en el presente tratado. Su argumentación, tras tildar a las ideas de abstractas y vacías, empieza desde una consideración sobre los modos de hablar del ser y del bien, demostrando el modo en que éste último (en consonancia con lo anteriormente expuesto sobre la preferencia ontológica de Aristóteles sobre la entidad como lo que es por sí mismo) queda entendido desde el primero: “el bien existe en cada una de estas categorías: en la sustancia, como intelecto y Dios; en la cualidad, como lo justo; en la cantidad, como la moderación; en el tiempo, como la oportunidad; en el movimiento, como maestro y discípulo”<sup>94</sup>.

Desde este argumento de las categorías del ser el capítulo queda ya predestinado a excluir “un ser-por-sí-mismo (*choriston*) de la idea del Bien”<sup>95</sup>. Con todo, ello no supone que no exista un concepto común del bien (es decir, que el bien no resulte un concepto análogo) ¿No podría ese concepto común del bien ser el bien en sí, esto es, la idea del Bien? Aristóteles alude sin mencionarlos a los platónicos<sup>96</sup>, de los que afirma que se equivocan al considerar que del “bien” del que se dicen las diversas virtudes se concibe el concepto común del bien, que será el bien en sí mismo. Aristóteles, como decimos, lo considera un error, pues en tanto que es en sí, el bien común resultaría ser tal y como una idea del Bien existente por sí misma y, en tal caso, sería contradictoriamente separada de lo común. El carácter “común” del bien no puede quedar separado de sí mismo, tal y como sucedería si de él se dijera que es la idea del Bien: “si la justicia es un bien, y también la valentía, entonces existe, dicen ellos, un bien en sí, de manera que a la definición común se le añade la expresión «en sí». Pero, ¿qué podría significar esto, sino que es eterno y separado [como la idea]? Sin embargo [...]el bien común [no] es idéntico a la idea, ya que es una propiedad común a todo”<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> *EE*, 1217b 30-34.

<sup>95</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p.139.

<sup>96</sup> Tal y como indica Gadamer. Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p.143.

<sup>97</sup> *EE*, 1218a 9-15.

Así pues, la idea del Bien (como había previamente sentenciado Aristóteles) resulta vacía y abstracta: ni es por sí misma independiente del ser (quedando respecto a la entidad unida al primer motor inmóvil) ni es la expresión del concepto común del bien. De tal modo, restringida la idea del Bien, Aristóteles puede aclarar cuál es el objeto de estudio de la ética, la cual, si debe encararse hacia la práctica, no será ni el primer motor inmóvil ni tampoco el concepto común del bien. Ello tiene sentido, pues para nuestra *praxis* es inservible saber qué es lo común en, por ejemplo, ser un *buen* ciudadano, tener una *buen*a salud y tener *buen* tiempo. Así pues, la filosofía práctica debe conformarse desde un concepto del bien reducido, el bien en tanto que realizable por nosotros, práctico, el cual Aristóteles, en este pasaje, enuncia como el fin de todas las acciones humanas: “es evidente, pues, que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del Bien, ni el bien común (pues uno es inmóvil e irrealizable, otro, móvil, pero tampoco realizable [(πρακτόν, es decir, práctico])). [...] Debemos examinar lo que, como fin, es un bien para el hombre y lo mejor de los bienes realizables”<sup>98</sup>.

Así, como observa Gadamer ante el final del pasaje de la *Ética eudemia*, el Estagirita desestima que un estudio del concepto común del bien, del que se predicán todas las cosas que sean buenas, tenga algún valor para nuestra *praxis*. Ahora bien, como venimos viendo, que tal concepto común del bien sea desestimado para la práctica no supone que sea desestimado por completo. La continuidad que Gadamer observa entre Platón y Aristóteles queda para él expresada en tanto que la reducción del bien a la práctica no supone una negación de un concepto general del bien más amplio, sino simplemente su irrelevancia ética.

El marburgués reconoce que en Aristóteles son reconocibles diferentes expresiones griegas para mencionar el bien y que dan cuenta de una preocupación por la noción del bien más allá de su empleo para la práctica humana: “en su física como *hou heneka* [el fin], en su filosofía práctica como *anthropinon agathon* [el bien humano]”<sup>99</sup>. En este sentido, Gadamer observa que la expresión griega “*hou heneka*” (que podríamos traducir como “aquello para lo cual”<sup>100</sup> y que no excluye la pregunta por el bien en la práctica del

---

<sup>98</sup> *EE*, 1218b 8-25.

<sup>99</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p.129.

<sup>100</sup> Utilizo la traducción de Tomás Calvo sobre la *Metafísica* para referirme a esta expresión. También ha sido traducida al castellano como “el fin con vistas al cual”, tal y como lo escribe Pallí Bonet en su traducción de la *Ética eudemia*. Gadamer utiliza la palabra sustantivada “*Worumwillen*” para traducir el

hombre) empleada por Aristóteles en el estudio de la física mantiene una conexión con Platón, quien reconoce una tendencia de las cosas hacia su propio bien<sup>101</sup>: “así Aristóteles no tiene ningún problema en llamar a la causa teleológica la causa de lo “bueno” (*eu*) (*Metafísica* 984b11) o incluso *hou heneka kai tagathon* (aquello para lo cual, es decir, el bien) (983a31), usando así la misma palabra que Platón emplea”<sup>102</sup>.

Desde este reconocimiento del bien más allá de la práctica Gadamer observa el modo en que Aristóteles trata el sentido general y amplio del bien, el cual reconoce como un concepto que no es simplemente equívoco, sino análogo; del cual, por lo tanto, puede estudiarse su aspecto común. Ello queda patente en el libro I de la *Ética nicomáquea*, donde, a pesar de descartar la idea del Bien como la explicación final del concepto general del “bien”, Aristóteles no descarta cierta similitud en los diferentes usos de dicho concepto:

por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al

---

sentido filosófico que encierra la expresión aristotélica: “ya se muestra al principio de la *Ética nicomáquea*. En ella se desarrolla el programa de una filosofía práctica en la cual se expresa la plena conciencia de que Aristóteles debe administrar aquí una herencia socrático-platónica. [...] El bien aparece como *la intención [das Worumwillen]* en torno a la cual el hombre sabe y elige”. Gadamer, H.-G., “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), p. 141. Dicha palabra alemana también es usualmente usada por Gadamer para tratar la pregunta socrática sobre el bien y la virtud en los diálogos platónicos, incluso en aquellos pasajes donde Platón no emplea estrictamente la expresión “*hou heneka*” o “*heneka tou*” (por ejemplo, en su análisis de algunos pasajes del *Protágoras*: “allí, lo que Sócrates emplea para su refutación es la apelación al conocimiento que realizan el sofista, como maestro del saber, y sobre todo Protágoras (*Protágoras 318d-e*). [...] Pues este «aquello para lo cual» [*dieses Worumwillen*] del propio ser de uno debe ser entendido *como* si no estuviera establecido por el hecho de que debe ser objeto del conocimiento”. Gadamer H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, New Haven and London, Yale University Press, 1991, p. 60. Traducción propia.

<sup>101</sup> En cualquier caso, a pesar de que esta conexión le parece a Gadamer algo oscura, pues considera que Platón solo trata el bien en el campo de la praxis humana (Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p.94), el marburgués ejemplifica tal conexión desde el lenguaje mítico del *Timeo*. Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 144. Más adelante profundizaremos sobre la idea del Bien platónica en su relación con la dialéctica de lo uno y lo múltiple.

<sup>102</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 174. Traducción propia. Para la traducción de las palabras de la *Metafísica* seguimos con la traducción de Tomás Calvo.

mismo fin o más bien por analogía? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente<sup>103</sup>.

Es a partir de estas líneas desde donde Gadamer presenta el problema de la analogía en Aristóteles. Al quedar descartada su equivocidad, el concepto general del bien debe entenderse desde alguno de los dos modos presentados: ya sea porque todo lo que se dice que es “bueno” se dice en relación con un bien del que derivan o al que tienden, ya sea porque las cosas que se dicen que son “buenas” mantienen una estructura análoga entre sí. Gadamer presta atención a cada una de estas posibilidades y, al recorrer con Aristóteles ambos caminos, demuestra la ambigüedad de la obra aristotélica a la hora de zanjar esta cuestión, confirmando así, finalmente, la fragilidad de la obra para reivindicar por sí misma la correcta relación entre la *praxis* y la teoría.

Veamos cada posibilidad que presenta Aristóteles en la cita de arriba. Gadamer empieza por considerar el “proceder de un solo bien”, esto es, lo que Aristóteles entiende como un bien del que derivan o al que tienden todas las cosas que son entendidas como buenas. Esta posibilidad es la que Gadamer (recordando la obra escolástica de Cayetano, *De nominum analogía*<sup>104</sup>) atiende como la posibilidad de entender el bien desde la analogía de atribución, también denominada analogía de participación. Desde esta perspectiva, el concepto del bien sería adecuadamente predicado sobre alguna cosa si ésta mantuviese cierta tendencia hacia un sentido del bien final, hacia una noción de bien a la que, como puntualiza Gadamer, todos los diferentes usos de dicha palabra contribuyen a completar su sentido, como si de completar un campo semántico común se tratase<sup>105</sup>. De este modo el concepto del bien sería análogo tal y como en la *Metafísica* se caracteriza el concepto de la salud o del ser:

En la *Metafísica*, *Gamma 2*, encontramos *pros hen* [(hacia una cosa)] y *pros mian archén* (hacia un principio) respectivamente junto al ejemplo de “saludable”, el cual puede ser dicho de un ser humano, de un color facial, de una medicina, etc. La palabra «bien» podría ser multívoca también de este mismo modo. Ésta presupondría

---

<sup>103</sup> EN, 1096b 25-30.

<sup>104</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 153.

<sup>105</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 151.

algo privilegiado y primario, tal y como la doctrina aristotélica de las *Categorías* ejemplifica cuando [respecto al ser] da prioridad a la entidad<sup>106</sup>.

Así, del mismo modo que las cosas que son saludables (una alimentación sana, una rutina sana o una cara saludable) se dicen en función de la salud del ser humano, el concepto general del bien del que deriva la diversidad de sus usos quedaría concebido como un *summum bonum*, el sumo bien en el que el sentido último del bien termina, y al que, por lo tanto, toda cosa calificada de buena expresaría su tendencia. Ahora bien, ¿dónde se puede encontrar en la obra aristotélica una explicación del bien desde esta analogía por atribución? No desde la *Ética nicomáquea*, la cual, por lo contrario, desplaza esta cuestión hacia otro tipo de tratados: “debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propia de otra disciplina filosófica”<sup>107</sup>. El lugar adecuado no es otro que la *Metafísica*, tal y como se puede mostrar en el libro *Lambda*, capítulo 10. Allí Aristóteles justamente emprende el estudio sobre “de qué manera la naturaleza del Todo posee el Bien y la Perfección”<sup>108</sup>. Es en este capítulo donde Gadamer encuentra esta comprensión del bien desde la analogía de la atribución.

Su comprensión, sin embargo, va ligada a la previa apreciación que hemos mencionado sobre la autonomía y preferencia ontológica de la entidad entre los sentidos de ser<sup>109</sup>. Desde tal prioridad ontológica de la entidad, cuya atención desde la naturaleza apunta a la consideración de la inseparabilidad de los *physei onta* de su *ti estin*<sup>110</sup>, Gadamer muestra cómo la descripción aristotélica del bien queda vinculada con la física<sup>111</sup>. En tanto que Aristóteles otorga una prioridad a los *physei onta*, no puede sino resultarle a Gadamer evidente que el orden de la naturaleza y del universo, el principio de todo lo que es (del cual, por tanto, se dice el ser en su sentido más primario) quede vinculado con la primacía de la entidad y con su relación respecto del movimiento.

Dicho esto, podemos ver que el libro *Lambda*, que desarrolla las tesis teológicas del Estagirita, comienza precisamente con una clasificación de las entidades, pues “si el

---

<sup>106</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 152. Traducción propia.

<sup>107</sup> *EN*, 1096b 30-31.

<sup>108</sup> *Met.*, XII, 10, 1075a 12.

<sup>109</sup> *Met.*, VII, 1, 1028a 14-15.

<sup>110</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, op. cit., p. 210.

<sup>111</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 152.

conjunto de las cosas es como un todo, la entidad será la parte primera”<sup>112</sup>. Además, como prosigue, las entidades, distinguidas entre sensibles (corruptibles y eternas) y separadas de la sensibilidad, son “causas de todas las cosas, puesto que sin las entidades no existen ni las afecciones ni los movimientos”<sup>113</sup>. El libro discurre a lo largo de sus capítulos mostrando las causas y el movimiento de cada una de estos tipos de entidad. Llegados al capítulo sexto Aristóteles aborda la entidad inmóvil, la cual debe ser eterna y en puro acto (dada la eternidad del tiempo y del movimiento) y, en tanto que eterna, inmaterial<sup>114</sup>. Ella supone la entidad más elevada, perfecta, pues ella es el principio del que “penden el Universo y la Naturaleza”<sup>115</sup>.

De tal forma, llegados al capítulo diez del libro, el Bien, lo mejor, entendido como principio, no puede concebirse desde la realidad matemática que presentan los números, pues justamente estos no pueden ser causa de nada<sup>116</sup>. Aristóteles, alejándose de esta concepción pitagórica de las ideas, concibe así el bien final junto a la entidad más elevada, en la entidad que representa el primer motor inmóvil, el cual se distingue como el único primer principio de la naturaleza, lo primero en el orden de las entidades:

La realidad primaria que postula, aquella que es primera (*to próton*), no puede ser matemática; más bien debe ser un motor, *hós to kinoun poiei* (tal y que induzca movimiento). Cuando todo es ordenado en función de esta realidad primaria, ésta es, en efecto, “lo mejor de todo” (*to ariston pantón*) y ese ser supremo es al mismo tiempo la culminación de lo que significa ser. Así Aristóteles pone su herencia platónica que representa la cuestión del bien a los pies de la física. Desde ella desarrolla su doctrina del ser en la forma conceptual de una analogía por atribución, la cual tiene un último *terminus* <sup>117</sup>.

La concepción más elevada del bien, que se concreta como lo mejor, queda así adherida a este principio trascendental que representa la entidad más elevada, entendida como el primer motor inmóvil. Como hemos ya mencionado, Aristóteles aprecia el bien

---

<sup>112</sup> *Met.*, XII, 1, 1069a 19-20

<sup>113</sup> *Met.*, XII, 5, 1071a 1.

<sup>114</sup> *Met.*, XII, 6, 1071b 5-22.

<sup>115</sup> *Met.*, XII, 7, 1072b 14.

<sup>116</sup> *Met.*, XII, 10, 1075b 26-30.

<sup>117</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 158. Traducción propia.

en su mayor amplitud desde la expresión de finalidad “*hou heneka*” (“aquello para lo cual”) que resulta ser, tal como se expone en la *Física* y en la *Metafísica*, uno de los cuatro sentidos de causa (aquella que expresaría la finalidad, “es decir, el bien”<sup>118</sup>). El motor inmóvil, consecuentemente, es entendido por Aristóteles como causa final, esto es, que en tanto que es “lo mejor de todo” mueve por ser lo finalmente buscado y deseado<sup>119</sup>. Esto lleva a Gadamer a considerar que, en este punto de la obra aristotélica, nos encontramos ante una analogía por atribución para comprender el bien, pues este, en tanto que sujeto al ser supremo que mueve toda realidad, se comprende como ese *summum bonum* del que deriva todo concepto del bien predicado. La analogía por atribución queda así reconocida ante la demanda ontológica de Aristóteles que rechaza separar de la entidad a los diferentes conceptos generales y, en concreto, al bien.

Sin embargo, tras alcanzar esta comprensión del bien por la analogía de atribución desde la *Metafísica*, Gadamer queda sorprendido al comprobar que, con todo, en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles no lleva a cabo ninguna explicación adicional del bien que encaje con este tipo de analogía, donde acabase por indicarse un *summum bonum* donde el sentido final del bien terminara. Por el contrario, la posibilidad que Aristóteles también pondera y que termina por desarrollar en la *Ética* es la de explicar el bien por lo que denomina estrictamente como “analogía”, que nosotros, con Gadamer, entenderemos desde la escolástica como la analogía de proporcionalidad:

Dado este hecho [donde «lo mejor» describe al primer motor inmóvil] uno podría esperar que, en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles favoreciera dicha relación por atribución (*analogia attributiva*) cuando pretende captar las multiplicidades del *agathon*. [...] Es por ello aún más sorprendente que el texto continúe: “o más bien por analogía” (*e mallon kat' analogian*) (1096b28), aclarando con un ejemplo que a lo que se refiere es a la simple semejanza de las interacciones, esto es, a la analogía

---

<sup>118</sup> *Met.*, I, 3, 983a 31.

<sup>119</sup> *Met.*, XII, 7, 1072a 34- 1072b 4. Como se aprecia en dicho pasaje de la *Metafísica*, la expresión *hou heneka* sólo puede ser empleada respecto al motor inmóvil en su sentido de “para el bien de algo” y no “con vistas a algo” pues aquí se entiende sólo como objetivo (final) y no como beneficiosa para algo ulterior. Una profundización sobre estos sentidos (aprendidos en la escolástica desde las expresiones “*finis cuius*” y “*finis cui*”) y los problemas que conlleva para los intérpretes entender sus dos modos de empleo (marcado por la distinción entre las fórmulas “*hou heneka* + genitivo” y “*hou heneka* + dativo”) puede ser encontrado en el artículo de Jessica Gelber *Two ways to being for an end*. Cfr., Gelber, J., “Two ways to being for an end”, *Phronesis*, N°63 (2018), pp. 64-86.

de proporcionalidad, en la que ninguna cosa tiene prioridad sobre otra y, consecuentemente, en la que no hay *terminus*<sup>120</sup>.

La analogía de proporcionalidad, que también puede encontrarse explicada en el libro *Lambda* de la *Metafísica*<sup>121</sup>, explica la semejanza entre los diferentes usos de un mismo concepto a partir del modo compartido en el que cada cosa, de la que predicamos dicho concepto, se relaciona paralelamente con cierto elemento. Así la analogía se entiende a partir de una estructura paralela en la que la semejanza recae en la relación que se establece en cada caso, y no en un común elemento hacia al que tienden o del que participan los diferentes usos. Así nos encontramos en la *Ética nicomáquea* la distinción del bien para cada arte, con la que se expresa dicha analogía: “¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin”<sup>122</sup>. La analogía de proporcionalidad ayuda así a comprender el carácter multívoco del bien, indicando que sus diferentes usos no remiten a un elemento superior del que participan, sino que éstos deben entenderse, podríamos decir, horizontalmente, sin que ninguna imponga su valor sobre el resto, tal y como indica la expresión griega “*allou allou*” (una de un modo, la otra de otro)<sup>123</sup>.

Al ser la estructura de la relación lo principal cada cosa, las diferentes cosas “buenas” deben entenderse sin apelar a un bien final del que participan y del que reciben sus diferentes sentidos. Cada cosa “buena” es semejante a las otras en tanto que todas tienden o realizan su propio bien, el cual, sin embargo, es diferente en cada caso (para la estrategia, la victoria, para la arquitectura, la casa). Este tipo de analogía es el que, como detecta Gadamer, Aristóteles termina por favorecer en su ética, ya que, como hemos tratado con anterioridad, lo relevante no es el concepto general del Bien, sino el bien para la *praxis* del ser humano. Por ello, el Estagirita afirma que, tras reconocer que el bien se

---

<sup>120</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 152.

<sup>121</sup> “Los elementos y principios de éstos son los mismos (si bien distintos para cosas distintas), pero no es posible decirlo respecto de todas las cosas así, sin más, sino analógicamente como quien dice que hay tres principios: forma, privación y materia. No obstante, cada uno de éstos es distinto para cada género: así, blanco, negro y superficie, para el color; luz, oscuridad y aire, de los cuales se generan el día y la noche”. *Met.*, XII, 4, 1070b 16-20.

<sup>122</sup> *EN*, 1097a 30-31.

<sup>123</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 155.



dice análogamente respecto a la función de cada cosa, debemos centrarnos en las funciones propias del hombre para analizar correctamente su bien: “como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia”<sup>124</sup>.

Esta analogía de proporcionalidad se distancia de la idea del Bien y de toda concepción general del Bien en sí mismo que abrigue al resto de sus usos en una unidad final. Ahora bien, el concepto del bien también debe ser atendido desde la analogía de atribución, pues también es empleada por Aristóteles para formular su cosmovisión. Bajo esta cuestión de la analogía del bien, Gadamer parece apuntar a que Aristóteles debe oscilar entre ambos tipos de analogía para solventar problemas diferentes. Por un lado, Aristóteles requiere de la analogía de atribución para atender al concepto general del bien desde la física, apuntando al principio último de la naturaleza; por otro, Aristóteles precisa de la analogía de proporcionalidad para alejar toda concepción general del Bien de su uso en la filosofía práctica. Con ambas analogías Aristóteles consigue hacer justicia a los diferentes ámbitos desde los que se trata al bien. Sin embargo, como aprecia Gadamer, “su filosofía sobre la praxis humana queda incrustada en su total conceptualización de la realidad”<sup>125</sup>, por lo que finalmente ambas analogías deben encontrarse.

Podríamos decir que, desde esta exposición del doble carácter analógico del bien, Gadamer parece edificar su crítica a la ambigüedad en la que irremediablemente quedamos atascados al tratar la relación entre *praxis* y teoría desde el pensamiento aristotélico. El punto problemático queda expuesto en la ética y su prioridad a la vida contemplativa sobre la “segunda mejor vida” de la *praxis*, donde ambas analogías del bien colisionan. ¿Qué tipo de prioridad es esta? ¿En qué sentido es la segunda mejor vida peor que la primera? ¿O es que acaso es nombrada como segunda por alguna razón diferente? estas preguntas expresarían lo que Gadamer parece indicar como la ambigüedad final de la ética aristotélica. Para responderlas (y demostrar de qué manera es en el problema de la analogía donde radica la ambigüedad de la ética aristotélica) debemos observar el sentido que imprimen las palabras de “segunda” y de “mejor”.

---

<sup>124</sup> EN, 1097b 25- 28.

<sup>125</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 129. Traducción propia.

Debemos comenzar por considerar en qué sentido esta *segunda* mejor vida es segunda. Ante esta cuestión ya hemos mencionado que Gadamer entiende esta jerarquía desde la prioridad ontológica que Aristóteles establece sobre la sustancia y aquello que siempre es. Ello implica que el carácter de segunda respecto a la vida contemplativa remite a una consideración de la *physis* y del Bien entendido desde la analogía de atribución, donde el primer motor inmóvil, entendido como lo mejor, sería el punto de referencia desde el que se desplegaría un criterio de prioridad sobre lo que es. Sin embargo, esta jerarquía no tendría valor para nuestra *praxis*, estableciéndose en ambos ideales de vida una ordenación simplemente en referencia a la ontología.

Restaría pues entender adecuadamente el sentido que se otorga al calificativo de “mejor”. Como sospecha Gadamer desde la *Ética nicomáquea*, podríamos entender esta segunda *mejor* vida, también como la más elevada, ello gracias a la analogía de proporcionalidad, la cual “prueba su valor en este final y mayor problema de la filosofía práctica”<sup>126</sup>. Gadamer comprende que, al calificar como mejores ambos ideales de vida, Aristóteles se centra sólo en aquel concepto del bien enmarcado en la *praxis* (alejado de ese Bien que representa la entidad suprema). Es desde esta posición (que, como vemos, prioriza la analogía de proporcionalidad al comprender el bien) donde podemos considerar los bienes propios del ser humano como los bienes más elevados.

La clave para considerar este empleo de la analogía vendría dada por lo que Gadamer considera la parcial adecuación del hombre para la vida contemplativa. Como afirma Aristóteles<sup>127</sup>, la vida contemplativa requiere también cierto bienestar externo, ya que nuestras exigencias cotidianas requieren nuestra atención; de lo contrario estaríamos sentenciados, como Tales de Mileto, a caer en un pozo mientras observamos las estrellas. Dicha inadecuación, como apunta el marburgués, es la que llevaría a Aristóteles a considerar a cada uno de estos ideales como lo más elevado desde la analogía de la proporcionalidad: uno de un modo, el otro de otro.

Aristóteles no subordina al ideal de la vida práctica en una jerarquía vertical que progresaría hasta la vida contemplativa donde finalmente convergería el bien práctico final del ser humano. Desde esta reducción del concepto del bien al ámbito de la *praxis*,

---

<sup>126</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 175. Traducción propia.

<sup>127</sup> *EN*, 1178b 35.

donde la analogía de la proporcionalidad resulta de suma importancia, el bien del ser humano, la eudaimonia (ordinariamente entendida como la felicidad) puede alcanzarse, de una u otra manera, a través de ambos ideales. Como concluye Gadamer:

Aristóteles llama a esta felicidad [del ideal de la vida práctica] *deuteros*, esto es, la segunda mejor. Pero esta es también algo superior, es decir, un cumplimiento de la eudaimonia (felicidad). La plenitud en la pura existencia teórica no es, después de todo, de la dicha de los dioses, en tanto que es una plenitud limitada para los seres humanos. [...] Y, precisamente por tal razón, la felicidad práctica en los seres humanos no es de segundo rango, sino precisamente la que les ha sido entregada; que es mantenida incluso si, a ratos, ellos son elevados más allá de sí mismos por la gracia divina de la *theória*<sup>128</sup>.

A pesar de tal lectura, Gadamer reconoce que la obra aristotélica no aclara esta distinción entre ambas formas de hablar análogamente del bien. Podríamos decir que, lo que Gadamer parece reprochar a Aristóteles, es una falta de concreción en aquellos pasajes donde su filosofía práctica debe integrarse en su cosmovisión, es decir, donde el concepto del bien para la praxis queda condicionado por la ontología y por el concepto general del Bien. Dicho reproche lo vemos con claridad cuando el marburgués indica la carente “ciencia del bien” en la filosofía aristotélica.

Como Gadamer entiende, en los tratados éticos Aristóteles no puede desplegar una comprensión del bien desde una analogía de atribución, pues la unidad del Bien nos predispondría a una ciencia sobre éste que englobaría a todos sus usos (tal y como queda ejemplificado con la medicina). Como, por el contrario, se pretende aislar un uso concreto del bien (el bien respecto a nuestra *praxis*) Aristóteles favorece a la analogía de proporcionalidad. Ahora bien, el concepto general del Bien queda unido al estudio del ser y, con ello, el estudio general del bien se atiende desde la física y la ontología. Lo que supondría un último paso, la integración del bien para la *praxis* dentro de este orden ontológico que eleva el Bien a un principio trascendental, no queda, sin embargo, debidamente aclarado. La lectura de Gadamer, que intenta explicitar esa integración, es reconocida por él mismo como una de difícil acceso desde el texto aristotélico, que, priorizando la separación y aclaración conceptual, pierde, respecto a los diálogos de su

---

<sup>128</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., pp. 176-177. Traducción propia.

maestro, la capacidad de transmitir debidamente esa unidad que evitaría la oposición entre praxis y teoría<sup>129</sup>.

Por ello Gadamer acaba por sentenciar que “esta paradójica doctrina que afirma la subordinación [de la *theoría* sobre la *praxis*] y que sin embargo reconoce dos formas de «lo más elevado»”<sup>130</sup> queda fácilmente expuesta a la malinterpretación. La ambigüedad de la obra aristotélica radica pues en la lectura que ésta presenta en función de si decidimos o no considerar, para la relación entre la *praxis* y la teoría (expresada en la relación entre la primera y la segunda mejor vida), estos dos niveles en el que el bien se entiende análogamente. La obra aristotélica es pues susceptible de ser leída, desde el punto de vista de Gadamer, incorrectamente, reconociendo una simple superioridad de la teoría sobre la *praxis* que desequilibra su relación, predisponiendo así una lectura del *nous* distanciado de la *phrónesis* y, finalmente, dejando la puerta abierta a una constante erosión de la autonomía de la razón práctica.

De modo que el problema de la analogía, del *nous* y, por ende, de la incapacidad de la obra aristotélica para defender inequívocamente el vínculo entre teoría y praxis confeccionan lo que Gadamer considera la insuficiencia del discurso aristotélico, del cual no espera una sistematización: “dudo de que los escritos aristotélicos, y la Metafísica en especial, puedan en realidad completarse según sugirió la filosofía escolástica”<sup>131</sup>. Esta insuficiencia queda finalmente expresada en la falta de prevención que la ética aristotélica presenta ante una posible visión moderna, que, preguntándose por el *porqué*, reorganice la condicionalidad de la que partíamos en una teoría sobre el mundo que pretenda, en nombre de la objetividad, reconocerse incondicionada frente a cualquier *ethos* preestablecido.

Con todo, Gadamer recupera a Aristóteles para enfatizar esa condicionalidad de la razón desde la que debe partir todo modelo de discurso ético aceptable, pues desde ese *ethos* surgido de las costumbres retenemos el *qué*, pudiendo alcanzar un saber que, elaborado en comunión con la *praxis*, ayuda con su claridad a orientarnos en la

---

<sup>129</sup> Sobre este punto flaco de la conceptualización de la filosofía práctica por parte de Aristóteles (junto a la comparación con los diálogos platónicos): Cfr., Gadamer, H.-G., “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), p. 141.

<sup>130</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonian-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 175. Traducción propia.

<sup>131</sup> Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 195.

comunidad, sin necesidad de ningún discurso técnico extra que dicte normas independientes del *ethos*. De manera simplificada, atribuimos al Aristóteles interpretado por Gadamer ser reconocido como el modelo del que extraer el reconocimiento de que todo discurso ético es condicionado por las costumbres y conductas aceptadas desde las que parte. Sin embargo, no debemos perder de vista todo lo que nos proporciona el análisis gadameriano sobre la posibilidad de elaborar un discurso ético, que requerirá la sintetización de este legado aristotélico con el de la ética kantiana.

### **3. El legado kantiano en la ética filosófica.**

#### **A) La filosofía práctica y la racionalidad técnica en la Ilustración temprana.**

Visto ya el modelo de la ética aristotélica ahora nos encontramos con el modelo de la ética kantiana, la cual, como hemos introducido anteriormente, enfatiza el carácter autónomo de la razón práctica. Resulta un tanto sorprendente la consideración que Gadamer realiza sobre Kant, sobre todo si se tienen en cuenta las críticas que el de Marburgo le dirige en el primer tercio de la obra de *Verdad y Método*. Si tenemos en cuenta toda la obra del autor fácilmente observaremos la disparidad con la que Gadamer critica a Kant y a Aristóteles. Mientras que Aristóteles y su concepto de *phrónesis* son fuentes principales a la hora de tratar el fenómeno mismo de comprensión al margen del método, Kant es varias veces criticado, sobre todo ante su descripción de la experiencia estética.

La principal razón de que Kant sea objeto de críticas se debe ante todo al lugar prominente que ocupa en la Ilustración, la cual Gadamer confronta en numerosas ocasiones. No es por tanto de extrañar que justamente lo que principalmente rescate Gadamer de Kant sea su filosofía práctica, la cual se articula desde una actitud crítica contra la Ilustración<sup>132</sup>; tampoco es de extrañar, por tanto, que esas flaquezas que Gadamer reconoce en tal modelo kantiano sean razonablemente comprendidas y excusadas por estar, al fin y al cabo, “sobre el suelo de la Ilustración”<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Razón y filosofía práctica”, op. cit., pp. 217-218.

<sup>133</sup> Gadamer, H.-G., “Razón y filosofía práctica”, op. cit., p. 217.

¿Pero cuál es este aspecto negativo de la Ilustración que tanto critica Gadamer y que parece compartir con Kant? A lo largo de toda su obra, Gadamer enfrenta varias cuestiones que remontan su origen a la filosofía de la Ilustración. Entre estos temas destacan principalmente la relación sujeto-objeto y el ideal metodológico con el que atenerse a toda noción de verdad; temas que, partiendo de Descartes, llegaron a obtener su mayor protagonismo en el pensamiento filosófico del siglo XX, período que Gadamer considera como la tercera Ilustración<sup>134</sup>.

Centrándonos en el problema de la filosofía ética, la principal preocupación de Gadamer en esta materia es, como se ha mencionado más arriba, la escisión y oposición entre teoría y práctica, la cual se agudiza con el despliegue de la ciencia moderna. Con Galileo, tal y como contempla Gadamer, se inaugura un nuevo modelo de ciencia, donde se articula un conocimiento basado en el análisis de los fenómenos a partir del cálculo matemático. Como relata con admiración Gadamer, “el comprobar que en el vacío una pluma cae efectivamente con la misma velocidad que una plancha de plomo había sido ya realizado por Galileo en un acto de una enorme anticipación intelectual”<sup>135</sup> todo ello gracias no a una previa observación del fenómeno (que requiere de una tecnología de la que carecía Galileo), sino a que “su legalidad matemática puede expresarse en las relaciones de distancia recorrida y tiempo”<sup>136</sup>. Este nuevo modelo de ciencia natural iniciado con Galileo, el modelo mecanicista, implica para Gadamer el surgimiento de una nueva actitud teórica y, consecuentemente, la culminación de la relación que actualmente reconocemos entre teoría y práctica.

Es capital para Gadamer reconocer que es en la edad moderna donde finalmente acaba de desligarse por completo esa unidad entre teoría y práctica de la que el propio Aristóteles daba constancia. Con la entrada del mecanicismo la teoría se vuelve una herramienta con la que describir los fenómenos a partir del cálculo y, gracias a ello, poder dominar, como si de una máquina se tratase, la naturaleza. Los resultados teóricos de la ciencia brindan la posibilidad de manipular, a través de fórmulas y valores debidamente seleccionados, los objetos que nos rodean. Con esta capacidad para predecir y controlar

---

<sup>134</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la Teoría*, Barcelona, Península, 1993, pp. 80-81.

<sup>135</sup> Gadamer, H.-G., “¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social”, en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alga Argentina, 1981, p.42.

<sup>136</sup> *Ibid.*

el comportamiento de los objetos en función de nuestras intenciones, se vuelve necesario desarrollar un saber técnico preciso que permita la aplicación correcta de los resultados adquiridos en la teoría. Como sugiere Gadamer, la relación entre teoría y práctica, queda alterada y desplazada por la relación entre teoría y técnica:

Si es posible aprehender y calcular relaciones abstractas entre condiciones iniciales y efectos finales, de manera tal que la colocación de nuevas condiciones iniciales tenga un efecto predecible, entonces efectivamente, a través de la ciencia así entendida, llega la hora de la técnica. La antigua vinculación de lo hecho artificialmente [...] se transforma en un ideal de construcción, en el ideal de una naturaleza realizada artificialmente<sup>137</sup>.

Teoría y práctica dejan de entenderse desde esa vinculación que Gadamer destaca en el pensamiento aristotélico. La teoría, entendida como una visión de los fenómenos desde las condiciones ideales, se impone como la herramienta con la que poder llegar a controlar esos fenómenos. La práctica, por otro lado, se contrapone a la teoría como el ámbito donde la teoría debe adulterarse y perder su estatuto de idealidad, enfrentándose a una variabilidad de elementos que amenazan su aplicación efectiva. Por ello se requiere el desarrollo de técnicas que garanticen que aquello que funciona en la teoría funcione también en la práctica. Desde aquí, la teoría ya no es ella misma *praxis*, sino que la *praxis* es la dimensión sobre la que se prueba la validez de los resultados teóricos. La teoría se enfrenta así a la práctica, y su tarea se convierte en la posibilidad de alcanzar aquellos principios teóricos que descifren de forma racional aquello que sucede en la práctica. Con el mecanicismo, como atiende Gadamer, culmina la escisión entre teoría y *praxis*, entendidas desde ese momento como ámbitos diferentes, cuya efectiva relación (consiguiendo que aquello que funcione en la teoría funcione, también en la práctica) requiere de la técnica, esto es, del saber sobre la correcta aplicación de los resultados teóricos.

Respecto a la culminación de la escisión entre teoría y *praxis* Gadamer destaca en varios de sus ensayos la figura de Descartes, a quien el filósofo de Marburgo le atribuye la primera fundamentación filosófica de este modelo de ciencia planteado por Galileo<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “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.11.

Con su concepción del método y su posición dominante en el pensar, Descartes aseguró el proceder de la nueva ciencia (la cual también, frente a la ciencia escolástica, concebía el mundo como *res extensa*) y la defendió como un modelo fiable con el que eludir toda fuente de error. El proceder metódico, concebido al margen de la particularidad de los fenómenos y validado en la certeza que proporciona el *cogito*, se vuelve indispensable para toda ciencia que se precie, garantizándose el mecanismo seguro con el que conocer de manera fiable el mundo, siempre y cuando dicho método no sea alterado durante la investigación. De tal modo el ideal metodológico aboga por la escisión de la “actitud teórica” del investigador de las condiciones particulares en las que se encuentra sometido y que enturbian la pureza de su razón, ayudándole a evitar que opiniones y actitudes que envuelvan su vida distorsionen sus juicios teóricos sobre los fenómenos.

Con este ideal metodológico, tan fructífero para las ciencias naturales, la *praxis*, entendida desde su concepción aristotélica, modifica su vínculo con la teoría. La teoría deja de verse como una actitud del individuo que está sujeta a su *ethos*. Contrariamente, con Descartes la filosofía moderna entiende el saber teórico desde una noción de certeza que solo el método, elaborado sin sospechas de ser determinado por nada más que la razón, puede alcanzar. El aquí y el ahora, la situación concreta vivida o la forma en la que nos conduzcamos en nuestra comunidad, dejan de tener aquella antigua relevancia a la hora de atender al modo con el que debemos investigar la verdad de los fenómenos.

Esto no implica que el nuevo ámbito teórico no tenga también un carácter práctico, limitándose a los números sobre el papel; todo lo contrario: como hemos dicho, la capacidad manipuladora que brinda la nueva ciencia hace de ésta una ciencia enfocada a la experimentación, corroborando en ella los cálculos anteriormente formulados, estableciendo así una correlación entre las fórmulas y el comportamiento de los cuerpos estudiados. Lo que ello sí implica es que la teoría no sea ya entendida como una *praxis* suprema, sino que esta se define como un ámbito diferenciado de la *praxis*, lugar donde se aplica, “el concepto moderno de «teoría» racional está determinado fundamentalmente por la referencia a su aplicación práctica, y esto significa que lo está por la oposición a su aplicación práctica”<sup>139</sup>. De igual modo la racionalidad propia de la *praxis* pierde su distintiva atención, que queda repartida entre el saber teórico y técnico.

---

<sup>139</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 117.



El desarrollo del modelo mecanicista y sus implicaciones en la filosofía moderna y contemporánea son fenómenos discutidos por Gadamer a la hora de tratar una amplia variedad de temas, desde epistemológicos hasta estéticos. ¿Pero qué ocurre entonces con el saber práctico? Si mantenemos nuestra atención en la relación entre teoría y *praxis* que despliega la filosofía moderna podemos fácilmente entender cuál es la nueva visión sobre la filosofía práctica. El saber práctico, en tanto que saber, debe aspirar al mismo grado de certeza que intenta desplegarse en las ciencias naturales modernas. El ideal metódico, con el que liberar la razón de las entelequias que la enturbian, proporciona al saber práctico la capacidad de describir los fenómenos de tal modo que podamos no solo predecir su “comportamiento”, sino también hacer uso de esos cálculos para alcanzar, con su aplicación correcta, los efectos deseados. De esta forma, siguiendo el proceder de las ciencias naturales modernas, el saber práctico queda determinado por la técnica, por la correcta aplicación de los resultados previos alcanzados. Nuestro saber actuar adecuadamente queda reconducido a modelos teóricos construidos en miras a la infalibilidad, intentando calcular, en base a unos parámetros definidos por la situación, las consecuencias de nuestras acciones y así asegurar nuestro proceder.

¿Cómo repercute esta visión en las éticas filosóficas formuladas en este periodo? Gadamer es poco explícito a la hora de describir cómo esta concepción de la Ilustración que escinde la relación entre teoría y práctica queda reflejada en las filosofías éticas desarrolladas durante este periodo histórico. La cuestión es que Gadamer no se esfuerza tanto en identificar esta visión mecanicista de la ética con autores concretos de la Ilustración, sino que sus esfuerzos se dirigen más bien a delimitar la concepción kantiana frente a una tendencia general en la Ilustración.

Así, nos encontramos con una cierta indefinición entre la Ilustración que Gadamer critica y la Ilustración que Gadamer, retomando a Kant, parcialmente abraza. Esto abre las puertas a una serie de preguntas que suponen lo que Robert Dostal ha tildado como la “ambivalencia de Gadamer respecto a la Ilustración”<sup>140</sup>. A pesar de todas sus críticas a la Ilustración, Gadamer no se reconoce en una posición “anti-ilustrada”, tal y como defienden pensadores como David Detmer<sup>141</sup>. Lo cierto es que Gadamer incluso responde

---

<sup>140</sup> Dostal, R.J., *Gadamer's hermeneutics. Between phenomenology and dialectic*, Evanston, Northwestern University Press, 2022, p. 10.

<sup>141</sup> Cfr., Detmer, D., “Gadamer’s critique of the Enlightenment”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, p. 278.

a Detmer, diciéndole que confunde su crítica al “concepto ideal de una plena ilustración” con su posición respecto a la Ilustración<sup>142</sup>. Para demostrarlo, Gadamer invita a Detmer a concebir su hermenéutica en correspondencia con Kant y con su crítica a “las expectativas [ilustradas] de que un progreso en las ciencias nos conduciría al perfeccionamiento moral de la humanidad”<sup>143</sup>.

De tal modo Dostal, recogiendo este diálogo entre Gadamer y Detmer, considera que Gadamer debe entender por “mala” Ilustración aquella que va desde Descartes hasta Rousseau<sup>144</sup>. También podemos ver que uno de los pocos textos donde Gadamer parece tratar este tema (aunque solo superficialmente) es en su trabajo *Hermenéutica. Teórica y práctica*. En dicho trabajo el marburgués nos redirige a la obra kantiana *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*<sup>145</sup>, donde el filósofo de Königsberg responde a las objeciones que tres autores coetáneos le habían formulado. Estos son: Christian Garve<sup>146</sup>, Thomas Hobbes<sup>147</sup> y Moses Mendelssohn<sup>148</sup>. Si bien Gadamer no acaba de identificar de forma explícita a estos pensadores con la visión de la Ilustración que critica, todo parece apuntar a que esos son tres de los representantes de esta visión. La propia mención de este texto kantiano para volver sobre la tensión entre la teoría y la *praxis* parece dar cuenta de ello.

Sin prestar, por lo tanto, mucha atención a qué pensadores formulan sus éticas desde esta “mala Ilustración”, Gadamer centra la aportación de Kant a la ética filosófica

---

<sup>142</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Reply to David Detmer”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 287.

<sup>143</sup> Gadamer, H.-G., “Reply to David Detmer”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 287. Traducción propia.

<sup>144</sup> Cfr., Dostal, R.J., *Gadamer's hermeneutics. Between phenomenology and dialectic*, op. cit., p. 11. Cabe preguntarse si, en este sentido, Gadamer habría llegado a hacer justicia a la ética provisional cartesiana, que en trabajos como el de Jordi Ramírez Asencio ha sido vinculada con el saber propio de la *phronesis* aristotélica: Cfr., Ramírez Asencio, J., “Problemes entorn d’una ètica cartesiana”, en Monserrat, J., Sales, J. (eds.), *Hermenèutica i modernitat*, Barcelona, Barcelonasa, 2009, pp. 75-76, 84-85.

<sup>145</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Hermenéutica. Teoría y práctica”, op. cit., p. 14.

<sup>146</sup> Kant, I., “En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”, en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 9-24.

<sup>147</sup> Kant, I., “En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”, op. cit., pp. 25-50.

<sup>148</sup> Kant, I., “En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”, op. cit., pp. 51-60.

comenzando por incidir en el interés que el filósofo de Königsberg dirigía a Rousseau y a su crítica a la Ilustración<sup>149</sup>, la cual se concreta en su rechazo de los planteamientos que intentan “fundar la moral en cálculos utilitaristas y eudemonistas”<sup>150</sup> y de los que mantienen la convicción de que junto al progreso de la ciencia y el refinamiento del pensamiento metodológico garantizará “el progreso en la moralidad humana”<sup>151</sup>. Estos planteamientos, tal y como sugiere Gadamer, se encuentran delineados con la visión moderna descrita: cálculos sobre el rédito de nuestras acciones, la medición de la felicidad y las fórmulas para alcanzarlas, son este tipo de consideraciones que nos remiten directamente al proceder mecanicista.

Desde esta posición inaugurada con Descartes, la teoría debe proveernos de leyes y reglas con las que describir no solo la *physis*, sino también otros ámbitos como el ético y el político. En el caso de la filosofía ética, la formulación teórica de estas normas, junto al adecuado conocimiento de su correcta aplicación, proporcionaría al individuo las herramientas necesarias con las que lidiar con sus problemas morales. Además, de igual modo que el progreso de las ciencias y las tecnologías comporta un mayor grado de manipulación de los objetos, en el ámbito moral el refinamiento teórico comportaría, bajo esta visión, una mejor educación ética para los individuos, progresando así la humanidad, a lo largo de su historia, también en su dimensión moral.

Una visión mecanicista de la filosofía ética supone la implantación de la manipulación técnica, que nos brinda el conocimiento teórico sobre el ámbito físico, en el ámbito moral. Así, de igual modo que podemos predecir el comportamiento de un suelo arenoso sobre el que edificamos una casa (pudiendo evitar problemas si, por ejemplo, densificamos el suelo con técnicas de *vibrocompactación*), también podríamos llevar al cálculo ciertos “fenómenos morales” para, consecuentemente, desplegar un número de directrices y técnicas con las que controlar y manipular dichos fenómenos. Sin embargo, Kant incide en una diferencia esencial que distingue el ámbito de la naturaleza física de la moral: mientras que la *physis* queda determinada por la causalidad, pudiendo controlar las causas para controlar sus efectos, la naturaleza moral del hombre no se determina por esa misma

---

<sup>149</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Un intento de autocrítica”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 28.

<sup>150</sup> Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 218.

<sup>151</sup> Gadamer, H.-G., “Problemas de la razón práctica”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 316.

relación causal, siendo inútil la búsqueda de técnicas con las que controlar y obtener los efectos morales deseados.

La incompatibilidad entre la moralidad y la relación causal queda reflejada por Kant en *La crítica de la razón pura*, con su análisis sobre la libertad. Tras haber desarrollado a lo largo de su *Crítica* las condiciones trascendentales del conocimiento, quedando este sujeto a los datos espaciotemporales que recoge la sensibilidad, Kant, tratando las extralimitaciones de nuestra razón, aborda en diferentes capítulos el problema de la libertad. Sin duda, si nuestro conocimiento teórico de los fenómenos debe estar limitado a la espacio-temporalidad y, por ende, a la relación causal en la que se concatenan los sucesos, la libertad parece ser una entelequia, sucumbiendo con ello a un absoluto determinismo. Sin embargo, aunque Kant reconozca esa exigencia teórica, no puede sino aceptar que, en la práctica, en nuestro ejercicio diario de nuestra voluntad, actuamos como si fuéramos libres, siendo nosotros, y no ninguna causa externa, los responsables de nuestras acciones:

Si consideramos esas mismas acciones en relación con la razón, y ciertamente, no [en relación con] la razón especulativa, para *explicarlas* en lo que respecta al origen de ellas, sino [cuando las consideramos] solamente en la medida en que la razón es la causa de la generación de ellas; en una palabra, si las confrontamos con ésta atendiendo a lo *práctico*, encontramos una regla y un orden muy diferentes del orden de la naturaleza. Pues entonces no debería haber acontecido todo aquello que ha acontecido según el curso de la naturaleza, y que, de acuerdo con los fundamentos empíricos de éste, debió acontecer infaliblemente<sup>152</sup>.

Gadamer ve en esta valoración de la libertad al margen de la razón teórica una nueva impostura frente a la relación establecida entre teoría y práctica entendida desde la Ilustración<sup>153</sup>. La razón teórica debe concebir el mundo que pretende conocer como *res extensa*, simple extensión espacial encadenada a la relación causal que apreciamos con el curso del tiempo. Por ello esta razón no es la adecuada para hablar de la moral, pues la propia libertad, que concebimos en nuestro actuar, que no podemos sino apreciar en la responsabilidad que nos invade al tomar decisiones, no se encuentra en este mundo

---

<sup>152</sup> KrV A550. Para las citas de la *Crítica de la razón pura* se ha empleado la traducción de Mario Caimi: Kant, I. *Crítica de la razón pura* [trad. Mario Caimi], Buenos Aires, Colihue, 2009.

<sup>153</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Aristoteles und die imperativische Ethik”, en *Gesammelte Werke (Band 7): Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 382-383.

determinado por la causalidad. La libertad no es un hecho del mundo físico, sino un *factum* de la razón, y ello implica que en la práctica nuestra razón no puede sino considerar la libertad y su consecuente responsabilidad en nuestro decidir. No puede por ello haber una teoría que, justificándose en sus métodos racionales, describa qué es el bien, cuál es la felicidad que debemos alcanzar y qué técnicas concretas debemos para ello seguir.

Cierto es que nuestras acciones se materializan en este mundo físico, por lo que ellas forman parte de ese esquema de causa-efecto que nos brinda nuestra capacidad de control y manipulación. Pero (y este es el punto que recalca Gadamer) cuando hablamos sobre la moral y sobre nuestro ser práctico no nos limitamos a hablar de un saber técnico, pues no podemos limitarnos a la red causal. Cuando hablamos sobre filosofía ética no podemos seguir el modelo técnico con el que proceden las ciencias naturales en su aplicación. El ámbito moral supone un orden concebible por la razón y que, siendo indispensable para nuestra práctica, no se corresponde a las condiciones de conocimiento del orden físico. Desde esta perspectiva, Gadamer considera que Kant revaloriza la concepción de la ética y de la filosofía práctica, distanciándola de nuevo del modelo de la Ilustración que le precedía. No podemos elaborar un discurso sobre la moral conociendo, a partir de nuestra disposición teórica hacia el mundo, los principios causales que la fundamentan y que, consecuentemente, puedan llevarnos a reordenar nuestra conducta y nuestro modo de actuar moralmente. Gadamer considera que, en toda su filosofía ética, Kant no tiene ninguna de estas intenciones.

## **B) La contribución kantiana a la autonomía de la ética.**

Ahora, delimitada la posición kantiana frente a la de la Ilustración ¿cómo entonces Kant aborda la cuestión moral? Para Gadamer, el punto clave de la filosofía práctica kantiana reside en la distinción que, como hemos descrito con el examen de la libertad, se produce entre dos órdenes diferentes y válidos: el orden de los fenómenos, enmarcado por la experiencia sensible; y el orden inteligible de la libertad al que, a pesar de estar desligado de esa experiencia cognoscible, pertenecemos en tanto seres racionales. Ello permite a Kant considerar nuestras acciones desde ambos órdenes: desde la condicionalidad de la situación fenoménica, donde se materializa la acción, y desde la autonomía de la razón, donde podemos concebir nuestra libre voluntad de acción.

Por ello, al atender a la moral, debemos aceptar que cuando obramos moralmente quedamos condicionados por nuestra situación particular, la cual no sólo constriñe nuestras intenciones desprendidas de la norma moral que elegimos seguir, sino que además proporciona a tales normas morales su contenido particular (devolver el billete que se le ha caído al vecino en el ascensor, colocarse la mascarilla al entrar en el autobús mientras dure la pandemia, etc.). Sin embargo, como considera Kant, el orden fenoménico donde se materializa la acción no es el apropiado para hablar sobre la moral, y toda ética determinada desde ese punto de vista (como las de corte utilitarista) no atiende a una correcta descripción de lo que significa ser alguien que actúa con una voluntad buena. Como detectamos en el primer capítulo de su segunda crítica, para Kant, tal tipo de éticas que fundamentan sus principios en función del contenido que proporcionan los fenómenos (elaborando máximas que, por ejemplo, en función de la observación de lo que proporciona placer, proveen al individuo de una adecuada orientación hacia la felicidad) no hacen sino describir una voluntad regida por el interés hacia contenidos dados en el orden fenoménico, describiendo la voluntad más bien como una inclinación a la que mecánicamente estamos sometidos:

El fundamento de determinación siempre sería sólo subjetivamente válido y simplemente empírico, careciendo de aquella necesidad que es pensada en toda ley, cual es la necesidad objetiva basada en fundamentos *a priori*. Así pues, esa necesidad no tendría que hacerse pasar por práctica en modo alguno, sino por una necesidad simplemente física, puesto que la acción nos sería tan ineludiblemente impuesta por nuestra inclinación como el bostezo al ver bostezar a otros<sup>154</sup>.

Estas éticas no recogen por tanto nuestra dimensión moral, siendo solo discursos que vierten sobre nuestra razón ideas que enturbian nuestro debido actuar. Para Kant, en tanto que la voluntad (en relación con la moral y, por tanto, en su consideración de voluntad buena) queda entendida desde la libertad, la adecuada descripción de ésta no debe realizarse abordando los contenidos ni las situaciones que nos constriñen, sino a partir de

---

<sup>154</sup> KpV, A47. Para la versión castellana de la *Crítica de la razón práctica* hemos usado la traducción de Roberto R. Aramayo en Alianza: Kant, I., *Crítica de la razón práctica* [Trad. Roberto R. Aramayo], Madrid, Alianza, 2009.

la forma en la que se determina por los principios prácticos<sup>155</sup>: hay una distinción entre el ser y el deber<sup>156</sup>.

Ello lleva a Kant, desde esta perspectiva formal, a detectar el carácter de obligatoriedad que da forma a la determinación de las leyes prácticas (entendidas como principios prácticos válidos para cualquier individuo) sobre la voluntad buena. A partir de esta aclaración de la forma a priori de la ley a la que se subsume el juicio moral y, por tanto, excluyendo lo contingente y atendiendo a la determinación, frente a la inclinación, de la autonomía de la voluntad “por la simple forma de la ley”<sup>157</sup>, llegamos a poder concretar el imperativo categórico, el cual concreta la ley básica de la razón pura práctica a la que obedece la voluntad buena: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”<sup>158</sup>.

Sin embargo, la formulación del imperativo categórico, como todo el contenido de la segunda crítica, no pretende describir un principio regulador de nuestra acción. Según Gadamer, Kant aclara en su obra la forma en la que la voluntad, si careciese de toda inclinación, obedecería el dictamen de nuestra razón pura en la práctica, por lo que su intención no es sino mostrar “el *modus* de la obligatoriedad ética”<sup>159</sup>. El imperativo categórico, con el que se representa el carácter obligatorio de la ley moral, no pretende ser un principio de carácter técnico, esto es, un principio que describiendo teóricamente los fenómenos que nos envuelven, suponga una herramienta precisa y útil con la que alcanzar nuestras metas morales.

Por supuesto, el propósito de Kant en la segunda crítica tiene en cuenta el análisis de la voluntad buena, pero ello no hace del imperativo categórico la herramienta adecuada para llegar a regirse empíricamente por ésta. Una ética con implicaciones técnicas supondría una teoría descriptiva de los fenómenos con la cual, como hemos visto

---

<sup>155</sup> KpV, A52.

<sup>156</sup> Más adelante veremos las insuficiencias de esta perspectiva autónoma de la ética kantiana, pero, dado este distanciamiento entre el ser y el deber, podemos avanzar que Gadamer, echando en falta la parte condicionada de la ética, critica a Kant (y nosotros añadimos a Hume) que su perspectiva autónoma de la ética sólo pueda sostenerse desde una radical distancia entre lo que es y lo que es-bueno. Cfr., Gadamer, H.-G., “Aristoteles und die imperativische Ethik”, op. cit., p. 383.

<sup>157</sup> KpV, A55.

<sup>158</sup> KpV, A54.

<sup>159</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 120.

anteriormente con el mecanicismo, poder dominar tales fenómenos y asegurar en la práctica los efectos deseados. Pero ya hemos visto que la descripción de la moral provista por Kant no se ha desarrollado desde el orden fenoménico del mundo, sino desde el orden inteligible de la razón pura práctica, único lugar donde, sin estar supeditadas a la serie causal, la moralidad y la libertad con la que obedecemos a la ley moral toman plenamente sentido y validez “objetiva”.

De modo que de la exposición de la forma en la que una voluntad buena se atiende, de manera satisfactoria para la razón, a la ley moral, no se desprende que el imperativo categórico, con el que se concreta tal forma de atención a la ley, sirva como principio viable con el que regular nuestras acciones en nuestro mundo fenoménico para alcanzar y retener una voluntad buena: “si existe una voluntad moralmente buena, entonces deberá satisfacer a esta forma. Claro que por este conocimiento de la «forma» universal de lo moral no se prueba que pueda existir tal voluntad absolutamente buena; que por tanto el imperativo categórico pueda convertirse en una determinación real de nuestra voluntad”<sup>160</sup>.

Gadamer tiene claro que, tras la distinción de la razón práctica de la teórica, Kant plantea la cuestión de la moral, tanto en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*, reconociendo la relación entre teoría y aplicación técnica de la que abusaba la Ilustración, por lo que su filosofía práctica no valora ninguna optimización de la práctica desde unos principios teóricos que, analizando los fenómenos naturales que nos rodean, posteriormente exijan de una aplicación. Lo cierto es que, para Gadamer, que el imperativo categórico no resulte ser una determinación de nuestra voluntad alcanzable para nuestro ser anclado al mundo fenoménico, supone la inexistencia de una consideración de la técnica a la hora de formular dicho imperativo.

La realización de nuestra acción, como tiene en mente Kant, debe rendir cuentas a las condiciones de los fenómenos, pero el imperativo categórico no se eleva aquí como un principio desde el que controlar tales fenómenos para conseguir lo esperado. El imperativo categórico es alcanzado desde el orden inteligible de la razón práctica y, como observa Kant, desde el análisis tal razón no se consigue “ninguna explicación sobre cómo sean posibles los objetos de la capacidad desiderativa, pues en cuanto tarea del

---

<sup>160</sup> *Ibid.*



conocimiento teórico de la naturaleza eso es algo que le incumbe a la crítica de la razón especulativa”<sup>161</sup>; y en tanto no se ha tratado esto, tampoco se puede considerar la manera adecuada de controlarlos<sup>162</sup>.

Tal lectura sobre el imperativo categórico y la intencionalidad no-técnica de la filosofía práctica kantiana toma toda su fuerza en pasajes como los que componen, en el libro de la *Crítica de la razón práctica*, el capítulo titulado *La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica*. En dicho capítulo podemos observar el desarrollo tanto del postulado de la inmortalidad del alma (como indica el título) como de la noción de “santidad” o “voluntad santa”. Ambos elementos pueden servirnos para mostrar esa desconsideración por la utilidad e infalibilidad del imperativo categórico para nuestra acción moral efectiva sobre el mundo.

Kant considera que una voluntad buena, como hemos visto, es aquella que se rige por la ley moral de la razón; sin embargo, en tanto que pertenecemos a un mundo fenoménico que constriñe nuestra situación particular y que nos inclina a seguir intereses que no atañen al dictado de la razón pura en la práctica (como, por ejemplo, mentir para evitarnos problemas), la voluntad no obedece a la ley moral de manera no problemática, como si nuestra voluntad y nuestras acciones deseadas se rigieran de manera espontánea acorde con la ley moral. Ello, como observa Kant, no es así, pues esa adecuación espontánea implicaría “[la] *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible”<sup>163</sup>. En tanto que sometidos al mundo fenoménico, la voluntad nunca puede encontrarse incondicionada, autónoma, y por ello siempre atiende a la ley moral no como algo espontáneamente adecuado a sus intenciones, sino como un deber, como una obligación que la doblega a acatar el mandato imperativo de la ley moral<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> KpV, A78.

<sup>162</sup> Vattimo, quien prosigue la lectura gadamerina de del imperativo kantiano, añade a Hume como otro pensador que remarca la incapacidad de pasar de una descripción de los hechos a un principio moral (lo que Vattimo denomina como “ley de Hume”). Cfr., Vattimo, G., *Adiós a la Verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010, pp. 67, 69.

<sup>163</sup> KpV, A220.

<sup>164</sup> Cfr., Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 130-131.

Es por esta situación en la que nuestra voluntad siempre queda condicionada que Kant postula, para la razón práctica, la necesidad de que nuestra alma sea inmortal, pues para alcanzar esa adecuación final con la ley moral se precisa concebir un tiempo infinito para lograrlo. Lo que es lo mismo: una voluntad, por tener que lidiar con el mundo sensible y quedar por ello condicionada por éste, nunca podrá regirse plenamente por el imperativo categórico como una herramienta para alcanzar su perfectibilidad moral. Tal y como remarca Gadamer: “desde Rousseau y Kant no fue ya posible admitir una perfectibilidad moral del género humano”<sup>165</sup>.

La idea de que el individuo, en su empeño por regirse por la ley moral, no pueda alcanzar de manera efectiva una voluntad absolutamente buena (y, por ende, tampoco el Bien último “aquí o en algún previsible punto del tiempo futuro de su existir”<sup>166</sup> puede ser alcanzado) respalda la lectura gadameriana sobre la obra kantiana. El imperativo categórico, como dice Gadamer, no puede entenderse como una posibilidad real con la que el individuo pueda regir todas sus acciones para atenerse al bien moral<sup>167</sup>. Si fuera así considerado por Kant, desarrollándose como un principio efectivo que, teorizando sobre el mundo, pudiera aplicarse sobre dicho mundo para alcanzar una voluntad absolutamente buena, nos encontraríamos paradójicamente sujetos a su ineffectividad. Justamente por lidiar con el mundo en el que se pretendería aplicar tal principio, se revelaría que su meta propuesta, los efectos finales esperados de su aplicación, serían inalcanzables. Una visión centrada en considerar la aplicación del imperativo categórico es errónea. No es el imperativo categórico un principio que, previamente teorizado, deba enfrentarse, en la práctica, con las situaciones concretas que demandan su aplicación.

De igual manera, la aportación kantiana a la ética, según Gadamer, tampoco supone una fundamentación de ésta; no al menos una fundamentación teórica de sus objetos y juicios concretos a través de principios generales. No hay una justificación racional que fundamente el Bien, descubriendo los principios que proveerían al individuo de una guía para enjuiciar acorde con ese Bien. Por supuesto Kant dice explícitamente que el bien supremo (que corresponde a lo bueno sin restricción, y no a todo el bien existente) es la

---

<sup>165</sup> Gadamer, H.-G., “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 74.

<sup>166</sup> KpV, A223.

<sup>167</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 120.

voluntad buena<sup>168</sup>, y desarrolla toda su filosofía práctica alrededor de su posible determinación, pero para Gadamer tal descripción no implica una fundamentación.

Puede parecer ésta una interpretación atrevida, considerando que, con el título de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pareciera que Kant precisamente aborda tal posibilidad. Sin embargo, son contundentes las palabras de Gadamer al respecto, que siguiendo a Gerhard Krüger aclara “lo que significa para Kant la «fundamentación» de la ley de la costumbre: no un principio desde el cual se puedan deducir normas de contenido, sino una aclaración conceptual de algo que en su evidencia no requiere una justificación filosófica”<sup>169</sup>. Si precisamente leemos la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, podemos entender por qué Gadamer distancia las intenciones de Kant de una posible fundamentación.

Lo que en dicha obra hace en primer lugar Kant es diferenciar el estudio de la voluntad buena como bien supremo de aquellos otros que lo identifican con la felicidad. Estos estudios proceden desarrollando una argumentación donde justifican el propósito final de nuestras acciones morales y, con ello, articulando los medios a los que debemos atenernos para producir los efectos deseados y alcanzar objetivamente ese objeto que produzca felicidad. El problema que Kant detecta aquí es que, con tal proceder, justificando por qué debemos entender el bien final como felicidad y cómo podemos lograrla, dependemos de la causalidad fenoménica.

En tanto que nos preguntamos el porqué del bien y buscamos el interés y provecho que nos proporciona, caemos en la mecánica de los efectos deseados, esperando que un análisis certero sobre ello nos provea de los principios requeridos para atenernos a ese fin exterior. Pero como ya hemos visto, para Kant dejar a la razón pura práctica elucubrar en base a los fenómenos la lleva a extraviarse, intentando dar por cognoscible aquello que no puede conocer o pretendiendo satisfacerse buscando alcanzar algo en el mundo que, sin embargo, de una u otra manera, no le proporciona esa satisfacción esperada. La búsqueda de la razón misma por saber el destino que nos aguarda actuando en referencia al “Bien”, analizando cuál es este destino final que aguarda a quien actúa bien y cómo puede ser alcanzable, no la lleva sino al desvarío:

---

<sup>168</sup> Cfr., Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 68.

<sup>169</sup> Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, op. cit. p. 209.

De hecho, descubrimos también que cuanto más viene a ocuparse una razón cultivada del propósito relativo al disfrute de la vida y de la felicidad, tanto más alejado queda el hombre de la verdadera satisfacción, lo cual origina en muchos (sobre todo entre los más avezados en el uso de la razón), cuando son lo suficientemente sinceros como para confesarlo, un cierto grado de *misología* u odio hacia la razón, porque [...] descubren que de hecho sólo se han echado muchas más penalidades<sup>170</sup>.

Así para Kant no debemos sino considerar a la voluntad buena como el sumo Bien, independientemente de cualquier interés o propósito que nos ancle en el mundo fenoménico:

Pues la razón no es lo bastante apta para dirigir certeramente a la voluntad en relación con sus objetos y la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte la razón misma multiplica), fin hacia el que nos hubiera conducido mucho mejor un instinto implantado por la naturaleza; sin embargo, en cuanto la razón nos ha sido asignada como capacidad práctica, esto es, como una capacidad que debe tener influjo sobre la *voluntad*, entonces el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma* y no *como medio* con respecto a uno u otro propósito<sup>171</sup>.

Esta conclusión respalda la visión gadameriana sobre el imperativo categórico, al ser éste concebido desde un estudio sobre la moral al margen de todo interés o efecto deseado concreto. Sin embargo, también nos redirecciona al problema de la fundamentación y a la imagen que de ello Gadamer tiene. La filosofía práctica kantiana se propone esclarecer la forma en la que la voluntad se determina moralmente por la razón al margen del mundo fenoménico, pues “a ese valor [que representa la voluntad buena] nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso”<sup>172</sup>. Por otro lado, como vemos en el capítulo final de la *Fundamentación*, ello lleva también al filósofo de Königsberg a dar cuenta de los límites de la razón práctica que no pueden ser transgredidos y que dan fe de la interpretación de Gadamer. Al partir de la reflexión de que la tarea de la razón práctica debe atenerse estrictamente a la determinación de la buena voluntad como fin en sí misma, dejamos al margen toda consideración del mundo fenoménico para determinarla, pues eso solo

---

<sup>170</sup> Cfr., Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 67.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.65.

podría implicar una descripción de la voluntad como medio para alcanzar cierto objeto (sea material o psicológico). Por ello los límites de la razón pura en tanto que práctica (que no especulativa) residen en la consideración de cualquier objeto cognoscible como meta o causa motora de esa voluntad, y ello también incluye a la propia razón práctica como objeto cognoscible:

Explicar cómo pueda ser práctica por sí misma una razón pura sin otros móviles que cupiera tomar de algún otro lugar, esto es, explicar cómo el simple principio de la validez universal de todas sus máximas como ley (principio que sería la forma de una razón práctica pura), al margen de cualquier materia (objeto) de la voluntad por la que cupiese adquirir previamente algún interés, pueda suministrar por sí misma un móvil y generar un interés que cupiera calificar de moralmente puro, [...] es algo para lo que toda razón humana es totalmente incapaz<sup>173</sup>.

La filosofía práctica como la considera Kant desde la razón práctica no puede proponerse el conocimiento teórico de ella misma para explicar, ubicándose correctamente en una serie causal, por qué debemos limitarnos al Bien y por qué sólo de cierto modo lo conseguimos. La razón práctica debe quedarse encerrada en ese orden inteligible, sin ninguna pretensión de determinar la voluntad buena a partir de un conocimiento teórico como el de las ciencias. Kant no nos deja lugar a dudas: “la explicación de cómo y por qué nos interesa *la universalidad de la máxima como ley*, o sea, la moralidad, es totalmente imposible para nosotros los hombres”<sup>174</sup>. Bajo este esfuerzo de Kant por atender a la moral desde el silencio de una razón final, Gadamer concibe la autonomía de la ética kantiana desde su rechazo (al igual que Aristóteles) a la utilidad para nuestra *praxis* de un conocimiento del Bien general:

Me resulta muy difícil comprender por qué el empleo kantiano del concepto de razón habría de implicar una “verdad superior” y un concepto de la esencia del ser humano que en esta forma ya no son válidos. [...] En cualquier caso, toda la aspiración de Kant consiste en separar las verdades superiores, por ejemplo en el sentido de algo dado por Dios, de la justificación de la moral.<sup>175</sup>

Gracias a la idea de libertad como *factum* de la razón podemos mostrar la viabilidad de este orden inteligible, llegando a observar cómo la obediencia a la ley moral es, al no

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>175</sup> Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, op. cit. p. 211.

estar considerando las cadenas causales, la única forma de atenernos a nuestra libertad. Pero esto no implica que la libertad sea el motivo real que promueve alcanzar una voluntad buena, ya que ella no es cognoscible y solo se nos presenta como un postulado, una suposición necesaria cuando abordamos la cuestión moral y desde la que justamente concluimos nuestro deber con la ley moral, del cual reconocemos su forma atendiendo correctamente a ese orden inteligible del que no podemos extraer fundamentos cognoscibles empíricamente.

Esa idea [la de un orden inteligible en el que se nos hace comprensible la libertad de nuestra voluntad para actuar correctamente y, por ende, en el que se nos hace inteligible nuestra dimensión moral] sólo denota un algo que resta cuando excluyo de los motivos determinantes de mi voluntad todo cuanto pertenece al mundo sensible [...]. Tras segregar toda materia, esto es, el conocimiento de los objetos, de esa razón pura que piensa este ideal no me resta sino la forma, o sea la ley práctica de la validez universal de las máximas y el pensar la razón conforme a esa ley como posible causa eficiente [...]; aquí el móvil [es decir, el resorte final por el que nos determinamos conforme a esta ley de la razón] tiene que brillar por su ausencia y esa misma idea de un mundo inteligible tendría que ser el móvil o aquello por lo que la razón adquiere primordialmente interés; pero hacer esto concebible supone justamente el problema que no podemos resolver<sup>176</sup>.

Es por ello por lo que Gadamer subraya que la filosofía práctica kantiana y su imperativo no tiene la pretensión de fundar y fundamentar la moral, sino solo la intención de describir el modo en el que se nos hace ésta presente para nosotros. Es esa simple intención, la descripción de nuestra comprensión moral, lo que lleva a Kant a mostrar la obediencia de la voluntad buena a la ley moral proporcionada por la razón: no por ser la forma adecuada de atenernos a una verdad superior de la que derivar principios que guíen y validen nuestros juicios morales, sino por ser el modo adecuado de describir la forma general que sigue todo ente racional al concebir las acciones (y las intenciones) como moralmente buenas.

En ningún momento hay una descripción de un fenómeno que rijan nuestras vidas (si bien se demuestra el modo en el que podemos considerar la moral como si así lo fuera). De igual modo tampoco la descripción del deber moral, de nuestra obligación con la ley moral, supone la imposición de una autoridad diferente a nosotros mismos a la que

---

<sup>176</sup> Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 162-163.

debamos obediencia (como si se tratase de un orden superior); sino que tal obediencia que termina de perfilarse desde el imperativo categórico apunta al modo en que atendemos sin distorsión a la inteligibilidad de nuestra moral. Así Gadamer comenta que “la palabra «deber» no significa en el uso kantiano una autoridad que manda a ciegas - como ya Scheler malentendió terriblemente a Kant-, sino que apela a la propia aceptación y comprensión moral”<sup>177</sup>.

La posición de Gadamer queda en mayor medida reforzada por el primer capítulo de la *Fundamentación*, donde se describe el tránsito de saber moral vulgar al saber filosófico. En dicho capítulo Kant expone sus intenciones, mostrando los peligros que debemos sortear al tratar de reflexionar sobre nuestra dimensión moral, pues caer en conclusiones erróneas afectaría a nuestro propio ser práctico, llevándonos por caminos que desembocarían en arrepentimientos y remordimientos. Es por ello un capítulo centrado en mostrar la amenaza que la reflexión puede llegar a suponer para nuestra dimensión moral.

Precisamente al final del capítulo Kant alaba la sencillez pre-reflexiva donde el individuo comprende adecuadamente su dimensión moral, acatando la ley de la razón práctica sin saber siquiera que obedece a un imperativo categórico: “¡Cuán magnífica cosa es la inocencia! Lástima que a su vez no sepa preservarse y se deje seducir fácilmente”<sup>178</sup>. Lo que queda resaltado con ello, alineándose con la interpretación gadameriana, es la intención filosófica de Kant de aclarar conceptualmente nuestra *ya* inteligible dimensión moral, ahuyentando toda reflexión que pretenda alejarnos de lo que en nuestra sencillez reconocemos como moralmente bueno:

¿No sería entonces más aconsejable darse por satisfecho en las cuestiones morales con el juicio de la razón ordinaria y, a lo sumo, emplear sólo la filosofía para exponer más cabal y comprensiblemente el sistema de las costumbres, haciendo igualmente más cómodo el uso de sus reglas (antes que la disputa sobre las mismas), mas no para desviar al entendimiento común del hombre de su venturosa simplicidad e incluso, como propósito práctico, llevarlo mediante la filosofía por un nuevo camino de investigación y enseñanza?<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, op. cit. pp. 211-212.

<sup>178</sup> Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 80.

<sup>179</sup> *Ibid.*

Cabe mencionar que la interpretación gadameriana sobre la cuestión de la fundamentación en la ética kantiana enfrenta un interesante diálogo con la interpretación que Ernst Tugendhat realiza sobre dicho punto. En su trabajo *Ética moderna y antigua*, Tugendhat despliega tanto las diferencias que percibe entre la ética aristotélica y la kantiana, como también la posibilidad de su síntesis, ubicando en el centro de su argumentación la tensión entre las diferentes concepciones de “lo bueno” que perfilan sus posiciones<sup>180</sup>. Antes de llegar a explicitar esa diferencia, sin embargo, Tugendhat resalta el modo en el que Kant, en su “radicalizada pretensión de fundamentación”<sup>181</sup>, considera todas las complicaciones que se le presentan para finalmente alcanzar una fundamentación formal a priori de la ética. Tal pretensión de fundamentación formal es algo que Gadamer, respondiendo a Tugendhat, no logra observar, reprochándole que es “inconfundiblemente claro que ni Kant ni Aristóteles defendieron una «justificación» teórica de las normas morales porque en verdad ambos se limitaron a poner de relieve el sentido de la responsabilidad moral contra la falsa filosofía”<sup>182</sup>.

Para el marburgués no hay ningún intento por parte de Kant de lograr una justificación objetiva que guíe y valide el juicio moral (o, con Tugendhat, “la proposición moral, en la que no se expresa lo que queremos sino lo que debemos hacer”<sup>183</sup>) y, por tanto no hay principios teóricos cognoscibles que provean, desde un campo exterior a la moral, de validez objetiva a ésta. Tugendhat también es consciente de que, para Kant, los juicios morales concretos no pueden ser, por lo que hemos ido viendo, del todo fundamentados, pero ello no le lleva a la observación de que tal crítica a la fundamentación no es el propósito de Kant, sino más bien le parece demostrar cómo precisamente la pretensión de fundamentación kantiana no queda mermada por restar en todo juicio concreto cierto decisionismo<sup>184</sup>.

Para Gadamer, en cambio, la cuestión sobre la ética no gira en torno a si su fundamentación puede compaginarse, y por tanto legitimar, cierto decisionismo: no es este enfoque, encarado a la aplicación, el apropiado para tratar el legado kantiano.

---

<sup>180</sup> Cfr., Tugendhat, E., “Ética moderna y antigua”, en *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 51.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.49.

<sup>182</sup> Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, op. cit. p. 209.

<sup>183</sup> Tugendhat, E., “Ética moderna y antigua”, op. cit., p.49.

<sup>184</sup> Cfr., Tugendhat, E., “Ética moderna y antigua”, op. cit., p. 50



Gadamer lamenta que Tugendhat no sepa “ver la prudencia y sabiduría con las que Kant expone el problema de una ética filosófica”<sup>185</sup>. No es un legítimo equilibrio entre fundamentación y decisionismo, sino que es la aceptación de la autonomía de la moral respecto a cualquier pretensión filosófica de fundamentarla lo que implica principalmente la ética kantiana. La problemática sobre la aceptación de cierto decisionismo queda desdibujada, pues no hay ninguna fundamentación que se perfile en contraste.

La autonomía kantiana no supone así para Gadamer la posibilidad de conceder al imperativo categórico la enseñanza de algún tipo de conducta concreta que nos guíe hacia lo que es bueno. No es así una cuestión de que, guiados por el imperativo, nuestra conducta concreta pudiera adecuarse a las circunstancias sin plantearse una decisión difícil de tomar (como resulta el caso de mentir a un asesino que busca a un amigo tuyo escondido en casa)<sup>186</sup>. Para Gadamer, el estudio de Kant pretende evitar cualquier condicionante material que desvirtúe e introduzca un bien concreto en la formalidad del deber; y precisamente por ello, por obviar cualquier condición bajo la cual, de forma inevitable, actuamos y nos conducimos de forma concreta, la autonomía kantiana deja libre los contenidos concretos en los que se realiza cualquier conducta ética, esto es, cualquier conducta cuya realización tome la forma del deber:

La conciencia moral no es un *habitus* permanente, sino que es algo que a uno le golpea, algo que se despierta en uno. ¿Y de qué modo? ¿no existe algo así como una conciencia moral “amplia”? No se podrá negar que la vigilancia de la conciencia moral depende de la sustancia de los órdenes en los que uno se encuentra ya siempre. Por tanto, la autonomía de la razón moral tiene, ciertamente, el carácter de la autodeterminación inteligible. Pero esto no excluye la condicionalidad empírica de todas las acciones y decisiones humanas.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, op. cit. p. 208.

<sup>186</sup> Cfr., Kant, I., “Sobre un posible derecho a mentir por filantropía”, en *Teoría y práctica*, op. cit., pp. 61-68. Roberto Rodríguez Aramayo ha mostrado, desde una perspectiva jurídica, que la apelación kantiana a decir siempre la verdad no implica que ella no se pueda eludir. A este respecto, a pesar de que el rigorismo kantiano no puede sostener que sea de alguna manera *debido* mentir, hay la posibilidad de reconocer tácitamente en Kant un derecho a no contestar en ciertas ocasiones. Cfr., Rodríguez Aramayo, R., “Estudio preliminar”, en Kant, I., *Teoría y práctica*, op. cit., pp. xxvii-xxxv.

<sup>187</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., pp. 123-124.

Queda por lo tanto claro que la intención de Kant respecto a la dimensión ética de los individuos es, como en el caso de Aristóteles, expositiva, desmantelando toda pretensión de fundamentación de un Bien al que dirigirnos y mostrando la autonomía que caracteriza a la racionalidad práctica respecto a todo juicio teórico. Gadamer, sin embargo, no detiene la pretensión del discurso kantiano sobre la ética en una simple aclaración. Lo que realmente hace imprescindible para Gadamer el aporte de Kant a la ética se encuentra en la relevancia práctica (o ético-práctico) de su discurso, algo que el propio filósofo de Königsberg parece considerar ante los efectos que sobre el “corazón” causa el reconocimiento de la ley moral:

Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla de adiciones ajenas provistas por acicates empíricos, ejerce sobre el corazón humano, a través del solitario camino de la razón (que así se da cuenta de que también puede ser práctica por sí misma), un influjo cuyo poder es muy superior al resto de los móviles que pudieran reclutarse desde el campo empírico, ya que aquella representación pura del deber desprecia a estos móviles empíricos al hacerse consciente de su dignidad<sup>188</sup>.

Dicha relevancia, desde la lectura que de ella hace Gadamer, se encuentra íntimamente ligada a lo que el marburgués denomina como una “relevancia metodológica para la reflexión”<sup>189</sup>. La explicitación y diferenciación de ambas relevancias ayuda a Gadamer a mantener la coherencia de su lectura sobre Kant, además de ayudarnos a entender finalmente el mínimo común denominador que vincula el discurso ético de Kant con el de Aristóteles. Ambas relevancias, por lo tanto, se desprenden del mismo discurso aclarativo que Kant confecciona para describir la forma en la que la voluntad es determinada por la ley moral, pero mientras que una otorga a nuestra reflexión una nueva fuerza contra toda elucubración racional ilegítima, la otra refuerza nuestro carácter moral.

La cuestión que debemos tener en cuenta es que ambas relevancias, a pesar de su diferenciación, también se encuentran vinculadas. No podemos perder de vista la coexistencia que las determina, pues una no es sin la otra. Para tratar adecuadamente tanto la relevancia práctica para el carácter como la relevancia metodológica para la reflexión, Gadamer fija su atención en lo que Kant denomina *dialéctica natural*. Es desde

---

<sup>188</sup> Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 88-89.

<sup>189</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 123.

esta dialéctica donde con mayor precisión podemos ver, como parece apreciar Gadamer, cómo del discurso aclarativo kantiano se desprenden dos relevancias que, en su estrecha vinculación, subvierten la relación entre praxis y teoría asentada por la precedente Ilustración.

Como hemos ido viendo a lo largo del capítulo, el discurso filosófico de Kant dirige una crítica contra aquella reflexión que, teniendo en cuenta el mundo empírico para tratar la moral, consigue desviar con argumentos falaces al individuo de su deber con la ley moral. Para Kant, es este proceder reflexivo el que, en tanto que llevado a cabo por el individuo que empieza a cultivarse, origina en su fuero interno una dialéctica. En tanto que el individuo está sujeto a un mundo empírico repleto de contratiempos y vicisitudes, éste enfrenta en ocasiones la inevitable duda de si debe actuar conforme a su autocomprensión moral o si, más bien, debe considerar hacer una excepción y actuar de manera contraria al mandato de la ley moral. Con todo, tal duda no está exenta, para el individuo racional, de reflexión, la cual las más de las veces desvirtúa nuestro juicio y nos inclina a discrepar de la ley moral.

El problema es que tal reflexión, seducida por la inclinación, hace preguntar al individuo si la situación concreta en la que se encuentra no reúne los requisitos necesarios para eximirlo(justificadamente) del deber que emana de su autocomprensión moral, pudiendo así discrepar de la validez de dicha ley. Esta duda que asalta al individuo, concretada en una dialéctica entre el mandato de la ley moral y la reflexión que justifica su desobediencia, hace oscilar al individuo entre obedecer a la ley moral o dejarse llevar por las inclinaciones:

De aquí emana una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a sutilizar contra esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, o cuando menos su pureza y rigor, para adecuarlas cuanto sea posible a nuestros deseos e inclinaciones, echándolas a perder en el fondo al privarlas de su íntegra dignidad, algo que al fin y al cabo ni siquiera la razón práctica común puede aprobar<sup>190</sup>.

Frente a esta dialéctica a la que se encuentra sometido el individuo, Kant pretende aclarar por qué el individuo, en su inevitable duda, no puede considerar que tal tipo de reflexión racional suponga una justificación moral, una justificación que, precisamente, a partir de varias elucubraciones, le exime de obedecer la ley moral. Por ello mismo la tarea

---

<sup>190</sup> Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 81.

que Kant impone a la filosofía práctica, que viene a la ayuda del individuo atormentado por tal dialéctica, no es otra que entregarle “un informe y una clara indicación sobre la fuente de su principio, así como sobre la correcta determinación del mismo en contraposición con las máximas que dan pie a cualquier necesidad e inclinación”<sup>191</sup>.

Sin embargo, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, Kant no deja de indicar la existencia de planteamientos filosóficos que más que considerarse una ayuda para enfrentar esta dialéctica más bien la perpetúan y la agravan. La cuestión es que estos planteamientos, al concretarse desde esta posición que precisa para la determinación de nuestra voluntad la experiencia fenoménica, no consiguen sino agravar las dificultades que tiene el individuo para no precipitarse hacia inclinaciones que le apartan de su deber. Al compartir, junto a la reflexión vulgar, la errónea atención teórica hacia los fenómenos para justificar moralmente las acciones, estos planteamientos filosóficos son incapaces de ayudar al individuo en el ámbito moral, pues la reflexión que inclina al individuo a excusarse de sus deberes morales es su punto ciego. Kant ejemplifica la inutilidad de este tipo de planteamientos en un pie de página de la *Fundamentación*:

Tengo una carta del insigne Sulzer (que en paz descanse), donde me pregunta cuál puede ser la causa del por qué las teorías de la virtud vienen a ponerse tan poco en práctica, por muy convincentes que se muestren para la razón. Mi respuesta, que se demoró por aprestarme a darla íntegra, es la siguiente: los propios teóricos de la virtud no han depurado sus conceptos y, al querer hacerlo demasiado bien, echan a perder esa medicina que pretenden robustecer allegando cualesquiera motivaciones para el bien moral<sup>192</sup>.

Gadamer, por su parte, para expresar esta relevancia práctica que pone en valor la ética kantiana, rebautiza tal dialéctica como una *dialéctica de la excepción* (*Dialektik der Ausnahme*)<sup>193</sup>. La elección por parte de Gadamer del término “excepción” para rebautizar esta dialéctica parece no ser arbitraria. Kant también hace uso de este término, con el cual no sólo indica el problema dialéctico, sino también su implícita solución. En la *Fundamentación*, tras definir el imperativo categórico, Kant indica varios ejemplos que concretan su validez, mostrando como las decisiones que, de forma más o menos consensuada, juzgaríamos como buenas (no ser egoísta, no ser holgazán, amar la propia

---

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>193</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 121.

vida y ser caritativo) se alinean justamente con la forma del imperativo categórico. Si bien podemos especular que estos ejemplos, sabiamente escogidos, demuestran como Kant tiene en cuenta la autocomprensión moral del lector para añadir convicción a la argumentación de su obra, el punto importante donde más claramente podemos ver esta vinculación se encuentra seguidamente. Si reflexionamos ante una situación concreta sobre la viabilidad de la ley moral, intentando evitar su mandato y optando por otro proceder (remitiéndonos a la dialéctica natural), esta nueva máxima que acabamos por seguir no puede, por su forma, ser ley moral, sino una excepción a ella:

Si ahora nos prestamos atención a nosotros mismos en cada transgresión de un deber, nos encontramos con que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues esto nos resulta imposible, sino que más bien debe permanecer como una ley lo contrario de dicha máxima; sólo nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a esa ley para nosotros o (también sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación<sup>194</sup>.

¿Qué comporta ello? Que no hay elucubración racional, reflexión sobre los mejores medios o sobre los efectos finales buscados que pueda formar parte de nuestro juicio moral. La autocomprensión moral, la inocencia de la que partíamos no puede ser modificada o suplantada por esta reflexión. La dialéctica en la que queda sometido el individuo podrá doblegar su voluntad hacia sus inclinaciones, pero nunca llegará a borrar la voz de la ley moral que le dice qué es lo correcto y qué debería hacer.

Aunque el individuo, frente a una situación concreta, se convenza reflexivamente de actuar de cierto modo, éste no deja de reconocer en su autocomprensión ética si está obrando bien o mal; y aunque se convenza de que, en la situación particular que experimenta, puede hacer una excepción y actuar disconforme a la ley moral, será esta acción juzgada como inmoral. Eximirse de obedecer a la ley moral y, por lo tanto, eximirse de actuar conforme a la autocomprensión moral, es eximirse de actuar conforme al juicio moral. Ello lo vemos ejemplificado con claridad en la *Critica de la razón práctica*, donde Kant muestra cómo al individuo, tras recordar cualquier situación pasada en la que optó por actuar de manera disconforme a la ley moral, le invaden resentimientos que ningún razonamiento puede acallar. Por mucho que analicemos las circunstancias que determinaron nuestra decisión nunca podrá ello deformar nuestra

---

<sup>194</sup> Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 108-109.

inocente comprensión moral y, por ende, no podremos deshacer el inquebrantable lazo que une nuestro juicio moral con la obediencia a la ley moral:

Un ser humano puede rebuscar cuanto quiera al evocar cierto comportamiento contrario a la ley, para escenificarlo como un desliz inintencionado, como una simple imprevisión de la que no cabe nunca sustraerse por completo y, en definitiva, como algo a lo cual se vio arrastrado por el torrente de la necesidad natural, declarándose inocente por todo ello. Sin embargo, descubre que aquel abogado defensor, al hablar a su favor, no puede hacer acallar de ningún modo a ese fiscal acusador ubicado en su fuero interno, frente a dilemas morales<sup>195</sup>.

Por ello Gadamer redefine la dialéctica natural como una dialéctica de la excepción. El individuo reflexiona y teoriza (incluso filosofa) para demostrarse que puede hacer, vistas las circunstancias, una excepción para actuar conforme a lo que, en su inocencia, juzga moralmente incorrecto. Sin embargo, toda búsqueda de una justificación y fundamentación ulterior no puede inferir sobre el juicio que se realiza desde la autonomía de nuestra voluntad, de nuestra razón práctica. La pretensión de fundamentación y justificación teórica de nuestros juicios morales queda enfrentada a un discurso que apela a la autonomía de nuestra autocomprensión moral: “la autojustificación moral del hombre no es una tarea de la filosofía, sino de la moralidad misma. El tan citado imperativo categórico de Kant se limitó en formular en una reflexión abstracta lo que dice la «autorresponsabilidad práctica» de cada uno”<sup>196</sup>.

La aclaración llevada a cabo por Kant consigue así alcanzar por sí misma una relevancia metodológica: toda elucubración y filosofía que intente solapar y contradecir a nuestra sencilla intelección moral, no puede justificar moralmente nuestras acciones, solo determinar por qué hemos decidido finalmente actuar desconsiderando nuestro juicio moral. Todo ello no soluciona el problema que el individuo padece al sentirse tentado por sus inclinaciones, pero diluye su dialéctica natural en el campo de la reflexión, pues deja de repensarse la validez del juicio moral que emana de la inocente intelección moral. La dialéctica no hace sino invitarnos a enjuiciar como moralmente aceptable una acción disconforme con nuestra autocomprensión moral, apelando al carácter excepcional de las circunstancias. Gracias a Kant, reconocemos que no hay otro “lugar” desde el que

---

<sup>195</sup> KpV, A175 - A176.

<sup>196</sup> Gadamer, H.-G., “Problemas de la razón práctica”, op. cit., p. 316.

fundamentar la moralidad que no sea desde nuestra propia intelección de ella. No hay teoría o examen de la situación concreta que suplante la validez de nuestra autocomprensión moral, la cual, aclarada la forma imperativa en la que determina a una buena voluntad, consigue reforzarse su autonomía.

### **C) El problema de la relevancia práctica desde la “inocencia” de la razón.**

Ahora bien, lo expuesto hasta hora es considerado por Gadamer desde su relevancia metodológica. La explicitación del imperativo para enfrentar la dialéctica nos provee de un camino seguro para ahuyentar la perjudicial elucubración vulgar y filosófica. Sin embargo, la relevancia práctica que percibe Gadamer aún no ha sido expuesta, y considerar lo dicho de tal forma solo nos llevaría paradójicamente a la concesión del carácter técnico de la ética kantiana. El imperativo categórico se ha erguido como un potente disolvente contra todo modelo teórico o técnico que pretenda introducirse en el orden inteligible de la moralidad, pero no podemos identificar tal aspecto metodológico con la relevancia práctica, pues podemos caer en el error de pensar de nuevo el imperativo categórico como un principio que debemos aplicar en la práctica. ¿Dónde podemos observar entonces la relevancia práctica del discurso kantiano?

Por todo lo dicho, esta relevancia práctica no se concretaría en una disposición técnica que del imperativo categórico podría hacer valer el individuo. El imperativo categórico, tal y como lo comprende Gadamer, resulta relevante metodológicamente en tanto que reflexionamos dentro de esta dialéctica de la excepción, esto es, en tanto que empezamos a plantearnos cuál es el fundamento de lo que dicta nuestra autocomprensión moral y comenzamos a dudar de su validez. El imperativo diluye estas dudas, que más que esconder un amor por el saber solo ocultan la esperanza de excusarnos, pero ello no comporta que mecanicemos nuestro actuar conforme a esta definición del imperativo categórico: la relevancia de su explicitación se encuentra en la dialéctica, y no en la creación de un nuevo modo de vida. La relevancia práctica del discurso no supondría para Gadamer, por lo tanto, la aplicación en la práctica de este imperativo. Captamos la relevancia práctica del discurso kantiano en tanto que tenemos en cuenta que el individuo ha obtenido para sí esa herramienta metodológica con la que depurar su reflexión y reconocer la autonomía de su voluntad, pero la relevancia práctica que sopesa Gadamer no se identifica ni con este reconocimiento ni con la disposición de esta herramienta de

carácter metodológico. Así lo vemos cuando Gadamer presenta la nula “fuerza motivadora” del imperativo categórico, el cual no se propone como un principio desde el que confeccionar nuestra conciencia moral:

En realidad no se trata de que el imperativo categórico, este formalismo kantiano que se propone purificar la ley de la costumbre de la sofística de la pasión y la dialéctica de la excepción, pretenda tener en sí mismo una fuerza motivadora. Quien no quiere el bien no se convencerá de la «tipicidad de la facultad de juicio» con la que Kant ya ilustraba su filosofía moral<sup>197</sup>.

A lo que Gadamer atiende como la relevancia práctica del discurso kantiano es al efecto que puede generarse en un individuo al encarar éste, tras reconocer la autonomía de su voluntad, una puntual decisión ética, una decisión que le haga consciente de la dialéctica que se genera en su fuero interno y que pone en cuestión la validez de su autocomprensión ética. Como dice Gadamer, “los casos extremos en los que una persona reflexiona sobre su *deber puro* en contra de toda inclinación, hacen que esa persona tenga conciencia, por decirlo así, de su razón moral y le proporcionan de esta manera el fundamento sólido para su carácter”<sup>198</sup>. La relevancia práctica que se desprende del discurso es, por lo tanto, un efecto de la reflexión llevada a cabo por el individuo tras la aclaración de la forma del deber que tal discurso, en su atención a la autonomía de la ética, ha proporcionado.

Como hemos ido viendo, la interpretación de Gadamer incide en que la filosofía práctica kantiana intenta recuperar para el individuo su inocente autocomprensión moral, único espacio donde podríamos llegar a hablar de una “fundamentación” de la moral. La descripción del imperativo categórico no es por sí misma de relevancia práctica, pues no estamos aquí frente a la descripción de un principio que pretenda ser aplicado en toda circunstancia, sino que, por sí misma, tal descripción solo explicita la forma en la que una voluntad buena es determinada por la razón, apelando con ello a la autonomía de nuestra autocomprensión moral. La relevancia práctica del discurso sólo aparece en tanto que reconocemos, frente a un caso práctico que pone en marcha la dialéctica de la excepción, la autonomía de nuestra autocomprensión moral. La relevancia práctica, empero, no viene simplemente dada con este reconocimiento. Lo que Gadamer especialmente destaca es el

---

<sup>197</sup> Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, op. cit. pp. 218- 219.

<sup>198</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 123.



efecto de ese reconocimiento que nos sacude ante un dilema moral y que, teniéndolo en cuenta en nuestro actuar, refuerza nuestro carácter moral: “la situación de excepción, en la que él ha salido airoso en examen ante sí mismo, por así decirlo, ha marcado en él una impronta”<sup>199</sup>.

Sin embargo, la descripción de la relevancia práctica de tal manera marca para Gadamer la insuficiencia del discurso ético kantiano para abordar debidamente la moral. Si bien hemos atendido a cómo el discurso kantiano se acerca a esta apreciación aristotélica de la relación entre teoría y *praxis*, para Gadamer, Kant sólo alcanza a reavivar esta relación al tratar situaciones excepcionales que suponen un dilema moral para el individuo. Como hemos visto, la confección del discurso aclaratorio llevado a cabo por Kant no tiene relevancia práctica hasta que el individuo se enfrenta en la práctica a la “dialéctica de la excepción”, donde la validez de la ley moral empieza, a partir de una errónea reflexión, a ponerse en duda. ¿Pero qué hay del resto de momentos en los que el individuo no se enfrenta a esta dialéctica? ¿No podemos elaborar un discurso que no limite su relevancia práctica a situaciones excepcionales?

Gracias a Kant conseguimos reafirmar nuestro carácter moral al reconocer la autonomía de nuestra autocomprensión moral, evitando cualquier intento de fundamentación que nos desvíe de nuestra inocente intelección moral. Sin embargo, debemos reconocer que la idea de la excepción que atosiga al individuo en ciertas circunstancias presupone ya una reflexión sobre nuestra autocomprensión moral. El discurso kantiano tiene relevancia práctica en tanto que nos encontramos en este momento reflexivo, pero, con ello, descuida tener una relevancia práctica para nuestra conciencia moral cotidiana, anterior a cualquier reflexión que nos posibilite pensar sobre el deber que impone la situación en su cuestionamiento de la validez de nuestros juicios y decisiones. Son escasos los momentos donde uno tiene la posibilidad de tomar distancia de la corriente del día a día para poder suspender los condicionantes que nos afectan. Como remarca Donatella Di Cesare, Gadamer considera que la lectura ética de Kant es demasiado “intelectualista”, pues parte de la posibilidad de llevar a cabo una reflexión sobre el deber al margen de las condiciones que determinan nuestra situación<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> Di Cesare, D., *Gadamer. A philosophical portrait*, Bloomington, Indiana University Press, 2013, p. 110.

Tal y como lo ve Gadamer, en toda situación en la que el individuo se encuentra sujeto a una dialéctica de la excepción, a un estadio reflexivo que pone en duda la validez de la ley moral (que no concede excepciones), observamos que, antes de esa reflexión, de ese examen de la ley, retenemos una intelección moral (esa inocencia de la que habla Kant) que justamente posibilita reconocer, por oposición a ella, una situación excepcional. Ello nos lleva, como sentencia Gadamer, a un discurso incompleto, pues requerimos del examen también de esa “conciencia moral «amplia»”<sup>201</sup> para delimitar adecuadamente el surgimiento de la excepcionalidad, de la situación que determina nuestro ser práctico y que nos obliga a reflexionar sobre la ley moral que obedecemos. Así, tal y como ejemplifica Krüger, el cegado por pensamientos suicidas, puede no reconocer que ciertos actos supondrán una excepción a la ley moral<sup>202</sup>. La capacidad reflexiva del individuo desde la que Kant pretende dotar a su ética de relevancia práctica resulta ser una capacidad sobreestimada.

El marburgués reconoce esa parcialidad del discurso kantiano, y achaca a los prejuicios de la Ilustración esa insuficiencia. Desde una concepción demasiado elevada de la razón, Kant no considera la “generación” de ésta a través de la acción sobre el mundo y, por lo tanto, no trata esa “inocencia” moral más que a través de la común arquitectura de la razón, independientemente del suelo donde se asienta. Ello comporta que, a pesar de atenernos a un discurso que considera la autonomía de nuestra conciencia moral a partir del mandato categórico de máximas universalmente válidas para toda razón humana, no dejemos de considerarlo como un discurso limitado e insuficiente. En este sentido, Gadamer no duda en seguir la crítica que Hegel<sup>203</sup> dirigió a la filosofía práctica kantiana, como tampoco disiente de Max Scheler al tildar de “unilateral” la ética kantiana por su reducción a la cuestión del deber<sup>204</sup>.

Reconocer la ley moral implica la vivencia de un *ethos* al que Kant, en miras a la universalidad de la razón, no atiende. Su apelación a la autonomía de la racionalidad práctica encuentra así su insuficiencia: la desconsideración de la propia formación de dicha racionalidad desde unas condiciones concretas. La autonomía de la razón no debe implicar su incondicional “pureza”, esto es, su prioritaria capacidad de retornar a un

---

<sup>201</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 123.

<sup>202</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 122.

<sup>203</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 123.

<sup>204</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, op. cit. pp. 209.

estadio de pura inocencia donde se haga visible el deber. Hay en Kant un optimismo por las capacidades de la razón que Gadamer, como la gran mayoría de sus coetáneos, ya no puede compartir: partimos siempre de una situación, de un conjunto de interacciones y de costumbres que nos preceden y nos forman; en definitiva: nunca somos plenamente inocentes. Son así remarcables las palabras de Gadamer sobre *El proceso* de Kafka y su desengaño de la pureza e inocencia de la razón:

Y así, [Josef K.] es inocente, pero un inocente que intenta persuadirse una y otra vez de su propia inocencia -no siempre de modo convincente-, abismándose en ello hasta tal punto que, al final, comienza a creer en su culpa. [...] ¿Quién no está en la misma situación humana originaria en la que ni por todos los caminos de la buena voluntad ni de su intención de actuar correctamente se le garantiza una conciencia segura de su propia inocencia? Cuando Kafka escribía todo esto -debía ser entre 1914 y 1920-, hablaba por él una generación que, en la recepción de Kierkegaard, indujo a escribir al autor de *Ser y tiempo* la expresión *ser-culpable del ser-ahí como tal*.<sup>205</sup>

Con todo, ya hemos visto que, desde la exigencia de mantenerse en tal autonomía, la posibilidad de reconocer diferentes modos de vida es posible, pero el problema recae en la poca o nula atención que Kant a esto. Además, al parecer de Gadamer, el problema con el Kant tropieza radica en que, desde su distanciamiento de lo concreto, olvida conceder la importancia debida al valor que los otros representan para la ética. De tal forma, a pesar de la importancia de esta autonomía kantiana, Gadamer rechaza la idea de identificar esta presentación de la autonomía desde la individualidad que expresa la conciencia de cada uno. El trato a la ética no puede quedar así reducido a un examen metódico e “imparcial” del deber tal y como surge desde la exigencia que la razón práctica impone sobre la conciencia de cada uno:

A mí me parece que es característico de la temática de la reflexión kantiana el hecho de que a Kant no le interese la diferencia entre el juicio de la conciencia moral sobre sí misma y el juicio moral sobre otros. Con esto me parece que la escapatoria de Kant con respecto a nuestra pregunta acerca del sentido moral de la filosofía moral es -al fin- insatisfactoria.<sup>206</sup>

A pesar de todo, la carencia detectada en el discurso kantiano es la que, por otro lado, nos abre la puerta a la concreción de una posible ética filosófica en su síntesis con

---

<sup>205</sup> Gadamer, H.-G., “Kafka y Kramm”, en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 269.

<sup>206</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 124.

Aristóteles. Considerar a la razón práctica tanto desde su autonomía como, a la vez, desde su vinculación al *ethos*, resulta necesario para determinar adecuadamente ambos aspectos. La autonomía que hemos tratado en este apartado ha limitado la pretensión de fundamentación que, desde la distinción moderna entre teoría y práctica, elevaba las circunstancias empíricas a la razón de la moralidad. Pero también hemos aclarado la importancia que las costumbres, instituciones sociales y, en definitiva, las circunstancias empíricas constituyen para el reconocimiento de esta autodeterminación. Es pues, ahora, cuando podemos abordar de manera adecuada la síntesis aristotélico-kantiana para una ética filosófica.

#### **4. La síntesis aristotélico-kantiana sobre la razón práctica.**

De modo que, según Gadamer, ambos autores plantean su discurso ético desde dos aspectos de la razón práctica (entendida como racionalidad práctica o sabiduría práctica) que no deben excluirse mutuamente: por un lado, tenemos la perspectiva de la condicionalidad de la razón práctica respecto a la sustancia ética en la que surge y se mueve nuestro *ethos*, el *ethos* que de manera previa a la reflexión filosófica nos otorga las virtudes y los modelos de bien a los que debemos atenernos; por otro lado, tenemos la perspectiva de la autonomía de la razón práctica, con la cual evitar sucumbir a principios teóricos o técnicos que nos excusen de actuar moralmente bien. Sin embargo, a pesar de que ambos discursos comparten una común forma de proceder, evitando derivar su discurso de principios metafísicos, parecen difíciles de sintetizar en un único discurso: mientras uno ensalza la condicionalidad de nuestra razón y de nuestro saber, el otro acentúa la autonomía de nuestra intelección moral. Es sin duda necesario aclarar de qué modo ambas perspectivas se sintetizan, pues de lo contrario estaríamos hablando de que Gadamer concibe una ética filosófica desde un discurso establecido bajo preceptos contrarios.

Pensadores como Michael Kelly dan una breve y concisa solución con la intención de resumir la de Gadamer: “La razón práctica se eleva y se ejercita desde un *ethos* dado, pero aún tiene un nivel relativo de autonomía en virtud del hecho de que tal razón es parte de este *ethos*, esto es, porque (y en tanto que) la racionalidad crítica (como la filosofía) es

una parte viva de este *ethos*”<sup>207</sup>. Sin embargo, como demuestra la falta de referencias al texto gadameriano en el artículo de Kelly, Gadamer no zanjó el problema con una respuesta tan concisa. Seguramente ello se deba a los malentendidos que una solución como ésta comportaría, tan próxima a la visión hegeliana de la racionalidad: ¿no estaríamos aproximándonos peligrosamente a la descripción del despliegue del concepto? ¿En qué medida tal idea puede buscarse apelando a la filosofía aristotélica y kantiana? Para evitar plantearnos estos problemas, o por lo menos no planteárnoslos de manera precipitada, debemos fijarnos en lo que hemos expuesto en los dos apartados anteriores.

Volvamos sobre Aristóteles. Hemos visto que Gadamer recupera la ética del Estagirita para ejemplificar cómo procede un discurso ético que no remita a una oposición entre la teoría y la *praxis*, sino que se despliegue desde la racionalidad que abriga a ambas actitudes. Desde esta racionalidad hemos descrito cómo Gadamer llega a interpretar la distinción aristotélica entre los diferentes saberes y virtudes como una separación artificial, que sólo es llevada a cabo en miras a la aclaración. Nuestra actitud teórica y práctica sobre el mundo se remiten una a la otra constantemente. La racionalidad no es un privilegio de la actitud teórica, como tampoco la *praxis* se reduce a un ámbito de aplicación del saber teórico. Al retener para la reflexión de la ética el *ethos* del que parte el individuo (que expresa, aunque de forma no clarificada, la reflexividad de su *praxis*) Aristóteles puede disponer de un discurso que, si bien se centra en la aclaración conceptual propia de la teoría, comporta un “refuerzo” (más que una “reforma”) para la orientación práctica del individuo.

¿Qué ocurre con Kant? ¿Qué elementos comunes podemos observar entre estas dos figuras que durante siglos han abanderado dos corrientes éticas diametralmente opuestas? Para Gadamer, como hemos ido observando, resulta evidente que ambos pensadores dirigen sus reflexiones sobre ética a un grupo determinado de individuos, individuos con una capacidad reflexiva ejercitada y con una disposición “ética” a hacer lo correcto; o lo que es lo mismo: individuos debidamente educados conforme a los parámetros establecidos por su comunidad.

Aristóteles requiere de discípulos formados que sigan el hilo de sus reflexiones, tal y como expresa su argumentación, justificando sus afirmaciones, apelando al *logos* común de los individuos: “«como el verdadero logos indica», o «como dirá el σπουδαίος», o

---

<sup>207</sup> Kelly, M., “Gadamer and philosophical ethics”, *Man and world*, N°21 (1988), p. 341. Traducción propia.

incluso: *ὡς δεῖ*, «como conviene»<sup>208</sup>. Kant, por su parte, también reconoce que la ética filosófica consiste en una reflexión que se eleva sobre un conocimiento “vulgar” de la ética, y su obra intenta reconducir a quien, elucubrando sobre la moral, se extravíe del camino que señala su inocencia; y si bien su descripción de la razón práctica intenta agotar toda la información aplicable a la totalidad de los individuos, su argumentación y su imperativo categórico no tienen relevancia si no para quien busque atenerse a lo correcto.

Ambos filósofos requieren de individuos con esta formación previa y con esta intención por hacer el bien para llevar a cabo una aclaración teórica que llegue a tener relevancia práctica. Aquí, sin embargo, empiezan a mostrarse las divergencias entre Aristóteles y Kant. La relevancia práctica que tan detalladamente detecta Gadamer en el discurso aristotélico es fruto de poner en juego la formación del discípulo de manera productiva. La intelección moral de éste remite a un *logos* y a un *ethos* construido a partir de las interacciones dadas en una comunidad y sus costumbres. No parece que haya una pura intelección moral, como sí ocurre con Kant. La reconducción a la “inocencia moral” que pretende el filósofo de Königsberg, hace tratar la formación del individuo de manera más bien negativa, como una posible fuente de error que puede perjudicar al individuo. Por ello mismo Gadamer sólo puede considerar que el discurso kantiano tiene cierta relevancia práctica después de considerar su relevancia metodológica.

La intelección ética, demostrada su autonomía respecto al conocimiento de los fenómenos, no debe, según Gadamer, remitir a una natural “inocencia moral” común a la totalidad de los individuos. La autonomía de la razón práctica, tan bien descrita por Kant, requiere de su comunión con la condicionalidad de la razón práctica, o lo que es lo mismo, con la idea de que la razón práctica es modelada a través de una previa interacción del individuo con su comunidad. Debemos pues desembarazarnos de esta universalidad y apriorismo que parece determinar la noción de autonomía para poderla así conjugar con una concepción de la razón que considere su constitución a partir de una comunidad previa. El comienzo no puede resultar ser el “yo” inocente, sino la interacción con los otros.

De igual modo parece que, respecto a la condicionalidad que Gadamer considera desde Aristóteles, deberemos eliminar ciertos atributos que podrían desvirtuar tal aspecto, pues de lo contrario resultaría incoherente unirlo con el aspecto autónomo que también define

---

<sup>208</sup> Gadamer, H.-G., “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), p. 142.

a la racionalidad práctica. La condicionalidad a la que debemos atender no puede conducirnos a una fundamentación de nuestra razón a partir de la descripción de los principios que regulan toda circunstancia. Si bien es cierto que, como dice Gadamer, el *ethos* del hombre posibilita la palabra de nuestra razón<sup>209</sup>, no podemos remitirnos a una descripción fenoménica de lo que constituye tal *ethos* para alcanzar los primeros principios de la razón práctica.

Como ya hemos visto, Kant restringe tal opción en su *Fundamentación*. De modo que Gadamer elimina del aspecto de la condicionalidad nuestra tentación de fundamentación y, con ello, la posibilidad de alcanzar la razón última del “*que*” del que parte el discurso de la ética filosófica. Reconocer que la razón práctica es generada y mediada por un *ethos* no comporta la posibilidad de fundamentarla a partir de un conocimiento teórico de ese *ethos*, de esa comunidad o de esa *polis*. Lo que pone aquí en juego Gadamer con su restricción a la posibilidad de fundamentación no es otra cosa que la incapacidad de conocer de manera objetiva la totalidad de nuestro *ethos*, y eso remite a que no podemos dotar a la dimensión moral de otros principios que no sean los que ella misma se impone.

De este modo la síntesis entre los dos aspectos de la razón puede llegar a describirse de manera adecuada. La imposibilidad de conocer objetivamente la condicionalidad (por estar justamente condicionados) comprendería el punto de unión sobre el que puede sellarse la síntesis. Como escribe Gadamer a modo de conclusión:

una ética filosófica que no sólo conoce su propia problematicidad de esta manera [esto es, que se encuentra condicionada por un *ethos* que no puede ser atendido de forma incondicionada], sino que precisamente tiene esa problematicidad como su contenido esencial, me parece a mí que es la única que satisface la absolutidad [(la autonomía)] de lo moral.<sup>210</sup>

Este es un elemento clave que la lectura de Kelly no concreta. Podemos destacar cómo la reflexividad y nuestra actitud crítica son mediadas por nuestro *ethos*, pero el elemento que hace reconocible la autonomía de esta racionalidad práctica no es su capacidad para “elevarse” sobre su propio *ethos* gracias a la capacidad crítica que éste conlleva. La autonomía no se alcanza por una capacidad de la razón, sino por su incapacidad, por no poder elevarse sobre aquello que la condiciona. Al tener que lidiar con una condición que

---

<sup>209</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 132.

<sup>210</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 133.

no puede sobrepasar, la razón gana para sí su autonomía, autonomía respecto a toda fundamentación final. Al no poder participar del conocimiento de sus principios exteriores, la racionalidad queda sólo frente a sí misma, responsable de sí misma, atenta a las condiciones que la atraviesan y no puede sobrepasar; y esto quiere decir: la razón queda sólo frente a los otros, responsable de sí misma junto a los otros, atenta a los otros que la constituyen y que ella nunca puede sobrepasar. Es desde esta perspectiva desde la que conseguimos unir los dos aspectos de la razón práctica de manera coherente<sup>211</sup>.

Si bien Gadamer nunca terminó por describir la unión que ofrece la síntesis aristotélico-kantiana sobre la racionalidad práctica, sí que parece quedar ésta reflejada en algunos de sus escritos, tal y como acabamos de ver en su cita sobre la problematización de la ética filosófica como su propio contenido. Tal reflejo también lo vemos en el comentario que Gadamer realiza al trabajo del filósofo Werner Marx, quien pretendió concretar las posibilidades de una ética heideggeriana. En el ensayo de 1984 *¿Hay una medida en la Tierra? (W. Marx)* Gadamer analiza y valora esta idea, negando su viabilidad. Sin embargo, lo que realmente nos interesa de este ensayo no son tanto las razones que Gadamer da para justificar tal inviabilidad (las cuales quedan redirigidas a la lectura de la obra heideggeriana), sino el modo en que el marburgués entronca tal negación con su síntesis aristotélico-kantiana.

Lo que pretende Marx con su descripción de una posible ética heideggeriana es demostrar cómo es accesible desde el pensamiento ontológico de Heidegger una fundamentación que dé razón de la ética, que consiga justificar por qué debemos hacer el bien y no el mal y, con ello, reconocer cuál es la medida en la Tierra desde la que debemos valorar nuestras virtudes<sup>212</sup>. Tras una discusión sobre una relectura de la ontología de Heidegger (que no nos interesa ahora) Gadamer concluye que tal fundamentación es tan

---

<sup>211</sup> En apartados posteriores seguiremos desarrollando esta idea. Podemos sin embargo adelantar que la concepción de la razón práctica que Gadamer acaba desarrollando de tal manera debilita varias de las críticas que se le dirigen. Muchos planteamientos críticos analizan el aporte de Gadamer a la ética centrándose en el concepto de *phronesis*, haciendo hincapié en que una substancia ética que sustente a esa razón no puede encontrarse en un mundo multicultural como el actual (Cfr., Volpi, F., “Hermenéutica y filosofía práctica”, *Éndoxa*, n.º 20 [2005], p. 293). Sin embargo, lo que justamente describe la razón práctica para Gadamer es su incapacidad para reconocer del todo su *ethos*, por lo que un mundo multicultural en el que se nos escapa parte de su comprensión no resulta un problema.

<sup>212</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “¿Hay una medida en la Tierra? (W. Marx)”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 184-186.



inalcanzable como innecesaria: “él [(Marx)] debería llegar a la conclusión de que no es posible fundamentarlo [(el saber ético)] con el pensamiento no metafísico de Heidegger y que además no necesita una tal fundamentación”<sup>213</sup>. Gadamer alaba los esfuerzos de Marx por releer a Heidegger de tal manera que su destrucción de la metafísica no suponga la destrucción de la ética filosófica; pero, frente a esta idea, Gadamer impone su ya estudiada autonomía de la disciplina de la ética, tanto de la metafísica como de lo que supondría la no-metafísica heideggeriana.

La autonomía de la ética filosófica significa la independencia de esta disciplina respecto a unos primeros principios que, conocidos desde otras disciplinas, justifiquen su razón de ser. Toda búsqueda de un fundamento cognoscible que nos sirva para poder medir el bien y el mal cae en una transgresión. Incluso el pensamiento no-metafísico de Heidegger, al cual Marx intenta apelar para descubrir la razón final de la ética sin apelar a la metafísica, resulta inservible para tal empresa. Ya sea apuntando a Dios o al horror ante la muerte (tal y como piensa Marx), la ética filosófica no puede respaldarse en un principio así para medir nuestra dimensión moral. Gadamer, incorporando ahora en su discurso el caso del pensamiento no metafísico de Heidegger, nos recuerda: “creo que no se puede justificar la ética, en general, en dependencia de la metafísica (*más bien podría justificarse la metafísica en dependencia de la ética*). Esto lo podemos aprender tanto de Aristóteles como de Kant, lo que significa, a la inversa, que la ética tampoco puede depender del pensamiento no metafísico”<sup>214</sup>.

Esto nos remite de nuevo a nuestro análisis de la razón práctica: la cuestión principal es la incapacidad para llegar a esta medida universal que da una justificación final a nuestro ser moral. Retenemos una intelección moral fruto de nuestra vida en comunidad y madurada a lo largo de diferentes experiencias. Nuestra reflexión filosófica sobre esta dimensión moral, concretada como una ética filosófica, no debe retomar la búsqueda del fundamento final que haga cognoscible el porqué de nuestra racionalidad práctica. Por ello la posición “destruktiva” de Heidegger respecto a la metafísica no debe suponer ni la pérdida de la ética ni su posible fundamentación<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p.199.

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp.199-200. El subrayado es nuestro.

<sup>215</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “¿Hay una medida en la Tierra? (W. Marx)”, op. cit., p. 200.

La filosofía, tal y como Gadamer nos dice en *Sobre la incompetencia política de la filosofía*, no tiene la capacidad de justificar qué debe ser lo correcto en cada momento. No hay una reflexión teórica que, de una vez por todas, resuelva qué debe ser lo correcto siempre: “¡Como si la tarea de un filósofo pudiera ser «enseñarle» a alguien un *ethos*, esto es, proponerle un orden social, o justificárselo, o recomendar algún tipo de conformación de las costumbres o de acuñación de las convicciones públicas!”<sup>216</sup>. La ética filosófica debe por ello siempre apelar a la autonomía de nuestra racionalidad práctica, que en cada momento debe sopesar lo correcto. En este sentido Gadamer muestra cómo, por ejemplo, la filosofía de Heidegger, a pesar de toda su brillantez, no evita al filósofo de la Selva Negra tomar decisiones políticas incorrectas. Esto no significa que haya una necesaria relación causal entre su pensamiento y unas ciertas acciones políticas, sino más bien hay una distancia entre la reflexión filosófica y lo que finalmente decidimos ante una situación que nos exige tomar partido:

Puede así ocurrir lo que pasó con Heidegger: un hombre que ha hechizado el pensamiento de la gente durante medio siglo, que ha irradiado una capacidad de sugestión incomparable; el hombre que, como pensador, ha iluminado como nadie el aspecto de preocupación de la existencia humana [...], no pudo sin embargo evitar, en su propio comportamiento, caer víctima de ilusiones quiméricas. [...] Apenas debería asombrarnos que un gran pensador errase el camino de este modo. Más me admira a mí que se ponga al filósofo una y otra vez ante la pregunta por la ética.<sup>217</sup>

La autonomía que representa la razón práctica se debe comprender desde este punto de vista, y no desde ninguna teoría sobre el *ethos* con la que conseguir explicar la fuente de esta reflexividad crítica que comporta. Podríamos decir que la unidad a la que apuntamos no se presenta como una tarea de conjugar dos aspectos diferentes y a priori incompatibles. Ambos aspectos remiten a la inmersión de la razón práctica en una dimensión moral que no se puede trascender. Hablar de la autonomía de la razón práctica es demostrar su condicionalidad, y tratar con su condicionalidad constituye su autonomía. La diferenciación de ambos aspectos provista por Gadamer resulta artificial, y su atribución a dos legados filosóficos diferentes debe ser relativizada. Estamos ante una síntesis, no ante una mera conjugación.

---

<sup>216</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la incompetencia política de la filosofía”, en *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., p. 52.

<sup>217</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

Gadamer, en *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*, insiste en detectar que las carencias de Aristóteles y de Kant no remiten a un olvido absoluto del aspecto contrario, sino a su escueta atención a él. Para Gadamer, la autonomía de la racionalidad práctica es, como hemos mostrado, también detectable en la ética aristotélica, pues a pesar de que “se dirige más intensamente hacia la condicionalidad de nuestro ser moral”<sup>218</sup> no debe ello hacernos desconsiderar su implícito reconocimiento a la autonomía de lo moral: “tampoco Aristóteles desconoce ni por un solo instante que hay que hacer lo correcto porque lo es, y que ninguna consideración de puntos de vista hedonísticos, utilitaristas o eudemonistas debe menoscabar la absolutividad moral de una genuina decisión”<sup>219</sup>.

Del mismo modo queda ello patente en Kant, del cual Gadamer reconoce su advertencia a la condicionalidad de tal racionalidad en sus apreciaciones sobre la educación: “principalmente en el aspecto de la educación es donde se hace visible ese condicionamiento esencial del hombre. Kant está enterado también de ello, pero el límite de su verdad se hace patente en el modo en que él está enterado de ello”<sup>220</sup>. Tal apreciación, provista por Gadamer, sobre ambas figuras clásicas es una prueba más de la consideración de los dos aspectos de la racionalidad práctica como dos caras de la misma moneda.

Así lo podemos ver en su trabajo *Aristóteles y la ética del imperativo*, donde precisamente Gadamer indica que ambos autores, a pesar de sus diferentes posturas, consideran el mismo problema, el problema del bien en la práctica. Tanto acentuando la condicionalidad como la autonomía de la ética, la cuestión es el modo en el que, desde la teoría, podamos hacer justicia a la *praxis*, sin caer, de alguna forma, en una consideración general del Bien que, desde una descripción de su naturaleza, guíe y justifique a priori cómo debemos ser en la práctica. Tal y como Gadamer menciona en este trabajo, el *factum* de la razón que supone la libertad, desde la que se asienta la ética en su autonomía, no es algo diferente que la crítica aristotélica a la idea del Bien platónico:

lo que permite [en la ética kantiana] la fundamentación y la justificación no puede tener el sentido de fundamentación y justificación que se aplica en las explicaciones teóricas. Como mostró Kant, la libertad no es un hecho de la razón teórica que se

---

<sup>218</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., pp.126-127.

<sup>219</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p.132.

pueda probar. Es un hecho de la razón que uno debe aceptar si quiere entenderse a sí mismo como ser humano. A los ojos de Kant, querer probar la libertad es tan erróneo como a los ojos de Aristóteles derivar la ética de un principio supremo del Bien.<sup>221</sup>

De este modo parece que la unidad aristotélico-kantiana que Gadamer propone como posibilidad para una ética filosófica toma forma desde esta apreciación de la racionalidad práctica. En tanto que consideremos tal razón desde estos dos aspectos que la determinan, y que encuentran su unidad en la insalvable ignorancia de la razón respecto a sus principios, estaremos en camino de posibilitar un discurso ético. Ahora bien, tal unidad por sí misma no comporta una descripción exhaustiva sobre la racionalidad práctica, sino sólo el modo en la que debemos analizar tal razón sin desconsiderar alguna de sus partes. Anteriormente, a partir del desarrollo de la noción *phrónesis* como el modelo de la hermenéutica gadameriana, hemos también descrito ciertos elementos esenciales de la racionalidad práctica que quedan igualmente reflejados en la interpretación de la cosa. ¿Pero es todo ello suficiente? ¿Hay algo más que debemos tratar para saber hasta dónde llegó a concretar Gadamer la posibilidad de una ética filosófica desde su hermenéutica?

Uno de los indicios que nos sugieren una ampliación en nuestra descripción de esta racionalidad práctica es su relación con la propia descripción de la experiencia hermenéutica. Debemos tener en cuenta que el uso que Gadamer hace de la conjunción del *ethos* y del *logos* (necesaria para conseguir sintetizar la autonomía de la razón práctica con su condicionalidad) recuerda en gran medida, a la noción fenomenológica de horizonte<sup>222</sup>, donde las cosas surgen en su ser en el mundo del intérprete. De igual manera que ocurre con el *ethos*, el horizonte hermenéutico también supone el medio del que parte toda palabra de la razón, por lo que su conocimiento siempre es parcial.

Además, de igual modo que el *ethos* del individuo remite a las costumbres, tradiciones e interacciones de una comunidad, también vemos una vinculación entre el horizonte hermenéutico y el concepto de tradición (*Überlieferung*), con el cual Gadamer pretende mostrar que la razón “sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que siempre está referida a lo dado en lo cual se ejerce”<sup>223</sup>. De modo que la

---

<sup>221</sup> Gadamer, H.-G., “Aristoteles und die imperativische Ethik”, op. cit., p. 387.

<sup>222</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, op. cit., p. 21. Más adelante indicaremos la importancia de la noción de “horizonte” y de “mundo de la vida” para la hermenéutica gadameriana.

<sup>223</sup> Gadamer, G.-H., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2017, p. 343.

síntesis entre la condicionalidad y la autonomía de la razón práctica concluye en una descripción que, acorde con lo dicho en el primer capítulo, parece requerir del propio planteamiento hermenéutico para describirse detalladamente. ¿Hasta qué punto podemos atender a esta razón práctica sin tener en cuenta la experiencia hermenéutica de la comprensión del ser? Debemos tener todo esto en cuenta si queremos avanzar de manera satisfactoria.

De modo que la dirección del trabajo queda determinada por el análisis de la propia hermenéutica de Gadamer. En última instancia, parece que es la relación entre la ontología hermenéutica y la disciplina de la ética la que deberíamos realmente pensar: el vínculo entre el ser y el bien. Como hemos visto, no podemos considerar a la ligera que unas conclusiones obtenidas sobre la consideración hermenéutica de la ontología respondan por sí mismas a las incógnitas que envuelven el discurso gadameriano sobre la ética filosófica. Es una advertencia que el propio Gadamer nos transmite desde su crítica a Werner Marx y a su análisis sobre Heidegger.

Con esta tensión entre ontología y ética podemos acceder al último capítulo de esta primera parte, donde terminaremos de valorar el alcance de nuestras conclusiones y, consecuentemente, donde plantearemos el principal problema con el que deberemos lidiar.

## **5. Conclusión preliminar: la ambigüedad de la ética en la hermenéutica.**

### **A) Una solución insuficiente.**

A lo largo de los dos anteriores capítulos hemos podido ahondar en la recepción que realiza el planteamiento gadameriano de la relación entre la *praxis* y la ética como teoría. Ello nos ha permitido trazar un primer paralelismo entre la ética y la propia atención hermenéutica a la comprensión como modo de ser, la cual Gadamer detalla desde el modelo de la *phrónesis* aristotélica.

La revisión del valor de la *praxis* sobre la teoría (y, ante todo, sobre la técnica) también ha marcado nuestro análisis de la disciplina filosófica de la ética. Desde una breve mención a la idea del Bien y al problema de su concreción, Gadamer plantea la posibilidad de una ética poniendo en valor los discursos éticos de Aristóteles y Kant. Ambas

herencias, interpretadas desde la rehabilitación del valor de la *praxis* y la *phrónesis*, se descubren como dos caminos válidos desde donde sortear el problema de la concreción en la ética filosófica. Sin embargo, tal validez se nos explicita de manera parcial en ambos legados y, por ello, Gadamer reclama su síntesis a través de la unificación de los aspectos de la racionalidad práctica que cada autor destaca en su ética. Así, el trabajo nos ha llevado por una lectura de la recepción que Gadamer hace de ambos filósofos clásicos para, finalmente, esbozar la síntesis a la que señalaba su discurso.

Ahora bien, ante esta posibilidad de la ética se nos ha hecho patente la necesidad de enfrentarnos a un problema ineludible. Un problema que nos hace repensar la propia relación entre la ética (y su discurso) y la descripción de la racionalidad práctica llevada a cabo por la hermenéutica gadameriana. Como hemos visto, la síntesis a la que apela Gadamer debe contar con los esfuerzos por sintetizar aquellos dos aspectos de la razón práctica (autonomía y condicionalidad) que parecen oponerse. Pero no debemos olvidar que, ante esta posible elaboración de una ética, la síntesis a la que dirigimos nuestros esfuerzos no parte solo de estos dos diferentes aspectos de la racionalidad práctica, sino que, como hemos ido viendo, también parte de un cierto denominador común entre los discursos éticos de Aristóteles y de Kant: intentar alcanzar relevancia práctica desde un discurso aclarativo sobre la racionalidad práctica.

Si consideramos sintetizar los dos aspectos de la razón práctica mencionados por Gadamer conseguiremos una descripción adecuada de ésta, pero si tal discurso descriptivo carece de relevancia práctica (tal y como exige Gadamer) no podremos reconocer que tal síntesis final resulte ser el discurso ético que buscábamos. De modo que la solución a la comunión de estos dos aspectos de la racionalidad nos provee de una nueva descripción de la razón práctica, ¿pero sería esta descripción el propio discurso ético? ¿Debemos considerar algo más que esa descripción de la racionalidad práctica para alcanzar una posible ética filosófica? En definitiva: ¿es la ética filosófica una teoría sobre la razón práctica?<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Kelly da parte de este doble sentido del texto gadameriano e intenta buscar una solución coherente al problema. Su solución a esta ambigüedad pasa por buscar la síntesis entre autonomía y condicionalidad en dos niveles: en el de la razón práctica y en el del discurso “teórico” de la ética. Kelly apoya la idea de que el contenido de la ética filosófica es la descripción de la razón práctica, pero añade que este discurso sólo consigue relevancia práctica (y, por lo tanto, ser entendido justamente como un discurso ético) a través de la retórica. Tal solución, aunque coherente, no podemos considerarla aún, pues Gadamer no menciona en

Gadamer no aclara esta cuestión y resulta complicado tomar partido ante este silencio. Hay ciertos indicios para considerar que el marburgués, al referirse a esta unidad del legado aristotélico-kantiano, apunta a que una aclaración de lo que supone la razón práctica podría ser suficiente para generar en un discurso aclarativo con relevancia práctica, algo que, por lo examinado, implicaría una ética filosófica. Uno de estos indicios es que, en los discursos éticos de Aristóteles y Kant, al margen de reconocer su relevancia práctica, Gadamer presta especial atención a la aclaración y distinción que en ellos se hace sobre la razón práctica, por encima de cualquier descripción particular sobre valores y virtudes.

Al fijarse en el legado de Kant tal atención puede resultar algo más evidente, ya que su propio discurso se centra en una descripción formal de la razón práctica; pero respecto al legado de Aristóteles (quien no sólo pretende en su discurso detallar la *phrónesis*) también parece que el marburgués centra su atención justamente en el trato que el Estagirita da a la razón práctica: la aclaración de la racionalidad en el ámbito de la *praxis*, la posición de la *phrónesis* y su distinción del resto de saberes. Si ante la pregunta sobre la posibilidad de la ética filosófica Gadamer presta especial atención al modelo de razón práctica de ambos autores, ¿no será pues que la solución al problema de la ética se halle sencillamente en una nueva descripción de la razón práctica que sintetice ambas herencias?

Sin embargo, también existe otra opción que no desentona con la conclusión gadameriana: puede que esta nueva descripción de la ética desde los aspectos de la razón práctica *posibilite* una nueva elaboración de una ética filosófica, sin que ello implicase necesariamente que, por sí mismo, el propio discurso descriptivo aquí presentado supusiera una ética filosófica. Sabemos que la síntesis nos abre a una posibilidad, pero no sabemos hasta qué punto esa posibilidad se realiza en ella. La síntesis de los dos aspectos de la racionalidad práctica podría suponer un paso previo, una revisión de nuestra concepción de la *praxis* que nos llevase a la legitimización de discursos éticos que, como el de Aristóteles, pudieran empezar por el “*que*” sin que ello nos suscitase, gracias a la aclaración kantiana, la necesidad de buscar, en un ejercicio de abstracción teórica respecto

---

ningún momento a la retórica como parte esencial de este discurso. Cfr., Kelly, M., “Gadamer and philosophical ethics”, *Man and world*, N°21 (1988), pp. 341-342.

a las circunstancias, los fundamentos cognoscibles que motivan nuestro interés por ese “*que*”.

En este sentido el discurso descriptivo sobre la razón práctica no tendría la relevancia práctica que se exige a la ética filosófica, sino que éste sencillamente marcaría la manera de interpretar y elaborar los discursos éticos. Su relevancia sería mejor entendida como hermenéutica, en tanto que tal descripción reorientaría nuestra interpretación sobre los discursos éticos, encarando una nueva manera de enfrentar su elaboración.

La ambigüedad que demuestra el texto gadameriano sobre el papel de la síntesis de la razón práctica para el discurso ético final es algo que queda reflejado en el debate sobre cuál es la relación entre la disciplina de la ética y la hermenéutica gadameriana. Si consideramos que una descripción de la racionalidad práctica supone un discurso ético entonces deberemos aceptar que, aunque de forma poco ortodoxa, el planteamiento hermenéutico llevado a cabo por Gadamer a lo largo de los años comporta un desarmado discurso ético, en tanto que justamente se atiende a la aclaración de esa racionalidad. Por otra parte, si optamos por la posición que concede a la descripción de la razón práctica ser la condición de posibilidad para atender correctamente a la ética filosófica, entonces el conjunto de la obra gadameriana carece de un tratado ético, y tal proyecto no puede ni siquiera considerarse como “disuelto” a lo largo de la obra gadameriana (la cual, eso sí, habría investigado las bases de tal proyecto). Una atención a estas dos posibilidades puede ayudarnos a plantear el problema sobre la pregunta ética en Gadamer, evitando quedarnos atrapados en una indistinción que, o nos llevaría a precipitarnos sobre una de estas posibilidades, o nos conduciría a un camino repleto de ambigüedades.

Tal grupo de problemas los vemos de manera clara, por ejemplo, en la respuesta que a Richard J. Bernstein dirige Georgia Wranke en *Solidaridad y tradición en la hermenéutica de Gadamer*. A partir del artículo de Bernstein, *¿Cuál es la diferencia que marca la diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty*, donde afirma que la obra de *Verdad y Método* desarrollaría un planteamiento indiferente a cuestiones éticas o políticas<sup>225</sup>,

---

<sup>225</sup> Cfr., Bernstein, R.J., “What is the difference that makes a difference: Gadamer, Habermas and Rorty”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 2 (1982), p.335.



Wranke opone su propia visión de la obra de *Verdad y método*, mostrando como subsiste en dicha obra una preocupación por la ética y la política<sup>226</sup>.

Wranke tiene legítimas razones para defender tal visión, e incluso remite a las palabras que el propio Gadamer dirigió a esta cuestión<sup>227</sup> para justificarse. Sin embargo, el debate que se genera entre estos dos autores, obvia justamente la ambigua distinción gadameriana entre la descripción de la racionalidad práctica y el discurso ético. Si bien es cierto que, como dice Wranke, la preocupación por la ética puede detectarse en cómo el propio concepto de tradición que en la obra se expone implica una solidaridad entre individuos, también es cierto que, como aprecia Bernstein, hay una diferencia entre las intenciones que guían a *Verdad y Método* y las que guían ciertos trabajos posteriores, como resultaría el texto ya comentado de *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*. El problema de este debate es que cada uno de los autores se encuentra en una apreciación distinta sobre el vínculo que Gadamer establece entre la razón práctica y la ética filosófica.

Tanto Warnke como Bernstein reconocen el papel principal de la *phrónesis* y del saber práctico en la obra de *Verdad y método*, pero una encuentra en ello una unidad que abriga la pregunta sobre la ética; mientras que el otro no, ubicando el desarrollo de tal pregunta en el momento que, atendiendo a las repercusiones de su obra magna, Gadamer profundiza sobre las consecuencias de la hermenéutica para la *praxis*<sup>228</sup>.

La cuestión es que si reconocemos que una descripción de la razón práctica supone un componente esencial del discurso de la ética, entonces convendremos que *Verdad y método* supone una pieza clave para la elaboración de una posible “ética gadameriana”; si, por lo contrario, no consideramos que el discurso ético tenga por función necesariamente describir a la razón práctica, entonces convendremos con Bernstein que el cambio de acento de Gadamer a lo largo de los años, supone un dato lo suficientemente

---

<sup>226</sup> Cfr. Warnke, G., “Solidarity and tradition in Gadamer’s hermeneutics”, *History and Theory*, N°51 (2012), p. 8.

<sup>227</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Interview: The 1920’s, 1930’s, and the Present”, en Misgeld, D., Nicholson, G. (eds), *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 135-154. Citado por Wranke en: Cfr., Warnke, G., “Solidarity and tradition in Gadamer’s hermeneutics”, *History and Theory*, N°51 (2012), p. 8.

<sup>228</sup> Cfr., Bernstein, R.J., “What is the difference that makes a difference: Gadamer, Habermas and Rorty”, *PSA*, Vol. 2 (1982), p.335.

relevante para enmarcar la cuestión por la ética en un estadio que no tiene por qué englobar a su obra magna. Todo dependerá de si consideramos de una u otra manera la ambigüedad con la que Gadamer pasa de la descripción de la razón práctica al discurso ético. Mientras que Wranke, al determinar el discurso de la ética a partir de la descripción de la razón práctica, puede detectar parte del discurso ético de Gadamer en *Verdad y método*, Bernstein, quien diferencia ambos discursos, puede negar tal posibilidad.

El problema sobre esta ambigüedad en la que quedamos atrapados (y que nos lleva a debates irresolubles como el anterior) no es sino el resultado de la concreción de la racionalidad práctica como el modelo de la hermenéutica gadameriana, la cual, como el propio Gadamer acabará reconociendo, tiene un alcance universal. Ya en su obra *El problema de la conciencia histórica*, la *phrónesis* aristotélica supone el modelo adecuado para modificar la filosofía hermenéutica<sup>229</sup> y cancelar su carácter metodológico (que, según Gadamer, había llegado a sus últimas consecuencias en el inacabado programa de Dilthey)<sup>230</sup>.

El reconocimiento de una concepción del saber práctico que no se configura como aplicación técnica de lo mentado en la teoría es algo que Gadamer ya estudió en sus obras tempranas, tal y como se observa en *Saber práctico* de 1930, o en *La ética dialéctica de Platón* de 1931. Sin embargo, tales estudios no proyectaron la investigación de Gadamer hacia una ética filosófica, sino a un discurso general (como observamos en *Verdad y método*) sobre las ciencias del espíritu, dando una nueva visión sobre nuestra dimensión histórica.

La filosofía práctica en general y el modelo de la *phrónesis* en particular acompañan todo el proyecto hermenéutico de Gadamer, por lo que resulta difícil distinguir la ética filosófica, tal y como la hemos comprendido, del planteamiento hermenéutico del que surge. ¿Pero no sería precipitado considerar como un discurso ético la descripción de la racionalidad práctica que lleva a cabo la hermenéutica gadameriana?

Gadamer, como hemos visto, parece afirmar que los criterios a los que debe atenerse la ética filosófica son los de llevar a cabo un discurso aclarativo con relevancia práctica, tal y como ejemplifica atendiendo al modo de proceder de Kant y Aristóteles. El problema

---

<sup>229</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., pp. 81-92.

<sup>230</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., pp. 69-70.

viene con el papel que aquí debe jugar la razón práctica: ¿debe ser el objeto de la aclaración? Si así fuera debemos de aceptar que podemos encontrarnos con una multitud de pasajes (si no discursos enteros) de la hermenéutica gadameriana que, si bien sus intenciones son las de abordar ámbitos como la estética o la ontología, deberíamos considerarlos también éticos. Por el contrario, si la razón práctica no supone el objeto de tal aclaración y ésta solo es descrita por Gadamer como la condición de posibilidad del discurso ético, entonces deberíamos aceptar que, con los únicos dos criterios que tenemos, también un variopinto número de discursos aclarativos (tanto en el sentido ortodoxo del término como en aquel que incluiría cierta literatura de ficción como las fábulas) podrían considerarse éticos si suscitan los efectos adecuados al lector.

Como decimos, también podríamos aventurarnos a afirmar que la intención de Gadamer parecería inclinarse por demostrar cómo podemos elaborar una ética filosófica que, tras reconocer en qué consiste la razón práctica, pueda atenerse a ella. Sin embargo, sigue siendo una opción algo controvertida. Si no concedemos como criterio del discurso ético que su contenido radique en la descripción de la razón práctica, entonces sigue habiendo una pluralidad de diferentes discursos que podrían considerarse éticos. Si existe la ética como disciplina filosófica deberíamos indicar cuál es el objeto del discurso o justificar por qué no podemos concretar con antelación dicho objeto.

Ante esta falta de parámetros ¿quién debe decidir si un discurso resulta tener relevancia práctica o no? ¿El receptor de dicha teoría? Entonces todo discurso llevado a cabo por Gadamer (ya sea sobre temas estéticos o históricos o epistemológicos), conlleve o no una clarificación de la racionalidad práctica, también podría considerarse, si resulta ser para el lector una aclaración con relevancia práctica, un discurso ético. Y no solo eso; también implicaría la posibilidad de ponderar otros textos filosóficos y no filosóficos (como los literarios) como discursos que podrían elevarse a una ética filosófica, ¿o es que sólo un discurso que se denomine a sí mismo como filosófico puede acceder a esta posibilidad? No obstante, esta lectura implicaría que, dependiendo del lector, un discurso podría ser o no un discurso ético. Sería pues, a fin de cuentas, un indicador de la disolución de la ética como disciplina filosófica; por no hablar de una “transformación ética” del resto de disciplinas.

Si revisamos los trabajos de Gadamer ya tratados, no parece, sin embargo, que sea el lector quien establezca los criterios que estipulan qué es un discurso ético, sobre todo cuando hemos visto cómo Gadamer critica la estrecha relevancia práctica del discurso

kantiano, dando razones que sobrepasan la sugestión personal. Con todo, el criterio utilizado por Gadamer para rectificar el planteamiento kantiano no ha sido otro que la comparación con Aristóteles, demostrando como la condicionalidad de nuestra razón práctica debe introducirse en nuestro discurso para ampliar esa relevancia práctica. ¿Pero qué papel desempeña esta razón práctica rectificadora? Sigue siendo ambigua la solución propuesta por Gadamer, pues con tal rectificación, basada en la condicionalidad de la razón práctica, sigue sin resolverse nuestra cuestión. ¿Es la apelación a la condicionalidad de la razón práctica una invitación a la atención y aclaración de ciertos valores y conductas remarcables de nuestro presente? O, por lo contrario, ¿es tal rectificación una invitación a introducir este aspecto en una teoría sobre la razón práctica que suponga por sí misma una ética? Parece, pues, que sí existe cierto criterio independiente al lector, aunque sigue siendo un criterio demasiado oscuro para delimitar el discurso de la ética, en tanto que siempre quedamos remitidos a la adecuada descripción de la razón práctica sin saber qué función desempeña ésta.

De modo que la duda sobre si la intención de Gadamer, a partir de la síntesis del legado aristotélico-kantiano, es abordar su propia ética o, más bien, sólo demostrar su posibilidad queda expresada en la ambigua función de la razón práctica y la escasez de criterios teóricos. Al tener que lidiar con una filosofía como la hermenéutica gadameriana, que parte de la *phronesis* como modelo, enfrentamos varios problemas: ¿es la propia hermenéutica una ética? ¿qué relación debe establecerse entre ética y hermenéutica sin que ambas se solapen?

Estas complicaciones recuerdan (y parecen tener cierta relación) con la crítica que varios comentaristas han señalado ante el tratamiento que Gadamer da a la ética aristotélica: la indiferenciación entre la filosofía práctica y el concepto de *phronesis*. Enrico Berti, en *Filosofía práctica y phronesis* atiende a esa ambigüedad, indicando cómo Gadamer (como se ejemplifica en *Verdad y método*) salta desde la concepción que Aristóteles tiene de la filosofía práctica, como la ciencia que estudia el bien, a la concepción que éste tiene de la *phronesis*, resultando en una identificación entre ambas nociones que “no corresponde al pensamiento de Aristóteles, para el cual la filosofía práctica es una *episteme*, es decir, un actividad de la razón teórica, [...] mientras la

*phrónesis* no es una *episteme*, sino un actitud excelente, por lo tanto una virtud de la razón práctica”<sup>231</sup>.

Cierto es que, como Berti indica, tal ambigüedad es fruto de una posición voluntariamente buscada por Gadamer, quien, siguiendo su formación heideggeriana, pretende describir una experiencia de la verdad del ser en un estadio anterior a la escisión sujeto-objeto<sup>232</sup>. Con todo, cabe remarcar que, para Gadamer, tal ambigüedad entre *phrónesis* y filosofía práctica nunca llega a una identificación entre ambas. En este punto Gadamer es bastante claro: “esto no significa, desde luego, que la filosofía que se ocupa de la práctica sea por sí misma razón práctica y que hubiera que comprenderla a ella misma como «*phrónesis*». Lo que sí supone es que la posibilidad de una filosofía de la práctica se justifica desde lo que de razonable va implícito ya en la práctica”<sup>233</sup>.

A pesar de esta distinción es evidente el estrecho vínculo entre la *phrónesis* y la filosofía práctica. Como observamos en varios pasajes de la obra gadameriana, el movimiento de acercar hasta casi la identificación la *phrónesis* con la filosofía práctica no resulta de ningún desliz. La unidad entre las dos nociones radica en que, para Gadamer, la filosofía práctica es llevada a cabo en miras a la racionalidad práctica y, por lo tanto, es un saber (teórico) que debe prestar una atención especial a la razón práctica.

Por ello alcanzamos esa unidad que pretende evitar la metodología de las ciencias naturales como el modelo de este saber, pues tal modelo implicaría la constitución de un discurso desde una actitud más teórica que práctica. Así lo corroboramos, por ejemplo, en su *Autopresentación*, en donde Gadamer afirma que “la peculiaridad metodológica de la filosofía práctica es sólo la consecuencia de la «racionalidad práctica» descubierta por Aristóteles en su especificidad conceptual”<sup>234</sup>. Esa “peculiaridad metodológica” que Gadamer reafirma para la filosofía práctica (y, por lo tanto, para la ética filosófica), parece ser exigida por la razón práctica, que si bien no es la generadora del discurso teórico que se lleva a cabo, sí que modela a éste desde una concepción no moderna del método y de la teoría.

---

<sup>231</sup> Berti, E., “Filosofía práctica e *phrónesis*”, *Tópicos*, N°43 (2012), p.16. Traducción propia.

<sup>232</sup> Cfr., Berti, E., “Filosofía práctica e *phrónesis*”, *Tópicos*, N°43 (2012), p.19.

<sup>233</sup> Gadamer, H.-G., “Razón y filosofía práctica”, op. cit., p. 217.

<sup>234</sup> Gadamer, H.-G., “Autopresentación de Hans Georg Gadamer”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 395.

Esta concreción de criterios teóricos determinados por el vínculo que, en estos discursos, se establece con la razón práctica, puede encontrarse en varios de sus escritos, como en *La pregunta socrática y Aristóteles*. En este artículo tardío (1990) Gadamer retoma de nuevo su trabajo sobre el vínculo entre Platón y Aristóteles, demostrando que la *Ética nicomáquea* intenta llevar a la claridad conceptual la sabiduría socrática que se desprende de los diálogos platónicos<sup>235</sup>. Sin embargo, como Gadamer sopesa desde el proceder de la razón práctica, tal discurso teórico tiene sus inconvenientes. Así queda reflejado cuando Gadamer juzga el valor práctico que tiene la distinción aristotélica entre los diferentes saberes:

En el tratamiento de estas cinco palabras clave [*techné, episteme, phrónesis, sophia* y *nous*] para el saber perfecto, el arte de la distinción aristotélica da buenos resultados. Éste ofrece la oportunidad de considerar la ganancia y la pérdida del giro sobre el lenguaje conceptual. Lo que sí se pierde es sin duda alguna, la ambigüedad inagotable que, por ejemplo, es siempre propio de la palabra de la poesía y, que en la obra de arte platónica acerca del discurso socrático incluye la verdad; esa verdad nunca podrá ser agotada completamente por el concepto<sup>236</sup>.

De esta forma la lectura de Gadamer acerca de ese saber que se inicia desde los *doxai* y que carece de la exactitud de otras ciencias (tal y como Aristóteles lo describe en el libro I de su *Ética nicomáquea*<sup>237</sup>) queda referido a la razón práctica, la cual (desde su singular proceder) modela nuestra concepción y uso de los discursos teóricos en la filosofía práctica. Sin embargo, si bien sus pretensiones le llevan a una relectura de la obra aristotélica que acerca hasta casi la ambigüedad a la *phrónesis* (entendida como la virtud que expresa nuestra racionalidad práctica) con la filosofía práctica, no podemos evitar detectar cómo ello pasa factura con otras cuestiones.

En el caso que nos ocupa, el modo en que Gadamer vincula la filosofía práctica con la razón práctica le permite trazar ese necesario puente entre teoría y *praxis* que evita el problema de la concreción. Pero parece tener un coste: la ambigüedad sobre el papel exacto que desempeña la razón práctica en el carácter teórico del discurso ético. Esta unidad de la razón práctica con la filosofía práctica (y, por ende, con el discurso filosófico que lleva a cabo) parece traer consigo una escasez de criterios objetivos con los que

---

<sup>235</sup> Cfr., Gadamer, H.-G. “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), p. 141.

<sup>236</sup> Gadamer, H.-G. “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), pp. 144-145.

<sup>237</sup> EN, I, 1094b 11-25.

reconocer las características que distancian la adecuada descripción de la razón práctica del discurso de la ética filosófica. ¿Cómo confirmamos que seguimos a la razón práctica cuando juzgamos o modelamos un discurso teórico? ¿Es sólo la descripción de la razón práctica como objeto del estudio el modo de establecer estos criterios o no?

No son de extrañar, por lo tanto, los debates que se generan ante este problema, como el de Wranke y Bernstein. Tampoco es de extrañar que, con lo expuesto en este apartado, haya interpretaciones como la de Jesús Conill, quien llega a afirmar que el planteamiento hermenéutico de Gadamer describe “una *razón experiencial de carácter hermenéutico en el ámbito moral*”<sup>238</sup>, siendo así que “más que una ontología siguiendo el hilo conductor del lenguaje (*am Leitfaden der Sprache*), lo que «acontece» es, más bien, una *analítica hermenéutica de la experiencia con relevancia práctica* (por tanto, una *ética hermenéutica*)”<sup>239</sup>.

También podría ser cierto que la ética que, como dice Conill, “acontece”, no se identifique con la descripción que Gadamer realiza sobre el fenómeno de la comprensión y su vivencia a través de la lingüisticidad. Bien podría ser que dicha ética filosófica sea un discurso diferente, el cual, eso sí, parta de nociones ya planteadas en la ontología gadameriana. Ello supondría un modelo como el que, por ejemplo, varios pensadores siguen al considerar la hermenéutica gadameriana desde el campo de la epistemología: sin tratar a la hermenéutica ontológica como un discurso epistemológico, sino como un discurso que, tal y como justifica su universalidad, puede ponerse a disposición de este ámbito filosófico<sup>240</sup>. En cualquier caso, tampoco debemos olvidar a aquellos pensadores que intentan deshacerse de todos estos problemas advirtiendo o afirmando la imposibilidad de hablar de una ética filosófica. Así puede ello reconocerse en las palabras

---

<sup>238</sup> Conill, J., “Ética hermenéutica desde la razón experiencial gadameriana”, en Acero, J.J., Nicolás, J. A., Tapias, J. A. P., Sáez, L., Zúñiga, J. F. (eds.), *El legado de Gadamer*, op. cit., p. 54.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>240</sup> A este respecto podemos destacar las aportaciones de Linda Martín Alcoff y de Silja Freudenberg, quienes consideran la hermenéutica gadameriana (que contemplan como una ontología) desde la epistemología feminista. Cfr., Alcoff, L. M., “Gadamer’s feminist epistemology”; Freudenberg, S., “The hermeneutic conversation as epistemological model”, en Code, L., *Feminist interpretations in Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 231-283.

de Ludwig Wittgenstein, palabras que, en sintonía con Heidegger, Santiago Zabala reproduce y (nos atrevemos a decir) secunda:

Creo que es determinante poner un final a toda falsedad en trono a la ética; si el conocimiento intuitivo existe, si los valores existen, si se puede definir el bien. En la ética siempre estamos tratando de decir algo que no puede ser dicho, algo que no toca la esencia de la materia y jamás lo hará. Cualquier definición del bien que pueda ser propuesta siempre será sin duda a priori meramente un malentendido para decir que lo esencial, aquello que se piensa realmente, corresponde a lo que se expresa.<sup>241</sup>

De modo que, sin desconsiderar ninguna de estas interpretaciones, deberemos ahondar en esa razón práctica que teóricamente se describe a lo largo de toda la obra completa del marburgués. La cuestión sobre la ética filosófica en Gadamer queda aún por ser resuelta. Tal y como premonitoriamente fuimos advertidos por el mismo Gadamer, deberemos seguir atendiendo a “cuál es la esencia del obrar”<sup>242</sup>.

## **B) Una exigida reconsideración del vínculo entre teoría y *praxis*.**

La concreción de la ética filosófica desde el pensamiento gadameriano nos ha llevado así a dos problemas que requieren un estudio más detallado. Hemos mostrado que la síntesis aristotélico-kantiana parece invitarnos a atender a la propia descripción de la experiencia hermenéutica. Con todo, el primer problema supone la entrada en escena de la ontología, que Gadamer teje desde la propia introducción de dicha experiencia. Como hemos visto, uno de los elementos que Gadamer pone en valor del legado aristotélico-kantiano es su comprensión de la ética desde una posición no subsidiaria a la ontología. Un ejemplo claro de ello lo hemos visto con la crítica de Gadamer a la inadecuada inclusión que realiza Aristóteles de sus tratados éticos en sus respectivas cosmovisiones:

---

<sup>241</sup> Wittgenstein, L., McGuinness, B. (ed.), *Wittgenstein and the Vienna Circle*, Oxford, Blackwell, 1979, pp. 68-69. Traducción de Miguel Salazar, quien a la vez traduce la obra de Zabala desde la que extraemos la cita: Cfr., Zabala, S., *Los remanentes del Ser. Ontología hermenéutica después de la metafísica*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2010, p. 125, n.3. Sobre un análisis en profundidad respecto a la relación entre el pensamiento de Gadamer y Wittgenstein véase la tesis doctoral de Nuria Sara Miras Boronat: Cfr., Miras Boronat, N. S., *Wittgenstein y Gadamer: lenguaje, praxis y razón. El problema del pluralismo a través de la filosofía del lenguaje* [Tesis doctoral], Universitat de Barcelona, 2009. Archivo recuperado desde: <http://hdl.handle.net/10803/1764>.

<sup>242</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 119.



la prioridad ontológica de lo que “siempre es” conduce, en tanto que queda reflejada en dichos tratados, a malinterpretar su ética, quedando relegada la *phrónesis* y la *praxis* a una posición subsidiaria respecto a la teoría por lidiar con lo condicionado y accidental.

La relación entre nuestra comprensión de la razón práctica y la comprensión del ser supone un elemento central desde el que Gadamer juzga la viabilidad del discurso de la ética. Por ello deberemos ser cautos en esta introducción de la experiencia hermenéutica, detectando hasta qué punto el reproche de Gadamer a la intrusión en las éticas de cuestiones metafísicas (como también no-metafísicas, tal y como hemos ejemplificado con Werner Marx) debe ser mantenido.

La delicada relación entre ética y hermenéutica ha marcado el segundo problema presentado. La pretensión de Gadamer, de llevar a cabo su proyecto filosófico con miras a la universalidad desde una revaloración de la *phrónesis* y la filosofía práctica aristotélica hace hasta cierto punto indistinguible para nosotros cuándo la descripción de la razón práctica supone un discurso de la ética filosófica y cuándo un discurso de la ontología hermenéutica. Ante esta indistinción (que, como hemos visto, ha dividido a varios intérpretes) deberemos acotar hasta qué punto el discurso de la ética filosófica concebido por Gadamer se identifica con la hermenéutica. Una identificación podría concluir que de la hermenéutica es una ética hermenéutica, y consecuentemente sería nuestro trabajo mostrar de qué modo ello es así; si, por lo contrario, encontramos una cierta diferenciación, deberemos orientar nuestro estudio a las posibilidades que Gadamer nos brinda tanto para concretar los parámetros de ese discurso como para reconocer el preciso papel que la razón práctica aquí desempeña.

¿Qué podemos avanzar sobre las posibles soluciones a estos problemas? En primer lugar, debemos tener claro que el problema yace en el papel que ejerce la razón práctica en ambos discursos, el de la ética filosófica y el de la hermenéutica. Que la experiencia hermenéutica, que orienta en su dimensión práctica nuestro ser-en-el-mundo, se amolde a una revisión de la *phrónesis* aristotélica y, por tanto, a nuestra razón práctica, no constituye un elemento problemático. Si así fuera, deberíamos estar seguros de haber realizado una crítica insoslayable al centro del planteamiento hermenéutico. Aquí, por el contrario, no estamos problematizando la constitución de la razón práctica, sino al discurso filosófico (y, por tanto, la teoría) que debe hacer uso de ella. La cuestión entonces es la siguiente: si bien parece claro que el planteamiento general de la hermenéutica filosófica discurre describiendo el carácter universal de la comprensión desde nuestro ser

en la práctica, no podemos estar tan seguros de que nuestro ser práctico, la racionalidad práctica que describe Gadamer, sea el objeto de la ética filosófica.

En segundo lugar, tenemos que atender a la forma particular en la que Gadamer aborda el problema de la ética filosófica respecto a su planteamiento hermenéutico. Son varios los trabajos donde Gadamer se dispone a tratar la ética filosófica, y en todos ellos se apela a este legado aristotélico-kantiano que hemos ya tratado. Lo peculiar de ello es que dicho argumento se reserva sólo a esta comprensión de la ética, siendo inadvertida en aquellos otros trabajos donde se presta una general atención al planteamiento hermenéutico desde la racionalidad práctica, a pesar de la evidente conexión entre ésta y la ética. En este sentido es valioso para nuestro trabajo tanto la obra de *Verdad y método* como la obra de *Verdad y método II*, donde el marburgués concreta y amplía el carácter universal de la hermenéutica.

Entre los textos de la segunda obra podemos fijarnos en la peculiaridad que presenta aquel titulado *La hermenéutica como tarea teórica y práctica*. En dicha obra, Gadamer busca concretar el carácter teórico de la hermenéutica, que queda vinculada a la capacidad natural del ser humano para comprender y comprenderse en la *praxis*<sup>243</sup>. Para ello, Gadamer entiende que el modelo metodológico propio de las ciencias naturales, el cual se ha tendido a estandarizar como el procedimiento adecuado para todo saber teórico, debe ser desplazado por el singular modelo de la filosofía práctica tal y como fue concebido por Aristóteles. Ese es el punto de partida: un saber teórico que se vincula con nuestro saber práctico. Sin embargo, Gadamer, llegado al punto donde la distinción metodológica ha quedado aclarada, desplaza la descripción de esta filosofía práctica a favor de otro tipo de saberes (como el de la retórica), siendo así innecesario profundizar más en la ética para entender la hermenéutica:

No es éste el lugar para analizar ampliamente cómo fundamentó Kant, frente al desafío rousseauiano, la empresa de la filosofía moral ni para explicar cómo plantea y resuelve Aristóteles el mismo problema [...]. La filosofía práctica es aquí [en este

---

<sup>243</sup> Por tal motivo Gadamer señala que el término “hermenéutica” oscila entre su significado práctico y teórico, de igual manera que la retórica puede referirse a la capacidad natural de hablar como el arte para hacerlo. Cfr., Gadamer, H.-G., “La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, op. cit., p.293.

texto que trata específicamente de la hermenéutica filosófica] *tan sólo un ejemplo* de una tradición de ese saber que no se ajusta al concepto moderno de método<sup>244</sup>.

Así, Gadamer se despoja de la cuestión de la filosofía práctica, remitiendo, para una mayor profundización sobre dicha cuestión, a los discursos de otras disciplinas. El legado aristotélico-kantiano para una filosofía práctica parece entonces distanciado de una descripción específica de la hermenéutica, la cual, a pesar de familiarizarse con la filosofía práctica para tratar la cuestión de la metodología, termina por emplear a la retórica como su modelo a seguir: “nuestro tema es la hermenéutica [y no la filosofía práctica], y para ésta es primordial la relación con la retórica”<sup>245</sup>.

Tal aparente escisión entre filosofía práctica y hermenéutica puede darnos algunos indicios sobre qué podemos esperar de esta investigación. Si, como vemos, Gadamer no identifica a la filosofía práctica con la hermenéutica ello quiere decir que el marburgués, a pesar de lo que deducen algunos intérpretes, no consideraba su obra de *Verdad y método*, ni cualquiera que expusiera a la hermenéutica filosófica en su generalidad, una ética filosófica. De modo que podemos afirmar de manera provisional dos conclusiones: la primera es que, si bien tanto la hermenéutica como la filosofía práctica están relacionadas con la *praxis* y, por ende, con la razón práctica, sus propios discursos teóricos, a pesar de que ambos se enfrentan a la “metodología de la ciencia moderna”, deberán proceder de manera singular en cada caso. Gadamer parece no aceptar que la hermenéutica se considere dentro de la disciplina<sup>246</sup> de la ética filosófica. En su carácter teórico deberíamos encontrar su diferenciación. La segunda conclusión es que, dada tal diferencia, la descripción de la razón práctica sólo puede ser el objetivo principal de, como mucho, uno de los dos discursos, pero en ningún caso puede ser el objetivo principal de ambos.

Ahora bien, ambas conclusiones son solo provisionales, y para que sean corroboradas deberemos mostrar cómo Gadamer justifica esta diferenciación. La dificultad de tal empresa radica no sólo en el rol central que en ambos discursos juega la razón práctica,

---

<sup>244</sup> Gadamer, H.-G., “La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, op. cit., p.296. El subrayado es nuestro.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> Debemos tener en consideración que este “ejemplo” que representa la ética filosófica para la hermenéutica se considera en tanto que la ética se presenta como una disciplina particular, con un discurso propio y distinto del de otros campos filosóficos (como sería el de la retórica, o el de la epistemología).

sino también en la supuesta jerarquía en la que deben ordenarse. La hermenéutica filosófica es comprendida por Gadamer con un carácter universal, esto es, orientada a la totalidad de la existencia humana. Así pues, los dos discursos no pueden relacionarse de manera horizontal, sino que la ética filosófica, en tanto que se entendiese como disciplina, debería rendir cuentas (a pesar de la autonomía de su objeto respecto a la metafísica y a la ontología) a la hermenéutica filosófica.

La segunda parte del trabajo, frente a los problemas aquí expuestos, recorrerá de forma más amplia la obra de Gadamer, debiendo esclarecer no sólo aquello dicho respecto a la *phrónesis*, sino, sobre todo, lo dicho respecto a la teoría, desde la cual, como hemos visto, Gadamer comprende que se elabora la ética filosófica. Ello supondrá, con todo, reconocer la situación hermenéutica en la que Gadamer sitúa nuestro conocimiento de las cosas, por lo que también deberemos enfocar su amplio discurso ontológico. Así pues, a partir de la descripción del carácter teórico propio de la filosofía tal y como es entendida por Gadamer, podremos tender, con mayor precisión, el puente que separa la hermenéutica filosófica de la ética filosófica. Con suerte, podremos constatar si ese puente nos ha ayudado a conectar sendas orillas o si, por el contrario, solo hemos conectado lo que ya estaba unido.

## **Parte II. Unidad y diferencia entre teoría y práctica: la pregunta por el bien.**

### **6. La reducción de la teoría:**

Con anterioridad hemos tratado la crítica que Gadamer realiza a la pérdida, culminada en la Ilustración, de nuestra reflexión sobre el ser práctico, el cual fue cada vez más desatendido conforme aumentaba la precisión técnica que concedían las ciencias mecanicistas. Sin embargo, Gadamer no solo afirma la desatención a la *praxis*, sino que esta modificación culminada en la Ilustración remite, como hemos anotado, a una desvirtuación del equilibrio dado entre teoría y *praxis*, impidiéndonos no sólo concebir el ámbito de la *praxis* como mero espacio de aplicación de los principios teóricos, sino también impidiéndonos reconocer el ámbito teórico tal y como era atendido por Platón y Aristóteles.

#### **A) De la *episteme* a las ciencias modernas.**

En el apartado sobre el legado kantiano a la ética filosófica hemos descrito lo que Gadamer considera un alarmante acercamiento de la racionalidad práctica a la técnica, fruto del desarrollo de una comprensión mecanicista del mundo que permitía repensar las posibilidades del ser humano de controlar la naturaleza. Lo cierto es que esta atención al desarrollo histórico de la ciencia, junto a su comprensión desligada de la *praxis*, tiene sus raíces en la fenomenología y su recuperación de la teoría desde la *Lebenswelt*, desde “el mundo de la vida”, con el cual se pretende mostrar el origen y el desarrollo de los conceptos desde la viveza práctica de la situación particular. Surge así un paralelismo entre la atención histórica de Gadamer al desarrollo del vínculo entre teoría y *praxis* y la propia de Husserl, quien lleva a cabo una “autorreflexión histórica sobre las propias

suposiciones mundano-vitales del filosofar”<sup>247</sup>. De tal modo vemos que, a la hora de criticar la deriva que ha tomado la noción de la teoría, Gadamer remite a Husserl y a su legado fenomenológico:

Bajo la dirección de Husserl y gracias a su paciencia y maestría descriptivas, la escuela fenomenológica había recuperado el horizonte cuestionador del mundo de la vida [*Fragehorizont der Lebenswelt*] y había demostrado que había que retroceder más allá del horizonte científico que abarcaba por completo el siglo XIX y su investigación epistemológica. El conocimiento del mundo de la vida es siempre una especie de continuación y desarrollo de una reflexión que tiene sus raíces en la vida misma y se desarrolla en la práctica de la vida.<sup>248</sup>

Atendamos así de nuevo a este episodio de nuestra historia: la entrada en escena del mecanicismo por parte de Galileo. Desde ese momento histórico, en el que se formulan matemáticamente las leyes básicas de la mecánica, Gadamer empieza a construir el relato sobre cómo la ciencia adquiere una nueva relación con la praxis y la técnica. Obviamente sería un error apuntar a las matemáticas como elemento diferenciador entre la ciencia griega y moderna. Como afirma Gadamer en varias ocasiones, la *episteme* griega tiene su ideal en las matemáticas. Las matemáticas puras suponían el ideal epistemológico de los griegos, una ciencia al margen de las vicisitudes de lo cambiante, de cualquier tipo de experimentación que comprobase si seguían siendo ciertas. De tal modo las matemáticas comportaban, por tal independencia, una “transmisión exacta”<sup>249</sup> de su saber, reconociéndose como la más alta expresión de lo que se puede enseñar y aprender; y ello

---

<sup>247</sup> Gadamer, H.-G., “La ciencia del mundo de la vida”, en *El movimiento fenomenológico*, Síntesis, Madrid, 2016, p.109. A pesar de que Gadamer herede de Husserl la noción de *Lebenswelt* debemos tener en cuenta, tal y como M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz ha indicado, que Gadamer no considera este mundo de la vida como un mundo pre-lingüístico, sino como el mundo cotidiano en el que convivimos junto a los otros y que es formado desde el juego del lenguaje. Para Gadamer, el mundo de la vida no antecede a la situación cultural e histórica que, como *ethos*, nos determina en la práctica. López Sáenz indica con razón que por tal motivo Gadamer puede reinterpretar la *phronesis* y convertirla en la “verdadera sabiduría práctica en el mundo pre-científico desvelado por Husserl”. López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*, Madrid, Dykinson, 2018, p. 26.

<sup>248</sup> Gadamer, H.-G., “Aristoteles und die imperativische Ethik”, op. cit., p. 387-388. Traducción propia.

<sup>249</sup> Gadamer, H.-G., “Ciudadano de dos mundos”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 175.

suponía algo realmente útil para la *episteme*, que, de igual modo, debía tratar de lo necesario y eterno<sup>250</sup>.

Gadamer ejemplifica dicha posición de las matemáticas en las ciencias griegas con Platón: “Platón afirmó este modelo de manera tan radical que veía incluso el verdadero saber sobre el cielo, la verdadera astronomía, no en la observación de la situación real de las estrellas y en sus movimientos, sino en las matemáticas puras y en las relaciones numéricas”<sup>251</sup>. También Gadamer remarca que el sentido que Aristóteles imprimía sobre el concepto de *episteme* quedaba inspirado por las matemáticas y, por ende, por su independencia de la experiencia<sup>252</sup>. Obviamente ello no supone una contradicción por parte de Gadamer o del Estagirita, del cual ya hemos remarcado su distanciamiento respecto a la primacía matemática en la que se presentaban las ideas platónicas.

Cierto es que Gadamer afirma que Aristóteles “se preocupa por dar a la física prioridad sobre las matemáticas”<sup>253</sup>, apuntando a que “lo primero (*to próton*) no es algo matemático”<sup>254</sup>. Sin embargo, esta comprensión de las matemáticas, las cuales por ello no constituyen para Aristóteles una realidad inteligible que prefigura la naturaleza, sino una abstracción que realizamos sobre ésta<sup>255</sup>, no discute la posición ideal que representaban para la *episteme*. Las matemáticas puras siguen presentándose como una ciencia que inspira a las demás en sus pretensiones de tratar de lo eterno y necesario. Dicha inspiración es observada por Gadamer en la construcción de las ciencias, que el estagirita realiza desde la deducción y los juicios apodícticos<sup>256</sup>. El ideal pedagógico que

---

<sup>250</sup> EN., VI, 1139b 20-25.

<sup>251</sup> Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 78.

<sup>252</sup> Gadamer, H.-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, en *Verdad y método II*, op. cit., p.29.

<sup>253</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 157. Traducción propia.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>255</sup> Desde esta diferenciación Gadamer considera que Platón se encontraba más cerca de las actuales ciencias naturales que Aristóteles. Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 18.

<sup>256</sup> Tal y como muestra Miguel Candel en su introducción a los analíticos segundos, dicha constitución de la ciencia desde la lógica deductiva deja a ésta en una situación muy limitada, siendo nuestro saber dependiente de elementos “pre-científicos” (principios, axiomas y definiciones presupuestas). Cfr., Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon) II* [trad. Miguel Candel], Madrid, Gredos, 1995, p. 303. Ello

representaba la transmisión exacta de las matemáticas quedaba materializado en la lógica deductiva en la que Aristóteles enmarcaba las ciencias: “ha sido lo imperativo de los condicionamientos y deducciones, es decir, la lógica de la prueba, la *apodeixis*, lo que ha caracterizado a la ciencia [griega], y lo que encuentra en las matemáticas su más pura materialización”<sup>257</sup>.

Así pues, la *episteme* griega queda delineada por las matemáticas, por un saber que juzga prescindible la observación de lo concreto, pues “solo de aquello que es siempre como es y de lo cual se puede saber, por tanto, sin ver o experimentarlo de nuevo puede haber en un sentido propio ciencia”<sup>258</sup>. Esta independencia de la experimentación marca la diferencia entre la ciencia griega y moderna, cuya apreciación de las matemáticas va ligada a su aplicación técnica. Para Gadamer, las matemáticas, son enfocadas en la modernidad a su aplicación en la experiencia, a la constitución de fórmulas que aseguren ciertos efectos deseados dados unos valores iniciales, justificando así su efectividad a partir de la experimentación.

La ciencia no se permite pensarse al margen de la experiencia, sino que debe legitimarse desde ésta, procediéndose a una matematización de la naturaleza dirigida a calcular y predecir fenómenos. De tal modo, por ejemplo, la complicada predicción realizada en 1705 por Edmond Halley sobre la aparición de cierto cometa en 1759 supuso una consistente prueba que corroboraba empíricamente la ley de gravitación universal de Newton. Desde esta reorientación técnica de las matemáticas hacia la experiencia empírica en la que se aplica y se justifica la ciencia moderna accedemos a una nueva comprensión del ideal científico: “a partir de ahora, las matemáticas ya no son tanto el modelo ejemplar de las ciencias, como era el caso en Grecia, sino más bien el contenido cierto de nuestro saber del mundo experimentable mismo”<sup>259</sup>.

---

puede suponer un apoyo a la cuestión que Gadamer pretende explicitar: que la *episteme*, inspirada por el ideal de las matemáticas, no llevaba a cabo una inclusión en su propio ser (es decir, como parte característica de ella y no de la “pre-ciencia”) de la experiencia fáctica, al contrario de la ciencia moderna en su empleo de la inducción.

<sup>257</sup> Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 78.

<sup>258</sup> Gadamer, H.-G., “Ciudadano de dos mundos”, op. cit., p. 175.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p.176.



La observación, experimentación y corroboración empírica (lo que a veces es agrupado y denominado por Gadamer como la “lógica de la investigación”<sup>260</sup>) constituyen el principal elemento diferencial en el que Gadamer distingue la ciencia moderna de la *episteme* griega. La ciencia queda así redirigida hacia el terreno práctico donde deben verificarse sus conclusiones, accediendo, de tal modo, a un nuevo control de este campo. La corroboración empírica ofrece la capacidad de detectar cómo las fórmulas científicas favorecen la predicción y control de ciertos fenómenos. Por ello, como ya hemos mencionado, el auge de la ciencia mecanicista condujo a un nuevo ideal técnico: la dominación de la naturaleza por parte del ser humano. La ciencia, que en el mundo griego quedaba enmarcada por las matemáticas puras, ahora, con el nuevo ideal técnico en marcha, rebasa su estrecho campo de actuación deductiva para encarar a la experiencia fáctica, integrando en su proceder la inducción.

El deseo de esta ciencia de quedar legitimada desde su capacidad para predecir los fenómenos observados consagró su tarea de matematizar (y así hacer calculable) una amplia variedad de campos de conocimiento desde donde experimentamos el mundo. Como Gadamer sentencia: “las ciencias modernas se entienden como ciencias de la experiencia. La lógica de su proceder se denomina inducción. Un concepto como éste, propio de las ciencias experimentales, sería para los oídos griegos un metal poco elegante”<sup>261</sup>.

De tal modo, la ciencia moderna acaba accediendo a una multitud de campos. Sin embargo, esta “ampliación” de la ciencia parecería contradecir la afirmación de Gadamer (anteriormente citada) de que en este desarrollo de las ciencias modernas asistimos a una “reducción” del ámbito teórico. Para deshacer esa contradicción y evitar el malentendido hay que ver el sentido en el que aquí se habla de reducción. Con el auge de las ciencias mecanicistas, junto a las posibilidades de dominación que ellas ofrecían dadas las técnicas y tecnologías adecuadas, alcanzamos un nivel de seguridad sobre el resultado de nuestras acciones sin precedentes en una amplia variedad de campos de investigación. Ello, como

---

<sup>260</sup> Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 31. A esta lógica de la investigación Gadamer contrapone, como más adelante mostraremos, la lógica del concepto, tal y como manifiesta en el prólogo de *La dialéctica de Hegel*. Cfr., Gadamer, H.-G., “Prólogo”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 9.

<sup>261</sup> Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 78-79.

Gadamer sopesa, hizo reconocer a la ciencia moderna como garante de la certeza, y a su método como un camino seguro para la razón. Así se consolida la idea de que “la investigación metódica significa autoaseguramiento de la razón. Pues sólo un Dios malintencionado podría llevar la ciencia a su perdición (caso que se le antojase confundir nuestra razón matemática)”<sup>262</sup>.

Con esta confianza en la metodología científica el ámbito de la teoría (no sólo el de la ciencia) queda modificado respecto a la comprensión griega de éste. Gadamer denomina esta reorientación de la teoría como “el abandono del antropomorfismo de la contemplación griega del mundo”<sup>263</sup>. La matematización de diferentes campos de estudio condujo al descubrimiento de “regularidades que están ocultas a nuestros sentidos”, reconociéndose como inservibles las peculiaridades que detectamos al experimentar diferentes objetos. La seguridad del proceder matemático de las ciencias en los diferentes ámbitos de conocimiento hace irrelevante la forma en la que hablemos de ellos, es el lenguaje de las matemáticas con el que debemos describir los fenómenos si queremos estudiarlos y conocerlos de manera adecuada.

Así pues, la ciencia moderna debe considerarse como una ciencia volcada a la experimentación, lugar donde sus hipótesis terminan por verificarse o falsarse; pero, por otro lado, esta ciencia se desarrolla desde el plano abstracto e ideal de las matemáticas, plano al que elevan todo fenómeno y objeto de estudio. Este carácter dual de la ciencia, experimental y abstracta, ya ha sido implícitamente mostrado cuando hemos descrito la tensión y oposición que en la modernidad se da entre teoría y *praxis*, donde esta última se ha mostrado como el ámbito cambiante donde la teoría debía poner a prueba sus construcciones ideales. Sin embargo, esta oposición sólo es posible si identificamos a la teoría con la ciencia, que justamente es quien tensa esa oposición. Aquí ya encontramos la clave para comprender esta “reducción de la teoría” de la que Gadamer habla: la identificación entre teoría y ciencia. Ahora deberemos concretar cómo ello puede suceder. Es desde esta abstracción que asegura el proceder adecuado con el que conocer cualquier tipo de objeto (de forma independiente a los diferentes modos en que sea experimentado por nosotros en nuestra cotidianidad) donde podemos encontrar la solución.

---

<sup>262</sup> Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p 30.

<sup>263</sup> Gadamer, H.-G., “La filosofía griega y el pensamiento moderno”, en *Antología*, op. cit., p. 260.

La seguridad que se expresaba al tratar diferentes objetos desde el mismo modelo mecanicista, el cual se constituía desde la matematización de la naturaleza y se justificaba desde el control que sobre ésta se proporcionaba (la predicción de los efectos), llegó a herir de muerte a la metodología propia de las ciencias de corte aristotélico. Como recuerda Gadamer<sup>264</sup>, el método en Aristóteles queda definido por su objeto de estudio. Las ciencias modernas, en cambio, en su comprensión mecánica, calculable y controlable de la totalidad de la naturaleza, generaron un nuevo sentido del método que sería expresado conceptualmente por Descartes. Él consideró al método, el camino seguro hacia la objetividad, ya no desde la naturaleza propia del objeto que se estudia (tal y como ocurre en Aristóteles), sino de manera independiente a éste, elevando dicho método a una posición única y universal, inalterable en su forma en cualquier caso en el que se pretenda realmente conocer:

El concepto griego de método obtenía la medida de su adecuación entonces en función de la peculiaridad del ámbito investigado. En contrapartida, Descartes desarrolló la idea de un método de la unidad, es decir, el camino de un cercioramiento universal, y con ello la exclusión del error, que debe ser posible con el mantenimiento de las condiciones formales del proceder metódico<sup>265</sup>.

La unidad e independencia metodológica que presenta Descartes en contraste con la plural metodología aristotélica resulta ser, para Gadamer, una incontestable señal del desplazamiento del ámbito teórico. El método, atesorado como un ideal, se presenta, desde su constitución cartesiana, como el garante de la verdad para toda pretensión teórica de conocer los objetos, tal y como ejemplificaban las ciencias mecanicistas al conseguir, desde la abstracción matemática, predecir fenómenos y manipular diferentes objetos. La forma singular en la que se presentan cada uno de estos diferentes objetos no interfiere en la metodología que debe llevarse a cabo para estudiarlo correctamente: características como la particularidad y variabilidad, presentes en la conducta de los objetos, quedan vinculadas al ámbito práctico como elementos que, propios del terreno de la experimentación, corroboran o falsean ciertas hipótesis.

---

<sup>264</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, en *Verdad y método II*, op. cit., p.295.

<sup>265</sup> Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 83.

Ahora bien, ¿por qué dicho desplazamiento es asumido por Gadamer como una reducción? Desde esta unidad metodológica es entendible que ciertos saberes salgan más beneficiados que otros. La comprensión cartesiana del método es fruto, como hemos mencionado, de la conceptualización del saber llevado a cabo por las ciencias modernas, en contraste con su predecesora de corte aristotélico. Por ello, dada la posición central del método en el conocimiento teórico, es comprensible que las ciencias mecanicistas (y más tarde las nombradas ciencias positivas) adquiriesen un carácter modélico en el que el resto de los saberes, como la filosofía, debían fijarse y, eventualmente, mimetizar.

La filosofía, ante la centralidad de la ciencia moderna en el ámbito teórico, entra en una etapa marcada por un nuevo cuestionamiento sobre su propio ser: “desde entonces, es decir, desde el siglo XVII, lo que en la actualidad llamamos filosofía se encuentra en una situación diferente. Frente a las ciencias se ve necesitada de legitimización, cosa que antes nunca sucediera”<sup>266</sup>. En la primera parte de este trabajo hemos podido ver el vínculo que Gadamer traza entre el auge del mecanicismo y la ética filosófica, pero lo cierto es que, como queda confirmado, el marburgués considera el impacto de esta revolución científica en la propia naturaleza de la filosofía. El propio Descartes ya da constancia de ello.

Como aclara Gadamer, que el filósofo francés conceptualice el proceder mecanicista no implica que deje de lado las cuestiones metafísicas; todo lo contrario, la relevancia que otorga a la ciencia moderna queda conjugada con una filosofía que pretende justificarla, dando constancia de la posibilidad de alcanzar un proceder filosófico adecuado que pueda fundamentar la seguridad y eficacia de las ciencias: “Descartes publicó su tratado sobre el método no como un esbozo natural del nuevo pensamiento metódico, sino que buscó el compromiso con la tradición metafísica”<sup>267</sup>. Dicho compromiso, en el que la filosofía podía encontrar su legitimación respecto a la efectividad del proceder metódico de la ciencia, quedó marcado por la autoconciencia, desde la cual el pensamiento moderno, hasta la muerte de Schelling, procuró conciliar la filosofía con la ciencia<sup>268</sup>. De tal modo, la relevancia del nuevo concepto de método, que ya se visualizaba en la pretensión de

---

<sup>266</sup> Gadamer, H.-G., “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.11.

<sup>267</sup> Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 83.

<sup>268</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “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.18.

Galileo de identificar “la construcción matemática de las idealizadas condiciones de movimiento como método de conocimiento de la realidad”<sup>269</sup>, quedó así vinculada, desde la conceptualización filosófica de Descartes, a la relevancia de la autoconciencia:

El verdadero punto en torno al cual gira el pensamiento moderno es que la conciencia de sí mismo posee la primacía metódica. El conocimiento metódico es para nosotros un proceder -consciente de sí mismo- que da cada paso bajo el propio control. Y así, desde Descartes, la conciencia de sí mismo es el punto en el que la filosofía, por así decirlo, crea su suprema evidencia y da a la certeza de la ciencia su más extrema legitimación<sup>270</sup>.

¿Pero es suficiente con esta nueva relación así comprendida para hablar de una reducción de la teoría? Gadamer parece afirmarlo de tal modo, y ello queda justificado a partir de ciertas cuestiones que, al eludir la objetivación, quedan invisibilizadas o marginalizadas por la ciencia moderna. Gadamer observa que desde la filosofía moderna tales cuestiones quedan presentadas como aporías y zonas marginales, cuestiones desatendidas o mal enfocadas que terminaron por tildarse peyorativamente de cuestiones pseudocientíficas, cuestiones quiméricas que no proporcionaban conocimiento real. Gadamer muestra algunas de estas cuestiones a lo largo de diferentes trabajos: la cuestión de la corporalidad y la aporía de las dos sustancias, la cuestión de la libertad y la filosofía práctica, la cuestión de la alteridad y la del yo mismo.

Cabe decir que tales cuestiones son atendidas por Gadamer desde el esfuerzo de algunos filósofos modernos por legitimar alguno de estos problemas como problemas reales, a los que se debe dar algún tipo de solución teórica, a pesar de estar la teoría gobernada por el modelo propio de las ciencias de la naturaleza. Recordaremos, por ejemplo, el aporte kantiano a la autonomía de la filosofía práctica. Sin embargo, de igual modo que se elogian tales esfuerzos, no deja Gadamer de criticar que la aproximación al estudio de tales problemas por parte de estos filósofos, siempre pendientes del proceder metódico de la ciencia, dejó a cada una de estas cuestiones en una posición débil y expuesta a su marginalización. Desde el desplazamiento de la teoría y la nueva relación entre la ciencia y la filosofía, ya no había espacio para que un estudio que debía partir desde la certeza del yo (para así asegurar su proceder metódico) pudiera integrar junto al

---

<sup>269</sup> Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p 30.

<sup>270</sup> Gadamer, H.-G., “La filosofía griega y el pensamiento moderno”, en *Antología*, op. cit., p. 263-264.

saber científico estas cuestiones. Por ello, Gadamer no duda en afirmar que, respecto a la Ilustración, “su nuevo y muy polémico comienzo es al mismo tiempo el comienzo de la irresoluble realización del pensamiento moderno”<sup>271</sup>.

Con respecto a la cuestión de la corporalidad tal incapacidad queda bien ejemplificada. En tanto que se parte de un yo que no es objeto y, por tanto, no se presta a la objetivación, nuestro propio cuerpo, nuestra carne y nuestros huesos, son extirpados del yo. Ello constituye un problema que usualmente se ha entendido como el problema de las dos sustancias, que nos exige responder a la pregunta “¿cómo encuentra la corporeidad al hombre?”<sup>272</sup>. Y, junto a este problema, Gadamer añade el de la alteridad del otro: “y así como el otro, con el que estoy familiarizado y que está familiarizado conmigo, no es mi objeto, tampoco mi cuerpo es mi objeto”<sup>273</sup>.

Son este tipo de preguntas que la modernidad tuvo que encarar, demostrándonos sus esfuerzos por reconciliar ciencia y filosofía a través de un grupo de obras que, sin embargo, quedaron prontamente desatendidas por el progreso científico. Ante estos esfuerzos y olvidos, Gadamer presta especial atención a Kant y a Hegel. Sobre Kant ya hemos visto su repercusión en la primera parte, considerando que la autoconciencia de nuestra libertad debe tomarse en cuenta a pesar de la aporía teórica que representa<sup>274</sup>. Sobre Hegel, Gadamer elogia sus esfuerzos por alcanzar una comunión de los saberes a partir de la superación del pensamiento entregado a la oposición sujeto-objeto, a la mala infinitud<sup>275</sup>, todo ello partiendo de una rectificación de la comprensión moderna de la autoconciencia:

Así, uno debe entender, desde el principio, la tarea que Hegel se ha propuesto llevar a cabo en la *Fenomenología*: tratar la autoconciencia, la síntesis de la apercepción según Kant, no como algo previamente dado, sino como algo que ha de

---

<sup>271</sup> Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 84.

<sup>272</sup> Gadamer, H.-G., “La filosofía griega y el pensamiento moderno”, en *Antología*, op. cit., p. 262.

<sup>273</sup> Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 37.

<sup>274</sup> Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 85.

<sup>275</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “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.20.

ser propiamente demostrado, lo cual quiere decir: demostrado como la verdad en toda conciencia. Toda conciencia es autoconciencia.<sup>276</sup>

Sin embargo, como decimos, Gadamer muestra que ambos esfuerzos quedan relegados a una posición marginal respecto al sueño positivista de que la ciencia, independientemente de toda especulación filosófica, debía llevar las riendas de nuestro progreso; progreso que, de tal modo, quedaba enmarcado en un desarrollo técnico y tecnológico que nos permitiese calcular y manipular nuestro entorno. En el caso de Kant, Gadamer deja bastante claro el modo en el que el pensamiento del filósofo de Königsberg quedó, en sus aportes a la filosofía práctica, diluidos por la centralidad en el ámbito teórico de las ciencias modernas. Con la distinción entre razón teórica y práctica, junto a los conceptos propios de cada dominio de la razón, Gadamer explica cómo en Alemania se distinguió entre “las ciencias de la naturaleza” y las “ciencias del espíritu” y cómo, posteriormente, el neokantismo llevó a cabo esa disolución del aporte kantiano al extender “a las ciencias histórico-filológicas el concepto de experiencia y de ciencias empíricas”<sup>277</sup>. Respecto a Hegel, el marburgués se decanta, más bien, por mostrar el precoz olvido su pensamiento metafísico, demostrando que sus aportaciones a la filosofía fueron rápidamente desligadas del acabado sueño del idealismo<sup>278</sup>, quedando reducidas a su utilidad para toda filosofía dispuesta a consagrarse como ciencia estricta:

Sin duda, en el periodo posterior a Hegel la filosofía tomó formas nuevas, pero se trataba siempre de la crítica a la metafísica que suministró la conciencia de propia identidad al positivismo, a la epistemología, a la filosofía de la ciencia, a la

---

<sup>276</sup> Gadamer, H.-G., “Hegel y el mundo invertido”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, op. cit., pp. 51-52.

<sup>277</sup> Gadamer, H.-G., “Ciudadano de dos mundos”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 179. Sobre esta crítica al neokantismo también podemos destacar la crítica a la interpretación de Paul Natorp sobre Platón. Como Gadamer afirma, Natorp, siguiendo el proceder del neokantismo, lee las ideas platónicas desde una consideración demasiado epistemológica, interpretando “la idea como una ley natural, conjugando así a Platón y Galileo”. Ello supone para Gadamer una lectura de la filosofía platónica que “permanece insensible a las diferencias históricas”. Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 2.

<sup>278</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 32.

fenomenología, o al análisis del lenguaje. En el campo más propio de la metafísica, Hegel no tuvo un solo seguidor<sup>279</sup>.

La filosofía queda en una situación periférica en una sociedad y cultura occidental entregada al progreso científico y a su promesa de otorgar al ser humano la capacidad de dominar la naturaleza (y, eventualmente, al propio ser humano). Así concretamos la reducción de la teoría a la que Gadamer se refiere: una idealización en el campo de la teoría de la ciencia moderna y su seguridad metódica, a la cual la filosofía intenta vincularse desde la primacía de la autoconciencia, dejando diferentes cuestiones relegadas a una posición irresoluble que, finalmente, denunciarían la incapacidad de la filosofía para seguir el rumbo de la propia ciencia (y con ella el ámbito de la teoría).

## **B) El valor del pensamiento filosófico al margen de la historia del ser.**

A partir de este momento podríamos decir que queda finalmente realizada la reducción de la teoría. Una reducción (no lo olvidemos) que ya parece quedarle a Gadamer anunciada mucho antes de que Galileo concibiese la caída de los cuerpos en el vacío: ya era considerada desde la ambigüedad con la que Aristóteles describe la relación entre *praxis* y teoría, ambigüedad que abre las puertas a su pronta malinterpretación. La desvinculación del saber teórico respecto al práctico (vínculo que quedaba reflejado en la unidad del *nous* y en la comprensión de la contemplación como *praxis* suprema) es un producto más (si no el originario) de esa paulatina decantación de la racionalidad hacia una posición menos ligada a nuestro *ethos* y a nuestra vida práctica, resultando en una tensión entre teoría y *praxis* que se agravaría en la modernidad con la acentuación de la técnica.

Por ello, podríamos decir que, cuando las ciencias mecanicistas se abalanzaron sobre la *praxis* para convertir lo cambiante en algo calculable, el pensamiento moderno fue perdiendo interés por una atención teórica a la práctica que evidenciase otro tipo de vínculo entre *praxis* y teoría. Desde este creciente desinterés por la *phrónesis* en pos del mecanicismo y su seguridad para dominar la naturaleza, el pensamiento filosófico terminó por considerar a las ciencias naturales modernas paradigma del saber,

---

<sup>279</sup> Gadamer, H.-G., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, op. cit., p. 128.



pretendiendo por ello constituirse desde una primacía del método y de la autoconciencia que terminaría por marginalizar algunas cuestiones y por llevar a la filosofía a respuestas insatisfactorias. Desde esa posición central de las ciencias todo saber que se precie debe buscar su camino hacia ellas, pues “un conocimiento que sea verdaderamente «saber» únicamente puede extraerse de la aplicación de las matemáticas a la experiencia”<sup>280</sup>.

A este relato histórico sobre el devenir de la teoría parece atenerse Gadamer, a pesar de que no encontremos ningún trabajo suyo que aúne explícitamente todo este proceso crítico que hemos considerado desde Aristóteles a la contemporaneidad. Como hemos podido observar, la conjunción de la ambigüedad y posterior malinterpretación de la obra aristotélica con el ideal metodológico de las ciencias modernas sólo nos ha sido posible explicitarlo desde la conjugación de varios trabajos del marburgués. Usualmente, la introducción de la figura de Aristóteles en los trabajos críticos con el proceder metodológico de las ciencias modernas le sirve a Gadamer para remarcar un proceder filosófico (ejemplificado sobre todo desde la filosofía práctica) que se distancia de esa metodología moderna. Con estos textos, que centran su búsqueda en una “rehabilitación de la *phrónesis*” y una reconsideración de la filosofía práctica, se presenta la teoría con un enfoque hacia la *praxis* que nada tiene que ver con el carácter técnico de la ciencia moderna.

Sin embargo, trabajos enfocados específicamente a Aristóteles nos han mostrado cómo Gadamer también dirige ciertas críticas a la filosofía del Estagirita. La figura de Aristóteles no sólo es enriquecedora para repensar el valor de la *praxis* sobre la teoría, sino que también nos muestra, al presentarse desde ella el inicio del cambio en la relación entre teoría y *praxis*, el valor perdido de la teoría y, por extensión, de la filosofía. Lo importante de incorporar a Aristóteles a la crítica de la primacía del método (a pesar del carácter modélico que éste representa para Gadamer) nos ayuda a entender que aquí no nos encontramos simplemente con una pérdida de la filosofía práctica o una desatención a la *phrónesis*, sino con una mala comprensión de la relación entre teoría y práctica que compromete a la totalidad de la filosofía. Lo que se presentaba como una renovación de la filosofía práctica se atiende ahora, desde una óptica más general, como una rehabilitación de la filosofía misma. En tanto que perdemos la unidad interna que

---

<sup>280</sup> Gadamer, H.-G., “Ciudadano de dos mundos”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 176.

equilibra la teoría con la práctica nos precipitamos tanto a una desatención de la *phrónesis* como a una reducción de la teoría, y ello resulta en una desvaloración de la filosofía.

Así pues, la conjugación de, por una parte, las críticas a la ambigüedad aristotélica con, por otra, las críticas al mecanicismo y al pensamiento moderno como precursores de la actual centralidad e idealización de la ciencia, resulta algo que, a pesar de la ausencia de textos, nos atrevemos afirmar que Gadamer secunda<sup>281</sup>. Con todo, dicha conjugación no es afirmada sin razón aparente. Además de la verosimilitud de llevar a cabo tal conjunción tras haber detallado cada una de las partes, podemos encontrar otro tipo de relato que respalda nuestra interpretación. Éste no es otro que el vínculo de Gadamer al pensamiento heideggeriano y a su crítica al ser como presencia.

Desde su atención a la “historia del ser” heideggeriana encontramos trabajos donde Gadamer sí que realiza una crítica a la filosofía que conecta a Aristóteles con Descartes. Así, por ejemplo, encontramos el texto *Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona*, donde, al criticar la noción de sujeto como autoconciencia, Gadamer remite a esta primacía del ser como presencia que discurre de Aristóteles a Descartes: partiendo del trato de Aristóteles a la palabra *hypokeimenon* (sujeto), con la que se refiere a aquello “que resiste invariable el cambio en toda transformación”, atravesando su latinización desde los conceptos de *subiectum* y *substantia* hasta conectar con “la definición cartesiana del «cogito me cogitare», la cual John Locke proyectó a escala mundial”<sup>282</sup>.

También podemos ver esta conexión entre esta historia del ser y la reducción de la teoría en aquellos trabajos donde Gadamer reconoce el legado de Heidegger. Así, por ejemplo, nos encontramos en textos donde Gadamer recupera de su maestro el vínculo

---

<sup>281</sup> Robert Sullivan, por ejemplo, realiza una conexión parecida en su interpretación de Gadamer. Lo que nosotros hemos descrito como la pérdida del equilibrio entre teoría y práctica desde la ambigüedad aristotélica respecto al bien, Sullivan, remitiendo a Heidegger, lo entiende como la pérdida de la unidad entre literatura y filosofía desde la conceptualización aristotélica. Cfr., Sullivan, R. R., *Political hermeneutics. The early thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park and London, The Pennsylvania State University Press, 1989, pp. 178-179. Así pues, aunque Gadamer no trace una historia que conecte a Aristóteles con los problemas de la ciencia moderna, lo cierto es que varias veces (tal y como hemos visto) sus trabajos remiten a la distinción conceptual del Estagirita como el momento en el que la filosofía pierde su viveza.

<sup>282</sup> Gadamer, H.-G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 13.

entre el inicio de la metafísica y el desarrollo de la ciencia hacia su concepción moderna, volcada a la aplicación técnica. De tal modo son observables pasajes donde Gadamer sigue las ideas de su maestro respecto a la situación actual de la metafísica, a la que desde un origen estaba destinada: “[la metafísica tradicional] no quiere reconocerse en sus propias consecuencias, es decir [...] en el moderno cambio de orientación del concepto de ciencia en una dirección cuya última consecuencia es la tecnología universal del presente”<sup>283</sup>.

Lo importante de esta crítica es cómo encaja con nuestro anterior discurso sobre el devenir de la relación entre teoría y *praxis*. Como hemos anotado en el capítulo sobre el legado aristotélico, Gadamer presenta la ambigüedad de la obra aristotélica desde la preferencia ontológica que éste otorga a “lo que siempre es”. Tal preferencia lleva al Estagirita a conjugar de forma poco clara la relación entre la vida contemplativa y la “segunda mejor vida” (la cual, como nos ha presentado Gadamer, debía haberse comprendido sin acentuar el calificativo de “segunda”, sino el de “mejor”).

Precisamente esta preferencia ontológica que resuena en la ambigüedad del bien (entre el bien de la *praxis* y el del principio último) sólo ha sido accesible a nosotros después de una previa reconsideración, puntualizada por el propio Gadamer, de los *physei onta*, aquellos entes que, para Aristóteles, son ejemplarmente por sí mismos. El Estagirita parte desde ellos, como hemos visto, para comprender el qué-es de las cosas, mostrando el *eidos* como *eidos* materializado (*enheylon eidos*<sup>284</sup>). En aquel capítulo la exposición de tal consideración de lo que Aristóteles considera como las entidades primarias tenía como utilidad comprender tanto la predicación del bien al primer motor inmóvil como la reducción de dicho concepto a la *praxis*. Ahora, podemos volver a ella para centrarnos en su papel en la historia del ser.

Desde esta primacía de la *physis*, hemos podido ver cómo el bien, lo mejor, debía ser atribuido a una entidad, aquella más elevada, lo divino como primer motor inmóvil. En trabajos como “*Amicus Plato magis amica veritas*”, Gadamer precisa que la consideración de tal primacía de la *physis* respecto a Platón debe quedar enmarcada desde la pregunta por el ser (y el no-ser) legada por Parménides. Platón (sin entrar ahora en

---

<sup>283</sup> Gadamer, H.-G., “Platón”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 83.

<sup>284</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, op. cit., p. 210. También: Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, n.3, op. cit., p. 132.

detalle sobre sus doctrinas) plantea la problemática del no-ser sólo como alteridad: esto (existente) no es lo otro (existente). Ello, sin embargo, no llega a captar el sentido del no-ser como *pseudos*, como lo que es falso y no existe. En cambio, Aristóteles, en esta prioridad a la *physis*, emplaza esta problemática del no-ser en una apreciación sobre el movimiento y la generación. Desde dicho campo el Estagirita desarrolla ciertos conceptos con los que resolver este problema: *steresis*, *entelecheia*, *dynamis* y *energeia*.

El no-ser queda de este modo como lo no existente, como aquello de lo que el ente es falto de ser. A la vez, esta privación se comprende en la potencia del ente, en tanto que aquello que éste no-es está en sus capacidades llegar a ser en acto (o, respecto a su esencia, llegar a autorrealizarse). Como hemos mencionado anteriormente, las ideas no pueden ser en Aristóteles por sí mismas por no poder ser causa de nada; ellas sólo son en un sentido secundario respecto al ente existente concreto, el cual propiamente puede llegar a ser lo que, como expresa su *eidos*, esencialmente es. Así, en tanto que el *eidos* es *eidos* materializado (*enhylon eidos*), el ente parcialmente falto materialmente de tal determinación eidética, se comprende definido respecto a su *eidos* en tanto que queda en él en potencia, como aquello que el ente *aún* no es. Desde tal posición, el *eidos* que responde al qué-es del ente se mantiene invariable a pesar de la falta de su completa presencia en el mismo ente:

Hay un no-ser en el *eidos* que no tiene que ver con su relación con otros *eide*, sino con la propia existencia o, desde la fuerza expresiva de Aristóteles, con ser desprovisto de algo, *steresis*. Todo proceso natural sigue su curso entre *steresis* y *eidos*, entre no-ser y ser. Tal no-ser del ente existente es dependiente de su determinación eidética *en tanto ésta última falta* en él. [...] El ser vivo el cual emerge de su estado embrionario no adquiere simplemente otra determinación eidética y no es simplemente algo “diferente”, algo definido por diferentes determinaciones esenciales, aunque fuera así pensable *matemáticamente* [tal y como ocurre si se piensa que las ideas son por sí mismas]. Contrariamente, es el mismo ente que pasa de un estadio falto de determinación a otro estadio de determinación completa<sup>285</sup>.

Ahora bien, todo ello constituye lo que hemos ya mencionado como la intrusión de la física en la metafísica, donde una consideración de la ontología desde este desplazamiento de la potencia al acto, lleva a Aristóteles a comprender que el sentido más primario del ser debe reconocerse en aquella entidad que, como principio de la totalidad de lo que es,

---

<sup>285</sup> Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, op. cit., p. 210. Traducción propia.

genera movimiento sin moverse, pues ella no puede estar privada de nada (debe ser puro acto) y a ella, en tanto que es el ser más primario, todo lo que es tiende. De tal modo, la inseparabilidad del qué-es (al que el *edios* da respuesta) con la entidad particular existente lleva al Estagirita hacia una comprensión ontológica que, entrelazada con la física, concreta como el principio de la totalidad la entidad más elevada, aquella que nada tiene en potencia, aquella que es puro acto, presencia absoluta: “el ser es pensado en Aristóteles claramente como presencia, y lo divino como presente en el más alto grado”<sup>286</sup>. Desde esta misma apreciación ontológica, Gadamer muestra que Heidegger encuentra el origen de la onto-teología y de su devenir en la metafísica:

En efecto, Aristóteles distingue en una discusión compleja y difícil entre una primera y una segunda *ousia*. Heidegger ve en esta distinción entre ser-qué y ser-porqué el paso propiamente dicho a la metafísica en tanto onto-teología. De este modo la expresión «metafísica» se vuelve ambivalente. En ella participa la «física», y esto quiere decir que implica el paso a una construcción del mundo que caracteriza incluso lo divino, lo ente que es por encima de todo lo ente, como un ente<sup>287</sup>.

Este pasaje de la obra de Gadamer hace referencia (como indica explícitamente<sup>288</sup>) al segundo volumen del *Nietzsche* de Heidegger. Allí, en el capítulo “La metafísica como historia del ser” el filósofo de la Selva Negra considera este argumento de las *Categorías* que distingue entre una primaria y secundaria *ousia*, la cual reconsidera como la distinción entre la existencia (*ousia* primaria, el ser-qué o el que-es) y la esencia (segunda *ousia* secundaria, el ser-por-qué o el qué-es)<sup>289</sup>. En dicho pasaje Heidegger precisa aquello que implícitamente quedaba patente en nuestra descripción de la solución que Aristóteles daba, en contraste con Platón, a la cuestión de Parménides: en tanto que el no-ser queda enmarcado en la potencia del ente concreto, como aquello que, a pesar de su *eidós*, aún no es, su distinción entre la entidad primaria y secundaria implica que el ser se atiende sólo como presencia y presenciar.

En tanto que parte de una consideración de la *Física*, en la ontología de Aristóteles el qué-es del ente se mantiene incluso en aquel ente concreto que sea en potencia lo que

---

<sup>286</sup> Gadamer, H.-G., “El retorno al comienzo”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 263.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>288</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “El retorno al comienzo”, op. cit., p. 267.

<sup>289</sup> Cfr., Heidegger, M., “La metafísica como historia del ser”, en *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 333.

esencialmente es. El qué-es (al que el *eidos* responde) queda entendido como aquello que el ente es presencialmente (si se encuentra en acto) o lo que puede llegar a ser presencialmente (si está en potencia). De igual modo, la entidad primera, el que-es, se considera como aquello que es el ente concreto en acto, en su presencia actual. En cualquiera de los dos lo que es se entiende en relación con el ser presente, en acto: “que-es y qué-es se desvelan como modos del presenciar cuyo rasgo fundamental es la ἐνέργεια”<sup>290</sup>. Desde esta consideración en el que el ser queda en cualquier caso entendido desde la presencia, Heidegger anuncia el comienzo de la metafísica, la cual olvida, al fundarse en esa distinción, aquello que a esta última origina:

Suponiendo que la metafísica fundamente su esencia con esta distinción, de oscura proveniencia, entre el qué-es [esencia] y el que-es [existencia], y suponiendo que se funde en ella, entonces no podrá nunca aportar desde sí misma un saber de esta distinción. [...]Olvido del ser quiere decir, entonces: ocultarse de la proveniencia del ser diferenciado en qué-es y que-es en favor del ser que despeja [*lichtet*] el ente en cuanto ente y queda, *en cuanto ser*, impensado<sup>291</sup>.

Dado este comienzo Heidegger prosigue su relato sobre la historia del olvido del ser como pro-greso (*Fort-gang*) de la metafísica: de Aristóteles al ser como *actualitas* en Roma, y de esta comprensión del ser, que entiende lo divino como *summum ens* y como *actus purus*, se extiende a la modernidad la transformación esencial de la verdad en certeza; de ésta, en tanto que precisa un *fundamentum absolutum et inconcussum* eleva a fundamento al *ego*<sup>292</sup> y, en tanto que de tal forma se alcanza la esencia de la voluntad, el ser se torna sistema como estructura de la realidad<sup>293</sup>, la cual sólo es considerada como tal si previamente es determinada “desde la sistemática de lo incondicionado que condiciona”<sup>294</sup>. Así pues, hasta cierto punto los relatos historiográficos de Heidegger y de Gadamer se asemejan.

La primacía de la autoconciencia y el destino de la metafísica desde la técnica parece ser el final del relato de ambos. También hay cierta semejanza en el origen. Al margen del examen que Heidegger realiza de Platón, tanto Gadamer como su maestro parecen

---

<sup>290</sup> Heidegger, M., “La metafísica como historia del ser”, op. cit., p. 333.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>292</sup> Cfr., Heidegger, M., “La metafísica como historia del ser”, op. cit., p. 352-353.

<sup>293</sup> Cfr., Heidegger, M., “La metafísica como historia del ser”, op. cit., p. 368.

<sup>294</sup> *Ibid.*, 369.

indicar que aquella división entre la entidad primaria y secundaria en Aristóteles acarrea ciertos problemas que se extienden a lo largo de la historia del pensamiento. Obviamente ello es más patente en Heidegger que en Gadamer, en quien las virtudes del pensamiento aristotélico eclipsan sus críticas; sin embargo, ya han quedado patentes las propias palabras del marburgués respecto a la distinción de las *Categorías*, las cuales emplea en una argumentación que concluye en aquella ambigüedad aristotélica que anteriormente hemos presentado.

De modo que la preferencia del ser como presencia ayudaría a entender el devenir de la teoría. Dicho devenir, en tanto que modelaría la relación entre teoría y *praxis*, quedaría ya indicado en Aristóteles y en sus tempranos lectores, quienes fueron otorgando paulatinamente mayor peso al conocimiento teórico, entregado al estudio del ente en su presencia y a lo eterno y necesario, respecto al saber que representa la *phrónesis*, volcado en lo cambiante de la *praxis*. Desde tal comienzo se llegaría al punto de inflexión que representó Descartes, quien al dudar incluso de las matemáticas (atendidas como lo más seguro que podemos saber), consolidó el *cogito* como aquello que permanecía presente sin duda, como fundamento de la certeza. El yo se consagró como lo “siempre presente” desde el cual se podía legitimar la seguridad de las matemáticas y del mundo “exterior” (presentado ahora desde la óptica mecanicista de *res extensa*). La historia del ser de Heidegger parece así atrapar a la reducción de la teoría que Gadamer gusta iniciar desde Galileo y Descartes. Podríamos entonces decir que la historia de la reducción de la teoría y desatención de la *phrónesis* no deja de estar enmarcada (y apoyada) en esta consideración ontológica de la “historia del olvido del ser” que Gadamer hereda de Heidegger.

Ahora bien, podríamos decir que, del mismo modo que esta “historia” nos ayuda a unir el relato de la reducción teórica desde Aristóteles hasta Descartes, también ella, en tanto que ausente en Gadamer en su forma de discurso unitario sobre el devenir de la teoría y su vinculación con la *praxis*, nos advierte sobre las razones por las que el marburgués seguramente no llegó a explicitar tal relato. Como decimos, Gadamer, al margen de las obras que están dirigidas a tratar la historia del ser heideggeriana o a una consideración estrictamente ontológica sobre el ser en la tradición metafísica, no lleva a cabo ninguna vinculación entre la *theoria* en la antigüedad y la revolución mecanicista que se presente como una unitaria y criticable historia del pensamiento. Por ello es válido que nos preguntemos: ¿hasta qué punto pueden estos dos discursos historiográficos solaparse?

¿Hay algún motivo en Gadamer para mantener cierto silencio respecto a la historia del ser heideggeriano?

Cabe destacar que, cuando Gadamer trata el pensamiento moderno junto al antiguo, el marburgués mantiene cierta distancia entre ellos, como si la aportación de Galileo se contrapusiera al pensamiento griego sin ningún tipo de colaboración por parte de éste. En *La filosofía griega y el pensamiento moderno*, Gadamer presenta el vínculo entre ambos pensamientos de tal manera que el pensamiento griego mantiene una verdad olvidada, sin causa aparente, por la modernidad<sup>295</sup>. Por el contrario, el trabajo presenta el pensamiento griego como una esperanza que se mantiene dentro del pensamiento moderno, sin formar parte de su carácter problemático (esto es, su tendencia a convertirse en “ciencia estricta”).

Tampoco en su trabajo *Elogio de la teoría*, donde lleva a cabo un recorrido histórico de la noción de teoría, se realiza una descripción causal que explique el hilo que une las diferentes comprensiones del concepto. Existe una continuidad entre las diferentes nociones de teoría, sobre todo entre la *theoria* clásica y la *contemplatio* escolástica, pero, de igual modo, Galileo entra en escena sin ser predecible, configurándose como el inicio de una nueva comprensión que rompe con la anterior<sup>296</sup>. Como decimos, los únicos trabajos donde se lleva a cabo alguna crítica al pensamiento griego y su negativa repercusión posterior, como fuera el de la ambigüedad del pensamiento aristotélico y su temprana recepción dogmática, quedan, a pesar de que apunten a una ulterior problemática, desvinculados de un relato historiográfico que alcance a la reducción teórica y de la desatención a la *phrónesis* por parte de los modernos.

Ello puede darnos la clave para justificar una distancia entre Gadamer y Heidegger ante la apreciación ontológica de este último desde una reconstrucción histórica del pensamiento. Gadamer parece favorecer una discontinuidad del pensamiento respecto a Heidegger, el cual, a pesar de recalcar lo preliminar de sus apuntes historiográficos, suele imprimir el mismo sentido (el del progreso de la metafísica) a todo el pensamiento desde Platón y Aristóteles. La constatación de esa diferenciación entre ambos puede verse claramente en el trabajo *Heidegger y los griegos*, donde Gadamer, explicando previamente la continuidad que Heidegger traza entre los griegos y el pensamiento

---

<sup>295</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “La filosofía griega y el pensamiento moderno”, en *Antología*, op. cit., p. 261.

<sup>296</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 30.



moderno, presenta su tesis, la cual pretende distanciarse de la de su maestro: “Ahora bien [en contraste con Heidegger], mi tesis es que nosotros, como filósofos en la era de la ciencia, podemos ver en los griegos una especie de modelo [diferente al pensamiento marcado por la ciencia moderna]”<sup>297</sup>.

Gadamer prefiere llevar a cabo una lectura de la tradición que acentúe la diferenciación dada tanto en su propio seno (entre los diferentes pensamientos) como entre ésta y nuestro presente. Su recorrido no pretende llevar a luz una necesidad histórica que ha desembocado en nuestro presente, sino recalcar las diferencias, transmitidas a nuestro presente, sobre la comprensión de la teoría y su vínculo con la *praxis*. El objetivo no es tanto buscar el origen o el vínculo causal que homogenizaría a la tradición metafísica hasta “sus consecuencias”, sino otro bien distinto: el contraste de diferentes pensamientos al reflexionar la teoría, la *praxis* y la unidad de ambas para, gracias a ello, recuperar su valor positivo y seguir su legado.

Así, incluso los pensadores modernos, liberados de cierta relación causal que acentuaría cierto aspecto negativo, mantienen un valor productivo<sup>298</sup> incluso dentro del proceso del mecanicismo y su conceptualización filosófica. La interpretación que Gadamer realiza de la filosofía práctica de Kant ya nos lo ha mostrado. También queda de igual modo expuesto incluso con Descartes, el cual, a pesar de su contribución a la formulación de la metodología mecanicista, es pensado por el marburgués desde sus intentos de conciliar esta nueva ciencia con la metafísica y, por ende, de mantener el saber de la filosofía en una situación de igualdad con la ciencia. Como hemos visto, todo intento de legitimar a la filosofía como saber teórico resulta ser, aunque se tenga como modelo las ciencias naturales, un intento por “ampliar” la teoría. No se puede así decir que la reducción de la teoría sea algo que no haya sido combatido por la tradición filosófica.

Esta búsqueda de la legitimación de la filosofía como ciencia es para Gadamer el modo particular en el que la modernidad buscó la unidad por el saber; es por ello que las intenciones del marburgués de recuperar el valor de la filosofía junto al del saber práctico

---

<sup>297</sup> Gadamer, H.-G., “Heidegger y los griegos”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 334.

<sup>298</sup> Con ello no estamos diciendo que la “destrucción” heideggeriana no sea productiva (esto iría en contra de la propia percepción que Gadamer tiene de Heidegger y de su habilidad para reinterpretar a los clásicos). A lo que nos estamos refiriendo es a que la producción de la “destrucción” acontece siempre en el marco de una previa teleología negativa de la metafísica, algo que no sucede en Gadamer.

no se desmarcan de las propias de la modernidad (que encuentran su última expresión en Hegel y Schelling), sino que se mantienen en una cierta continuidad a pesar de sus diferencias: “la necesidad de una unidad de la razón y de una unidad del saber sigue estando viva, ciertamente, pero es un hecho que ahora se sabe en conflicto con la autoconciencia de la ciencia”<sup>299</sup>.

Mientras que Gadamer parece de tal modo preferir el valor diferencial que de cada pensador podemos extraer ante una misma cuestión, Heidegger parece, respecto a un mismo problema (como sería el olvido del ser) acentuar la continuidad y evolución del pensamiento, donde los diferentes pensadores, desde Platón y Aristóteles, habrían colaborado en el progreso de la metafísica hasta su acabamiento (en el sentido de su completa realización como olvido del ser). Tal y como el marburgués expone varias veces, la relectura de la tradición llevada a cabo por su maestro, a pesar del estímulo que proporcionaba al pensar<sup>300</sup>, peca de concretar una historia del pensamiento forzada a coincidir con sus propósitos:

En la medida en que, desde su pregunta por el ser, [Heidegger] trató de describir la metafísica como un acontecer uniforme del olvido del ser, y de un olvido del ser progresivo, su proyecto no podía dejar de adquirir algo del carácter de forzamiento lógico en que había caído la construcción hegeliana de la historia universal del pensamiento<sup>301</sup>.

Gadamer traza un paralelismo entre Hegel y Heidegger al poder llegarse a concebir la historia del olvido del ser como una historia del pensamiento que quede, desde el inicio, destinada a un fin predeterminado. Incluso llega a afirmar cierto reconocimiento por parte de Heidegger sobre tal similitud: el empleo de nuevos conceptos como el de *Geschick* (destino o sino) tendrían como función la articulación de un discurso sobre la metafísica como historia del pensamiento que evite a Hegel<sup>302</sup>. A pesar de ello Gadamer mantiene su crítica. Para el marburgués, toda articulación de la historia que parezca presentarse desde la mediación de un final, como resultaría ser el de un presente dominado por la técnica, es algo que debe ser, en la medida de lo posible, desestimado: el discurso queda

---

<sup>299</sup> Gadamer, H.-G., “Ciencia y filosofía”, en *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., p. 28.

<sup>300</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Heidegger y los griegos”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 339.

<sup>301</sup> Gadamer, H.-G., “La historia de la filosofía”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 142-143.

<sup>302</sup> Gadamer, H.-G., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, op. cit., p. 138.

peligrosamente cerca de Hegel si se articula un presente acaecido como consecuencia de cierto inicio.

Tal y como puede quedar ejemplificado en *La Superación de la metafísica*, donde tal superación supone el acabamiento de la metafísica y su largo final en el que nos encontramos<sup>303</sup>, Heidegger lee la tradición metafísica de manera unitaria, pues “en todas sus figuras [de Aristóteles a Nietzsche] y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad (*Verhängnis*: horizonte inevitable)”<sup>304</sup>. La cuestión es que tal unidad del pensamiento metafísico queda formulada como tal en tanto que se plantea el presente como final de tal proceso. Sólo en tanto que acontece el acabamiento de esta fatalidad que representa la metafísica, Heidegger entiende que se puede pensar la historia de ésta como la historia del olvido del ser, desde donde interrogarnos por aquello originariamente olvidado: “con el comienzo del acabamiento de la Metafísica comienza la preparación, desconocida y esencialmente inaccesible para la Metafísica, de una primera aparición del pliegue de ser y ente. En este aparecer todavía se oculta el primer eco de la verdad del ser, una verdad que retiene en sí la preeminencia del ser en vistas al prevalecer de éste”<sup>305</sup>.

Frente a esto lo que Gadamer intenta es evitar un discurso que se acerque temerosamente al reconocimiento de nuestro presente como una transparencia de la razón consigo misma, donde finalmente se muestre nuestro destino como la necesidad de llevar a cabo cierta tarea. En el caso de Heidegger, que, como apunta Gadamer, intenta zafarse de este hegelianismo que le bordea, esta tarea sería, dado nuestro reconocimiento del olvido del ser en tanto que se da el final de la metafísica, volver a recuperar esta pregunta por el ser que precede al lenguaje metafísico:

Heidegger no manifiesta la pretensión de que el pensamiento filosófico pueda concebir la necesidad de este curso que toma la historia. Sin embargo, cuando piensa al pensar de la metafísica como la unidad de la historia del olvido del ser y ve en la era de la técnica una radicalización de este olvido Heidegger atribuye a ese curso histórico una cierta consecuencia interna. Mas aún: si la metafísica es entendida como un olvido del ser y la historia de la metafísica hasta su disolución, como el creciente olvido del ser, necesariamente se revelará al pensamiento que así piensa

---

<sup>303</sup> Cfr., Heidegger, M., “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serval, 1994, p.63.

<sup>304</sup> Heidegger, M., “Superación de la metafísica”, op. cit., p.69.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 70.

que lo que ha sido olvidado habrá de tornar. [...] Debe admitirse que semejante autoconciencia histórica no es menos omni-abarcante que la filosofía del Absoluto de Hegel.<sup>306</sup>

Por ello, si bien Gadamer considera que su momento histórico<sup>307</sup> queda impregnado por una primacía de la técnica y de las ciencias positivas, donde la filosofía y las ciencias del espíritu (esto es, todo saber teórico al margen de las ciencias naturales) buscan con avidez el método que les proporcione la fiabilidad que precede a dichas ciencias naturales, ello no le lleva a un rechazo del pensamiento de la tradición, como tampoco a una articulación excesiva de una historia del pensamiento desde la Grecia clásica. Al rechazar acentuar un progreso gradual en la historia del pensamiento respecto a este problema, Gadamer puede recuperar a diferentes pensadores que, de otro modo, quedarían reducidos a una contribución negativa del pensar.

La pérdida de una comprensión del presente, gobernado por la técnica, como final de una historia posibilita la introducción de diferentes direcciones en el pensamiento, de olvidos y recuerdos, de reducciones y ampliaciones respecto a una cuestión (el devenir de la teoría en su vinculación con la desatención a la *phrónesis*) que nos preocupa. Los pensadores no son, de tal modo, encasillados en el relato histórico de un gradual olvido de aquel equilibrio entre teoría y *praxis* que se presentaba en el pensamiento griego y que nos destina inevitablemente a restaurarlo, sino que debemos tratar de observar las diferentes recepciones e interacciones en las que cada pensador nos llega a nosotros, pues

---

<sup>306</sup> Gadamer, H.-G., “Hegel y Heidegger”, op. cit., p. 138.

<sup>307</sup> Aunque Gadamer alcanzara a vivir hasta 2002, es posible dudar de que su discurso sobre la ciencia, la técnica y la tecnología se mantuviese sin variaciones en nuestro presente. Me remito para ello a su descripción de las ciencias de la cibernética y la ecología, las cuales presenta como una novedad que, para nosotros, constituyen ya parte de nuestro día a día. Con estas variaciones Gadamer apunta a un cierto cambio en la técnica y la tecnología, las cuales, si bien siguen manteniendo su lugar privilegiado en la sociedad, ya no quedan plenamente legitimadas por su capacidad de poder hacer algo nuevo (tal y como pudo experimentar alguien que, como él, naciera antes de la invención del coche y que llegase a ver por televisión la llegada del hombre a la luna). Ahora entra en escena otra capacidad propia de la técnica que cada vez tiene más relevancia: su capacidad de la autogestión y regularización de ciertos sistemas, el mantenimiento y corrección de diferentes acciones dados ciertos criterios. Por ello Gadamer tantea la posibilidad futura del auge de la pregunta técnica “qué debe mantenerse y qué no” en detrimento de la pregunta “qué se puede llegar a hacer”. Cfr., Gadamer, H.-G., “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 87.

desde ellos es posible observar aspectos en los que se intenta renovar ese equilibrio. Gadamer (recordemos) a pesar de considerar incluso el período de la modernidad como un punto de inflexión hacia la reducción de la teoría, no vuelve a sus autores para construir una historia negativa, sino que suele leerlos de manera productiva, iluminando aquellos aspectos que pueden valernos para recuperar ciertos elementos perdidos.

La cuestión sobre el relato histórico, por lo tanto, podría ser resuelta de la siguiente manera: si bien no es posible trazar una historia homogénea donde se apunte a una progresiva desatención de la *phrónesis* y a una progresiva reducción de la teoría, sí que podemos llevar a cabo una lectura de la tradición que muestre la vinculación de ambos problemas, por lo que todo momento o figura histórica presentada como actor que nos ayuda a resaltar uno de estos procesos negativos (tanto aquel respecto a la desatención a la *phrónesis* como a la reducción de la teoría) puede ser igualmente entendida también como actor del otro proceso; y de igual manera, todo intento de repensar la *phrónesis* o de recuperar el sentido amplio de teoría debe considerarse, independientemente de la conciencia de ello y de sus resultados, como un intento de llevar a cabo ambos procesos. A la vez, como me parece apreciar en las diferentes lecturas que Gadamer realiza de los diferentes filósofos, la contribución negativa de una figura histórica no excluye, a la vez, su contribución positiva. Desatendida la relación histórico-causal, la reapropiación de la tradición metafísica permite estas consideraciones.

Ahora bien, lo que hemos expuesto en este apartado ha sido el problema que Gadamer plantea respecto a la teoría, el cual debemos comprender igualmente ligado al problema de la *phrónesis* y la filosofía práctica, pero aún queda resolver la pregunta que prosigue a este planteamiento y que Gadamer, consciente de este equilibrio entre teoría y *praxis*, plantea como una doble pregunta: “¿es la teoría tal vez más de lo que viene a representarse a través de la moderna institución de la ciencia? Y ¿es acaso la *praxis* también más que el simple uso de la ciencia?”<sup>308</sup>.

Para responder estas preguntas Gadamer hace uso de una relectura de la concepción de la teoría desde Platón y Aristóteles, donde ésta surge en una viva conexión con la *praxis*<sup>309</sup>. Sin embargo, debemos tener en cuenta lo que acabamos de decir sobre la

---

<sup>308</sup> Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 31.

<sup>309</sup> Cabe decir que la búsqueda de Gadamer del momento histórico donde los conceptos y la teoría se liberan de su comprensión científica y se entienden desde su formación en la viveza de la *praxis* es un elemento

historia y Hegel: las aportaciones que hagamos sobre esta “vuelta” a la *theoria* deben considerarse al margen de una exigencia histórica que nos retorne al origen perdido. De tal modo, si bien repensar la teoría en su conexión con la *praxis* requiere para Gadamer volver a Platón como pensador anterior a la conceptualización aristotélica, lo que encontremos en él y en su discusión con Aristóteles no puede quedar muy lejos de nosotros mismos.

## **7. La *Theoria* desde el diálogo platónico.**

### **A) De la *phrónesis* aristotélica a la dialéctica platónica.**

Nos encontramos, por lo tanto, ante una relectura de los clásicos griegos para repensar la teoría y junto a ella, la propia filosofía, que, como hemos visto, queda reducida ante la cada vez más acusada comprensión de tal saber desde el criterio metodológico de las ciencias naturales y su efectividad técnica sobre la práctica. Como hemos ido viendo, la reducción de la teoría, junto con la reciente irrelevancia de la filosofía, queda para Gadamer atada al problema de la desatención a la *praxis* y a la racionalidad práctica, que es malinterpretada (o simplemente sustituida) como racionalidad técnica. Parece ser que ambos discursos, el de la reducción de la teoría y el de la desatención de la *praxis*, no deben llevarnos al error de pensar que la relación entre ellos responde a una serie causal, donde un problema sería fruto del otro. Gadamer no habla en estos términos y a mi parecer, a pesar de la división llevada a cabo en este trabajo, ambos discursos deben considerarse como si fueran cuestiones que se dirigen, en última instancia, a un mismo fenómeno al que Gadamer parece apelar: la unidad de la razón.

---

heredado de la fenomenología y sus derivaciones. Ya hemos visto la historia del ser de Heidegger, pero también debemos tener en cuenta la obra *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de Husserl, quien, desde una reflexión trascendental radical, indica las objetivaciones bajo las que diferentes pensadores en la historia han terminado cayendo (incluido Heidegger). Cfr., Gadamer, H.-G., “El movimiento fenomenológico”, en *El movimiento fenomenológico*, op. cit., 75-78. También cabe destacar el trabajo de Jacob Klein, cuyo análisis de la naturaleza problemática del fenómeno de la enumeración en la Grecia antigua, como también de su posterior olvido en la modernidad bajo el simbolismo del álgebra, es anterior a la publicación del *Crisis*. Cfr., Jiménez Caballero, J. M., “Notas sobre Jacob Klein”, *La torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, Vol. 26, Nº2 (2019), pp. 83-84.

Así, bajo nuestro actual objetivo de repensar la *theoria* en referencia a la *praxis* y la racionalidad práctica como elementos no sólo esenciales de la filosofía práctica, sino de la filosofía misma y de nuestra actitud teórica, es de gran ayuda recordar las palabras que el marburgués pronunció en una entrevista concedida a G. W. Most en 1994 a propósito de la influencia de los griegos en su pensamiento: “no simpatizo mucho con una negación de la unidad de la razón como se ha puesto de moda hoy, época de estrechas perspectivas de futuro. Yo pienso siempre que la gente que está convencida de que todo se enmaraña en contradicciones no ve más allá de sus propias contradicciones”<sup>310</sup>.

Teniendo en mente la armonía entre la razón práctica y la razón teórica desde el discurso filosófico (sin que ello derive en una nueva concepción del Absoluto) Gadamer devuelve la mirada hacia los griegos. Desde ellos, Gadamer piensa, podemos descubrir un modo diferente en el que teoría y *praxis* queden vinculadas, descubriéndonos nuevas posibilidades para nuestro pensamiento contemporáneo. Desde este punto podemos rescatar una primera apreciación de Gadamer sobre el concepto griego de *theoria*, el cual, si bien refiere a la contemplación, refiere a una contemplación activa, a una participación con lo contemplado:

La palabra [*theoria*] no significa, tal y como sucede con el comportamiento teórico pensado desde la autoconciencia, aquella distancia respecto al ente que permite conocer imparcialmente lo que es [...]. El viejo sentido de teoría es la participación en las comitivas de ceremonias en honor a los dioses. El contemplar el proceso divino no es la comprobación sin participación de un estado de cosas o la observación de un magnífico espectáculo sin una auténtica participación en los acontecimientos, un real estar presente<sup>311</sup>.

La *theoria* no estaba desligada de lo que podíamos considerar como *praxis*, sino que ésta representaba una parte importante de nuestro conducirnos. Ello supone por tanto el punto de partida desde el que Gadamer repiensa el equilibrio entre teoría y *praxis*. Sin embargo, el concepto de *theoria*, mantiene una relación ambivalente respecto al concepto de *praxis* que debe ser más detallado desde los griegos para extraer las repercusiones a las que Gadamer desea atenerse. Estrictamente hablando, la vuelta de Gadamer a los

---

<sup>310</sup> Gadamer, G.-H., Most, G.W., “«Los griegos, nuestros maestros». Una entrevista con Glenn W. Most”, *Revista praxis filosófica*, N°14 (2002), p.145.

<sup>311</sup> Gadamer, H.-G., “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.21-22.

clásicos griegos queda enfocada en las figuras de Platón y Aristóteles. Respecto a Aristóteles hemos visto ya la lectura que Gadamer realiza sobre la concepción aristotélica de la teoría como *praxis* suprema, quedando así ella ligada a una actitud o conducta propia del ser humano. Su relevancia es aquí por ello insoslayable, ya que su comprensión de la teoría se distancia de la propia de la modernidad.

Ahora bien, desde sus primeros trabajos académicos, Gadamer ha intentado mostrar la continuidad que hay entre el pensamiento de Aristóteles y el de Platón. En su primera obra, *El "Protréptico" aristotélico y la visión evolucionista de la ética aristotélica* (1927), Gadamer ya acerca la *phrónesis* aristotélica a la consideración que Platón tenía de la teoría<sup>312</sup>. La obra intenta enfrentarse a la lectura de Jaeger sobre la posibilidad de detectar desde los textos aristotélicos una evolución del pensamiento aristotélico, una evolución marcada por su distanciamiento de la teoría de las ideas platónicas. En este sentido el *Protréptico* pertenecería aún a un "periodo platónico" del Estagirita, del que se distanciaría ya en la *Ética eudemia*<sup>313</sup>. Sin embargo, para el joven Gadamer las críticas que Aristóteles realiza a las ideas platónicas se asemejan a las que diálogos tardíos como el *Parménides* o el *Filebo* de Platón también detectan<sup>314</sup>. De tal forma, desde un inicio Gadamer intenta reconciliar a Platón con Aristóteles, intentando demostrar cómo la dialéctica platónica, tal y como se va explicitando a lo largo de los diálogos, encuentra su lugar en la ética y en la *phrónesis* aristotélica.

Lo cierto es que, en su trabajo de 1930, *Saber práctico*, esta relación entre dialéctica platónica y *phrónesis* aristotélica sigue acentuándose. El trabajo, que parte de la noción aristotélica de filosofía práctica (trayendo junto a ella la distinción aristotélica de la *phrónesis* respecto a la *techné* y a la *episteme*) intenta mostrar como este saber práctico de Aristóteles puede rastrearse en los diferentes diálogos platónicos. Ahí se intenta mostrar que los diálogos socráticos, en su crítica a la sofística, pretenden precisamente

---

<sup>312</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., "Der aristotelische «Protreptikos» und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", *Hermes*, Vol. 68, N°3 (1928), pp. 163-164.

<sup>313</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., "Der aristotelische «Protreptikos» und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", *Hermes*, Vol. 68, N°3 (1928), p. 139.

<sup>314</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., "Der aristotelische «Protreptikos» und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", *Hermes*, Vol. 68, N°3 (1928), p. 159-160



mostrar la incapacidad de un conocimiento general o técnico para hacer justicia a nuestra dimensión práctica<sup>315</sup>.

La crítica aristotélica al Bien en general queda así de igual forma proporcionada por el propio Platón. La idea del Bien, como *megiston mathema*, como el conocimiento más elevado, no apunta a una universalidad y exactitud como las de las matemáticas, sino a algo que contrariamente ni puede ser universalizable ni transmitido con la seguridad y exactitud propia de la *episteme* o de la *techne*<sup>316</sup>. La idea del Bien, por lo contrario, apuntaría a una preocupación “ética” por el bien que, dada su suma importancia para nuestra vida y su exigida concreción y deliberación en la *praxis*, aparece sin embargo como un saber superior a lo universalizable y a su demostración lógica. Desde este conocimiento superior a lo universalizable, tal y como Gadamer afirma en su trabajo *Mito y razón* (de 1954), todo conocimiento racional se perfecciona “cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón”<sup>317</sup>.

Como vemos, sus primeras investigaciones filosóficas tienen en su punto de mira la reconsideración del vínculo entre teoría y práctica. Esta reconsideración aparece, sin embargo, bajo la cuestión de cómo vincular la *phronesis* aristotélica con la dialéctica platónica; o dicho de otro modo: cómo trazar una continuidad entre la cuestión del bien en Aristóteles y en Platón. De esta forma, el problema de la ética en la hermenéutica nos lleva hasta los primeros trabajos de Gadamer. Resolver el problema de la ética implica resolver el problema de la unidad entre teoría y práctica; y, a la vez, resolver el problema de esta unidad implica atender a la lectura gadameriana del pensamiento aristotélico-platónico. Así pues, desde esta lectura, que se extiende (con ciertas modificaciones) desde la década de los años treinta hasta la de los noventa, veremos cómo una preocupación ética por la noción aristotélico-platónica del bien nos conduce a una clarificación de la hermenéutica gadameriana.

Por tal motivo, complementando aquello que hemos visto sobre Aristóteles y la filosofía práctica, ahondaremos ahora en la lectura que el marburgués realiza de Platón y

---

<sup>315</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Coneixement pràctic”, *Diàlegs*, N°59 (2013), pp. 13-14.

<sup>316</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Coneixement pràctic”, *Diàlegs*, N°59 (2013), p. 20.

<sup>317</sup> Gadamer, H.-G., “Mito y razón”, en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 22. Más adelante veremos como esta idea del Bien muestra este fracaso de la razón y cómo, a la vez, dicho fracaso posibilita la comprensión de la naturaleza del *logos* y su vinculación con nuestra actitud práctica.

de sus diálogos. Nuestro interés en esta lectura se centra en la peculiaridad de sus diálogos, desde los cuales, como observa Gadamer, se desprende una dialéctica que comprende el saber teórico en armonía con la *praxis*. Esta peculiaridad del proceder dialéctico que desarrolla la retórica socrática nos servirá para reordenar el pensamiento de Gadamer en su constitución de su hermenéutica filosófica y de su carácter práctico. Al fin y al cabo, volver a Platón desde la importancia del bien práctico en Aristóteles supone retornar a un pensamiento que, en la viveza del diálogo, aborda cualquier cuestión teórica desde su conexión con la *praxis*. En Platón, la carente distinción conceptual propia de Aristóteles nos permite ver de forma más orgánica esta unidad:

El destino de la filosofía, a pesar de todo, se hace visible en su forma histórica por vez primer en Aristóteles: la forma de la vida, que la pintó de gris en la monotonía del concepto, había envejecido y ya no podía rejuvenecerse, sino solo reconocerse. He aquí lo que distingue a Aristóteles y al inicio de la historia de la filosofía de la dialéctica dialogal de Platón.<sup>318</sup>

La importancia de la interpretación gadameriana de Platón resulta, de tal modo, de gran valor para nuestro objetivo, pues del ateniense Gadamer recupera para su filosofía un pensamiento que no genera (al igual que el suyo propio) una filosofía práctica delimitada y diferenciada. No olvidemos que, como Gadamer bien sabe, tal diferenciación particular es iniciada por Aristóteles.

## **B) La influencia política a través de la teoría: contra la educación sofística.**

Con Platón nos encontramos con unos diálogos de los que no podemos decir que constituyan por sí mismos una ética filosófica, al menos no en el sentido de un tratado filosófico tal y como se constituye desde Aristóteles. La tarea de tratar una supuesta ética platónica queda así determinada por el análisis de unos diálogos que no afirman constituir un estudio de la ética y de los que, sin embargo, parece ser viable reconstruir un discurso ético. Sin embargo, la duda sobre tal viabilidad queda siempre sobre nosotros, y desde tal duda Gadamer inicia uno de sus primeros trabajos, *La ética dialéctica de Platón* (1931), donde el marburgués toma como objetivo entender de qué modo podemos tratar la cuestión de la ética platónica desde la estructura de la dialéctica que se desprende de sus

---

<sup>318</sup> Gadamer, H.-G., “Coneixement pràctic”, *Diàlegs*, N°59 (2013), p. 35. Traducción propia.

diálogos: “El título [de esta obra] no promete una respuesta; más bien plantea una cuestión: en qué sentido la dialéctica platónica formula y -en general- puede formular la pregunta por la ética. No afirmo que la «ética» platónica sea dialéctica; más bien me pregunto *si es posible y en qué sentido* la dialéctica platónica es «ética»”<sup>319</sup>.

La precaución de Gadamer por hablar abiertamente de una explícita ética platónica queda recogida en esta declaración de intenciones. Como el marburgués reconoce, cualquier proyecto para recuperar dicha ética debe enfrentar la tarea de analizar unos diálogos en los que la ética, si acaso se puede hablar de ética, queda mezclada junto a un grupo de preguntas e intenciones dispares, que bien podrían ser reconocidos como objetos propios de otras disciplinas filosóficas. La preocupación por esa mezcla de disciplinas en un pensamiento que precede a la conceptualización aristotélica hace de Platón una figura única para Gadamer, un filósofo que no solo le permite repensar simplemente la ética, sino la propia *theoria*, la propia actitud teórica de la que sorprendentemente parece ambiguamente desprenderse una ética, la cual supone un reto para el intérprete explicitar. Su valor, por lo tanto, remite al asombro al que parece Gadamer sucumbir al encarar un pensamiento que resulta enigmática en su forma de tratar sus objetos de estudio desde una armonía entre teoría y *praxis* particular:

Tomo como premisa innegociable que Platón no enseña una ética filosófica en mayor medida que cualquier otra disciplina filosófica. [...] Los diálogos platónicos no son tratados filosóficos más de lo que fueron las disputas irónicas por las cuales Sócrates se hizo en parte risible, en parte detestable para sus coetáneos. Los diálogos son sólo comprendidos en sus propias intenciones cuando uno los entiende desde su utilidad para guiar al lector hacia el ideal existencial del filósofo: hacia una vida en la pura teoría<sup>320</sup>.

Así pues, la vuelta a Platón y a su concepción de la teoría es, ante todo, la vuelta a un pensamiento que expone la noción de teoría en su vínculo con la *praxis* de una manera particular. Dicha particularidad, sin embargo, se comprende no sólo en su diferenciación respecto a sus sucesores como Aristóteles, sino también respecto a sus predecesores, de los cuales Platón, tal y como observa Gadamer, también parece diferenciarse a través de

---

<sup>319</sup> Gadamer, H.-G., “Preface to the first edition (1931)”, en *Plato’s dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. XXV. Traducción propia. El subrayado es nuestro.

<sup>320</sup> Gadamer, H.-G., *Plato’s dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p.2. Traducción propia.

su comprensión de la teoría como ideal de vida. Gadamer descubre en Platón una figura que ensalza, respecto a la tradición que le precede, la *theoria* como ideal de vida; un ensalzamiento que, con todo, no expresa una oposición a la vida política, sino más bien una aguda (y urgente) vinculación de ambas. Para describir tal idealización y vinculación con la *praxis*, Gadamer enmarca tal comprensión platónica de la teoría desde el enfrentamiento que llevó a cabo éste contra los sofistas. Dicho enfrentamiento, como veremos, nos servirá para comprender cómo la armonía entre teoría y *praxis* no queda simplemente comprendida desde el sentido de la “participación en la contemplación” que podemos reconocer en concepto antiguo de *theoria*, sino más concretamente por la repercusión de este ideal de vida teórico en la propia vida política de los ciudadanos.

Cabe decir, sin embargo, que resulta ciertamente controvertido pretender recuperar a Platón para recalcar el vínculo entre la vida teórica y la política, pues justamente al ateniense hay que comprenderle respecto a la política desde su desencantamiento por ésta tras la condena a Sócrates. Gadamer reconoce tal controversia y concuerda en ver a Platón como aquel pensador al que debemos otorgar la noción popular del filósofo retirado de la pragmática política y refugiado en sus propios intereses teóricos: “la abstinencia política de Platón, quien alzó sobre el pavés la palabra teoría, fue ciertamente una provocación, así como la fundación de la Academia, que como escuela vitalicia parecía fomentar la retirada de la política y el ideal de la vida teórica”<sup>321</sup>.

Sin embargo, el marburgués no sólo concuerda con tal postura apolítica en Platón, sino que también la destaca como algo ciertamente novedoso que le singulariza. En los albores de la cultura occidental (en Egipto y Babilonia) la pretensión de la teoría, del querer saber, quedaba determinada por su utilidad religiosa y política. Incluso en la Grecia presocrática se puede entender que los filósofos “fueron realmente, si exceptuamos la existencia excepcional de Heráclito, ciudadanos completamente ocupados en su ciudad”<sup>322</sup>. Así, la actitud teórica quedaba en un segundo lugar respecto a la *praxis* política.

Con Platón, sin embargo, nos encontramos con algo bien diferente, con un explícito rechazo a la vida política, la cual queda contrastada con el ideal de la vida teórica que representa la filosofía. Así lo podemos ver en el testimonio que presenta Platón en la *Carta VII*: “dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar, y al final llegué a

---

<sup>321</sup> Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 24-25.

<sup>322</sup> Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, op. cit., p. 24.

comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados. [...] Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo”<sup>323</sup>.

Gadamer no niega que Platón sea un pensador al que debemos atribuir una sorprendente abstinencia política, con escasos precedentes hasta entonces; es más, su relevancia parte, en gran medida, de esta provocación contra la política en la que llega a distinguirse de sus predecesores. Ahora bien, este singular y relevante distanciamiento entre teoría y política no es leído por Gadamer como la inconciliable relación entre la teoría y la vida práctica de la política, sino justamente como el modelo empleado por Platón para llegar a influir de manera efectiva en esta última. La distancia entre ambos modelos de vida no llevaría, en última instancia, a una desconexión entre teoría y *praxis*, sino más bien a su efectiva vinculación. La relevancia que de tal modo supone Platón para Gadamer se encuentra en la capacidad de ver a través de la abstinencia política del primero cómo la vida teórica por sí misma queda referida a la *praxis* y, por extensión, a la política.

A lo largo de toda su trayectoria académica, Gadamer reconsidera la cuestión sobre cómo se articula para el ateniense esta exaltación de la vida teórica que, contrastando con la crítica una directa *praxis* política, termina por ser relevante en el campo de esta última. La tematización de dicha cuestión es ya llevada a cabo en sus escritos tempranos, quedando particularmente ejemplificada en sus dos trabajos sobre la *República*. Como paradigmáticamente podemos observar en uno de estos trabajos, *Platón y los poetas*, Gadamer incluso llega a interpretar el controvertido destierro de los poetas en la *República* desde esa motivación por revalorar la teoría por encima de la pragmática política.

En dicho ensayo, Gadamer lee la crítica de Platón a los poetas desde un original punto de vista: alejado tanto de consideraciones estéticas como de una simple consideración ontológica, el marburgués entiende que la crítica de Platón no se dirige a una decadencia de la poesía o a una búsqueda de la verdad respecto a la ficción poética, sino a la función distorsionada que ésta mantiene actualmente en su *polis*. Tal y como Gadamer lo

---

<sup>323</sup> *Carta VII*, 326a. Para las citas de la *Carta VII* se ha empleado la traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó: Platón, “Carta VII” [trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó], en *Diálogos* (Vol. VII), Madrid, Gredos, 1992.

interpreta, la crítica de Platón a la poesía es principalmente una crítica al Estado presente. Por tal razón dicha crítica se ubica en la *República*, donde la construcción de un estado ideal supone una contraposición crítica al estado real: “el sentido y la intención de esta crítica a los poetas sólo puede establecerse por la ubicación de la que parte [...]. La crítica a los poetas sólo puede comprenderse en la articulación de esta total refundación en palabras de un nuevo Estado, sólo entendido como un rechazo radical al Estado existente”<sup>324</sup>.

¿Y qué es aquello que Platón critica al estado existente en conexión con su reproche a los poetas? La educación, la adecuada transmisión de conocimientos con los que formar al ciudadano. Es la pérdida de esta correcta formación del individuo como ciudadano responsable de su *polis* lo que, según Gadamer, mueve a Platón a dejar a los poetas fuera de su estado ideal. Ello, sin embargo, no responde a una incorrecta pretensión de los poetas por educar. Como presenta el marburgués en este ensayo de 1934, la crítica de Platón a los poetas se comprende desde la decepcionante realidad política causada por la educación sofística, la cual había llevado a las ciudades helenas a perder su capacidad para transmitir un “*ethos* político vinculante”<sup>325</sup>. Dicha educación sofística, destinada a la formación del ciudadano justo y virtuoso, era, con todo, una educación que fomentaba la victoria retórica de unos sobre otros, donde el conocimiento “toma la forma de algo que, o apunta a persuadir a los demás, o a refutarlos”<sup>326</sup>. Desde esta perspectiva, el valor del discurso sobre la justicia recae sólo en su instrumentalidad para alcanzar ciertos intereses privados<sup>327</sup>; y la poesía, que antaño había transmitido a través de sus figuras heroicas una noción de justicia que ayudaba a formar a los ciudadanos<sup>328</sup>, ahora quedaba relegada a un recurso más de la sofística para reforzar la retórica.

---

<sup>324</sup> Gadamer, H.-G., “Plato and the poets”, *Dialogue and dialectic. Eight Hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p.48. Traducción propia.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>326</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p.45. Traducción propia.

<sup>327</sup> Tal y como expresa el personaje de Trasímaco. Cfr., *República*, 339b. Para las citas a la *República* hemos empleado la traducción de Conrado Eggers Lan: Platón, “República” [trad. Conrado Eggers Lan], en *Diálogos* (Vol. IV), Madrid, Gredos, 1988.

<sup>328</sup> Para una descripción, desde una perspectiva cercana a la de Gadamer, de este modelo de ética basado en las figuras heroicas, véase el examen que Lledó lleva a cabo de las figuras homéricas y su posterior repercusión en Platón: Cfr., Lledó, E., *El origen del diálogo y la ética*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 89-98.

Los héroes y figuras ejemplares de los poemas clásicos no transmiten con exactitud qué es la justicia en sí misma (si bien podrían expresarla a través de sus actos). A partir de esta ambigüedad, la sofística reinterpreta tales figuras desde las motivaciones mundanas e intereses particulares del orador. De tal modo, los modelos justos de conducta que transmitían las costumbres a través de la poesía, ahora son tergiversados, siendo empleados de una u otra cosa dependiendo de la estrategia del orador para alcanzar la victoria. Así, desde esta tergiversación, unos nuevos hábitos acaecen en la ciudad: sus ciudadanos finalmente llegan a pensar, tras años de educación sofística, que “*nadie hace lo correcto de manera voluntaria*”<sup>329</sup>. La poesía, para el Sócrates de la *República*, sólo puede ser realizada y considerada desde esta noción tergiversada de justicia:

El mundo de la poesía, que por generaciones había provisto a la juventud de los más elevados modelos de la humanidad, ahora se realiza para dar fe de este mismo espíritu corrupto. Así en el discurso de Adimanto, al comienzo del libro 2, los propios poetas son responsabilizados por el debilitamiento del sentido propio de justicia; ellos claman justicia para los niños no por la justicia misma, sino por las ventajas y beneficios que ello conlleva. Y toda la poesía tradicional es igualmente culpable. Desde los héroes clásicos hasta el presente, la injusticia nunca es reprochada por sí misma, ni la justicia alabada por sí misma.<sup>330</sup>

Así pues, como queda ejemplificado con el trato a la poesía, para Gadamer Platón articula en la *República* una crítica a las *polis* por haber perdido la capacidad de transmitir unos hábitos cívicos que permitieran a sus ciudadanos ser justos. Como vemos, Gadamer parte de cierto contexto histórico para interpretar el programa teórico Platón, dotando así a las palabras del ateniense de la carga política que éstas se merecen. En ello parece el marburgués apoyarse para aclarar la relación dada entre teoría y práctica en Platón: es a través de ciertas motivaciones políticas contra la decadencia del estado presente en la que se nos revela el verdadero valor que el saber teórico tiene para la praxis, pues si bien Platón da provocativamente la espalda a la participación directa en la política, su retiro a la vida teórica tiene como destino una reforma de la educación que, en última instancia, llevaría a realizar en la práctica una comunidad justa.

---

<sup>329</sup> Gadamer, H.-G., “Plato and the poets”, *Dialogue and dialectic. Eight Hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p.50. Traducción propia.

<sup>330</sup> *Ibid.*, pp.50-51.

En su trabajo de 1942, *El Estado educativo de Platón*, Gadamer vuelve nuevamente a la *República* para tratar el problema de la educación desde la visión crítica de Platón. Su interpretación sigue el camino trazado por su anterior trabajo sobre esta obra platónica: señalar las vivencias decepcionantes de su autor con la realidad política de su tiempo para comprender su elogio de la teoría en conexión con la práctica. De tal forma, Gadamer, al inicio del ensayo, cita íntegramente un largo fragmento de la *Carta VII* (del 325b al 326b), donde el marburgués interpreta que Platón, decepcionado con todos los estados, expresaría con esta carta sus intenciones de inferir en la política no desde su carrera política, sino desde sus escritos filosóficos, pues “no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien hasta que los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos”<sup>331</sup>.

De nuevo Gadamer presenta a Platón como un pensador que se propone llegar a influir en la vida práctica de la *polis* a través de la filosofía, teniendo como esperanza última que la filosofía llegue (de una u otra manera) a formar parte de los gobernantes, tal y como queda representado con la figura del rey filósofo<sup>332</sup>: “mi visión es que esta declaración autobiográfica revela algo sobre el propósito de *todos* los escritos platónicos. [...] Ello muestra cómo Platón abandona toda carrera política y, sólo entonces, trata de influenciar el curso de los eventos a través de sus escritos”<sup>333</sup>. Desde esta lectura de las intenciones de Platón debemos entender el modo en el que el marburgués pretende leer la exaltación de la vida teórica: en su pretensión, presente en todos sus diálogos, de influenciar en la esfera práctica<sup>334</sup> a través de la adecuada transmisión de conocimiento. Puede ello parecer una lectura que, conectando la teoría con su repercusión en la práctica, puede recordarnos a lo que ya hemos dicho sobre la lectura de Gadamer sobre Aristóteles y su planteamiento

---

<sup>331</sup> *Carta VII*, 326b.

<sup>332</sup> *República*, 473d.

<sup>333</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s educational state”, *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p.75. Traducción propia. El subrayado es nuestro.

<sup>334</sup> Con la esfera práctica nos referimos tanto al campo de la política como el de la ética. Como el mismo Gadamer recuerda en su trabajo sobre el *Lisis*: “es autoevidente que las éticas de la antigüedad eran éticas políticas en tanto que es visto al individuo, sus acciones y su existencia, dentro del marco de la comunidad política” (Gadamer, H.-G., “«Logos» and «ergon» in Plato’s «Lysis»”, en *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p.8. Traducción propia). Por ello en lo venidero, si bien trazaremos con Platón una conexión entre la praxis y la teoría acentuada desde las cuestiones éticas, debemos retener para nosotros que ello incluye a la praxis política.



de la filosofía práctica. Más adelante retomaremos esta conexión y su relevancia para la diferenciación entre ética y hermenéutica en Gadamer.

Así pues, nos encontramos con una interpretación propia de Platón que prima, desde la lucha contra la sofística y su relevancia en la educación ciudadana, esa conexión entre teoría y *praxis*. Desde tal punto de vista podemos vislumbrar ya el interés que Platón supone para el marburgués y su proyecto hermenéutico en el que se pretende replantear la unidad entre teoría y práctica. Ahora bien, tal lectura sobre Platón revela con mayor claridad las intenciones de su intérprete al quedar ella contrastada con otras lecturas que la fuerzan a una mayor justificación. Puede ello verse a través del particular uso que Gadamer hace de la *Carta VII*, la cual, como acabamos de ver, es empleada para evidenciar la relevancia práctica que impregna a los diálogos platónicos. Sin embargo, Gadamer reconoce las tensiones generadas por la ambigüedad del texto, convirtiéndose tal recurso en un problema que justificar. Es justamente esa necesidad de justificación la que nos permite medir adecuadamente el valor que Gadamer imprime al desencanto político de Platón para la comprensión de la teoría. ¿Hasta qué punto Gadamer apoya sus investigaciones sobre la conexión en Platón entre teoría y *praxis* desde los fragmentarios testimonios biográficos del filósofo?

Como Gadamer reconoce, el testimonio de la *Carta VII* por sí solo podría invisibilizar más que visibilizar ese vínculo entre teoría y *praxis*. El problema radica en que una lectura opuesta a la suya puede extraerse de estas esperanzas de la *Carta VII* y del ideal rey filósofo que desembocan en la utopía de la *República*: la imposible reconciliación entre la vida teórica y la vida práctica de la política. Tal interpretación es la que precisamente Gadamer reconoce encontrar en pensadores como Allan Bloom<sup>335</sup>, quien en el ensayo que sigue a su propia traducción de la *República*, afirma que la utopía de un estado gobernado por un rey filósofo muestra la contraposición entre, por una parte, la posibilidad real de la vida teórica llevada a cabo por el filósofo en su vida privada y, por otra, la imposibilidad de un régimen justo. Como termina concluyendo Bloom, tal contraposición expresa la escisión entre la vida teórica y la vida pública:

El joven que desee vivir bien rezará por aquella ciudad [utópica] y sus modos de vida. Pero ello significa en última instancia que él, ante la ausencia de tal régimen, deseará vivir una vida privada, pues queda demostrada la viabilidad de tal vida buena

---

<sup>335</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 70, n.3.

sin necesidad de este régimen. [...]La ciencia política de Sócrates apunta paradójicamente a demostrar la superioridad de la vida privada. Lo más relevante de esta sección es que, mientras la mejor ciudad sólo existe en el mito, el mejor hombre existe realmente.<sup>336</sup>

Por ello, este documento autobiográfico de la *Carta VII* que conecta con la *República* y la utopía del rey filósofo no resulta, por sí solo, una prueba de ese vínculo entre teoría y política, sino, como mucho, una apertura a tal cuestión. La apelación de Platón a que los filósofos sean reyes o los reyes aprendan a filosofar (que en la *República* queda expresada por la idea del rey filósofo) queda, así, expuesta a varias interpretaciones que no niegan el desencanto político del ateniense. Sin embargo, ello nos revela que la lectura de Gadamer sobre dicho texto no resulta, por lo tanto, de ningún modo trivial, sino que, contrariamente, muestra hasta qué punto es esencial para él entender cómo este desencanto de Platón por la política debe conectarnos con una particular comprensión de la teoría (o, mejor dicho, de la filosofía), la cual debe remitirnos a la praxis en la que se desenvuelve la vida del ciudadano.

También Gadamer entiende, al igual que Bloom, que en Platón nos encontramos con el constatado hecho de que, mientras el mejor hombre es posible, la existencia del mejor estado posible es cuestionable. De tal modo lo podemos observar al principio de su estudio “*Logos*” y “*ergon*” en el “*Lisis*” de Platón, donde el marburgués considera que Platón trata en sus diálogos la cuestión de cómo fue posible la existencia de Sócrates (como hombre excelente) en una ciudad corrupta<sup>337</sup>. Sin embargo, esa aproximación a Platón desde su desencanto por la *polis* no guía al marburgués a una exaltación de la vida privada en oposición a una desechable vida política, sino a una exaltación de la vida teórica en su propia relevancia política.

¿De qué modo puede entonces vincularse la exaltación a la teoría con la repercusión en la vida práctica del individuo, tanto en su dimensión privada como política? Ésta es una de las cuestiones que vertebra los estudios platónicos de Gadamer. Sus obras no pretenden sólo indicar los pasajes que atan a Platón a la política, sino (y en primer lugar) justificar el modo en que este vínculo entre teoría y *praxis*, entre la vida privada y la

---

<sup>336</sup> Bloom, A., Platón, *The Republic of Plato. Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom*, New York and London, Basic Books, 1991, p. 145. Traducción propia.

<sup>337</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “«Logos» and «ergon» in Plato’s «Lysis»”, en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p. 4.

responsabilidad para con la comunidad, se expresa en el propio filosofar del ateniense. Por ello, si bien Gadamer suele recurrir a posibles testimonios biográficos como el de la *Carta VII* para apoyar su lectura, el motivo final de ello es remarcar la conexión que ahí puede darse entre teoría y *praxis*.

En este sentido, es interesante observar cómo la apelación a la *Carta VII*, que es empleado en los estudios de Platón anteriormente mencionados, contrasta con el uso que de tal testimonio hace Gadamer en su obra *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, donde precisamente hace mención a la interpretación de Bloom. A diferencia del resto de sus ensayos, aquí el elemento autobiográfico de la *Carta VII* no pretende apoyar la propuesta de Gadamer, sino rechazarla, como si sirviera de apoyo a la lectura de Bloom en vez de a la suya. A mi parecer, el marburgués hace un inteligente movimiento que permite evitar al lector de su obra caer en la malinterpretación de acentuar en demasía el testimonio autobiográfico como razón final entre el vínculo en Platón entre teoría y *praxis*. De tal modo Gadamer hace justicia a su propia interpretación, retándose a sí mismo contra sus propios recursos para así indicarnos cuál puede ser el verdadero núcleo desde el que orbita su lectura de Platón: “¿resulta suficiente la interpretación autobiográfica para comprender el propósito de Platón de escribir una utopía política y para una exhaustiva interpretación de su significado?[...]¿Deseaba Platón caracterizar el conflicto entre una existencia teórica y una política como irresolubles?”<sup>338</sup>.

Así pues, el valor de la interpretación que Gadamer realiza del componente autobiográfico de la *Carta VII* radica en la capacidad de aproximar la filosofía de Platón al ámbito de la *praxis*, a su repercusión en la esfera pública en la que nos conducimos a través de la interacción y participación en la comunidad que representa la propia *polis*. Ahora bien, la forma en la que este acercamiento se lleva a cabo debe aún ser concretado a través del propio carácter que Platón atribuye a su filosofía como saber teórico. Pero ¿cómo puede ello ser concretado? ¿Cuál puede ser el inicio de esa concreción si, como Gadamer hipotetiza, no podemos recurrir simplemente a los testimonios biográficos? Tal y como hemos avanzado con los dos tempranos trabajos de la *República*, la crítica al estado actual es llevada a cabo por Platón desde su rechazo a la sofística y a su educación

---

<sup>338</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., pp. 69-70. Traducción propia.

(la nueva *paideia*<sup>339</sup>). Es desde una preliminar revisión de su modo de proceder en sus discursos retóricos que falsamente pretenden expresar conocimiento y que, en realidad, suponen una técnica para imponer opiniones, desde donde Gadamer remarca el valor de los diálogos socráticos y, en última instancia, la vinculación que se da en Platón entre teoría y *praxis* tanto en estos diálogos como en su supuesta doctrina esotérica.

### **C) La atención a la cosa en Platón: el refugio en los *logoi* y el proceder dialéctico.**

El valor que el proceder de la sofística supone para Gadamer queda ya patente en su primera obra, *La ética dialéctica de Platón*. En la primera mitad de dicha obra (la cual pretende dar las herramientas necesarias para la posterior interpretación que realiza del *Filebo*), Gadamer articula un examen general sobre el diálogo socrático y la dialéctica platónica con el que demostrar cómo tal proceder debe quedar no solo caracterizado como una técnica, sino como un proceder conectado con la *praxis* y la *phrónesis*. Ante esta intención de conectar el saber teórico con el práctico, debemos tener en cuenta que Gadamer no parece suscribir algún tipo de evolución en el pensamiento platónico al modo de Julius Stenzel, quien considera en Platón una progresiva evolución de su dialéctica en detrimento de la conversación socrática y su preocupación por la virtud<sup>340</sup>.

Como irá aclarando a lo largo de los años<sup>341</sup>, el marburgués no suscribe que Platón, en los diálogos tardíos, dejara atrás ni la doctrina de las ideas ni el proceder socrático de la conversación. Como veremos en esta obra de 1931, la motivación y la finalidad que Gadamer atribuye a Platón se encuentra a lo largo de todos sus diálogos, que bien pueden (eso sí) ir explicitando tales intenciones de una u otra forma: “lo que sigue consiste en hacer inteligible la derivación del concepto griego de ciencia (que alcanza su forma

---

<sup>339</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Dialectic and sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.116.

<sup>340</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato’s dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., pp. 77-78.

<sup>341</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p. 129.

madura en la apodíctica de Aristóteles) desde la dialéctica platónica, mostrando su origen sustancial desde la conducción socrática de la conversación”<sup>342</sup>.

Para atender a tal motivación científica y práctica, Gadamer analiza (con un acento fenomenológico que contrasta con sus posteriores estudios platónicos) la naturaleza del discurso científico y las formas degeneradas en las que se establece desde la educación de la sofística. Tal y como lo entiende el marburgués, la caracterización del discurso teórico como “degenerado” debe comprenderse en tanto la pretensión final de tal discurso no es el conocimiento.

Para el joven Gadamer (aun fuertemente apegado a un vocabulario heideggeriano) el discurso científico se comprende como un modo particular en el que el *Dasein* asegura su disposición sobre el mundo, donde “este cuidado dirigido a la seguridad de la disposición es implementado a través de la pregunta por la razón o causa (*archai* o *aitai*) de los entes”<sup>343</sup>. Por ello desde la sofística, en tanto que el discurso no pretende poner a disposición de los implicados un conocimiento sobre el asunto del que se habla, el discurso procede de manera degenerada, inauténtica, es decir, no procede de tal forma que tenga como finalidad dar cuenta de la razón o causa de una cosa.

En la sofística, como detecta Gadamer, se encubre como un discurso que pretende conocer las cosas lo que, en realidad, resulta ser un discurso con pretensiones diferentes: refutar y convencer al contrincante, lo que en otras obras denomina como la “*techné* del éxito”<sup>344</sup>. Dada tal finalidad técnica, la pretensión propia del discurso de dar razón o causa de la cosa tratada queda en una situación secundaria respecto al arte argumentativo del orador. Para ser claros, el arte de la sofística considera como la mejor argumentación aquella que es irrefutable, algo que no parecería suponer un problema para la pretensión científica de conocer adecuadamente a los entes.

Sin embargo, como recalca Gadamer, la búsqueda de la mejor argumentación resulta para el sofista algo desligado del conocimiento de la cosa: la mejor argumentación racional, el *logos* más fuerte, se desea construir con la sola intención de superar al rival. El otro, el interlocutor, no es considerado como participante en la investigación sobre la

---

<sup>342</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 21. Traducción propia.

<sup>343</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

<sup>344</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 49.

cosa: no existe un diálogo fructífero en el que a través de diversas consideraciones se avanza hacia un examen más preciso de la cosa, sino que, en tanto que tal examen es secundario, el diálogo es reemplazado por un discurso dirigido a la imposición del punto de vista de uno sobre el otro. Por ello, esta lógica sofística, que desatiende al conocimiento de la cosa y a las razones del interlocutor, queda expuesta en sus verdaderas intenciones cuando el interlocutor contradice las afirmaciones del sofista:

Si, contrariamente a lo esperado, el *logos* presentado resulta[...] no ser irrefutable y es refutado, lo que entonces ocurre no es que una explicación más correcta sobre el asunto en cuestión es desarrollada desde [la interacción entre] el sustantivo contenido de la refutación y el *logos* inicialmente presentado [lo cual, si se diera, podría llevar a un diálogo productivo en referencia a la cosa estudiada]. En vez de ello, el lugar del *logos* refutado es llenado con un nuevo *logos* dirigido contra el argumento refutatorio, y sólo contra él [olvidándose de la cosa]<sup>345</sup>.

La exposición de Gadamer sobre la sofística le lleva a poder resaltar los puntos decisivos donde, en respuesta a ésta, el diálogo socrático se muestra como el modelo que satisface nuestra pretensión de conocimiento; un modelo que, como ya se entreve con la importancia que Gadamer otorga tanto a la cosa como al interlocutor, debe quedar referido a una situación dialógica, donde los interlocutores intercambian argumentos dirigidos íntegramente a la cuestión tratada, contrayendo entre ambos un nuevo *logos* compartido (generado a través de las revelaciones que van acaeciendo a medida que el asunto avanza) en el que se pretende comprender tal cosa.

De tal modo el marburgués, tras esta general caracterización del proceder sofístico, continúa su exposición del proyecto filosófico de Platón desde el carácter general que descubre en el proceder propio del diálogo socrático. Como vemos, el punto clave reside en mantener el discurso en su auténtica pretensión de conocimiento. Para ello, tal y como lo expone Gadamer en esta obra, Platón en sus diálogos, a través de la figura de Sócrates y su pregunta sobre la virtud, se reapropia del proceder retórico de los sofistas, manteniendo en el proceso ese carácter refutatorio con el que se desarma a los contrincantes. Sin embargo, la refutación se articula con miras a la clarificación de la cosa y no, tal y como lo hacen los sofistas, con miras a la victoria sobre el otro. En palabras

---

<sup>345</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 47. Traducción propia.

del propio Gadamer, el diálogo socrático pretende, en contraposición con la lógica sofística, fijar como su rasgo diferencial “un *cuidado por la unidad e identidad de la cosa*”<sup>346</sup>. Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo el cuidado por esa unidad e identidad de la cosa? Dicho cuidado Gadamer lo ejemplifica recurriendo al *Fedón*, donde Sócrates declara su refugio en los *logoi* “para examinar en ellos la verdad real”<sup>347</sup>.

Para Gadamer, el refugio en los *logoi* expresa esa pretensión de Platón de encauzar el discurso teórico en su correcta atención al hecho en cuestión. En tanto que se busca el poder mantenerse en la unidad e identidad de la cosa, para así no precipitarnos a una degeneración del discurso, los *logoi*, entendidos como los modos de decir las cosas desde el lenguaje, resultan útiles para llevar a cabo tal empresa. Los discursos y las palabras tienen, de cierta manera, un carácter universal, pues desde ellos se pueden significar un número plural de cosas, de entes, de tal forma que ellos pueden expresar, al margen de las circunstancias eventuales, la identidad compartida que subyace a una pluralidad de particulares. Tal y como lo considera Gadamer, la importancia que Platón concede al lenguaje radica en su capacidad por captar el carácter universal que engloba a las identidades de las diferentes cosas, y que, en tanto universal que no capta las singularidades, expresa aquello que las cosas a las que se refiere siempre son: “las palabras con las que designamos las cosas ya tienen el carácter de una universalidad que permanece igual”<sup>348</sup>.

Claro está que los conceptos con los que hablamos sobre alguna cosa no son las propias cosas. En el diálogo Sócrates reconoce tal problemática y, por ello, el “refugio en los conceptos”<sup>349</sup> resulta para él ser una “segunda navegación”<sup>350</sup> respecto al estudio de las razones y causas desde la singularidad de cada cosa percibida por los sentidos. Sin embargo, como indica Gadamer, ello no lo hace un camino inadecuado, pues el lenguaje

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>347</sup> *Fedón*, 99e.

<sup>348</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 70. Traducción propia.

<sup>349</sup> *Fedón*, 99e.

<sup>350</sup> Como indica García Gual, esta expresión indica la navegación que, a falta de buen viento, precisa de los remos para hacer avanzar correctamente al navío. El empleo de esta expresión hace pensar que tal camino hacia el conocimiento, si bien resulta una alternativa, implicaría un sentido de seguridad que no puede ser atribuido al primero. Esta lectura, como veremos, se acerca a la posición de Gadamer a pesar de no explicitar esta apreciación filológica. Cfr., Platón, *Diálogos* (Vol. III), op. cit., p.108, n97.

mantiene la capacidad de permanecer junto a la cosa a través de su designación<sup>351</sup>. En tanto que los significados de los conceptos, con los que designamos las cosas, expresan la identidad de tales cosas desde una posición universal, se encuentra un camino seguro para hablar sobre ellas. El concepto de “caballo” con el que designamos diferentes entes (en tanto que son caballos) se define de tal manera que en su comprensión se pierde cierta información respecto lo singular de cada caballo y, sin embargo, la definición del concepto tiene la capacidad de referirse a cada particular en su identidad compartida, como aquello que son. Desde los conceptos atendemos a la cosa en tanto que agrupamos una multiplicidad en una unidad.

Es más, para Gadamer, en tanto que el lenguaje tiene la capacidad de dejar atrás lo singular en favor de lo universal en el que se unifica lo plural, el refugio en los *logoi* de Platón ni siquiera resultaría ser un modo peor de atender a las cosas que el que supondría el examen del caso particular desde todos los sentidos, sino más bien todo lo contrario. En el diálogo del *Fedón*, para ser exactos, Sócrates afirma refugiarse en los *logoi* como una solución alternativa, en tanto queda descartada por insegura aquella que resultaría primera: “sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos”<sup>352</sup>. Con todo, el marburgués comprende que ello no implica una renuncia a la búsqueda de las razones o causas, sino que, irónicamente<sup>353</sup>, Sócrates está indicando con su temor la superioridad de este refugio en los *logoi* respecto al examen inmediato con los sentidos<sup>354</sup>.

Desde los *logoi*, tal y como aprecia Gadamer en las palabras de Sócrates, evitamos la mirada de accidentes que, cambiantes respecto a las circunstancias en las que observamos las cosas, tambalean nuestra comprensión de la identidad y unidad de éstas, interfiriendo en nuestra pretensión de aprehender aquello que la cosa realmente es y favoreciendo una multiplicación de discursos que, eventualmente, dejarían atrás el hecho en cuestión.

---

<sup>351</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 71.

<sup>352</sup> *Fedón*, 99e.

<sup>353</sup> Ironía que es explícitamente afirmada por Gadamer en su obra “*Amicus Plato magis amica veritas*”. Cfr., Gadamer, H. -G., “«Amicus Plato magis amica veritas»” en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p. 198.

<sup>354</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 70.



Desde la supuesta “primera navegación” expondríamos la conversación a fácilmente degenerar en una inane disputa, donde la cuestión a tratar serían los propios puntos de vista de los interlocutores; donde, de nuevo, los argumentos se esgrimirían para reconocer la posición propia contra la contraria. Por ello, para mantenernos en nuestro empeño por conocer algo, el concepto, que apresa sólo lo permanente y universal en lo que se identifica tal cosa, supone el punto hacia donde podemos dirigir nuestros esfuerzos por conocer de forma segura qué es tal cosa:

Lo que es significado por una palabra es algo que permanece mientras los puntos de vista fluctúan. La cosa que así permanece y es postulada como la causa o razón es el último aspecto de la apariencia (*eidos*): aquello que siempre constituye a la cosa -su esencia [su *qué-es*]. Así uno puede encontrar en el lenguaje lo que Sócrates busca: una razón o causa que permanece igual y que, en tanto que se asigna a una entidad, ésta se comprende en lo que ella siempre es<sup>355</sup>.

Este fragmento citado destaca precisamente la lectura de Gadamer sobre cómo el esfuerzo de Platón por dejar atrás a los sofistas y encauzar el discurso teórico hacia su auténtica pretensión enlaza con la búsqueda de la esencia de la cosa. Es la esencia, que se comprende como el qué-es del ente y que nos remite a las ideas de la que participa, lo que permite fijar la atención al asunto tratado en la teoría. Aquí vemos lo que, en trabajos posteriores, tal y como hemos ido indicando en anteriores apartados, Gadamer comprende como el enfoque platónico-aristotélico en su pretensión por conocer a los entes: su conocimiento a través de su aprehensión en el discurso y en los conceptos que los definen, es decir, el conocimiento de los entes desde su “vuelta” hacia los *logoi*<sup>356</sup>.

Para Gadamer, así pues, lo que supone la esencia en Platón (y en Aristóteles) es la respuesta al “qué-es” que se origina en el propio discurso teórico en tanto que discurso teórico, es decir, en tanto tiene la genuina pretensión de llevar a cabo un diálogo (con otros o con uno mismo) sobre el modo de hablar con propiedad de los entes para conocerlos sin caer en las artimañas sofísticas que buscan simplemente la victoria retórica sobre los demás. La esencia, tal y como se atiende en esta obra temprana, remite a una situación dialógica particular que pretende evitar el camino decadente legado por los sofistas, donde los lazos intersubjetivos en los que se busca la verdad son reemplazados

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, pp.72-73.

<sup>356</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, op. cit., p. 198.

por una rivalidad retórica entre interlocutores que sólo buscan la victoria sobre el rival para imponer sus intereses.

Con todo, la fijación en la cosa desde la pregunta sobre el qué-es supone sólo el punto de referencia en el que el diálogo debe poner en marcha su interrogatorio. Buscar a través de los *logoi* el *eidos* de la cosa nos permite captarla en su unidad e identidad, pero en tanto que nos encontramos en una investigación donde se exige dar cuenta de lo afirmado, el supuesto *eidos* con el que se pretende apresar lo que la cosa siempre es, debe ponerse en duda, clarificando y argumentando su adecuación al asunto tratado. Por ello mismo, como aprecia Gadamer, el planteamiento de Platón para procurar responder al qué-es de la cosa se expresa en el diálogo socrático a través de la hipótesis del *eidos*, de la suposición de la forma (o esencia) que debe ser justificada y aclarada para, seguidamente, poder ponerla en relación con los entes en cuestión a los que se les puede ella atribuir. De tal modo, podemos ver cómo Platón pone en boca de Sócrates que el desarrollo de la investigación teórica tiene el carácter de una hipótesis, la cual hace uso de un concepto, de una idea, para poder tratar de conocer con propiedad todo aquello a lo que con él nos referimos: “tomando como base cada vez el concepto que juzgo [sin tener certeza de ello] más inmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero”<sup>357</sup>.

Dado este carácter hipotético que debe asignársele al *eidos*, el discurso que pretende apresar el qué-es de la cosa no resulta sino el principio de una genuina investigación teórica. Desde este inseguro inicio que representa la hipótesis se pretende evitar, sin embargo, la caída en la lógica sofística. La hipótesis que postula la razón o causa de la cosa, no supone una afirmación inamovible que pretenda defender a cualquier coste una causa concreta como aquella propia de la cosa tratada. Ello supondría de nuevo un diálogo que giraría en torno a una declaración que debe ser impuesta, refutándose todo argumento en contra con argumentos dirigidos a las afirmaciones del interlocutor, no a la cosa misma. La hipótesis de la que Platón quiere partir en el diálogo supone algo muy distinto a esto.

Lo que supone la hipótesis postulada es la simple inauguración de la investigación en su atención a la cosa, cuya única imposición es la exigencia de captar en su universalidad aquello que la cosa siempre es, buscando recoger la pluralidad de perspectivas en la que esta se llega a comprender en una unidad final, en una comprensión de su esencia tal y

---

<sup>357</sup> *Fedón*, 100a.

como es recogida en los *logoi*. Este inicio solo nos exige que, vaya hacia donde vaya el diálogo, demos cuenta del *eidos* de la cosa, de aquello que capta lo que la cosa siempre es. De tal modo la conversación puede desarrollarse sin caer en bifurcaciones insalvables, donde la atención a la cosa, en tanto que fuera captada desde puntos de vista parciales, terminaría por llevar a una disputa donde lo tratado son elementos ajenos a lo que la cosa realmente es. No toda parcialidad supone una refutación del proyecto. Contrariamente, mientras se mantenga la fijación a la cosa, tal nueva declaración supone una apreciación sobre otro aspecto parcial que debe quedar bajo la unidad que representa el *eidos* de la cosa:

Ya que *sólo* es una hipótesis, es imposible refutarla en base a una caracterización de la cosa ganada desde otro punto de vista. [...] De tal modo, al examinar cada hipótesis contra la multiplicidad que ella pretende fundamentar en una unidad, una puntualización posterior [recalcando, por ejemplo, un aspecto parcial inadvertido inicialmente] deviene posible en el sentido productivo de una fundamentación progresiva, la cual protege a la hipótesis de toda caída erística de vuelta a la multiplicidad de los fenómenos<sup>358</sup>.

De tal modo, dar cuenta de lo previamente hipotetizado en el diálogo socrático no debe comprenderse como su contrastación en la multiplicidad de fenómenos que reúne en su qué-es. Lo primero es aclarar el concepto, aclarar lo que la cosa (esencialmente) es, antes de fijarnos en todas las diferentes cosas que tal concepto designa. Cabe aclarar que, para Gadamer, tal y como ya podemos imaginar desde el fragmento citado, la hipótesis del *eidos* dista de identificarse con la noción de hipótesis tal y como se comprende en el método científico, donde su formulación se dirige a la experimentación, la cual la refuta o la verifica. A pesar de que en esta obra temprana Gadamer no aclara este punto, en su obra *Las pruebas de la inmortalidad en el "Fedón" de Platón* el marburgués no deja duda alguna: "aquello que constituye ser un caballo nunca podría ser probado o refutado por un caballo individual. Contrariamente, el examen que debe ser aplicado al *eidos* es un examen de lo inmanente a él, de la coherencia interna de todo lo que es intrínseco a él"<sup>359</sup>.

---

<sup>358</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 83. Traducción propia.

<sup>359</sup> Gadamer, H.-G., "The proofs of immortality in Plato's «Phaedo»" en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p. 33. Traducción propia.

Para Gadamer, el refugio en los *logoi* y la hipótesis del *eidos* al que Platón se dirige en el diálogo socrático tienen su razón de ser en la pérdida, usual en el diálogo con los sofistas, de la cosa a la que se atiende: si no comprendemos el concepto de la cosa, su qué-es, con el que designaremos una pluralidad de cosas que se identifican con tal concepto, entonces estaremos sentenciados a la malinterpretación, a pasar lo que es por lo que no es, y lo que no es por lo que es; en definitiva, estaremos sentenciados al arte de la erística sofista, donde cualquier discurso, si uno es lo suficiente ducho, puede imponer como verdadera una cosa y la contraria. Por ello, antes de tratar las particularidades en las que tal cosa aparece en los fenómenos, debemos tener claro el concepto, el *qué-es* del que participan, en tanto que desde el concepto podemos referirnos a ellos, una pluralidad de entes: “lo particular que participa de un *eidos* es de importancia en un argumento *sólo* en relación con aquello de lo cual puede decirse que participa”<sup>360</sup>.

En el diálogo del *Fedón*, tal y como se detalla en la obra temprana de Gadamer, podemos ver precisamente esta forma de proceder desde la ya alcanzada definición del concepto. Sócrates, tras indicar que su refugio en los *logoi* le lleva a hipotetizar el concepto con el que tomar como verdadero todo aquello que concuerda con él, ejemplifica a sus interlocutores, pitagóricos amigos suyos<sup>361</sup>, cómo dicho proceder permite llevar a cabo una investigación sin perder la cosa de vista, que en el caso del *Fedón* resulta ser la pregunta por la inmortalidad del alma.

Sócrates, dirigiéndose a los pitagóricos, empieza con un ejemplo matemático: el concepto, por ejemplo, de impar, con el que designamos diferentes números como impares, se define de tal manera que, ciertamente, en su comprensión se pierde cierta información respecto a lo singular de cada número al que se le atribuye; pero tal concepto tiene la capacidad de abrigar a cada número impar en su identidad compartida, como aquello que son en tanto que impares: “por naturaleza son así el tres, el cinco, y la mitad entera de los números que, aunque no son exactamente lo mismo que lo impar, siempre cada uno de ellos es impar”<sup>362</sup>. Desde el concepto, sigue Sócrates, podemos fijar las cosas

---

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>361</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “The proofs of immortality in Plato’s «Phaedo»” en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p. 22.

<sup>362</sup> *Fedón*, 104a- 104b. Cabe decir que Gadamer, en su trabajo de 1931, no valora este problema numérico a la hora de hablar de la hipótesis platónica en el *Fedón*. A este respecto podemos considerar que, si bien en otros aspectos Gadamer justifica su oposición frente a las tesis “evolucionistas” de Platón, aquí pierde

de modo que evitamos caer en contradicciones. En tanto que comprendemos con claridad lo que supone ser impar, y le atribuimos tal cualidad al 5, reconocemos que, dado que lo impar se opone al impar, el 5 no podría considerarse como par, a pesar de que el 5 y el 10 no sean opuestos. Lo que Platón hace decir a Sócrates es que, si aclaramos el concepto, la idea en la que la cosa tratada participa como aquello que es, evitamos malinterpretaciones cuando pretendemos afirmar la causa o razón de la cosa: tal y como pasaría si se afirmara que el 10 es causa de lo impar en tanto que es múltiplo de 5.

Con tal ejemplo vemos con claridad aquella superioridad del refugio en los *logoi* que Gadamer afirmaba. Si uno pretende conocer la cosa sin aclarar el concepto, la idea de la que participa y que aclara su qué-es, fácilmente uno puede encontrar que la razón de ser de tal cosa estudiada, su causa, es algo ajeno a ella misma, donde varias opciones pugnan por ser la verdadera (¿la causa del 10 es el 5 o el 2 o el 9?). Debemos asegurar la investigación teniendo clara la idea de la que el ente participa para así, seguidamente, poder ir precisando más el discurso: “y si [la pregunta] es qué es lo que hace a un número impar, no te diré [ya] que la imparidad, sino que la unidad”<sup>363</sup>.

Por ello Gadamer considera que “el examen de la hipótesis es un doble proceso. En primer lugar, su adecuación a los hechos en cuestión [...]. Sólo entonces uno es libre para dar una mayor justificación en relación con esta hipótesis: preguntarse sobre su fundamento”<sup>364</sup>. La precisión sobre la razón de ser de la cosa investigada requiere una previa aclaración desde el concepto de su qué-es. De tal modo en el *Fedón*, servido ya el ejemplo matemático junto a otros, Sócrates puede hablar sobre la inmortalidad del alma,

---

la oportunidad de responder a la tesis e de Julius Stenzel, quien sostiene que puede detectarse una evolución en Platón desde el progresivo valor que los diálogos tardíos conceden a la armonía matemática frente a la doctrina de las ideas presentada en los diálogos tempranos. Así, mientras en el *Fedón* los números no serían importantes, en el *Timeo* la armonía geométrica sería primordial. Cfr., Stenzel, J., *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig, Teubner, 1924, p. 39-40. Más adelante Gadamer negará dicha tesis evolucionista desde esta perspectiva de las matemáticas (Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectics”, op. cit., p.129), suscribiendo así la tesis de su compañero en Marburgo Jacob Klein, quien en 1934 sostuvo que la importancia del número ya se encuentra en diálogos tempranos como el *Fedón*. Cfr., Klein, J., *Greek mathematical thought and the origin of algebra*, Cambridge and London, The M.I.T. Press, 1968. Más adelante veremos con más detalle esta cuestión.

<sup>363</sup> *Fedón*, 105c.

<sup>364</sup> Gadamer, H.-G., *Plato’s dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 68. Traducción propia.

pues si el alma es vida (y genera vida en el cuerpo), y la vida se opone a la muerte, el alma no puede participar de la muerte y, por extensión, no puede considerarse mortal<sup>365</sup>.

Cabe precisar que, si bien Gadamer atiende con profundidad a esta búsqueda por atender a la cosa en su concepto, la aclaración de dicho concepto, su definición, no supone una tarea fácil, sino que ella misma resulta una dialéctica, la cual Gadamer apunta a que es descrita en el *Fedro*. Lo que con el refugio en los *logoi* y la hipótesis del *eidos* (para, como vemos, ir precisando posteriormente la razón de ser de las cosas) es simplemente la finalidad en la que emplazamos el diálogo socrático en su pretensión teórica. Lo que de tal manera debe suceder para captar correctamente el qué-es de la cosa es la propia definición del concepto, el cual genera en su aclaración lo que, en esta obra se considera como la propia dialéctica de Platón.

Los interlocutores, por lo tanto, deben entregarse a una precisión del concepto que requiere su definición, lo cual les sumerge en la dialéctica de ir de lo general del concepto, de la unidad que abriga la multitud de características particulares de la cosa, a la separación que provee la definición, la diferenciación de todo lo que abriga el concepto en unidades distinguibles más pequeñas: “ella [la dialéctica] es la habilidad de juntar la pluralidad de lo experimentado en una única e idéntica cosa y [a la vez] articular el *eidos* específico de la cosa referida con ayuda de esta unidad universal del *horos* (límite, definición)”<sup>366</sup>.

La cuestión, como vemos, es que comprendemos el concepto que refiere al qué-es de la cosa cuando es definido, y ello nos pone en la tarea de concretar una pluralidad de otros conceptos que, si bien también agrupan una pluralidad de aspectos en una unidad mayor, permiten distinguir y diferenciar correctamente la cosa del resto. Así, usando el ejemplo

---

<sup>365</sup> En *Las pruebas de la inmortalidad en el “Fedón” de Platón*, Gadamer reconoce que de esta argumentación no se sigue la conclusión de que nuestra alma permanezca después de nuestra muerte, sino que en lo muerto no hay alma. Manteniendo la duda sobre la naturaleza del alma, Gadamer considera que lo productivo del diálogo (centrado en aclarar dudas y no en justificar creencias) reside en el ámbito moral, donde se reconoce que en ningún caso (incluso en el caso de nuestra hipotética inmortalidad) debe desprestigiarse la vida terrenal. Cfr., Gadamer, H.-G., “The proofs of immortality in Plato’s «Phaedo»” en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., pp.36-37.

<sup>366</sup> Gadamer, H.-G., *Plato’s dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 88. Traducción propia.

que emplea Gadamer<sup>367</sup>, en el *Fedro*, tras un primer discurso en el que se comprende el amor como un apetito irracional (tal y como lo son la gula o la embriaguez)<sup>368</sup>, Sócrates, reconociendo la divinidad de Eros y el carácter negativo del desenfreno, se propone llevar a cabo una distinción con la que diferenciar y alabar al Amor respecto al resto de apetitos irracionales: “lo que nosotros, por nuestra parte, tenemos que probar es lo contrario, o sea que tal «manía» nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna”<sup>369</sup>.

Así, tras llevar a cabo un segundo discurso encarado a elogiar al Amor en distinción del resto de desenfrenos, Sócrates explica a Fedro las dos especies de movimientos dialécticos que se han visibilizado con tales discursos: “Una [especie] sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado. [...] recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros”<sup>370</sup>. No es ahora momento de tratar con profundidad este proceder dialéctico de Platón desde la lectura que lleva a cabo Gadamer. Lo que debemos tener claro en este momento del trabajo es que, para Gadamer, Platón lleva a cabo una dialéctica, que supone un movimiento de la pluralidad a la unidad y de la unidad a la pluralidad, en relación con la búsqueda, en el plano del discurso, de una correcta atención a la cosa y a su concepto, el cual, en su correcta definición, intenta evitarnos caer en sofismas.

Clarificado el modo en el que Gadamer comprende la atención a la cosa en los diálogos socráticos, ahora podemos entender mejor el proceso dialógico de Sócrates, el cual pone a sus interlocutores de camino a ese cuidado por la unidad e identidad de la cosa a través de la conversación. El diálogo socrático, a pesar de los recursos erísticos empleados en él, no tiene como objetivo la mera refutación del interlocutor, sino su encauzamiento en el correcto proceder del conocimiento teórico, el cual debe tener siempre en la mira la cuestión a la que se dirige, el qué-es de la cosa. En los diálogos socráticos, donde la mayoría de las veces los interlocutores son guiados hacia una refutación de lo que pretenden saber a través de exigirles que lo justifiquen y lo aclaren, se genera por esa misma interrogación esa dinámica de conocer la cosa correctamente. Aunque parezca

---

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>368</sup> *Fedro*, 237d-241d. Para las citas del *Fedro* se ha empleado traducción de Emilio Lledó: Platón, “Fedro” [Trad., E. Lledó], en *Diálogos* (Vol. III), Madrid, Gredos, 1988.

<sup>369</sup> *Fedro*, 245b-c.

<sup>370</sup> *Fedro*, 265d-e.

algo propio de los sofistas, se puede encauzar la conversación hacia la genuina discusión teórica través de la vía negativa de la refutación, siempre y cuando tal refutación tenga en miras a la propia cosa que se pretende conocer.

Gadamer refiere este proceder socrático al diálogo del *Gorgias*, donde las cuestiones de las que duda Sócrates llevan al propio sofista a no saber qué contestar. La cuestión aquí no resulta ser la simple refutación de los sofistas, sino mostrar cómo las afirmaciones dadas por éste se desvían de la cosa misma, mostrando por la vía negativa cuál debería ser el genuino proceder de la investigación teórica. Queda ello ya patente al inicio del diálogo, cuando Sócrates muestra que Polo, que había sido preguntado sobre Gorgias (es decir, sobre la esencia del sofista), había respondido algo diferente a lo que se le había preguntado, mostrándose él mismo ducho en el arte retórico que descentra del diálogo la cosa tratada: “no se te preguntaba cómo es el arte de Gorgias, sino cuál es y qué se debe llamar a Gorgias”<sup>371</sup>.

Con todo, lo que Gadamer destaca de este diálogo no es este directo rechazo al proceder retórico, sino el modo en el que las tesis defendidas por los diferentes interlocutores caen en una situación insostenible al quedar contradichas por sus propias consecuencias. Sin embargo, el elemento que Gadamer pretende destacar no es la creación de un arte refutatorio socrático que lleva la tesis de sus adversarios hasta consecuencias contradictorias, sino mostrar que tales consecuencias, en las que la tesis se contradice a sí misma, no son forzadas por un arte erístico específico que pretenda simplemente confundir, sino que tales consecuencias son mostradas desde aquello que propiamente se deduce de los conceptos empleados para sostener tal tesis. Como afirma Gadamer respecto a la refutación a Calicles en el diálogo: “incluso la más radical defensa de hedonismo, realizada por Calicles, cae por sus propias consecuencias. La tesis hedonista de Calicles emplea ideas que [clarificadas desde las preguntas de Sócrates], a pesar del propio contenido de la tesis, necesariamente contradicen al hedonismo”<sup>372</sup>.

Tal y como podemos detectar en el diálogo, Calicles, quien afirma que las leyes son realizadas por los débiles por temor a los poderosos y decididos y que “es justo que el

---

<sup>371</sup> *Gorgias*, 448e. Para las citas del *Gorgias* se ha empleado la traducción de Julio Calonge: Platón, “Gorgias” [Trad., J. Calonge Ruiz], en *Diálogos* (Vol. II), Madrid, Gredos, 1987.

<sup>372</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 58. Traducción propia.



fuerte tenga más que el débil”<sup>373</sup>, considera que una vida entregada a la pluralidad de los placeres, cuya degustación está sobre todo al alcance de los fuertes, es una vida buena, por lo que “la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad”<sup>374</sup>. Tal tesis es refutada por Sócrates desde la clarificación, supervisada por Calicles, de los conceptos que la articulan.

Desde tal tarea, el diálogo avanza hasta que se aclara que a lo que *llamamos* bueno (o malo) y a lo que *llamamos* placentero (o doloroso) pueden ser cosas diferentes, por lo que no puede haber una identificación entre estos dos pares de conceptos<sup>375</sup>. Puede decirse que hay placeres malos y dolores buenos, como también decirse que hay una vida dolorosa para hombres buenos y una vida placentera para hombres malos, algo que lleva la identificación de Calicles entre una vida de placeres y una vida buena hacia afirmaciones contradictorias. Así, por ejemplo, si bien considera Calicles bueno al decidido y malo al cobarde (cobardía que podríamos asignar a los débiles que hacen las leyes por temor al fuerte), tal distinción sería contradictoria si tanto decididos y cobardes sintieran el mismo placer, pues, dada su afirmación hedonista, hasta los malos serían buenos:

¿No afirmas que gozan y sufren de modo aproximado los sensatos y los insensatos, los cobardes y los valientes, o incluso más aún los cobardes? [...] Por consiguiente, ¿no resulta el malo tan malo y tan bueno como el bueno o mejor aún que el bueno? ¿No son éstas y aquéllas de antes las conclusiones que se deducen cuando se afirma que son la misma cosa los placeres y los bienes? ¿No es forzoso esto, Calicles?<sup>376</sup>.

Llevar las afirmaciones hasta sus consecuencias contradictorias supone, por lo tanto, un procedimiento que pretende poner en valor una clarificación de los conceptos sin perder de vista la cosa, algo que los sofistas no ponen en práctica: “unas veces [Calicles] afirmas que las mismas cosas son de un modo y otras veces que son de otro”<sup>377</sup>. Sin embargo, esta caracterización del diálogo socrático desde su capacidad para contradecir a los sofistas no supone el único procedimiento donde se da constancia de ese

---

<sup>373</sup> *Gorgias*, 483d.

<sup>374</sup> *Gorgias*, 492c.

<sup>375</sup> *Gorgias*, 497d.

<sup>376</sup> *Gorgias*, 498e-499b.

<sup>377</sup> *Gorgias*, 499c.

encauzamiento hacia el genuino proceder teórico. Gadamer muestra cómo tal encauzamiento sucede también en diálogos donde Sócrates no lleva a cabo una directa refutación de sus interlocutores, sino donde la discusión alcanza, tras las diferentes opiniones razonables, una duda que lleva a los interlocutores a no saber qué pensar. Si nos fijamos, cuando Gadamer trata este particular modo de refutación socrática no afirma que sea el único modo observable, sino más bien aquél usual: “en *general* Sócrates conduce la refutación desarrollando lógicamente la tesis de su oponente hasta que él llega a consecuencias que, vinculadas con opiniones generalizadas, opiniones éticas ante todo, hacen insostenible para el oponente mantener tales consecuencias de su tesis”<sup>378</sup>.

Con todo, en esta obra Gadamer parece afirmar que dicha búsqueda de aclaración acaece sólo desde aquella refutación de Sócrates a sus interlocutores, tal y como sucede en el *Gorgias*. La descripción esquemática llevada a cabo por el marburgués sobre el carácter general de la conversación socrática, la cual apunta a un proceder dialéctico, parece identificar la petición de información, la exigencia de una aclaración de lo afirmado, con esa irónica ignorancia socrática con la que acabar por contradecir a su interlocutor: “la ironía aparece, antes que nada, en el momento que él [Sócrates] toma la afirmación de conocimiento del otro como satisfactoria [...]. Así Sócrates empieza su refutación no como una refutación, sino como una solicitud de información”<sup>379</sup>. Sin embargo, tal identificación no puede llevarnos a la malinterpretación de considerar la refutación como algo que, descrito como herramienta contra la sofística, sólo tiene valor respecto a estas formas degeneradas de discurso. Para Gadamer, sin lugar a duda la refutación socrática supone una valiosa herramienta contra la sofística, pero su empleo no se limita a conversaciones llevadas a cabo por éstos, sino que también resulta fundamental en las conversaciones que llevan a cabo un genuino discurso teórico.

Ciertamente, el modo en el que Gadamer divide esta primera parte de su obra, tratando primero el discurso de la sofística, luego la erística socrática y, finalmente la hipótesis del *eidos* y la dialéctica platónica, puede llevar a malinterpretaciones si se considera la refutación socrática un método preventivo o simplemente preparatorio, eliminando aquello que no debe ser empleado para, seguidamente, proceder de forma auténtica. Tal

---

<sup>378</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 58. Traducción propia. El subrayado es nuestro.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 56.

y como parece, lo que Gadamer busca explicitar, a pesar de dicha división artificial, es como toda la conversación socrática, incluso el “momento” de la refutación y la ignorancia compartida generada, suponen un mismo proceder teórico que tiene a la cosa en su mira. Reducir la refutación al carácter que esta presenta en diálogos como el *Gorgias*, pensando en ella como la búsqueda de la contradicción de las tesis afirmadas para así evitar preventivamente a la sofística, es algo erróneo.

Aunque son pocas las pistas que Gadamer nos da en esta obra temprana sobre tal errónea reducción de la refutación, sus trabajos posteriores no dejan lugar a dudas. Tal y como podemos ver con mayor claridad en su obra *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, Gadamer considera la refutación socrática desde una óptica más amplia que la de la simple búsqueda de la contradicción de las tesis sofísticas. Como allí se nos indica, también la refutación y la retracción se dirigen a quien genuinamente investiga (lo que en esta obra de madurez considera como el verdadero dialéctico, el filósofo, en contraposición al falso, al sofista). La refutación, por lo tanto, no sólo queda dirigida a un estadio previo a la genuina discusión teórica, sino que ella queda integrada en ésta, pudiéndose dirigir como objeciones a la tesis que pretende captar la cosa y no solo a quien se olvida de ella.

El elemento diferencial entre la refutación dirigida al sofista y al dialéctico es el particular modo en el que avanza la conversación. Mientras que al sofista, como hemos visto, se le lleva hasta la contradicción o, al menos, hasta su reconocimiento como alguien que no atiende a la cosa, al dialéctico, representado por la figura de Sócrates, las refutaciones u objeciones le llevan a una mayor justificación de su tesis y a una profundización sobre la cosa tratada: “cuando alguien que sabe justificar sus afirmaciones llega, sin embargo, a extraviarse, tal y como le suele ocurrir a Sócrates en los diálogos de Platón, éste encuentra el modo de resarcirse, reconociendo la forma de articular de mejor manera aquello que intentaba transmitir antes”<sup>380</sup>.

La aclaración de la información y la constatación de cierta ignorancia ante una pluralidad de razones diferentes se puede encontrar en diálogos donde ni se lleva cabo un enfrentamiento con los sofistas, ni se llevan hasta la contradicción las tesis de los interlocutores. Queda ello patente en diálogos como el del *Fedón*, cuya importancia para

---

<sup>380</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 43. Traducción propia.

la caracterización general de la conversación socrática es, como ya hemos visto, innegable. En tal diálogo Sócrates no resulta ser el ignorante que irónicamente pregunta y cuestiona las tesis defendidas por los interlocutores, sino más bien al contrario: son Simias y Cebes quienes, ignorantes, cuestionan las razones de Sócrates para sancionar el suicidio estando, a la vez, tan poco preocupado y tan predispuesto para su muerte inminente<sup>381</sup>.

Así, la cuestión gira en torno a cómo incluso alguien (el filósofo) que no teme a la muerte (y espera una mejor vida tras ella) debe, sin embargo, evitar desatender la vida terrenal. El diálogo, el cual Gadamer reconoce que está “plagado de refutaciones”<sup>382</sup>, no lleva a cabo, sin embargo, un proceso de refutación semejante al del *Gorgias*, donde los sofistas eran puestos a prueba mostrándose sus contradicciones. Contrariamente, aquellas posiciones incorrectas (de las que parten las dudas de los dos pitagóricos<sup>383</sup>) quedan refutadas desde la aclaración del asunto tal y como es presentado por Sócrates. En el transcurso de la conversación, las primeras razones dadas por Sócrates para defender su posición no llevan a sus interlocutores hasta la contradicción, sino que, tomadas por éstos como pruebas parciales y dudosas, son objetadas por no ser del todo convincentes. Sócrates, en respuesta, va precisando y aclarando más y más su tesis, intentando satisfacer las dudas de sus interlocutores.

A pesar de esta falta de refutaciones directas que llevan la tesis hasta la contradicción, lo que sí vemos que ocurre es cómo la conversación, alcanzado cierto cúmulo de objeciones, lleva a los oyentes a una constatación de su propia ignorancia, tal y como relata Fedón<sup>384</sup>. La constatación de tal ignorancia compartida, sin embargo, no lleva a una

---

<sup>381</sup> Fedón, 61d.

<sup>382</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 24.

<sup>383</sup> Se podría afirmar que las refutaciones dadas en este diálogo son aquellas que Simias y Cebes realizan a los argumentos parciales de Sócrates, el cual ante ellos va clarificando su propuesta. Sin embargo, aquello que en este dialogo Gadamer encuentra que es refutado son más bien las posiciones materialistas a las que parece que los dos interlocutores, distanciados del carácter religioso del pitagorismo, apelan con sus objeciones. Así pues, Gadamer no entiende por las refutaciones dadas en el *Fedón* las objeciones de los dos pitagóricos, sino más bien el despeje de dudas llevado a cabo por Sócrates. Cfr., Gadamer, H.-G., “The proofs of immortality in Plato’s «Phaedo»” en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p. 37. Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 25.

<sup>384</sup> Fedón, 88c-88d.

lógica de la victoria, donde los interlocutores, al no verse persuadidos por Sócrates, se proclaman vencedores. La perplejidad, como algo intrínseco a la duda, resulta un momento esencial para hacer avanzar la conversación si ella representa una genuina discusión teórica, tal y como puede verse con claridad en este diálogo socrático.

Tal y como ya hemos visto que considera Gadamer, la perplejidad alcanzada por el cuestionamiento socrático se muestra como algo productivo, pues ella, fruto de una correcta atención a la cosa, encauza y anima la investigación teórica, la cual puede seguir adelante como una búsqueda compartida si la actitud de los interlocutores es la correcta. Así, a pesar de que al final del diálogo parece que no se ha llegado a una prueba final que corrobore la tesis sostenida por Sócrates<sup>385</sup>, lo importante es que el proceso adecuado de investigación (articulado desde la fuga a los *logoi* y la hipótesis del *eidos*) y el rechazo al escepticismo (a la misología<sup>386</sup>), yacen sin controversia: las dudas que pueden ir formulándose a lo largo de la investigación pueden ir disipándose en tanto tal investigación avanza a costa de ellos, tomándoselos como incentivos con los que seguir aclarando y precisando los conceptos con los que aprehender la cosa. Por ello Sócrates, en su último día, a pesar de las dudas de sus amigos, anima a seguir cuestionándose y a seguir investigando: “No solo en eso [que objetas] dices bien Simias -dijo Sócrates- sino que también esos primeros supuestos [las hipótesis], por más que os resulten fiables, sin embargo habría que someterlos con más precisión a examen”<sup>387</sup>.

Lo que conseguimos con este ejemplo del *Fedón* es una mayor comprensión de la refutación socrática como parte inherente en el proceso de investigación teórica. La refutación, que en el dialogo del *Fedón* resulta más bien la aclaración de la tesis defendida desde un principio por Sócrates, no puede ser una simple herramienta metodológica para optimizar las condiciones previas para llevar a cabo, posteriormente, un genuino discurso teórico: su empleo es parte del propio discurso teórico correcto, y por ello, cuando es empleada contra la actitud sofística, ésta queda diluida en una esquema de

---

<sup>385</sup> *Fedón*, 107a-b.

<sup>386</sup> *Fedón*, 89d.

<sup>387</sup> *Fedón*, 107b. Gadamer, en *Las pruebas de la inmortalidad en el “Fedón” de Platón*, atiende a este paradójico pasaje donde Sócrates respalda la duda de su interlocutor. Según el marburgués tal duda dirige el diálogo a la perspicacia del lector, quien puede entender que el problema reside en la ceguera de los pitagóricos para comprender la diferencia entre el ser y el devenir. Cfr., Gadamer, H.-G., “The proofs of immortality in Plato’s «Phaedo»”, op. cit., p. 36.

contradicciones, de una atención cada vez a diferentes cosas, que se contraponen al correcto proceder.

Lo que Gadamer acentúa desde las refutaciones llevadas a cabo en sus diálogos no es tanto el propio arte de la refutación hasta la contradicción, sino esa capacidad para llegar hasta esa perplejidad e ignorancia que, en tanto acaecen dentro de una genuina conversación teórica dirigida a captar la cosa investigada (algo que ya se encuentra inherente a la propia dinámica de la refutación), no pretenden finalizar la conversación concluyendo la victoria de uno de los interlocutores, sino exigir un mayor desarrollo de lo investigado. Ya sea de uno u otro modo, lo que Gadamer pretende aclarar de la conversación socrática en el carácter negativo que supone la refutación es el resultado productivo que puede suponer:

La refutación de corte socrática [es decir, el continuo cuestionamiento de las afirmaciones de quien sea (hasta del propio Sócrates) con el motivo de delimitar o definir con mayor precisión los conceptos que articulan la tesis con la que se pretende conocer cierto asunto] resulta positiva: no es un proceso para silenciar a la otra persona y así, tácitamente, pretender uno mismo alzarse sobre ésta como quien realmente conoce, sino que resulta ser un proceso para llegar a una investigación compartida. Pero la refutación socrática resulta positiva de otras formas también: en primer lugar, tras la refutación, la cosa buscada se busca como aquello que yace al descubierto; y, en segundo lugar, desde esta comprensión emerge la organización metódica de la interrogación y de la investigación<sup>388</sup>.

Lo importante en el devenir del diálogo es mantenerse junto a la cosa a pesar de la poca claridad del concepto: de tal modo se evitan los falsos argumentos erísticos que, como hemos visto, terminan por no dirigirse a la cuestión, sino al propio argumentario del interlocutor, pareciendo que de tal modo el concepto queda invalidado. Se exige, por lo tanto, dar cuenta del conocimiento que se supone tener de cierta cosa y, en tanto que la finalidad es la cosa y no la mera refutación, tampoco se impide al interlocutor reformular los argumentos que respaldan sus afirmaciones sobre tal cuestión. Como Gadamer destaca del proceder mayéutico de Sócrates: “parte del sentido de una genuina explicación

---

<sup>388</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 50. Traducción propia.

sustancial es que ella puede continuamente justificarse y clarificarse a sí misma al dirigirse a la comprensión del asunto en cuestión del cual deriva”<sup>389</sup>.

Una y otra vez el diálogo socrático se pregunta por la cosa en cuestión y, las más de las veces, aquellas razones que se reconocen como inadecuadas por su falta de coherencia con el concepto no son simplemente desechadas, sino que sobre sus carencias se edifica una nueva argumentación que pretende captar aquello que la anterior no podía. La tesis que pretende captar a la cosa (por ejemplo, que el alma es inmortal), no es rebatida dada la inadecuación de los argumentos que la sustentan, sino que, antes de que sea esa tesis desechada, el diálogo fluye a través de preguntas y aclaraciones que pretenden precisamente mejorar los argumentos que sustentan tal tesis. La refutación socrática ya lleva al diálogo a la genuina actitud teórica que los interlocutores terminan por ejercitar.

El componente que Gadamer remarca de este “inicio” que supone el final de la refutación, donde la conclusión que suele alcanzarse no es otra que la de que ignoramos lo que se pretendía saber, es que, con todo, estamos encarados a una correcta investigación de la cosa. Cabe decir que, como mantiene Gadamer en *La ética dialéctica de Platón*, tal predisposición a una correcta actitud teórica queda enmarcada en una situación compartida entre los diferentes interlocutores, donde la atención a la cosa y a las dudas que origina su captación supone una situación intersubjetiva: “una ignorancia compartida y una compartida necesidad por saber”<sup>390</sup>.

La ignorancia resulta una ignorancia compartida, y la búsqueda del saber resulta una búsqueda compartida. Desde tal posición, la alteridad resulta un valor clave, pues desde ella, siempre en miras a la cosa, podemos poner a prueba los argumentos que se esgrimen, surgiendo, de este continuo examen común, argumentarios que no pueden identificarse con un solo interlocutor, sino que son fruto de la interacción, del *logos* que de forma compartida se examina<sup>391</sup>. Desde tal reconocimiento en el que nos exigimos, junto a nuestros interlocutores, conocer aquello que ignoramos, puede recuperarse la auténtica pretensión teórica, que se distingue de su forma degenerada en tanto su finalidad respecto

---

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>391</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., pp. 64-65.

a la cuestión tratada queda expresada en la aparición de cierta comunidad, en vez de en una mera rivalidad.

Con todo, esto no supone que el carácter práctico del diálogo platónico se destile de esta actitud teórica alcanzada, sino que, inversamente, tal y como Gadamer lo comprende en esta obra, la actitud teórica es alcanzada tras una consideración de nuestro ser práctico. La urgencia por alcanzar un conocimiento de lo que ignoramos no podría existir si aquello ignorado no fuera algo vinculado a nuestro propio modo de ser, a nuestra propia forma de actuar y conducirnos. El refugio en los *logoi*, con el que se pretende aclarar el modo de captar la causa de la cosa a partir del lenguaje, queda vinculada a la *praxis* en tanto que el criterio que se interpone en tal captación es la posibilidad de hacer a la cosa útil, es decir, hacer comprensible su causa de tal modo que podamos “ganar por adelantado una disposición segura de la cosa”<sup>392</sup>.

La relevancia práctica de esta correcta actitud teórica radica en la posibilidad, en tanto que se aprehende aquello que la cosa siempre es, de poder dar cuenta de nuestra comprensión de ella cuando haga falta, de poder justificar nuestra actitud respecto a tal cosa. Es importante reconocer aquí que por “comprensión” Gadamer está empleando la concepción fenomenológica y hermenéutica de ella, donde la comprensión de la cosa incluye el modo en el que el individuo se orienta en el mundo junto a tal cosa: “solo en base de esta aprehensión de su ser (de la cosa) uno puede dar cuenta de ella en relación del ser de uno mismo hacia ella, lo cual es lo que implica, en general, llegar a una comprensión con la cosa”<sup>393</sup>. Por ello, al tratar la captación desde las ideas de aquello que la cosa siempre es y que representa su causa, Gadamer entiende que Platón está enfatizando la correcta actitud teórica en su relevancia para nuestra orientación en el mundo, comprendiendo, a través del conocimiento de las cosas, el modo en el que uno realmente se conduce. El discurso teórico, como hemos mencionado antes, resulta ser un modo en el que el *Dasein* dispone del mundo, asegurando de forma anticipada su modo de ser en él.

Ahora bien, ¿dónde encuentra Gadamer esta comprensión de las cosas desde este sentido práctico en la obra de Platón? Gadamer aclara y ejemplifica este carácter práctico

---

<sup>392</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 69. Traducción propia.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 68.



de la aprehensión de la cosa recurriendo de nuevo al *Fedón*. Como ya hemos visto, el refugio en los *logoi* resulta ser el modo seguro de que la razón o causa de una cosa no resulte ser algo ajeno a la propia cosa, tal y como Sócrates relata que le ocurría con la filosofía natural, donde la causa de una cosa era algo cuya descripción no implicaba a tal cosa.

Al principio de esta sección nos hemos centrado en describir tal predisposición de Sócrates por esta segunda navegación desde la capacidad de mantener el discurso teórico centrado en la cosa, evitando así su degeneración. Sin embargo, para Gadamer esta segunda navegación descrita en el diálogo nos proporciona también esa comprensión de las cosas en términos de utilidad práctica, pues en esta búsqueda correcta de las causas Sócrates menciona cual sería la causa última, la causa de todas las cosas, cuya captación resultaría ser la comprensión final de todas las cosas. Ésta causa no sería otra que el bien.

Ello queda ejemplificado en el diálogo, cuando Sócrates rechaza comprender su situación en los términos fiscalistas a los que invita el *nous* de Anaxágoras. Si se parte de una concepción del *nous* tal y como es atendida por Anaxágoras, donde el *nous* resulta una primera unidad que, puesta en movimiento, genera, en su división, los diferentes materiales y causas física, uno llegaría a afirmar, según observa Sócrates, que la causa de que él mismo no haya escapado de Atenas sería su propio cuerpo, sus tendones y sus huesos. Contrariamente, dado que tales causas podrían ser afirmadas también si hubiera escapado (siendo, como hemos visto con el ejemplo de los números, un modo de alejar el discurso de la cosa misma), una comprensión final de tal situación no puede quedar referida a una cadena de causas físicas. Lo que realmente puede ser la causa final de tal situación, es decir, la causa que, comprendida, puede captar aquello que la cosa es, resulta ser el bien: “según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena”<sup>394</sup>.

Para Gadamer tal pasaje del *Fedón* mostraría cómo la segunda navegación de Sócrates, el refugio en los *logoi* y la hipótesis de los *eide* (los cuales son introducidos en el diálogo tras esta crítica al *nous* de Anaxágoras) quedarían marcados por la idea del Bien, de lo mejor, la cual supondría la causa última. La búsqueda desde el lenguaje de aquello que la cosa siempre es, de su qué-es, quedaría articulada como tal en tanto que buscamos en las

---

<sup>394</sup> *Fedón*, 98e-99a.

cosas su relación con el bien. De tal manera, la exigencia de dar cuenta de lo afirmado desde la causa que capta la cosa como aquello que siempre es tiene como motivo la aprensión de tal cosa en su utilidad para nosotros, como “aquello-para-lo-cual”: “su hipótesis de los *eide* (pl. de *eidōs*) puede ser fundamentada en última instancia solo por la idea del Bien- esto es, que la afirmación hecha por esta hipótesis es completada solo si lo que se postula como el ser de una cosa es captado en términos de lo que la propia cosa es «para lo cual»<sup>395</sup>.

Así, en tanto que todo queda encarado a la idea del Bien como causa última, Gadamer puede hablar con propiedad de que el genuino discurso teórico, el cual pretende mantenerse siempre junto a la cosa aclarando, en primer lugar, las ideas de las que participa, supone la comprensión de las cosas en dirección a su utilidad práctica, su “para-lo-cual”. De tal modo queda expuesto en esta obra que el discurso teórico y la actitud teórica que pretenden comprender la cosa en su qué-es, en aquello que siempre es, se asientan en un suelo práctico.

Pero de esta apreciación sobre el carácter práctico de la teoría surge una cuestión insoslayable: ¿cómo es posible que la consideración de la esencia de la cosa como aquello que siempre es se identifique con su comprensión en términos de “aquello-para-lo-cual”? ¿Por qué la doctrina de las ideas introducida en el *Fedón* desde el refugio en los *logoi*, donde se busca conocer correctamente a las cosas, nos dirige hacia el bien o lo mejor como la causa final en la que comprendemos todas las cosas? Gadamer da en esta obra temprana una respuesta algo tosca, fruto de unas premisas de las que parte que ya encaran demasiado la concepción de la teoría como una disposición práctica del *Dasein*.

Poder conocer las cosas como algo bueno nos dirige a la exigencia de conocerlas como aquello que realmente son, en su más precisa definición de lo que son para, así, comprender su correcta utilidad práctica. Tal comprensión del ser de las cosas es algo que sería beneficioso para el *Dasein*, en tanto debe saber orientarse correctamente, lo cual significa no solo comprender las cosas junto a las que existe, sino también comprenderse uno mismo con ellas. De tal modo, la comprensión de las cosas en su “para-lo-cual” lleva a comprenderlas en su propio ser y, a la vez, lleva al *Dasein* a comprenderse a sí mismo

---

<sup>395</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 66. Traducción propia.

en su propio ser y en “aquello que puede ser”<sup>396</sup>. Si se partiera de las simples convenciones dadas sobre aquello que es, uno podría perder esa segura disposición con la que orientarse correctamente; por ello, lo que supondría el bien en el proceso de conocer las cosas en su más elevada posibilidad de ser, sería la oportunidad del *Dasein* de comprender el mundo y, a la vez, comprenderse a él mismo orientado en él:

Así el “bien” es el punto de vista desde el cual una incondicional comprensión del propio ser y actuar de uno, independiente y no inducido por el consentimiento y la opinión de los otros, es requerido. [...] Lo “bueno” para una entidad no es solo un bien que es bueno para algo. No es algo que ella tiene, sino algo que ella misma es: la comprensión de ella misma en su más elevada posibilidad de ser. Todo lo beneficioso que sucede es acto de una comprensión. Cuando algo es experimentado como bueno, es comprendido en relación con el para-qué es bueno y, por ello, es comprendido en su ser<sup>397</sup>.

Con todo, como decimos, tal respuesta parece forzar esta conexión entre la comprensión de aquello que realmente es y aquello que es bueno, sobre todo cuando no se tiene en mente la comprensión de asuntos directamente vinculados con nuestra praxis, como resultarían las virtudes. Nos encontraríamos en una consideración demasiado cercana al pragmatismo, donde el conocimiento estaría al servicio de la utilidad. ¿Pero cómo puede justificarse que un conocimiento encarado a la utilidad práctica se identifique precisamente con el conocimiento del qué-es de las cosas? Para ser claros el modo en el que en esta obra Gadamer presenta esta unión aparece a través de la pregunta socrática sobre la virtud<sup>398</sup>, donde con mayor facilidad se puede realizar esa equivalencia: el conocimiento de las virtudes implicaría conocerlas en su utilidad para nosotros.

Así, Gadamer apela a su lectura de la *República*, donde, como hemos visto en el anterior apartado, se indica la crítica de Platón a las convenciones morales, presa de la desvirtuación sofística. En tal caso resulta sencillo para Gadamer mostrar que en Platón “el «bien» no puede aparecer ni ser aceptado como tal [desde la conveniencia de las

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>398</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p.54.

costumbres]; debe ser bueno en realidad”<sup>399</sup>. En tanto que comprendemos que la principal preocupación de Platón es la sofística y su conexión con el deterioro de las *polis*, podemos entender que el valor de centrar el discurso en el qué-es de la cosa, para así evitar posteriores manipulaciones, resulta tener una relevancia práctica. Pero cuando la cuestión versa sobre algo ajeno a la virtud, el modo en el que Gadamer trata tal cuestión, apelando a la orientación del propio *Dasein*, resulta algo ambigua.

De tal modo, la vinculación entre lo que siempre es y el bien, lo mejor, aún requiere de una mayor explicación en Platón. En la lectura de Gadamer sobre el Estagirita resulta ser de gran importancia la diferenciación entre el bien práctico y el bien en general, resultando el conocimiento de este último, a pesar de quedar vinculado a la cuestión ontológica del ser, inane para la práctica. Sin embargo, en Platón parece que no hay tal diferenciación. ¿Cómo, entonces, debemos apreciar esa unidad desde Platón? La respuesta a este grupo de cuestiones no supone un añadido a la interpretación gadameriana sobre Platón, sino justamente el núcleo de sus estudios.

## **8. El ser y el bien en la dialéctica platónica.**

### **A) La relectura de Platón desde los estudios tardíos de Gadamer: la singularización de la filosofía práctica platónica para una nueva problematización.**

Lo que hemos ido exponiendo sobre el carácter práctico de los diálogos platónicos, como en la *República* en su pretensión de plantear un programa educativo o en el *Fedón* en su rechazo contra a las tergiversaciones de la sofística, tiene precisamente en su centro esta problemática sobre el bien y su vinculación con la consideración ontológica sobre el verdadero ser de las cosas. Como decimos, esta problemática supone el núcleo de sus estudios platónicos, y ello queda corroborado en el modo en que esta cuestión, de una u otra forma, va siendo mostrada a lo largo de toda su trayectoria académica. Así, podemos ver la evolución de este problema en dos de sus mayores trabajos sobre Platón: *Ética dialéctica de Platón* (de 1931) y *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles* (de 1978). Lo cierto es que, para Gadamer, ambos trabajos, a pesar de estar separados en

---

<sup>399</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 79.

el tiempo por más de medio siglo, suponen un mismo proyecto, un proyecto que no llegó a terminar en 1931 y que, por ende, se convirtió en un trabajo preliminar para la obra de 1978<sup>400</sup>. Este proyecto, tal y como venimos anunciando, es la vinculación de Platón y Aristóteles alrededor de la pregunta por el bien. Tal y como demostraremos posteriormente, la centralidad y desarrollo de tal cuestión aristotélico-platónica queda reflejada en la estrecha relación que ésta mantiene con el propio planteamiento hermenéutico del marburgués, el cual se nutre de ella para poder responder tanto a sus propias exigencias teóricas (“no reduccionistas” diríamos) como prácticas.

Así, como decimos, podemos ver que la dirección de estas cuestiones ya aparece en esta obra temprana de 1931, la cual, junto al prefacio añadido en 1982, nos muestra la articulación y desarrollo de este proyecto a lo largo de los años. Si volvemos sobre su introducción podemos percatarnos de esta vinculación entre lo que “siempre es” y el bien. Allí se indica que la concepción platónica del bien, que supondría la causa final de las cosas, tendría como motivo captar aquello que las cosas realmente son: “el original motivo de la Idea platónica es la cuestión del bien, la cual pregunta, sencillamente, lo que una entidad tiene que ser, en su posibilidad de ser entendida como lo mismo”<sup>401</sup>. Ahora bien, esta pincelada sobre la idea del Bien en Platón es mostrada solo como introducción a la problemática que se dispone a tratar, la cual supone la consideración del bien no sólo como expresión del ser, sino también a la vez, y en armonía con la ontología, como expresión de lo bueno para el ser humano en su *praxis*:

Platón piensa que es posible preguntarse cómo este ser que realmente es se muestra a sí mismo y es descubierto dentro del *Dasein* humano- o mejor, cómo, si es posible, aquello que es descubierto como “bueno” en la conciencia y en la existencia factual humana queda vinculado con aquello que realmente es bueno- o, dicho de forma diferente [remarcando por tercera vez la cuestión], cómo el hombre, cuando piensa que se comprende a sí mismo en las posibilidades que puede alcanzar, no impide o vela lo que realmente es bueno; y cómo el hombre, en esta comprensión

---

<sup>400</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “«Platos dialektische Ethik»- beim Wort genommen”, *Gesammelte Werke (Band 7): Griechische Philosophie III: Plato im dialog*, op. cit., p. 121.

<sup>401</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 8. Traducción propia.

de sus posibilidades factuales, posee una orientación hacia lo que realmente es y puede ser, lo cual también representa su posibilidad más propia de ser.<sup>402</sup>

Esta cita muestra con claridad cuál es la cuestión por tratar, la cual no sólo nos redirige a un plano ético de Platón, sino también ontológico y, en la medida que la dialéctica platónica supone un modelo de conocimiento, epistemológico. Hay que considerar que lo que en este trabajo Gadamer realiza no es la simple indicación de que el proceder dialéctico de Platón tiene una repercusión práctica, tal y como podríamos suponer si consideramos que conocer las cosas puede llevarnos a una mejor educación ciudadana o una mayor valoración de la alteridad del otro. Todo esto es sólo quedarse en un nivel superficial, el cual solo mostraría la relevancia práctica o ética de la dialéctica platónica como una consecuencia de ésta. Cuando Gadamer habla del carácter ético de la dialéctica apunta a algo más problemático: apunta a la propia visión platónica de considerar que lo que realmente es bueno, y que es bueno para nuestro propio bien, para el bien del Estado y para el bien del cosmos, es aquello que realmente es, tal y como se pretende captar desde los conceptos y su distinción entre ellos. La dialéctica platónica es ética en tanto que el proceso de captación y comprensión desde los conceptos de lo que algo realmente es nos revela que lo conocemos como algo bueno.

El modo en que la obra avanza sobre esta cuestión lleva a Gadamer desde una preliminar concepción de la teoría como disposición práctica del *Dasein* hasta su análisis del *Filebo*, donde se concilia un estudio sobre el bien humano (si es el placer o no el bien del hombre) con un examen del propio procedimiento dialéctico. De tal modo, con ayuda del *Filebo*, Gadamer busca llevar a su máxima claridad el carácter ético de la dialéctica platónica, intentando descifrar el modo en el que la idea del Bien en Platón, la cual pretende alzarse como la causa final de todas las cosas (estando ella misma más allá del ser), queda entrelazada con el bien práctico, con el bien de la vida humana<sup>403</sup>. Sin

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>403</sup> Como se ha podido observar, nosotros no hemos entrado a describir el análisis que, en *La ética dialéctica de Platón*, realiza del *Filebo*, manteniéndonos así sólo en la primera parte de la obra. Ello responde a nuestra intención de analizar la lectura gadameriana del *Filebo* desde *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, empleando la obra de 1931 para complementar y apoyar la interpretación dada en 1978. Para un pormenorizado examen de la interpretación gadameriana del *Filebo* en su obra de 1931 (y su evolución en la obra de 1978) véase la tesis doctoral de Bernat Torres: Torres, B., *Raó, plaer i bona vida en el Fileb de Plató* [tesis doctoral], Universitat de Barcelona, 2012. Archivo recuperado desde: <http://hdl.handle.net/10803/104111>.

embargo, la mejor exposición de esta problemática no queda expuesta en esta obra de juventud. En los prefacios añadidos en 1967 y en 1986, Gadamer sopesa las insuficiencias de esta obra temprana, demostrando todo aquello que fue mejorando a lo largo de sus años. La autocrítica que Gadamer lleva a cabo en este prefacio es inmensamente reveladora, pues nos muestra el hilo conductor de su proyecto hermenéutico con Platón, el cual, si bien queda contenido en esta obra, irá perfilándose y desplegándose a lo largo de toda su trayectoria.

Así vemos que Gadamer reconoce en el prefacio de 1967 cierta insuficiencia en la captación de la armonía dórica entre la palabra (o el concepto) y el obrar, entre *logos* y *ergon*<sup>404</sup>, algo que, como veremos, corrige en obras como *Dialéctica y sofística en la "Carta séptima" de Platón* o en "*Logos*" y "*ergon*" en el "*Lisis*" de Platón. Mientras, en el prefacio de 1986, el marburgués reconocerá otras dos insuficiencias, las cuales también inciden en este núcleo de cuestiones del que hablábamos. La primera es la falta de correlación entre la ética y la física en Platón<sup>405</sup>, demostrando que su análisis realizado en esta obra temprana quedaba demasiado encarado hacia la pregunta socrática sobre la virtud. Una aclaración de esta cuestión, demostrándose que la conexión entre lo bueno para nosotros y lo bueno para el cosmos, se encuentra, como también veremos, en su trabajo *Idea y realidad en el "Timeo" de Platón*. La otra insuficiencia que Gadamer advierte en su obra es la unilateral descripción de la exigencia socrática de dar cuenta y justificación de lo que uno dice saber. Según el marburgués, tal y como hemos podido comprobar en el apartado anterior con la singular terminología empleada, esta temprana obra no puede interpretar a Platón "sin caer en los procedimientos unilaterales de la modernidad (esto es, sin malinterpretar la autoconciencia como autoafirmación y sin reducir la comprensión de algo al cálculo y a la ganancia resultante de una disposición sobre ello)"<sup>406</sup>.

Esta última insuficiencia nos remite directamente a lo anteriormente expuesto, donde el proceder dialéctico para centrar la cosa y llevar a cabo un discurso científico es

---

<sup>404</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., "From the preface to the second edition", en *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. XXX.

<sup>405</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., "From the preface to the 1982. Reprinting of the first edition", *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. XXXIII.

<sup>406</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., "From the preface to the 1982. Reprinting of the first edition", *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. XXXIV-XXXV.

vinculado a la *praxis* de manera un tanto apresurada, en tanto que se parte ya de una concepción del fenómeno de la comprensión como un aseguramiento de la disposición del *Dasein* de forma avanzada. De tal forma, a nuestro parecer, la evolución de Gadamer en este proyecto platónico queda expresada ante todo en una mejor comprensión de la vinculación entre teoría y práctica, vinculación que no debe dirigirnos a la malinterpretación de considerar nuestro saber como simple herramienta práctica supeditada a los intereses del *Dasein*, donde, finalmente, se reconociera cierta unilateralidad en aquella afirmación de que aquello que es bueno para nosotros resulta ser aquello que realmente es.

Para ser claros, las preguntas socráticas que remiten al ámbito de la ética, donde uno, tal y como acentúa Gadamer, no puede conocer la cosa tal y como ocurre con otras ciencias, suponen la base desde la que el marburgués elabora su interpretación de Platón: desde ellas se observa con claridad la vinculación entre la *phrónesis* y la dialéctica, reconociendo en el proceso conceptual de esta última sus raíces prácticas; tal y como hemos mencionado, Gadamer, retomando parte de lo aprendido de Heidegger<sup>407</sup>, parte en esta obra de una concepción de la teoría ya enraizada en la práctica.

Ahora bien, tal y como ejemplifican todos estos cambios mostrados, esta caracterización “pre-teórica” del conocimiento de las cosas podría hacer desplazar la importancia que, por ejemplo, debe darse a aquello que en Platón remite a una cosmología o a una física, pues todo quedaría reducido a una interpretación de la obra del ateniense que sólo apuntase a una recuperación de la *phrónesis* mal entendida. Como hemos ido repitiendo a lo largo de todo el trabajo, Gadamer no pretende considerar solo nuestro ser práctico, sino también el propio saber, el cual, en tanto que saber, es teoría. La equiparación en Platón entre dialéctica y *phrónesis* no debe ser malinterpretada

Por ello, Gadamer, a lo largo de su trayectoria, va perfilando esta visión platónica de que aquello que se capta como lo que realmente es, es bueno en general y para nosotros: primero precisando que también es bueno para el Estado y luego precisando que también

---

<sup>407</sup> Gadamer, en el prefacio de 1931, agradece a Heidegger y a *Ser y tiempo* su relevancia para la confección de su obra, la cual justamente parte de este pensamiento heideggeriano para “hacerlo fructífero empleándolo en un nuevo sentido” (Gadamer, H.-G., “From the preface to the first edition”, en *Plato’s dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. XXVI, Traducción propia). Más adelante discutiremos este nuevo sentido, el cual, a mi forma de ver, anuncia un distanciamiento entre Gadamer y Heidegger que trasciende la interpretación de Platón.



es bueno para el cosmos. A este respecto no solo son relevantes sus estudios de la *República* y su acercamiento a la *Carta VII*, sino también a la consideración de la doctrina no escrita de Platón, tan atendida por figuras de la escuela de Tubinga, como Hans J. Krämer y Konrad Gaiser, a quienes Gadamer remite con frecuencia en sus estudios<sup>408</sup> (sin llegar a seguirles)<sup>409</sup>.

La evolución que, por lo tanto, podemos reconocer en los estudios platónicos de Gadamer a lo largo de las diferentes décadas pueden dejarnos entrever una preocupación que, enraizada en una consideración de la raíz práctica o ética del saber, va perfilándose en una cada vez mayor comprensión del carácter teórico del pensamiento platónico. Partiendo de un legado heideggeriano encarado a la importancia de la *phrónesis*, de nuestro ser práctico y su precipitada desatención desde los conceptos que la cosa siempre es, la evolución de Gadamer avanza (en una marcada diferenciación de la tardía poética de su maestro, tal y como más adelante veremos) en reconsideración de esos mismos conceptos desde Platón, los cuales, atendidos desde una nueva apreciación de las ideas en su vinculación con el bien, le suponen al marburgués una clara visión de la “unidad” entre nuestra *praxis* y la teoría, entre nuestro modo de ser práctico en el mundo y nuestro uso de los conceptos, es decir, de nuestro lenguaje en su explícita función por captar el ser de las cosas.

Para aclarar esta idea y evolución sólo necesitamos detenernos en cómo esta cuestión platónica sobre el bien y el ser es llevada a cabo en sus obras tardías, sobre todo en su obra *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*. Es en esta obra donde

---

<sup>408</sup> Sólo algunos ejemplos: Cfr., Gadamer, H.-G., “Dialectic and sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.97, n.10. Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.129. Cfr., Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 215. Cfr., Gadamer, H.-G., “Europa y la «oikoumene»”, en *El giro hermenéutico*, op. cit, p. 230.

<sup>409</sup> A pesar de los reiterados aciertos que Gadamer concede a ambos pensadores al leer los diálogos platónicos y la filosofía griega, el marburgués difiere de ellos en sus intenciones de conocer la “doctrina” (como si de un sistema se tratase) de Platón, como tampoco concede a la idea del Bien el trasfondo cristiano y tomista que el marburgués detecta en las interpretaciones realizadas por dicha escuela. Cfr., Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, Barcelona, Anthropos, 2010. pp. 41-45.

podemos ver a Gadamer dialogar con las obras anteriormente mencionadas, tanto con las tempranas como con las tardías, demostrando ser una clara síntesis de todo el proceso.

La obra, en sus tres capítulos dedicados a Platón, comienza su atención a dicho filósofo desde ese preguntar socrático que pretende, como hemos ya visto en su obra de 1932, enfrentarse a la sofística y su capacidad para persuadir sin centrarse en la cosa tratada. Así, esta lectura de la filosofía platónica retoma de nuevo la cuestión de la retórica y la pregunta socrática que pretende corregir la “degeneración” que perpetra en el diálogo con miras a la cosa que se pretende conocer. El capítulo, con todo, no parte de una consideración previa de la teoría como una capacidad práctica del *Dasein* para disponer de forma avanzada de la cosa conocida para así poder orientarse en el mundo.

El carácter práctico que Gadamer prefiere aquí acentuar no radica en un análisis inicial de la estructura del *Dasein*. Contrariamente, el marburgués opta por no atender a esta dimensión práctica que debe encontrarse en la teoría *hasta* la llegada del diálogo, esto es, en el caso de Platón, hasta la llegada de la pregunta por la virtud. Cabe recordar que en la obra de 1931 también Gadamer da una obvia importancia a la pregunta por la virtud en el diálogo socrático, pero aquí, en esta obra tardía, su caracterización no apunta a su singular conexión con una concepción de la *phrónesis* anteriormente explicada, sino que, inversamente, dicha pregunta supone el punto de partida desde el que describir dicha *phrónesis*. Ello no supone una profunda corrección de su lectura de Platón, sino que, más bien, ese cambio responde a una mejor explicación de su posición.

En *La Ética dialéctica de Platón* Gadamer empieza su estudio con una afirmación que nos muestra las claras intenciones de su obra, la cual pretende captar la unidad de conocimiento en Platón: “puede parecer extraño que el problema de la dialéctica platónica sea (respecto a todas las cosas) abordado aquí desde el concepto aristotélico de la *episteme* (conocimiento), la cual es *apodexis* (demostración)”<sup>410</sup>. La intención a la que esta extrañeza apunta es precisamente la de demostrar cómo nuestros problemas prácticos tienen la capacidad de ser extrapolados al diálogo socrático de forma tal que, finalmente, pueden llegar a ser vinculados con nuestro saber teórico o epistemológico (como el

---

<sup>410</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p.17. Traducción propia.

conocimiento correcto y transmisión exacta de todas las cosas<sup>411</sup>). En esta obra temprana, la forma en que Gadamer justifica este proyecto parte de revisar el carácter pre-científico del discurso teórico, apuntando, sobre todo, al modo en el que el *Dasein* se orienta de forma práctica en el mundo.

Así, a partir de un empleo de lo aprendido por Heidegger, del cual toma prestada su terminología de “ser-a-la-mano” (*Zuhandenheit*) y “ser-a-la-vista” (*Vorhandenheit*), Gadamer indica que la raíz de la que parte esta unidad radica en el modo en el que el *Dasein* deja de emplear su lenguaje como un “juego” en el que se encuentra inmerso para, en vez de ello, tomarlo en su función especial de generar una nueva comprensión: “solo cuando el descubrimiento del mundo en su propia gracia es puesto al cuidado del *Dasein*, la explicación lingüísticamente articulada de lo que es descubierto adquiere una función peculiar”<sup>412</sup>. Es desde esta función “peculiar”, fruto de una exigencia práctica por la orientación, donde el discurso toma su carácter científico propio, tanto de la “ciencia práctica o teórica”<sup>413</sup>.

El tornarse así hacia la teoría encuentra sus raíces en la práctica, donde un cierto cuestionamiento nos eleva, a través de nuestro medio lingüístico en el que se ubica nuestra comprensión del mundo, a la peculiar actitud que supone la formación del discurso teórico: “el *Dasein* encuentra que esta búsqueda de la comprensión del mundo y de sí

---

<sup>411</sup> Recordemos que, para Gadamer, la *episteme*, en sentido estricto, debe considerarse para los griegos desde las matemáticas: son ellas las que suponen verdaderamente *episteme*. Gadamer incluso llega a decir que ni la física ni la metafísica en Aristóteles suponen *episteme*, sino que tienen que ver más con la retórica (Cfr., Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., pp. 74-77.). De modo que, cuando aquí hablamos del saber teórico, debemos tener en cuenta esta inexactitud que Gadamer confiere a toda ciencia en referencia al ideal de las matemáticas. De igual modo, cuando tratemos el vínculo entre teoría y *praxis* debemos considerar la teoría en toda su amplitud, pues dicho vínculo (como veremos) no se resuelve en una exactitud matemática en nuestro obrar correctamente. Las matemáticas y la numeración, como ideal de conocimiento, seguirán teniendo un peso importante, incluso llegaremos a ver lo esenciales que resultan para la teoría de las ideas. Pero en ningún caso, la unidad entre teoría y *praxis*, por mucho que en ella resuenen en ella los números, supone una unidad que refiera a un sistema cerrado, donde la certeza y exactitud matemática se alcance en todo campo de investigación y de acción.

<sup>412</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p.33. Traducción propia.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 33.

mismo yacía espontáneamente en el lenguaje. Bajo la petición científica, esta comprensión deviene el objeto de un especial esfuerzo de explicación y apropiación”<sup>414</sup>.

Tras estas primeras observaciones, Gadamer aclara la importancia de la pregunta por la virtud y por el bien práctico, la cual refleja esa “petición científica”, siéndonos así útil para interpelar a los individuos para tornarlos hacia la teoría. Sin embargo, dicha descripción de la pregunta por la virtud y por el bien no resulta importante para interpelar la vinculación entre “lo-que-siempre-es” y “aquello-para-lo-cual”, pues dicha pregunta, más bien, resulta una consecuencia de la orientación original del *Dasein*, donde dicha vinculación yace descrita.

La pregunta específica por el bien en la ética en su conexión con la pregunta general por el ser queda, en tanto que ambas preguntas se ubican ya en el discurso teórico, opacada por la descripción del *Dasein* y su dimensión práctica, desde la cual, en un primer lugar, se genera la búsqueda de las causas de todo ente. No obstante, desde esta apreciación inicial del *Dasein*, la posterior explicación sobre la unión entre el ser y el bien queda insuficientemente problematizada, ya que toda determinación teórica del ser de las cosas a través de los *logoi* parte de esta apreciación fenomenológica sobre nuestra originaria dimensión práctica. La conexión entre el ser y el bien queda así desde un principio concretada desde la utilidad de encontrar la razón de ser del ente, lo cual supone la capacidad práctica del *Dasein* de tener a dicho ente a su disposición:

esta idea del *logos*, como aquello que asegura a través de la determinación, apunta a los reales motivos existenciales de la ontología griega, la cual entendía el Ser como *ser-a-la-vista* [*Vorhandenheit*] en el presente [...]; pues lo que se busca es un *logos* que ponga a disposición de uno la razón o causa [es decir, aquello-para-lo-cual] de un ente en su ser.<sup>415</sup>

La comprensión de la unidad entre la teoría y la *praxis* desde tal disposición adquirida es algo que ya hemos podido encontrar en Gadamer en su trabajo *Saber práctico*, de 1930. Allí Gadamer pretende concretizar un saber que, partiendo del diálogo socrático y la *phrónesis* aristotélica, se define por el conocimiento de lo útil, conocimiento que debe siempre concretizarse como el “conocimiento de lo que es útil para alguien en un

---

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>415</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

determinado sentido”<sup>416</sup>. En este trabajo de juventud, Gadamer perfila ya este conocimiento de lo útil, de lo que es bueno para alguien, desde la unidad (o indistinción<sup>417</sup>) entre nuestras intenciones teóricas y prácticas, llegando incluso a afirmar que “la respuesta platónica a esta búsqueda del alma [por la verdad de la utilidad], la idea del Bien, es una *mathema* que determina en sentido y dirección algo más que la existencia práctica. Es también la razón última de todo lo que es”<sup>418</sup>. La búsqueda práctica de lo que nos resulta útil conforma así las raíces de la teoría, pero dicha unidad queda presentada por una búsqueda de lo útil caracterizada originariamente por la preocupación por uno mismo<sup>419</sup>, por la utilidad más propia del individuo, el cual, con todo, descubre que dicha utilidad es también la de los otros: “mi propia utilidad no es una ventaja sobre los otros, sino también es la auténtica utilidad de cualquiera, es decir, una utilidad común. [...] Obviamente, y esto es así, cada cual tendrá presente su auténtica utilidad”<sup>420</sup>.

Gadamer, un año más tarde de este trabajo, volvería en *La ética dialéctica de Platón* a indicar dicha unidad entre teoría y *praxis* desde una perspectiva similar. Su intención era una visión general de la teoría (articulada a través de los discursos científicos) desde la motivación práctica del *Dasein* por comprenderse en el mundo. Con ello lo que el marburgués quería mostrar no era tanto una extensa consideración sobre la unidad entre teoría y *praxis*, sino más bien la posibilidad de indicar hasta qué punto nuestra actitud teórica se funda en la situación práctica que comporta el diálogo con los otros.

Así, partiendo de una exposición del *Dasein* que resuelve fácilmente el vínculo entre la teoría y la *praxis*, Gadamer parte hacia su verdadera preocupación en dicha obra: nuestra capacidad de llegar a una comprensión compartida del mundo (capacidad que ya supone esa unidad entre teoría y *praxis*) desde la dialéctica platónica (tal y como, en última instancia, queda reflejada en el *Filebo*)<sup>421</sup>. Podríamos decir que Gadamer, en esta

---

<sup>416</sup> Gadamer, H.-G., *Coneixement pràctic*, Diàlegs, N. 59 (2013), p. 16. Traducción propia.

<sup>417</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Coneixement pràctic*, Diàlegs, N. 59 (2013), p. 24. Tal y como nos cuenta aquí Gadamer, dicha indiferencia sería diluida por la separación entre *phronesis* y *sofia* llevada a cabo por Aristóteles. Cfr., Gadamer, H.-G., *Coneixement pràctic*, Diàlegs, N. 59 (2013), p. 35.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>421</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 52.

obra, antes de tratar de forma minuciosa el equilibrio entre la búsqueda del ser y la búsqueda del bien, prioriza mostrar que, entendida ya la dialéctica como la captación del ser para la *praxis*, la necesidad de comprensión del individuo supone el diálogo con los otros. El diálogo con el otro tiene así un rol central, pero a éste puede parecer subyacer en una motivación individual previa, algo que puede desvirtuar las intenciones del marburgués.

Este proyecto sobre la unidad entre el ser y el bien, entre la teoría y la *praxis* en su reflejo en la dialéctica, sigue vigente en la obra tardía de *La Idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, pero su abordaje parte justamente de problematizar de forma aguda ese mismo proyecto sin recurrir para su solución a las motivaciones del *Dasein*. La descripción general del discurso científico desde las motivaciones prácticas del *Dasein* queda aquí sustituida por la descripción de las singularidades con las que se distinguen los diferentes discursos teóricos, dependiendo de su objeto de estudio. Lo que se pretende con ello es mostrar que, a pesar de que los diferentes discursos teóricos traten diferentes asuntos y tengan diferentes intereses (como resultan diferentes los intereses del discurso de la ética y de la ontología) es inevitable encontrar una cierta “unidad” que agrupe a todos ellos, unidad que apunta a la relevancia práctica que se encuentra en toda teoría.

De modo que la intención de esta exposición no se encuentra en partir del individuo para ir deduciendo el carácter ético que envuelve a los diferentes discursos; sino de encontrar dicha unidad entre la teoría y la práctica desde el análisis de los propios textos y discursos, viendo en el carácter dialéctico que impregna a los propios diálogos socráticos una correlación entre los diferentes campos de estudio, una correlación que no se limita a mostrar una unidad teórica, sino también (y principalmente) a una unidad entre teoría y *praxis*. Así, podríamos decir que acentuar el proceder hermenéutico, interpretando la exposición y composición de los diálogos, evita llevar a cabo una descripción fenomenológica de las peculiaridades del *Dasein* que exponga las intenciones de Gadamer a la malinterpretación, acusándole de apuntar a un pragmatismo que reduzca el ser del ente a su utilidad, o a un intelectualismo, que reduzca el bien a la búsqueda del conocimiento verdadero del ente. La unidad entre el ser y el bien quedará así expuesta en su correcta comprensión.

La obra, dedicada en su primera parte a Platón, consagra así su primer capítulo a la singularidad del conocimiento teórico sobre las virtudes, singularidad que Platón, según lee Gadamer, pretende destacar en aquellos diálogos socráticos determinados por su

carácter aporético, donde el diálogo es conducido de tal forma que quien dice conocer cierta virtud es llevado hasta su incapacidad de justificarse. En tales diálogos, donde Sócrates pregunta irónicamente sobre la virtud para intentar conocerla, Gadamer detecta la pretensión de Platón de destacar, por la vía negativa de la ignorancia de uno al hablar del bien y las virtudes, la singularidad de este conocimiento referido a nuestro ser práctico. Lo que de tal modo se busca explicitar en el diálogo es que, a diferencia del resto de objetos de conocimiento, que, a través de su justificación racional, pueden ser enseñables y conocidos con exactitud (apuntando a ese ideal teórico de la matemática como transmisión exacta), los objetos de conocimiento que refieren a nuestra racionalidad práctica no pueden ser ni conocidos ni enseñados del mismo modo:

Cuando a aquel que sabe se le exige dar razones de cualquier otra cuestión menos de aquellas prácticas, éste puede dirigirse al conocimiento general que había aprendido. Es exactamente este recurso el que caracteriza la *techné* y la *episteme*. [...] Pero las cosas se ven algo diferentes respecto al ejercicio de la razón práctica. Aquí uno no puede descansar sobre un previo conocimiento general adquirido, y con todo uno aún afirma alcanzar un juicio a través del propio tanteo de los pros y contras y decidiendo racionalmente en cada caso<sup>422</sup>.

De nuevo debemos tener en cuenta que este reconocimiento de la singularidad del conocimiento del bien y la virtud tiene en su mira a la nueva *paideia* de la sofística. Sin embargo, esta obra no pone el acento en la capacidad de la sofística por degenerar el discurso, sino en su pretensión de revelar una técnica adecuada para enseñar las virtudes<sup>423</sup>. Lo que de tal modo supondrían aquellos diálogos donde Sócrates enfrenta a Gorgias, a Hippias o a Protágoras, como también aquellos donde los interlocutores pretenden aprender de estos maestros de la retórica, como ocurre en el *Menón*<sup>424</sup>, sería

---

<sup>422</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op.cit., pp. 35-36. Traducción propia.

<sup>423</sup> Aquí podemos detectar el modo en el que las apreciaciones de Gadamer sobre el legado aristotélico-kantiano para una ética filosófica se incorporan a sus estudios platónicos. Se podría decir que con la lectura de Gadamer sobre Platón encontramos reforzadas las tesis defendidas en la primera parte de este trabajo, donde considerábamos que los aspectos de la condicionalidad y la autonomía en la ética eran entendidos por Gadamer como caras de la misma moneda, sin poder ser destacado uno sin que el otro también esté presente.

<sup>424</sup> Cfr, *Menón*, 96d. Para las referencias al *Menón* se ha empleado la traducción de J. Olivieri: Platón, "Menón" [Trad., F. J. Olivieri], en *Diálogos* (Vol. II), Madrid, Gredos, 1987.

una refutación de toda declaración que afirme que puede enseñarse a ser bueno o virtuoso, tanto en la vida privada como en la vida política.

Ahora bien, que la cuestión radique en la incapacidad de transmitir con exactitud tal conocimiento no supone para Platón que las virtudes no sean cognoscibles. Lo que se niega es que estas puedan ser conocidas del mismo modo que los objetos de la *episteme* y la *techné*. Gadamer lee la identificación socrática entre la virtud y el conocimiento desde esta incapacidad de las virtudes de ser enseñables. Tal declaración, que en otro contexto podría apuntar a una ética intelectualista, para Gadamer supone una provocación: “la afirmación de Sócrates de que la *areté* es conocimiento prueba así ser una provocación. A diferencia del conocimiento, la *areté* no es enseñable, aunque no puede ser negado que ella puede y necesita ser justificada”<sup>425</sup>.

De tal modo nos encontramos en esta peculiar situación donde el diálogo socrático revela, por un lado, que la virtud no puede ser aprendida a través de ningún arte y, por otro lado, que requerimos justificarla. El modo en el que estas dos sentencias se integran la una con la otra, supone la distinción del arte dialéctico expuesto por Sócrates respecto a la erística sofística: la dialéctica que se articula en el diálogo socrático no pretende enseñar la virtud, sino justificarla. Es este el verdadero valor que para Gadamer supone la ignorancia y, a la vez, sabiduría socrática: “al fin y al cabo él [Sócrates] había declarado que precisamente saber que uno no sabe es la verdadera sabiduría humana. Su enseñanza nunca podría diferenciar lo que siempre ha sido, esto es, demostrar que su interlocutor no sabe y, con ello, apresurarlo a saber y dar justificación de ello”<sup>426</sup>.

Mientras que los sofistas pretenden conocer el arte propicio para enseñar a uno a ser virtuoso, el diálogo socrático nunca alcanza esa pretensión, sino que contrariamente demuestra que enseñar a justificar nunca puede confundirse con la (imposible) transmisión exacta de la virtud. Dicha demostración queda, para Gadamer, expresada en las aporías en las que terminan enredadas las preguntas socráticas sobre la virtud. La aporía, sin embargo, no supone simplemente la constatación de la imposibilidad de dicha enseñanza. Para Gadamer lo importante aquí es que desde la aporía se llega a expresar

---

<sup>425</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 60. Traducción propia.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 52.



por la vía negativa el modo en el que realmente conocemos y aprendemos las virtudes y el bien en su dimensión práctica.

La ignorancia que se alcanza a través de la exigencia de justificación resulta algo más de lo dicho sobre ella en el anterior apartado, donde hemos visto que la ignorancia alcanzada por este singular preguntar socrático desembocaba en una correcta actitud donde empezar la investigación científica. La ignorancia alcanzada al no poderse enseñar la virtud no solo expresa esa exigencia y aprendizaje de saber justificar, el cual ya se ha puesto en marcha gracias a Sócrates, sino que también tal ignorancia nos redirige al lugar donde uno puede realmente “conocer” la posibilidad de ser bueno o virtuoso: uno mismo. Gadamer vincula así la descripción en el *Menón* de la teoría platónica de la *anamnesis* con el modo en el que uno reconoce, través de la aporía, la forma en la que uno puede aprehender la virtud: “la aporía en la que termina el intento de Menón por determinar la naturaleza de la virtud es la precondition para articular la pregunta por la virtud en un primer lugar. Pero aquí, articular la pregunta significa preguntarse a uno mismo. El conocimiento en cuestión solo puede ser *invocado*. Todo conocimiento es un reconocimiento”<sup>427</sup>.

De tal modo queda recompuesto lo que en la obra temprana de la *La ética dialéctica de Platón* Gadamer había indicado como la autocomprensión del *Dasein* ante la cosa en su “para-lo-cual”. El proceder dialéctico de Platón anteriormente mencionado, en el que, tal y como hemos visto con el *Fedro*, por una parte agrupamos diferentes aspectos bajo un mismo concepto o idea (el proceso de *sinopsis*) y, por otra, diferenciamos el concepto del resto, intentando apuntar desde la división a la unidad última con la que destacar la singularidad conceptual de la cosa (el proceso de *diairesis*), se expone en esta obra de madurez en directa vinculación con la filosofía práctica y la cuestión sobre las virtudes. Es con este proceder dialéctico con el que nos redirigimos a nosotros mismos, a lo que ya comprendemos por el bien y la virtud para, así, acláralo desde los conceptos hasta tal punto que, en consecuencia, obtenemos la habilidad de mantener nuestra posición a pesar de los juegos erísticos que pretenden confundirnos:

en todo momento que la cuestión radique en el conocimiento que no puede ser adquirido a través de alguna enseñanza, sino sólo a través de la examinación de uno mismo y del conocimiento que uno cree que tiene, estamos entonces lidiando con la

---

<sup>427</sup> *Ibid.*

dialéctica. Solo el diálogo -con uno mismo y con otros- puede superar los meros prejuicios de las convenciones prevalecientes. Y sólo aquél realmente guiado por tal reconocimiento previo del bien podrá sostenerlo con tesón<sup>428</sup>.

La exigencia socrática de justificar correctamente lo que uno pretende saber, de manera que uno no pierde la cosa de vista, mantiene, respecto a la justificación de las virtudes, un paralelismo con la ética aristotélica, la cual, como hemos tratado más arriba, exige una previa educación cívica. Para Gadamer, el concepto de *ethos* y su vinculación con el *logos* en Aristóteles supone una conceptualización de ese razonar platónico que nos dirige a nuestra autocomprensión de aquello que es virtuoso: “Aristóteles abiertamente acepta este lado positivo de la paradoja socrática sobre el conocimiento de la virtud. *Areté* no es *logos* (razonamiento), dice Aristóteles, pero existe *meta logou* (junto al razonamiento)”<sup>429</sup>. Este paralelismo puede ayudarnos a entender que, en esta interpretación de Gadamer sobre Platón, esta búsqueda en uno mismo para poder mantener firme las propias opiniones no implica la generación de un carácter obstinado que no atiende a razones.

Recordemos que la lectura de Platón debe ser contemplada desde la desvirtuación de las costumbres de la *polis* llevada a cabo por la sofística. Por ello, Gadamer comienza el segundo capítulo sobre la filosofía de Platón continuando su perspectiva práctica en el terreno de la *polis*. Así el marburgués, encarando este enfrentamiento de Platón contra los sofistas en la situación decadente de su ciudad, muestra que la dialéctica, que apunta a conocer el *qué-es* de la cosa, también tiene la tarea de despejar del discurso el errado proceder sofístico, el cual, apropiándose de las convenciones y de las figuras ejemplares como recursos de su retórica, pretende enseñar el bien y la virtud para la correcta formación del ciudadano. Así, a lo que realmente apela Platón con esta dialéctica contra la falsa educación de la virtud es, según Gadamer, a una enseñanza de lo que resulta ser verdaderamente el discurso científico, pero no a una transmisión de un *ethos* singular que supliese el actual *ethos* del que partimos en la *polis*.

Lo que somos, nuestros hábitos y nuestro carácter, constituye nuestra precondition de la que debe partir justamente ese discurso científico tal y como es señalado por el ateniense a través del diálogo socrático. El punto clave de la educación a través de la

---

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 60.

dialéctica, tal y como podemos ver en la *República* y su educación de los guardianes, es que ésta pretende hacer reconocibles a los ciudadanos aquello que realmente son, consiguiendo que su conducta sea consecuente con ello y, por lo tanto, no sea seducida por el poder: ello es lo mismo que en los otros diálogos socráticos es buscado cada vez que es presentado el modo adecuado para justificar nuestra opinión y evitar así ser persuadidos por sofismas. Bajo esta aceptación del *ethos*, que debe mantenerse junto al *logos*, resulta claro para Gadamer que la organización de la *polis* descrita en la *República* es una utopía<sup>430</sup>.

El arte de la verdadera dialéctica (entendida como el arte de aprehender la cosa de la que se discute) solo debe entenderse como tal desde sus raíces en la práctica, en la comprensión de uno mismo en su situación particular que ocupa. Por ello, Gadamer afirma que la diferencia entre el sofista y el filósofo, entre el falso y el verdadero dialéctico recae finalmente en una distinción moral<sup>431</sup>: la cuestión no es solo saber distinguir y justificar (algo que el sofista también sabe hacer), sino emplear este arte para persistir en lo que uno reconoce como lo justo y correcto, y no, como hacen los sofistas, para saber escaquearse de ello. Que Platón indique que se requiere justificar correctamente las opiniones de uno, vista la decadencia y la desvirtuación de las costumbres de la *polis*, no significa que abogue por la anulación total de esa sustancia ética en la que viven los ciudadanos.

Es interesante, en este sentido, el modo en el que el segundo capítulo de esta obra del marburgués, centrado en tal lectura de la *República*, puede ser complementado con su interpretación del *Lisis* en “*Logos*” y “*ergon*” en el “*Lisis*” de Platón. En esta obra también tardía (1972) Gadamer expone el modo en el que Platón mantiene en su obra la armonía dórica, la cual es mentada por el ateniense en su *Laques*<sup>432</sup>. La armonía dórica apunta al equilibrio entre el *logos* (las palabras y las razones) y el *ergon*, la acción u obra, y para Gadamer, dicha armonía habría sido ejemplarmente mostrada por el Sócrates platónico, quien en el *Critón* (de igual modo que hemos visto que ocurre en el *Fedón*) indicaría tener en su posesión dicha armonía al rechazar escapar de su condena a muerte, manteniendo su actuar de tal modo en coherencia con aquello que sabe que es lo correcto:

---

<sup>430</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op.cit., pp. 69-70.

<sup>431</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op.cit., p. 99.

<sup>432</sup> *Laques* 139d. Para las citas del *Laques* se ha empleado la traducción de García Gual: Platón, “*Laques*” [Trad., C. García Gual], en *Diálogos* (Vol. I), Madrid, Gredos, 1985.

“los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual valor y respeto”<sup>433</sup>. Sin embargo, la propuesta de Gadamer en este estudio de 1972 es demostrar que Platón sigue dicha armonía desde el propio diálogo del *Lisis*, donde sorprendentemente ésta no es seguida por sus personajes<sup>434</sup>.

Como relata Gadamer, en el diálogo Sócrates no mantiene una posición defendible que contraste con la de sus interlocutores; en vez de ello Sócrates sólo lleva a cabo un discurso refutatorio que busca desconcertar a sus interlocutores, los cuales terminan sin poder sostener ninguna opinión sobre qué es la amistad. Ahora bien, lo que Gadamer destaca de este diálogo en su carácter negativo es la relevancia que debidamente debe conocerse a al *ethos*, pues uno no puede aprender a justificar sus creencias si estas aún no están debidamente formadas. En el caso particular del *Lisis*, esta inmadurez queda encarnada en los jóvenes interlocutores de Sócrates, quien, por su temprana edad, no podrían llegar a reconocer aquello que la amistad realmente es: “uno de golpe se da cuenta que cualquiera de las discusiones empezadas por Sócrates sobre la amistad con los dos jóvenes *debe* terminar en una *aporía*, pues ellos aún no saben lo que es la amistad”<sup>435</sup>.

De tal modo la armonía dórica brilla en este diálogo del *Lisis* precisamente por su aparente ausencia, ya que la guía que puede proporcionar la dialéctica para conocerse a uno mismo y poder decir en la práctica de forma correcta y consecuente, (es decir, de forma en la que uno puede justificar su proceder conforme a lo que él reconoce como lo correcto) sólo puede ponerse en práctica desde cierto grado de madurez. Como aprecia Gadamer hermenéuticamente, la inmadurez de los interlocutores queda expuesta cuando Sócrates acerca la respuesta sobre la amistad al amor correspondido entre amigos o amantes por su mutua afinidad o connaturalidad<sup>436</sup>. En ese momento del diálogo la escenificación de los personajes se vuelve sumamente importante: al considerarse que los

---

<sup>433</sup> *Critón* 46b-c. Para las citas del *Critón* se ha empleado la traducción de Calonge Ruiz: Platón, “Critón” [Trad., J. Calonge Ruiz], en *Diálogos* (Vol. I), op. cit.

<sup>434</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “«Logos» and «ergon» in Plato’s «Lysis»”, en *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p.6.

<sup>435</sup> Gadamer, H.-G., “«Logos» and «ergon» in Plato’s «Lysis»”, en *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p.6. Traducción propia

<sup>436</sup> *Lisis* 222a. Para las citas del *Lisis* se ha empleado la traducción de Lledó: Platón, “Lisis” [Trad., E. Lledó], en *Diálogos* (Vol. I), op. cit.

afines deben amarse y que, por lo tanto, el amado deberá amar al amante, el altivo Lisis, amado por Hipótales, se queda en silencio, aceptando posteriormente dicha afirmación con dificultad. Contrariamente Hipótales, quien escondido entre el gentío desea ser correspondido por Lisis, se ruboriza, expresando una ferviente aceptación de lo afirmado<sup>437</sup>.

Para Gadamer lo que Platón expone en esta escena dramática es justamente esa inmadurez de los jóvenes, los cuales se dejan sólo pueden guiarse por su corta y parcial experiencia sobre la amistad, sin así poder ver las trampas erísticas que se les presentan, las cuales solo pueden ser sorteadas por el experimentado. Ante la inexperiencia de los jóvenes, Gadamer observa que Sócrates ha ido sembrando a lo largo del diálogo distinciones entre diferentes conceptos (resumidos al final del diálogo<sup>438</sup>) para saber cuál de ellos se acerca a la amistad; lo cierto es que alguien más adulto hubiera rechazado este planteamiento, demostrando que la amistad no se acerca a un concepto y se aleja de otro, sino que se compone de todos ellos. La discusión racional, al menos al encararse a nuestra dimensión práctica, requiere de la experiencia para que uno pueda reconocer la verdad de lo dicho:

la vergüenza de Lisis y su aceptación desinteresada del resultado son descritas adrede por Platón para indirectamente mostrar cómo la discusión alcanza su verdadera cuestión, la palabra en el obrar. De hecho, el chico se aleja de la posibilidad de [entender racionalmente] la “amistad” del mismo modo que se aleja de su amado que le persigue. El *logos* aún no ha revelado algo en obra (*ergoi*) para este chico, cuya experiencia no puede seguir el ritmo de lo que Sócrates ha ido diciendo. [...] Semejanzas y diferencias, anhelos y metas cumplidas, interés por la realización propia y del otro, todo ello es una y la misma cosa [respecto a la amistad]. Precisamente esto es lo que los jóvenes aún no saben<sup>439</sup>.

En *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles* Gadamer remarca esta armonía entre *logos* y *ergon* a lo largo de toda la obra, pero de especial importancia resulta ser ésta en su lectura de la *República*, donde se interpreta la utópica ciudad platónica en estos mismos términos. La vinculación entre la teoría y la *praxis* a la que

---

<sup>437</sup> *Lisis* 222a-b.

<sup>438</sup> *Lisis* 222e.

<sup>439</sup> Gadamer, H.-G., “«Logos» and «ergon» in Plato’s «Lysis»”, en *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., pp.19-20. Traducción propia.

apunta Gadamer desde su comprensión de la *República* como un programa de educación cívica consigue de tal modo justificarse a través de la importancia del hábito y de la experiencia práctica para el razonamiento teórico. En tanto que se mantiene una armonía entre las razones y la acción, uno requiere siempre de una experiencia previa, una formación de su carácter y de su conducta que le permita comprenderse a sí mismo, llegando a poder seguir el curso de las razones que permitan esclarecerle la importancia de hacer lo correcto. Y, a la inversa: alguien que reconoce qué debería ser lo correcto debe aprender a justificar sus acciones y opiniones para no ser confundido y persuadido.

La armonía dórica pone así de manifiesto la importancia de la comunidad y sus costumbres (en la que se ubica la experiencia del obrar) para el discurso racional. Desde tal visión, la lectura ya mencionada de Bloom, quien afirma que la *República* exaltaría la vida privada a través de la importancia dada a la *theoria*, parece evidente que sea descartada por Gadamer, quien, por contraposición, considera que en Platón el *logos* y la reflexión teórica van de la mano de la acción y, por ende, de la conducta práctica generada en la comunidad de la *polis*: “¿No es absurda la visión establecida de que Platón desestima el papel de la habituación y de la formación del carácter tal y como son encontrados en el concepto aristotélico de *éthos*? Al fin y al cabo, Platón fabrica una ciudad ideal marcada, en todas sus intenciones y propósitos, por un *super-ethos*, por una formidable adaptación a la virtud”<sup>440</sup>.

Vemos ahora con mayor claridad el modo en el que el marburgués consigue distanciarse de la lectura de Bloom sobre la *República*: describiendo la cercanía entre teoría y *praxis* desde la singular vinculación que Platón realiza entre la justificación racional y las virtudes, las cuales quedan enmarcadas en una comunidad política. El discurso racional, tal y como también lo indica Aristóteles, no agota la comprensión de nuestro ser práctico, el cual, por lo contrario, debe seguir lidiando con circunstancias concretas que no pueden tratarse aplicando simplemente los conocimientos proporcionados por tal discurso. En el caso concreto del Platón, la exigencia de la justificación racional para que uno no sea confundido, junto con el proceder dialéctico presentado para que ello pueda llevarse a cabo, en ningún caso exenta a uno del esfuerzo práctico para reconocer aquello que en cada situación cree que es lo correcto.

---

<sup>440</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 61. Traducción propia.

El proceder dialéctico de unificación y diferenciación de las ideas no queda así representado desde una situación estática y asilada de la *praxis*, tal y como podríamos imaginar con la reflexión teórica moderna. La dialéctica no solo apunta a los conceptos, sino también a la *praxis* y a la situación concreta en la que ésta se emplaza: “empleada de esta manera, la dialéctica no es simplemente, como vemos, un arte que puede ser aprendido. Uno logra mantener lo que uno ve frente a sus ojos como lo correcto no solo en los *logoi* (en las palabras) sino también en los *ergoi* (en las acciones)”<sup>441</sup>.

En este sentido, Gadamer encuentra relevante destacar el empleo de la dialéctica en Platón no solo como arte, arte de centrar a la cosa en el discurso, sino también como *phrónesis*, como el propio saber práctico en el que lidiamos con cuál acción o actitud es la que debe ser elegida: “cualquiera puede ver que tal resistencia [a la seducción del poder] es realmente un logro de la razón (*logos*) y, sí, incluso una cuestión de la racionalidad (*phrónesis*). En el lenguaje platónico, razón y racionalidad son llamados dialéctica”<sup>442</sup>. Por ello, frente a Bloom, Gadamer encuentra en la utopía de la *República* y en su figura controvertida del rey filósofo no sólo una exaltación de la vida teórica, sino que, en tanto que se mantiene un vínculo entre la teoría y la *praxis*, también ello supone una información relevante para la *praxis* política: “¿Acaso no pretende también la paradoja del rey filósofo darnos una visión positiva que, dirigida al bien y al conocimiento de la realidad, pertenece tanto a las acciones políticas del verdadero hombre de estado como a la verdadera vida teórica?”<sup>443</sup>.

De tal modo, esta obra gadameriana de 1978 recorre durante dos capítulos la conexión entre teoría y *praxis* desde la consideración del proceder dialéctico que en los diálogos de Platón se inicia desde la pregunta socrática sobre la virtud: en el primer capítulo, apuntando sobre todo a cómo este preguntar apela a nuestra individual orientación práctica hacia lo correcto, y en el segundo (dada la importancia de la comunidad para comprenderse uno a sí mismo), apuntando sobre todo a cómo este preguntar apela a la común orientación práctica hacia lo correcto. Así pues, como hemos mencionado antes, el modo en el que aquí Gadamer pretende transmitir su lectura de Platón parte de considerar, en primer lugar, la peculiaridad de la virtud como objeto de conocimiento para

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 71.

el individuo y, en segundo lugar, de considerar la utilidad de la utopía filosófica para repercutir en la política.

Con todo, ello supone una visión parcial de Platón, una lectura que pretende acentuar justamente esos rasgos que encaran a Platón a la ética y a la política<sup>444</sup>, a lo que, en definitiva, supone la filosofía práctica. La descripción que de tal modo Gadamer hace sobre Platón resulta hasta tal punto parcial que el pensamiento de este último podría incluso llegar a ser considerado solo una filosofía práctica, un pensamiento que no sería sino el terreno abonado del que más adelante florecería, a través de los conceptos, la filosofía práctica aristotélica.

Ya hemos visto en sus obras tempranas que Gadamer no renuncia en ningún momento a considerar el pensamiento platónico desde una visión más amplia. Como hemos visto, tanto con el *Fedón* y su refugio en los *logoi* como con la *República* y su pretensión educativa desde la doctrina de las ideas, la filosofía platónica tiene en su mira un conocimiento de las cosas que no se reduce al de la virtud. Hay que recordar que Gadamer lleva a cabo una lectura de Platón que pretende distanciarse de la concepción moderna que sus maestros neokantianos (como el ya mencionado Natorp) tenían del pensamiento del ateniense. Así, hemos visto como Gadamer reinterpreta la hipótesis de las ideas alejándola de una consideración moderna de la ciencia, donde la hipótesis fuera contrastada con la experiencia y donde las ideas fueran una suerte de leyes naturales. Tal hipótesis de las ideas, donde se pretende aprehender la cosa desde los conceptos, no supone, por sí sólo, un conocimiento positivo, pero sí el terreno en el que se ubica la dialéctica, donde aprendemos a aclarar las cosas para no “caer en contradicciones, tales como decir que el número dos «llega a ser» tanto por suma como por división”<sup>445</sup>. Por ello no podemos olvidar que Gadamer también tiene como objetivo de sus estudios platónicos diferenciar el proceder teórico de la ciencia moderna respecto al propio proceder teórico y dialéctico de Platón.

De tal modo podemos observar la insistencia de Gadamer en aclarar esta distinción a lo largo de las décadas, volviendo de nuevo a ser afirmada en esta obra, donde tal

---

<sup>444</sup> Debemos tener en cuenta que, al diferenciar con claridad entre ética y política, estamos recurriendo a unas distinciones que provienen de Aristóteles, no de los diálogos de Platón.

<sup>445</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 102. Traducción propia.



interpretación científicista de Platón ya no solo se atribuye a los neokantianos, sino también al panorama académico en general<sup>446</sup>. La propuesta de Gadamer al tratar el *Fedón* y enfrentar esa interpretación popular no es la de hablar sólo de los conceptos que apresan las virtudes, sino de los conceptos en general; tampoco es su intención hablar sólo del discurso científico referido a las virtudes, sino del discurso científico en general. Con todo, para Gadamer uno de estos rasgos diferenciadores entre la atención teórica de Platón y la de la ciencia moderna es aquél que vincula lo teórico a la *praxis*, pues, cuando Platón lleva a cabo un razonamiento dirigido a la totalidad del discurso científico y a la correcta captación y comprensión del ser de la cosa tratada, también se apunta al bien.

Podría decirse que, en tal caso, la interpretación gadameriana de Platón no puede conducirnos a una filosofía práctica sin más, donde toda articulación del correcto discurso teórico apunte, en última instancia, a lo que se entiende por el campo de la ética o de la política. Ciertamente es que tanto el *Fedón*, con su preocupación por el suicidio, como la *República* y su preocupación política refieren a nuestra dimensión práctica. ¿Pero qué ocurre entonces con el *Timeo*? ¿Qué ocurre en los pasajes del *Fedón* o de la *República*, del *Filebo* o del *Parménides*, donde parece articularse más bien una ontología o una epistemología? ¿Qué valor tienen aquellos pasajes en los que se considera, por ejemplo, aquello que la cosa siempre es y su diferenciación del devenir de la cosa en la existencia? En definitiva: ¿hasta qué punto es correcto reducir las consideraciones platónicas sobre el ser y el devenir de la cosa a su utilidad práctica, a su contribución a nuestro bien?

Para ser claros, Gadamer nunca llega a considerar que podamos identificar de forma tan poco controvertida la totalidad del pensamiento de Platón con una filosofía práctica, pero tal rechazo debe lidiar con esa equivalencia anteriormente mencionada entre “lo que siempre es” y el “para lo cual”, ante la vinculación que se forma entre teoría y *praxis* más allá de la filosofía práctica. De tal forma, hacia el final de su segundo capítulo sobre Platón en la obra de 1978, Gadamer lanza la siguiente pregunta, una pregunta que, a mi parecer, apunta al grupo de interrogantes que hemos estado avanzando:

Esta cuestión [socrática] plantea la pregunta sobre la *areté* y- dadas las especiales formas de la *areté*- la plantea como una pregunta sobre las *aretai* (virtudes). Y las *aretai* no son investigadas respecto a consideraciones universales, sino más bien respecto a la más estrecha dimensión de la vida humana [...]. El programa del *Fedón*

---

<sup>446</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 101.

trata el bien en la vida humana, y de igual modo ocurre en la *República* cuando la pregunta por el bien se introduce aquí. Y de nuevo sucede más tarde cuando esta cuestión [del bien] es planteada en el *Filebo*. Pero [importa esto remarcarlo] en todos estos casos la discusión trasciende este estrecho campo y conduce a una universal investigación ontológica.<sup>447</sup>

De tal modo Gadamer plantea la misma cuestión que nosotros habíamos considerado en su obra temprana: la identificación entre la captación de la cosa como aquello siempre es y su captación como aquello-para-lo-cual. De nuevo volvemos al punto de partida, donde la solución a esta cuestión quedaba en la obra de 1932 articulada a través de una consideración inicial sobre el *Dasein* y su orientación práctica en el mundo. Ahora, sin embargo, en esta obra de 1978, la cuestión queda reformulada de tal modo que las dudas que nos asaltaban en la obra temprana también quedan expuestas: no nos encontramos en Platón con un pensamiento que debe ser reducido a lo que entendemos por filosofía práctica, sino que sus cuestiones ontológicas deben mantenerse en su justo peso dentro de la obra. Que en cualquier comprensión del ser de las cosas apuntemos al bien es una afirmación que debe ser matizada, pues no debemos incurrir en una *hybris* que reduzca todo a la utilidad práctica tal y como comúnmente la entendemos.

Me parece a mí que precisamente es esta problemática a la que a lo largo de las décadas se entrega Gadamer una y otra vez, describiendo la unidad dada en Platón entre la verdad del ser y el bien sin que ello degenera en una ingenua identificación entre ontología y ética filosófica. Tal problemática mantiene un provechoso paralelismo con lo que, en nuestro caso, supone el problema de la unidad y diferencia entre la propia hermenéutica del marburgués con la ética filosófica.

## **B) La dialéctica no escrita de Platón y la problematización de las ideas.**

La solución final a este problema platónico entre la utilidad práctica y el ser de las cosas, entre la ontología y la ética, no puede ser del todo comprendida sin atender previamente a la interpretación de Gadamer sobre la doctrina no escrita de Platón. Para ello resultan de gran valor sus trabajos *Dialéctica y sofística en la "Carta séptima de Platón"*, *"Amicus Plato magis amica veritas"* y, ante todo, su trabajo *La dialéctica no*

---

<sup>447</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 93. Traducción propia.

*escrita de Platón*. Precisamente en esta última obra, Gadamer establece una conexión con *La ética dialéctica de Platón*, relacionando la tesis ahí defendida con la denominada “doctrina no escrita” de Platón. Esta doctrina está formada por aquellos fragmentos y pasajes desde los que otros pensadores describen cómo era la doctrina esotérica de Platón, es decir, aquella que, a diferencia de los diálogos, sólo impartía en la Academia. Tales pasajes, según reconoce Gadamer, habían quedado “en un segundo plano”<sup>448</sup> en su obra de 1931.

Hay que tener en cuenta que Gadamer, con todo, intenta no dar un peso excesivo a su investigación sobre la doctrina no escrita de Platón. A diferencia de la escuela de Tubinga, Gadamer no considera poder leer a Platón de forma que una doctrina o sistema pueda llegar a vislumbrarse: ello le parece algo que responde a una búsqueda de la sistematización de la filosofía que va demasiado lejos respecto a los diálogos<sup>449</sup>. Por el contrario, Gadamer pretende más bien considerar de forma moderada aquello que podría ser la doctrina de Platón, la cual no resultaría ser ningún tipo de filosofía sistematizada, o algún tipo de dogma que fuera transmitiéndose a los alumnos. Contrariamente, la doctrina más bien expresaría las líneas generales que presentan las lecciones orales de Platón, líneas generales que reflejarían ese proceder dialéctico que puede (esto sí) vislumbrarse en sus propios diálogos: “mantengo que el núcleo esencial de la doctrina de Platón estaba presentada en abiertas discusiones didácticas que reunían a los participantes por días enteros, estableciéndose una comunidad viva entre ellos”<sup>450</sup>.

Así, frente a la búsqueda de algunos intérpretes de la doctrina sistematizada y esotérica de Platón, Gadamer reivindica un modo de proceder en la Academia que no puede sino intentar acercarnos a la viveza del pensamiento platónico. Gadamer, así pues, no niega la posibilidad de tomarnos en serio la tradición indirecta, esto es, los fragmentos de los diferentes pensadores que han reflejado lo que podría haber sido esta doctrina. Sin embargo, para mantener dicha viveza en la descripción de la doctrina, Gadamer apuesta por pensar esta tradición desde la prioridad de los diálogos socráticos.

---

<sup>448</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., p.125. Traducción propia.

<sup>449</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., pp. 124-125.

<sup>450</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 126. Traducción propia.

Así el marburgués prioriza aquello que Platón pretendió transmitir al lector y no al oyente de la Academia. Las dinámicas enseñanzas orales de Platón no pueden estar dirigidas a nosotros, y todo apunte de ellas a partir de la tradición indirecta debe ser subordinado a los diálogos, donde Platón se dirige a nosotros (hermenéuticamente hablando) con discursos enteros: “en estos diálogos nosotros somos aquellos que (gracias al efecto duradero de las composiciones dialógicas de Platón) nos sentimos aludidos, y a quienes se nos pide justificar lo que decimos. Comprendemos porque es a *nosotros* a quienes se nos da a comprender”<sup>451</sup>.

De tal modo, parece que el título de *La dialéctica no escrita de Platón* no deja de ser un juego de palabras con el que Gadamer pretende criticar y desplazar el problema sobre la doctrina no escrita de Platón. Aquello que Gadamer plantea sobre estas enseñanzas orales no queda en ningún momento desconectado de lo que el propio marburgués ya atendía desde los diálogos como el proceder dialéctico de Platón. Por lo tanto, si bien es una herramienta esclarecedora, la descripción parcial de la dialéctica no escrita no alcanza la posición de trastocar aquello que nuestras lecturas anteriores habían revelado sobre el proceder dialéctico de Platón, la hipótesis de las ideas y la correcta atención a las cosas desde los procesos conceptuales de unificación y diferenciación. Su genuino valor, tal y como expone Gadamer, se encuentra en la capacidad de detectar detrás de los diálogos la línea de pensamiento no sistemático que los une.

Sin profundizar en todo lo que podemos destacar de esta disputa entre la “doctrina no escrita de Platón” y la “dialéctica no escrita de Platón”, atendamos a los dos principios que Gadamer, recuperándolos de Aristóteles, atribuye al pensamiento platónico. Tal y como se narra en la *Metafísica*<sup>452</sup>, Platón parece concebir un par de principios sobre la doctrina de las Ideas. Por un lado, el principio del Uno; por otro, la Díada de lo Ilimitado (que Gadamer siempre nombra como el Dos indeterminado). Ambos principios se dan el uno con el otro, sin que otro principio los reúna en una unidad superior. Para Gadamer, las palabras de Aristóteles acercan al filósofo ateniense a los principios pitagóricos de lo limitado y lo ilimitado, esto es, “a la doctrina pitagórica del *peras* (lo limitado) y el

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>452</sup> *Met.*, I, 5, 987b 20- 988a 1.

*apeiron* (lo ilimitado o indefinido)”, que quedan en Platón respectivamente recuperados por “la doctrina del *hen* (el Uno) y del *ahoristos dyas* (el Dos indeterminado)”<sup>453</sup>.

Ahora bien, los dos principios son considerados por Gadamer (como el propio Aristóteles también nos indica) desde la dialéctica platónica en su propósito por captar desde los conceptos el asunto o la cosa que se pretende tratar: tales principios deben quedar reflejados en la dialéctica platónica tal y como se presenta en los diálogos. La intención gadameriana de pensar la doctrina no escrita de Platón desde la viveza del diálogo resulta así concretizada en el proyecto de tratar tales principios, tal y como ante todo los muestra Aristóteles<sup>454</sup>, desde los propios diálogos platónicos, pretendiendo así “cerrar el círculo entre la tradición directa e indirecta”<sup>455</sup>. Los principios del Uno y el Dos indeterminado son así trasladados, como principios de las ideas, a las palabras de los diálogos.

Respecto al principio platónico del Uno, Gadamer encuentra fácilmente su sitio en diálogos como la *República* o el *Protágoras*. Lo Uno, en tanto que es representado en Platón por la idea del Bien, es reconocido por Gadamer en la unidad o la reunión armoniosa a la que Platón, por ejemplo, apela ante la multiplicidad de las virtudes. Así, en el *Protágoras*, encontramos el cuestionamiento sobre la unidad y la diferencia de las diferentes virtudes: “¿La sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia y la piedad, qué son, cinco nombres para una sola cosa, o a cada uno de los nombres subyace una esencia particular y cada objeto tiene su propia facultad, que no es igual la una a la otra?”<sup>456</sup>.

En la *República*, encontramos la explicitación de tal unidad al afirmarse que el Estado es bueno cuando es sabio, valiente, moderado y justo<sup>457</sup>, y que, en tanto que tales virtudes precisan de conocimiento y educación, es desde la sabiduría del alma y del Estado

---

<sup>453</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 29. Traducción propia.

<sup>454</sup> Tal y como aprecia en su *La dialéctica no escrita de Platón*, Gadamer considera que la forma más segura de comprender la filosofía oral de Platón es a través de sus discípulos directos, tales como Aristóteles, Jenócrates y Espeusipo. Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 140.

<sup>455</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 130.

<sup>456</sup> *Protágoras*, 349b. Para las citas del *Protágoras* se ha empleado la traducción de García Gual: Platón, “Protágoras” [Trad., C. García Gual], en *Diálogos* (Vol. I), op. cit.

<sup>457</sup> *República*, 427e.

(representadas en este último por los guardianes perfectos<sup>458</sup>) que éstos se gobiernan virtuosamente sobre sí mismos<sup>459</sup>: “en el libro 4 de la *República* se demuestra que todos estos conceptos clásicos de la virtud implican esencialmente la misma cosa, i.e., conocimiento, y que este conocimiento es conocimiento de lo uno, que es el Bien”<sup>460</sup>.

Con todo, Gadamer reconoce que hay cierta ambigüedad<sup>461</sup> a la hora de ver esta unidad del Bien en la *República*. En el propio libro cuarto no se explicita ningún conocimiento de una unidad final que represente al Bien, sino que, contrariamente, se lleva a cabo una separación y delimitación de las diferentes virtudes, donde finalmente la justicia (de la que nacen el resto de virtudes) se expresa a través de la diferenciación entre las distintas partes (con sus respectivas funciones) que forman el Estado y el alma, revelándose finalmente que “cada uno de nosotros [como el Estado] será justo en tanto que cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo”<sup>462</sup>.

Sin embargo, a pesar de las distinciones dadas en el diálogo, Gadamer recalca la armonía a la que se alude entre las partes. Si bien cada parte realiza su función sin invadir las funciones del resto, el resultado es la armonía de las partes en un todo, en un Estado justo en su totalidad, en un alma justa en su totalidad: “lo que constituye un Estado ordenado no son las diferencias entre las tres clases que aquí son distinguidas entre sí, sino el acuerdo y la *unidad* entre ellas. De igual modo, es la verdadera naturaleza del alma ser una en toda multiplicidad. *Armonía, homología*, como cualquier otra expresión que pueda ser aplicada: todas apuntan a la misma dirección”<sup>463</sup>. Tal y como dejan entrever estas líneas, la problemática en Platón por poder captar la unidad de las múltiples partes se da, precisamente, por la propia distinción y aclaración de lo múltiple requerida para su armoniosa unidad. De tal modo, Gadamer encuentra en Platón que “siempre que el Uno deviene problemático, el problema de lo Múltiple está presente”<sup>464</sup>. Lo que oculta la

---

<sup>458</sup> *República*, 428d.

<sup>459</sup> *República*, 442 c.

<sup>460</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 131. Traducción propia.

<sup>461</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 67.

<sup>462</sup> *República*, 441d-e.

<sup>463</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 131. Traducción propia.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 132.

problemática de la unidad no es solo el principio del Uno presentado por la tradición indirecta, sino también, desde su otra cara, el principio del Dos indeterminado: “el problema del Múltiple es desde un principio el problema del Dos”<sup>465</sup>.

Para aclarar esta identificación entre el Dos indeterminado y lo Múltiple (demostrándose la conjunción de estos principios) Gadamer remite al *Hippias mayor*. En dicho diálogo, Sócrates, tratando la cuestión de la belleza con Hippias, defiende ante éste la posibilidad de que uno y otro tengan cualidades por separado que no tienen en su conjunto; y viceversa, que en conjunto tengan cualidades que ninguno tiene por separado<sup>466</sup>. Sócrates ejemplifica su afirmación con los números. Cada número uno, en tanto que uno, es impar, pero el conjunto de dos números uno es par, generándose una cualidad que cada uno no tiene por separado: “luego no es de absoluta necesidad, como antes decías [Hippias], que lo que sean los dos lo sea cada uno y que lo que sea cada uno lo sean los dos”<sup>467</sup>. Ahora bien, a la vez que esta posibilidad es aceptada por Hippias, a Sócrates también le parece extraño considerar que lo que no es bello compone lo bello<sup>468</sup>, dejando el diálogo en una encrucijada sin solución. Gadamer encuentra en esta problemática aquello que expresa el Dos indeterminado. Al margen de los conceptos que agrupan lo común de un variado número de particulares para captar su esencia o idea, encontramos ideas, como la de Belleza, que no parecen comprenderse desde el conjunto de cualidades comunes de las cosas que participan de ella.

La Belleza, tal y como explícitamente Gadamer entrevé desde las diferentes descripciones que de ella se realizan en el *Banquete*, el *Parménides* y el *Filebo*<sup>469</sup>, se nos presenta como una idea que no es comprendida como el resultado de una abstracción que parta del conjunto común de accidentes entre diferentes particulares, captándose así el carácter de lo bello que les es común a todos ellos (tal y como sí ocurre cuando la idea responde a la esencia o género de un conjunto de individuos). Como indica el marburgués, ello queda ejemplificado desde las palabras de Diotima en el *Banquete*, donde su camino del amor para captar la belleza difiere del proceder “que ocurre en la formación de

---

<sup>465</sup> *Ibid.*

<sup>466</sup> *Hippias Mayor*, 303a-b. Para las citas del *Hippias Mayor* se ha empleado la traducción de Calonge Ruiz: Platón, “Hippias Mayor” [Trad., J. Calonge Ruiz], en *Diálogos* (Vol. I), op. cit.

<sup>467</sup> *Hippias Mayor*, 302b.

<sup>468</sup> *Hippias Mayor*, 303c-e.

<sup>469</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 134.

cualquier concepto” y que implica “ver [lo múltiple] junto en una unidad”<sup>470</sup>. El camino propuesto por Diotima supone experimentar la belleza en todos los estadios, partiendo de los bellos cuerpos sensibles hasta alcanzar, tras experimentar las almas y las leyes bellas, la ciencia más bella<sup>471</sup>. Dicho camino no supone una abstracción de la esencia de la belleza desde lo sensible hasta la ciencia más bella, sino que, como concluye Diotima, aquello que la belleza es en sí misma se nos aparece ante la experimentación de la sucesión completa de cosas bellas: “tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo”<sup>472</sup>.

Según observa Gadamer, la Belleza aparece así inmanente a la suma de una sucesión, y no como un elemento particular a cada una de las cosas al margen de la suma a la que pertenecen. Por ello la Belleza, como expone Diotima, es “siempre consigo misma y específicamente única”<sup>473</sup>, y por tanto es ajena en su forma única a cualquiera de estos peldaños por separado: la belleza en sí misma no aparece “bajo la forma de un rostro [...] ni como un razonamiento, ni como una ciencia ni como existente en otra cosa”<sup>474</sup>. La Belleza no se capta como una abstracción de un rasgo común de cada uno de los diferentes particulares, sino que, reproduciendo el modelo de los números<sup>475</sup>, ella es inmanente a la suma de la que la multitud de cosas experimentadas como bellas participa.

---

<sup>470</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 134. Traducción propia.

<sup>471</sup> *Banquete*, 210b-e. Para las citas del *Banquete* se ha empleado la traducción de Martínez Hernández: Platón, “Banquete” [Trad., M. Martínez Hernández], en *Diálogos* (Vol. III), op. cit.

<sup>472</sup> *Banquete*, 210e.

<sup>473</sup> *Banquete*, 211b.

<sup>474</sup> *Banquete*, 211a.

<sup>475</sup> Como el propio Gadamer acepta, su consideración de la doctrina no escrita de Platón viene determinada por los trabajos de Jacob Klein sobre las matemáticas en la Antigüedad. Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 129. Sin poder aquí estudiar esta obra, podemos considerar que el legado principal de Klein en Gadamer es la noción de *arithmos*, de “número” (*Zahl*) como “enumeración” (*Anzahl*). Con esto se intenta mostrar la particular sucesión de unidades que supone todo número, el cual, a la vez, representa una unidad y no una simple multiplicidad. Cfr., Klein, J., *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, op. cit., pp. 19-53. Gadamer, compañero de Klein en Marburgo, conocía esta noción de las matemáticas desde su juventud. El propio Klein llegó incluso a decir en una carta a Leo Strauss que sólo Gadamer por ahora (1933) había entendido el valor de su trabajo. Cfr.,



El número “2”, por ejemplo, se manifiesta inmediatamente en el par de unidades que lo suman<sup>476</sup>, y cada unidad de esa suma sólo tiene el valor de ser par si no se la comprende al margen de esa suma. De igual modo, la unidad de la Belleza queda así solo captada como tal desde su presencia inmediata en lo múltiple como múltiple: “ella es experimentada en la *suma* de todos los estadios que componen el ascenso desde los cuerpos a las almas, de las almas a las leyes y de las leyes a las ciencias, como inmanente a todos ellos y, por lo tanto, sin «mirar hacia otro lado»”<sup>477</sup>.

He aquí que aparece la cuestión del Dos indeterminado, siendo la idea de la Belleza, en tanto que “ella emerge como la ubicua presencia del día en cualquier lugar”<sup>478</sup>, presente en todo lo bello y, a la vez, siendo en sí misma y por sí misma diferente a cada uno de los particulares bellos. La belleza aparece misteriosamente incapaz de ser distinguida como tal desde lo común de estos particulares: ella ni puede verse al margen de esa suma (como una unidad superior a ella) ni puede verse a sí misma en el análisis de cada una de las partes de esa suma. Tal y como pondera Gadamer, resulta inservible comprender la idea de Belleza en Platón comparándola con aquellas otras ideas (que Gadamer nombra como concretas o “materiales”<sup>479</sup>) que responden al género común de múltiples particulares en su agrupación y abstracción.

La ida de Belleza, en su captación desde los *logoi*, si bien apela a una unidad de una multiplicidad, no puede entenderse en estos términos de abstracción de las características

---

Arquer Cortés, M., “Filosofía en l’amistat. Els estudis platònics de Jacob Klein a la llum de la correspondència amb Leo Strauss”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, Vol. 26 (2015), p. 167.

<sup>476</sup> Esta afirmación puede ser controvertida, pues oculta el verdadero problema dialéctico de las ideas numéricas: la tensión entre la unidad (el “2”) y la multiplicidad (el par de unidades). La idea del “2” añade cierta información (como ser par) que no se encuentra en ninguna de las dos unidades: contando “3” donde sólo hay “2”. Klein consideró el olvido de esta tensión dialéctica (que expresa el fracaso del *logos*) desde el desarrollo que occidente realizó del álgebra. En la modernidad, el formalismo lógico de Viète esta tensión dialéctica finalmente desaparece del número. Cfr., Klein, J., *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, op. cit., pp. 164-175. Nosotros también vamos a expresar esta tensión dialéctica, y, por ello, debemos tener en cuenta que el ejemplo aquí mostrado sólo tiene una función aclarativa desde nuestra concepción moderna de los números.

<sup>477</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 134. Traducción propia.

<sup>478</sup> *Ibid.*

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 133.

comunes referidas a lo bello en el conjunto de todos los particulares: ella no es producto de una determinación de cada cosa, sino que la multiplicidad a la que ella se refiere va más allá de aquel conjunto que refiere a las determinaciones comunes que cada particular tiene como tal. La Belleza apunta, desde su unidad, a una multiplicidad que no puede reducirse a las diferentes partes o unidades determinadas que la componen. Por tal razón se considera que el Dos, como expresión de esta multiplicidad, es un Dos indeterminado o indefinido. Ella es la multiplicidad misma, y como tal no puede comprenderse por completo desde la belleza de los particulares, sino sólo como la suma de todas las cosas bellas:

El aspecto más chocante de la idea de Belleza [como la del Bien y el Ser] es que la indivisible unidad de la esencia no es paradigmática para pensarla. Es más bien el número lo que sirve como modelo. De hecho, es el misterio del número siendo uno con uno para ser dos sin ser el dos ninguna de esas unidades, en el cual cada uno es uno, siendo dos, y siendo el dos ninguno de esos unos<sup>480</sup>.

Así, para Gadamer la cuestión del Dos indeterminado se nos revela de forma ejemplar con la idea de Belleza, quien a la vez revela el problema del Uno. De nuevo el Uno y el Dos indeterminado parecen que se problematizan mutuamente. Sin embargo, los principios del Uno y el Dos indeterminado tal y como pueden concretarse desde esta problematización de la Belleza no sólo deben considerarse sobre ésta. También podemos extender su observación a la idea del Bien (tal y como hemos visto al considerar el Uno) y a todas las otras ideas que, junto al Bien y la Belleza, él considera como “conceptos formales o de reflexión”<sup>481</sup>, tales como el ser y los géneros últimos presentes en el *Filebo*<sup>482</sup> y en el *Sofista*<sup>483</sup>. Ello se debe a que tales conceptos de reflexión no remiten a

---

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>481</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 133. Traducción propia. Debemos tener en cuenta el problema de la comparación gadameriana entre conceptos e ideas, llevándonos a su posible confusión. Cabe decir que Gadamer no llega a concebir una identificación en Platón entre ambas nociones, pero este empleo hegeliano de los “conceptos de reflexión” puede llevar a dudas.

<sup>482</sup> Como se presenta en la doctrina de los cuatro géneros del ser: limite, ilimitado, la mezcla engendrada por los dos primeros y la causa. *Filebo*, 23c-d.

<sup>483</sup> Tales son: el ser mismo, el movimiento, el reposo, lo mismo y la diferencia. Cfr., *Sofista*, 254 d-255e.

un conjunto determinado de fenómenos a los que agrupan en una unidad, sino que remiten la agrupación y articulación de otros conceptos entre sí.

Las varias agrupaciones y combinaciones posibles entre conceptos quedan expresadas desde estos “conceptos de reflexión”, los cuales, de tal modo, indican la posible participación de unas ideas con otras. Para Gadamer, los conceptos de reflexión, a los que apuntan estos géneros últimos, ponen en marcha el propio discurso racional en su combinación de palabras, pues tales conceptos “expresan la naturaleza del *logos*”<sup>484</sup>. Por ello mismo, para Gadamer es justamente en esa combinación de ideas en el *logos* donde el Uno y el Dos indeterminado pueden verse expresados en Platón. Por tal razón, tal y como indica en *Fenomenología del ritual y del lenguaje* (de 1992), Gadamer considera que “cuando Aristóteles, en su exposición de la doctrina no escrita, califica al Uno y al Dos de principios (*arjai*), se trata, en el fondo, de una fórmula abreviada del *logos* y, por consiguiente, de la lingüisticidad”<sup>485</sup>.

Tal y como hemos atendido desde el *Fedón*, el valor del refugio en los *logoi* y de la hipótesis del *eidos* reside en la posibilidad de centrar la cosa tratada en el discurso, llegando a unificar dialécticamente los múltiples aspectos de la cosa para, de tal forma, responder a su *qué-es*. Ahora bien, tales ideas, que pretenden captarse desde los *logoi*, se agrupan y combinan de diferentes maneras unas con otras: “[en el *Fedón*] se ha mostrado que “alma” siempre va junto a «vida» y nunca junto a «muerte», «dos» siempre va con «par» y nunca con «impar», «calor» con «fuego» y no con «nieve»”<sup>486</sup>. La búsqueda del *qué-es* de la cosa, de su idea, no supone simplemente la posibilidad de aprehender la propia idea de forma aislada, sino que, como parte de esa comprensión, se requiere entender la interacción que esta idea tiene con otras. El conocimiento de la cosa que se pretende alcanzar desde el refugio en los *logoi* y desde la hipótesis de la idea exige de la explicitación no solo de la participación de los particulares en la idea, sino también de la participación de las ideas entre sí: no podemos hablar de conocimiento como tal sin esta combinación de ideas.

---

<sup>484</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 143. Traducción propia.

<sup>485</sup> Gadamer, H.-G., “Fenomenología del ritual y del lenguaje”, en *Mito y razón*, op. cit., p. 126. Más adelante veremos este vínculo que Gadamer establece entre las ideas platónicas y la lingüisticidad.

<sup>486</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 138. Traducción propia.

Esta consideración de las ideas en su capacidad para combinarse de una u otra forma con el resto de las ideas resulta ser algo que, si bien Gadamer encuentra ya mencionado en el *Fedón*, alcanza su plena tematización ante la problemática que desarrolla el *Parménides*. Allí, un joven Sócrates<sup>487</sup> no puede aun sostener su doctrina de las ideas. Las diferentes cuestiones sobre la participación de lo particular en la idea le llevan a diferentes aporías, donde el mundo queda ridículamente duplicado hasta el infinito, siendo la idea, aun comprendida desde su unicidad y simpleza, siempre diferente a sí misma en tanto participa de ella lo particular: “no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquélla fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma”<sup>488</sup>. La raíz de este problema (denominado el argumento del tercer hombre) yace precisamente en esta comprensión de las ideas desde su asilamiento, como si fuera posible aprender las ideas teniendo en cuenta solo su unidad simple, sin atender al modo en el que estas se combinan entre ellas.

Tal y como Gadamer ya interpreta en su obra de *La ética dialéctica de Platón*, el *Parménides* no pretende solucionar el problema de la participación de lo particular en la idea, sino que su verdadera pretensión es la de constatar el problema de lo uno y de lo múltiple en la idea misma. Así, aquello que el *Parménides* termina de demostrar desde la negatividad de la *aporía* (y que luego es afirmado de forma positiva en el *Sofista* y en el *Filebo*) es que, sin miedo a caer en la contradicción, debemos comprender, si pretendemos conocer las ideas, que no podemos pensar la unidad sin pensar la multiplicidad y viceversa:

Allí se muestra que la idea de unidad no excluye, sino que se junta, con la idea de multiplicidad. Esta es la intención positiva de esta dialéctica que aparenta no tener ninguna dirección: mostrar que las ideas, como aquellas cosas de las que hay unidad, no necesitan ser absolutamente una, sino que pueden abrazar una multiplicidad de cosas en relación con las cuales hay unidad. Esta posibilidad es la expresión positiva

---

<sup>487</sup> *Parménides*, 130e. Para las citas del *Parménides* hemos empleado la traducción de M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz: Platón, “Parménides” [trad. M.<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz] en *Diálogos* (Vol. V), Madrid, Gredos, 1988.

<sup>488</sup> *Parménides*, 132e- 133a.

de la imposibilidad, demostrada en el *Parménides*, de ser capaz de pensar la multiplicidad sin unidad ni unidad sin multiplicidad<sup>489</sup>.

Así pues, considerándose esta comprensión de lo uno y lo múltiple desde las ideas, la unidad que supone el discurso desde su ensamblaje desde los conceptos de reflexión supone algo diferente a los conceptos concretos que lo componen, los cuales, si bien constituyen en su conjunto el discurso, son en su suma, en su correcta combinación, una unidad diferente a ellos mismos, una unidad que supone conocimiento: “Viendo simplemente la participación de los particulares en una idea no constituye conocimiento o intuición. [...] Uno comprende lo que la cognición, el conocimiento, la intuición, realmente es cuando entiende cómo puede ser que uno y uno sean dos y cómo «el dos» es uno”<sup>490</sup>. Por tal razón, el conocimiento desde las ideas sigue el paradigma establecido por los principios del Uno y el Dos indeterminado, ya que éste remite a la combinación de diferentes unidades conceptuales (esto es, de diferentes ideas), las cuales desde tal combinación generan la unidad que supone el discurso racional. La combinación de ideas genera así un discurso que, a su vez, no puede comprenderse desde lo particular de cada una de estas ideas, sino sólo en su suma:

La cosa que unifica un género puede también predicarse de los ejemplares de tal género y, en este sentido, lo uno es múltiple. [...] ¿Pero puede este argumento extenderse a la unidad de una intuición, esto es, a la unidad de aquello dicho y pretendido en el *logos*? Uno llega a sospechar que el último caso es más comparable a aquella otra forma de ser en común: aquella que tiene la estructura de la suma numérica de las cosas, que, en tanto que precisamente tiene todas las cosas en común, no puede ser atribuida a ninguna de ellas individualmente”<sup>491</sup>.

La problemática se expresa al nivel del *logos*, cuya estructura numérica constituida desde la ejemplaridad del Uno y el Dos indeterminado (como nos muestran los conceptos de reflexión) le indica a Gadamer el modo en el que Platón, heredando los principios del *peras* y el *apeiron*, consigue distinguir frente a los pitagóricos entre “lo que es

---

<sup>489</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 97. Traducción propia.

<sup>490</sup> Gadamer, H.-G., “Plato's unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 135. Traducción propia.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 133.

*determinado* en el mundo factual y lo que *determina* matemáticamente”<sup>492</sup>. Es en la problemática de la unidad y multiplicidad generada en la combinación de los conceptos en el *logos*, dirigido a determinar el mundo fáctico (lo que entonces es determinado), donde llegamos a escuchar a los números. Ahora bien, como vemos, tales principios expresan esa particular problemática del razonamiento, donde la unidad de lo tratado conceptualmente requiere de una multitud de conceptos que en su particularidad son distintos a esa unidad. Tal y como Gadamer aventura en otro de sus estudios, *Dialéctica y sofística en la “Carta séptima” de Platón*, el Uno y el Dos indeterminado expresarían en Platón el punto flaco de su refugio en los *logoi*, la propia debilidad del *logos ousias*.

En la *Carta VII*, Platón describe cuatro modos o elementos en los que “la cosa conocida puede ser considerada como «presente» para nosotros”<sup>493</sup>, es decir, aprehendida como aquello que ella es en sí misma: “hay en todos los seres tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible y real”<sup>494</sup>. Según observa Gadamer, la carta transcurre demostrando los problemas que cada uno de estos modos tiene para captar la cosa misma, llegando a la conclusión de que, dadas las inconveniencias presentes en cada modo, siempre algo que no es la cosa misma forma parte de su representación. Ante esta dificultad, la cosa que buscamos hacer presente siempre queda parcialmente velada<sup>495</sup>.

Entre estos modos parciales de presentar la cosa misma, Platón considera la palabra (*onoma*), con la que nos referimos a la cosa, y al *logos*, el discurso o explicación conceptual sobre la cosa. En tal diálogo, Platón presenta al *logos* como un modo que, aunque supere las dificultades de la palabra para presentar la cosa, no puede, sin embargo, dejar de lidiar con sus propias dificultades. Lo interesante aquí es ver cómo Gadamer replantea estas dificultades del *logos*, el cual, entendido desde la estructura numérica que representan los principios del Uno y del Dos indeterminado, sólo puede traer la cosa a la luz a la vez que la vela. Como veremos, este fracaso tiene para Gadamer su lado positivo.

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>493</sup> Gadamer, H.-G., “Dialectic and Sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 100. Traducción propia.

<sup>494</sup> *Carta VII*, 342a-b.

<sup>495</sup> *Carta VII*, 343 b.

La palabra, como modo de presentar la cosa, tiene la dificultad de su arbitrariedad, de ser ella misma producto de cierta convención. La palabra es un convencionalismo, y bien podría haber sido creada de forma diferente o ser referida a otra cosa distinta: “nada impide que las cosas ahora llamadas redondas se llamen rectas, y las rectas, redondas”<sup>496</sup>. La convención de la palabra añade cierta información a la cosa representada, información que, si bien nos consigue transmitir la cosa (como sería el caso de su sonido), no forma esencialmente parte de la cosa, abriendo la posibilidad de “dejar a otra cosa ser ahí”<sup>497</sup>. De tal modo, la palabra tiene el problema de representar la cosa desde unas convenciones no esenciales a la cosa misma, dejándonos frente al peligro de la malinterpretación, de referirnos con ella a algo que no representa, pues nada nos impide que la palabra nos dirija cada vez a una cosa distinta (como en los diálogos ocurre cuando, por ejemplo, se considera la justicia).

Para Platón, de igual modo, el *logos* tiene el problema de la arbitrariedad, pues no es otra cosa que un conjunto de palabras: “puesto que [la definición] está compuesta de nombres y predicados: no hay en ella nada que sea suficientemente firme”<sup>498</sup>. Ahora bien, Gadamer, frente a estas chocantes palabras de Platón, especifica y diferencia la problemática del *logos ousias*, como definición y discurso racional sobre el ser de la cosa, del de la palabra. Según advierte el marburgués, el *logos* consigue evitar la arbitrariedad simple que supone la palabra. La definición de la cosa enmarca lo convencional de la palabra en un grupo de determinaciones que apuntan directamente a la cosa, pudiéndose evitar malinterpretaciones que llevasen a pasar la explicación de una cosa por la de otra<sup>499</sup>. Sin embargo, si el problema de las palabras no es el mismo que el del *logos*, ¿dónde reside entonces la arbitrariedad del *logos* al margen de la palabra? Gadamer comprende tal problemática desde los diálogos del *Sofista* y del *Parménides*, que no hacen sino mostrar lo que el Uno y el Dos indeterminado parecen mostrar sobre el *logos*.

En el *Sofista*, el extranjero y Teeteto dialogan sobre la naturaleza de los sofistas, llegando a definir varias veces qué significa ser sofista. Las dificultades que ambos

---

<sup>496</sup> Carta VII, 343 b.

<sup>497</sup> Gadamer, H.-G., “Dialectic and Sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 108. Traducción propia.

<sup>498</sup> Carta VII, 343 b.

<sup>499</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Dialectic and Sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 108.

interlocutores encuentran para captar tal naturaleza le suponen a Gadamer un claro ejemplo de las dificultades que el *logos* encuentra: la cuestión radica en el género (en este caso el género de “sofista”), el cual, como la palabra, abraza una pluralidad de sentidos que conducen la definición a prestar una importancia dispar a las determinaciones de la cosa. De tal forma, el propio género queda expuesto a ser definido de formas diferentes, dependiendo de aquellas determinaciones que, en cada caso, parecen ser más o menos relevantes.

Así, en el primer tercio del diálogo platónico, el extranjero, tras haber definido varias veces al sofista, reúne todas esas definiciones para expresar las dificultades que le plantea esta ardua tarea: “no es otra cosa que un miembro de un género que gana dinero, que posee la técnica de la discusión, que es parte de la contestación, del cuestionamiento, del combate, de la lucha, de la adquisición [...]¿Ves ahora cuánta verdad hay en sostener que ésta es una presa difícil y, como dice el refrán inaprehensible con una sola mano?”<sup>500</sup>. La arbitrariedad de la que habla Platón en la *Carta VII* sobre el *logos ousias* es hallada por Gadamer en esta dificultad para determinar conceptualmente la cosa desde las ideas. Como Gadamer hipotetiza, en el caso de que existiera algún criterio jerárquico que ordenara las ideas, aun sería posible una determinación precisa, pues nos sería posible aislar la idea que buscamos de tal modo que, de un modo unívoco, evitásemos toda arbitrariedad. Pero, en Platón, tal ordenación piramidal no se nos da, sino que siempre es requerida una combinación entre ideas para la comprensión del ser de la cosa:

La comunión de los géneros mayores en el *Sofista* y, con mayor claridad, el ejercicio dialéctico al que es sometido el joven Sócrates por el anciano Parménides [en el *Parménides*] solo nos lleva a la intuición negativa de que no es posible definir y aislar una idea puramente en sí misma; y esta misma combinación de las ideas milita contra esa concepción positiva de una precisa y unívoca pirámide de las ideas<sup>501</sup>.

Una aclaración de estas palabras puede ser provista desde el ejemplo del *Sofista*. Como bien dice Gadamer, el diálogo muestra la comunión y las diferentes combinaciones que se dan sobre los géneros mayores. Así, tras haberse tratado los géneros mayores del Ser,

---

<sup>500</sup> *Sofista*, 226 a. Para las citas del *Sofista* hemos empleado la traducción de García Romero: Platón, “Sofista” [trad. Fernando García Romero] en *Diálogos* (Vol. V), op. cit.

<sup>501</sup> Gadamer, H.-G., “Dialectic and Sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 110. Traducción propia.



el Movimiento, el Reposo y la Mismidad, el extranjero se centra en el género de la Diferencia. Aquí vemos ejemplarmente a lo que se refiere Gadamer con esa imposibilidad de aislar las ideas. El no-ser, presentado como la Diferencia, se aplica, como uno de los géneros mayores, al resto de ideas, siendo comprendida cada una de ellas como “aquello diferente a”. Así toda idea distinguida en su mismidad en tanto que se diferencia del resto.

Tal y como precisa el extranjero en el diálogo platónico, a cada idea le corresponde una infinita diferenciación de todo aquello que no es: “respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser”<sup>502</sup>. En tanto que aquello que la cosa realmente es implica, como parte de su ser, aquello de lo que se diferencia (esto es, aquello que no-es), todo intento de definición conceptual debe lidiar con una cantidad indefinida de combinaciones entre conceptos con los que determinar la cosa. Nunca podemos apresar conceptualmente la idea, el qué-es de la cosa, a través de su distinción completa de todo aquello que no es ella: “la aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas”<sup>503</sup>. Todo discurso racional que pretende transmitir conocimiento parte de una unidad diferente y a la vez inmanente a la suma de los múltiples conceptos que lo constituyen y que, a la vez, adquieren su unidad desde otra multiplicidad.

De tal forma, el *logos*, en su intento de apresar conceptualmente la unidad eidética de la cosa, lidia siempre con un infinito no-ser. Todo intento de captar la cosa en su mismidad requiere de su diferenciación del resto de cosas, que, a la vez, para ser entendidas en su mismidad requieren igualmente de la diferenciación. En este sentido la estructura numérica que sigue el *logos* supone que no puede atenderse a la unidad sin pasar por la indefinición de la multiplicidad, pues toda definición acarrea un desdoblamiento (como la distinción del número “2” como unidad diferente de los dos unos que la suman, quedando así la unidad del “2” quebrada en tres elementos)<sup>504</sup>. El *logos*, por gracia de la

---

<sup>502</sup> Sofista, 256e.

<sup>503</sup> Sofista, 259d-e.

<sup>504</sup> Gadamer remarca en Platón el vínculo entre el problema dialéctico de la naturaleza del número y el propio de la naturaleza del *logos*. Tal y como nos explica en *Mito y logos*, la noción de *logos*, que se remonta a Parménides y a Heráclito, tiene en su origen el significado de “reunir” y “contar”, y expresa la razón de números y de sus posibles relaciones entre sí. Por tal motivo, a diferencia del mito, que también remite a la idea de decir algo, de notificar o proclamar algo, el *logos* mantiene un vínculo con la estructura aritmética

diferenciación interminable que exige la mismidad, siempre fracasa, pues siempre queda duplicado o desdoblado. Gadamer encuentra en este desdoblamiento del ser desde el *logos* el principio del Dos indeterminado: “tal vez, en última instancia, la indeterminación del Dos implica precisamente que para nosotros no existe una clara y unívoca estructura del Ser”<sup>505</sup>. Con todo, es precisamente en este “fracaso” donde el conocimiento, a pesar de sus fallas, puede darse:

Así, uno sólo puede hablar de conocimiento de las ideas en tanto que ello signifique una determinación de lo indeterminado, en la que cada idea recibe una definición plena en la unidad de tal sistema. Esto de igual forma también vale para un sistema de sonidos vocálicos, como para un sistema fonético de letras escritas, como para una teoría de las escalas y las notas musicales.<sup>506</sup>

De tal modo, el Uno y el Dos indeterminado quedan expresados en el *logos* a partir de la consideración ontológica sobre esta unidad y multiplicidad que implica el ser de cada idea. La necesaria combinación entre ideas implica siempre que, para nuestras pretensiones ontológicas y epistemológicas, siempre restará una cierta arbitrariedad en el discurso. Lo que Gadamer de tal modo destaca de tal lectura del pensamiento platónico es la parcialidad y finitud del discurso que pronunciamos. A pesar de que el refugio en los *logoi* nos resulte un camino seguro para atender a la cosa misma, ella siempre queda parcialmente velada, y ello se debe a nuestra propia finitud respecto a al ser de las ideas, cuya determinación conceptual siempre queda en parte indefinida. Nunca es alcanzable una mismidad que no requiera diferenciarse. Siempre restan determinaciones que no

---

del número que le singulariza como un discurso racional y demostrativo. Ahora bien, dados estos problemas dialécticos en el número y en el *logos*, para Gadamer tiene sentido que Platón pudiera introducir y culminar sus diálogos con algún mito, dado que con él se representa un discurso verosímil, que nos empuja a ver que una razón final es indemostrable. Cfr., Gadamer, H.-G., “Mito y logos”, en *Mito y razón*, op. cit., pp. 25-28. Una lectura diferente sobre el origen y la evolución de la noción del *logos*, puede verse en el trabajo de Mark A. Johnstone *Sobre el “logos” de Heráclito*, donde se nos muestra que el carácter racional que llega a adquirir el *logos* no viene dado por su relación con los números, sino por suponer un discurso o un decir que puede sustentarse y proseguirse al margen del orador que lo inicia. Cfr., Johnstone, M.A., “On «logos» in Heraclitus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 47 (2014), pp. 1-29.

<sup>505</sup> Gadamer, H.-G., “Dialectic and sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 110. Traducción propia.

<sup>506</sup> Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.191. Traducción propia.

llegan a expresarse y que, sin embargo, forman parte de aquello que deseamos apresar conceptualmente.

Incluso cuando en la *Carta VII* se añaden a estos dos modos de conocer los otros dos restantes, la imagen y la opinión verdadera, la finitud del ser humano queda para Gadamer igualmente patente. Por ninguno de estos modos se nos puede presentar sin peligro la cosa en su plena mismidad, por lo que siempre es posible refutarse todo aquello que se pretenda afirmar que es la propia cosa: “cuando nos vemos obligados a contestar y definir claramente el quinto elemento [la propia cosa], cualquier persona capacitada para refutarnos nos aventaja si lo desea”<sup>507</sup>. Que siempre reste algo indefinido significa que no podemos centrar la propia cosa en el discurso con total seguridad; y esto significa que siempre somos susceptibles de ser víctimas de la sofística. En cualquier caso, la lectura realizada desde estas limitaciones le demuestra al marburgués la posibilidad de constatar desde Platón que nuestra naturaleza es finita, y que, a pesar de poder emplear el *logos*, no podemos desvelar el ser de la cosa sin parcialmente velarlo:

La totalidad de los *logoi* es una verdadera totalidad, pero una dada al conocimiento finito del ser humano sólo en su estructura básica y, en cualquier caso, en su concreción desde contextos específicos. Lo que es, es como un conjunto infinito de relaciones entre cosas, desde el cual, en cualquier momento dado en un discurso y en una intelección, un determinado aspecto parcial es “destacado” y colocado a la luz del desvelar [*ins Licht der Unverborgenheit*]<sup>508</sup>.

Tal y como vemos, la lectura de Gadamer sobre la finitud del discurso desde la combinación de las ideas nos dirige a una concreta concepción sobre el *logos* y sobre el ser. Como hemos visto más arriba, la concepción del no-ser en Platón como diferencia hace que el ateniense, a diferencia de Aristóteles y su empleo de la *steresis*, no aprehenda desde las ideas el no-ser como *pseudos*, como aquello que realmente no es. Ya hemos visto que Gadamer mantiene esta postura y, en *La dialéctica no escrita de Platón* podemos ver dicha posición reafirmada: “esta teoría general de la combinación es la responsable, diría, de que en los diálogos Platón falle en tratar adecuadamente con el

---

<sup>507</sup> *Carta VII*, 343d.

<sup>508</sup> Gadamer, H.-G., “Dialectic and Sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 120. Traducción propia.

problema del *pseudos*<sup>509</sup>. Ahora bien, dada la interpretación sobre el carácter finito del ser humano y sobre el desdoblamiento del *logos* ante el ser de la cosa, en dicha obra vemos que tal opinión es matizada.

En tanto que se reconoce la combinación infinita entre ideas, desde su finitud el ser humano sabe que solo puede “traer a la luz” parcialmente la cosa, dejando oculta parte de su ser. La cuestión es que, dada nuestra comprensión de que solo se nos presenta bajo los conceptos parte de la cosa, y que, por lo tanto, ella *no es* del todo ahí, Gadamer considera que Platón, si bien no explicita adecuadamente el no-ser como *pseudos*, sí que lo muestra parcialmente: “se nos hace claro que el reino de las ideas en sus infinitas combinaciones implica un elemento de no-ser, digámosle la característica incompletitud del pensamiento humano”<sup>510</sup>.

También en su trabajo *Platón*, dedicado a explicar la figura del ateniense desde Heidegger, Gadamer vuelve a considerar la cuestión del no-ser, el cual debe implícitamente reconocerse en lo indeterminado, pues, dado el desdoblamiento del *logos*, sería absurdo entenderlo como una totalidad que, a pesar de no ser explicitada, es algo determinado al margen de la cosa. Contrariamente, no entendemos lo infinitamente otro como un resto determinado pero diferente a aquello desvelado; lo oculto a toda determinación desvelada es lo indeterminado mismo, es decir, lo que no puede “ser-algo”:

en cada diferenciación singular, puesto que en ella está implícita la mismidad, está presente al mismo tiempo la infinita indeterminación, a la que los pitagóricos llamaron el *apeiron*: todo lo otro también se sugiere al mismo tiempo. En este sentido, el “no” está inherente en el mismo «estar presente». [...] Parece un contrasentido pensar la totalidad de todas las diferencias realmente como estando «ahí», y con ello una presencia total [tal y como lo propiamente traído a la presencia del ser] del no-ser. El no de la otredad es en este sentido más que el ser diferente: es un auténtico no del ser.<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 153. Traducción propia.

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> Gadamer, H.-G., “Platón”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 92. En este sentido parece errada la lectura de Burt C. Hopkins respecto al Platón de Gadamer y su incomprensión del *arithmos eidetikos*. Para Hopkins, partiendo desde Klein, la capacidad de generar infinitos discursos en el Platón de Gadamer sólo atiende a lo que se denomina como *arithmos mathematikos*, es decir, a la comprensión y articulación

Podríamos decir que de igual modo que en Aristóteles el no-ser, la nada, se apresa desde la falta de la determinación eidética de lo que es, como aquello que aún está por llegar a ser presente, en Platón (se supondría) el reconocimiento de la infinita combinación entre ideas mostraría a nuestra finitud la siempre falta de determinación eidética, la cual nunca podríamos llegar a apresar. En Platón, por lo tanto, el no-ser no sería lo que está por llegar a la presencia, sino lo que experimentamos en nuestra finitud como lo que siempre queda oculto y sin definición de ser.

Con esta modificación podríamos hipotetizar qué ocurriría entonces con el pensamiento heideggeriano y su descripción de la historia de la filosofía desde el Ser como presencia y la onto-teología: ¿acaso Platón se encuentra fuera de estas consideraciones? Ciertamente, sigue siendo arriesgado ir tan lejos con Platón sin una mayor profundización en el tema. No solo nos encontramos con la dificultad de conceder a Platón haber pensado el *pseudos*; sino que también está la cuestión de que, a pesar de nuestra finitud, la infinita combinación entre las ideas no suponga una unidad, una “verdadera totalidad”, trascendente y totalmente presente, el Ser como presencia absoluta. Dejaremos para más adelante esta cuestión.

Lo que, en cualquier caso, podemos decir es que los principios del Uno y el Dos indeterminado llevan a Gadamer a mostrar en Platón no sólo nuestra finitud, sino la infinitud de discursos posibles que pueden llegarse a realizar al atender al propio ser de la cosa. Lo que en capítulos anteriores habíamos presentado, desde el *Fedón* y el refugio en los *logoi*, como el modo de centrar la cosa en el discurso preguntándonos por su qué-es, llega ahora a conjugarse con este indefinido número de discursos posibles, tantos como números pueden haber: “los principios del Uno y del Dos son capaces de generar la serie

---

de lo sensible desde una enumeración conceptual que, si bien puede detenerse en algún punto, es una serie infinita. El *arithmos eidetikos*, que expresa la comprensión de lo ya enumerado, la conceptualización de lo ya conceptualizado, no apunta tanto a la infinitud del *logos* como a su fracaso, a su desdoblamiento. Cfr., Hopkins, B.C., “Jacob Klein on the myth of learning”, *The St. John's review*, Vol. 51, N°1 (2009), pp. 5-39. Sin embargo, con este “auténtico no del ser” vemos que Gadamer no está considerando que el *logos* sea simplemente infinito y que, por ello, siempre nos falte decir el resto de la serie conceptual (como si se tratara de la infinita serie de los números) que formarían el resto de los discursos. Gadamer también atiende a este *arithmos eidetikos*, que expone el fracaso del *logos* y que, si bien abre la puerta a un número infinito de discursos, no supone que, en relación con una descripción de la naturaleza del *logos* desde su carácter infinito, reste por decir “algo” conceptualizado o conceptualizable.

de todos los números- *de igual manera que generar todo discurso posible*<sup>512</sup>. Nos encontramos, por lo tanto, con una comprensión de la doctrina no escrita que nos lleva a concluir que la dialéctica platónica, en su intención de captar el ser de la cosa desde el *logos*, supone una dialéctica “infinita e interminable”<sup>513</sup>.

De modo que la “dialéctica” no escrita de Platón nos resulta imprescindible para comprender la lectura gadameriana sobre el ateniense. Ahora bien, lo aquí mentado sobre Platón sigue siendo parcial. Frente a la sección anterior, centrada en la filosofía práctica subyacente a los diálogos platónicos, en esta sección hemos desarrollado más bien las consecuencias teóricas de la dialéctica platónica. Ciertamente es que la cuestión sobre el discurso ha estado presente en ambas secciones en igual medida, pero en el primero hemos enfrentado la naturaleza del discurso a la *praxis*, que no puede asir; mientras que en éste se nos ha revelado el discurso como problema en sí mismo, mostrándose la incapacidad por determinar y conocer el ser de la cosa sin que éste quede parcialmente velado.

Aquí no hemos tratado esa identificación entre dialéctica y *phrónesis* de la que el marburgués nos había hablado, sino que nos hemos centrado más bien en la propia naturaleza de la dialéctica en el modo que se presenta en la formación del discurso. Como resultado, la dialéctica se ha presentado a sí misma no sólo como necesaria en materias prácticas, como el arte de justificar nuestra conducta (tal y como antes hemos visto), sino que ella se ha revelado como nuestro modo propio de conocer la verdad del ser, a saber, de forma siempre parcial y finita.

Llegados a este punto podemos ver ciertas semejanzas entre ambos aspectos. Tanto en la atención a nuestras posibilidades de hacer lo correcto, como en nuestras posibilidades de conocer lo que es verdadero, experimentamos lo inasible, lo indeterminado. Sin embargo este elemento indeterminado, que aquí hemos visto desde el principio del Dos indeterminado, no supone una simple limitación, sino que éste implica la posibilidad de que la dialéctica (como la *phrónesis*) se lleve a cabo: es el misterio de lo múltiple que se encuentra en aquello que se atiende eidéticamente como uno lo que, en un primer lugar, posibilita llevar a cabo un discurso (el cual requiere explicitar una relación entre ideas)

---

<sup>512</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 152. Traducción propia.

<sup>513</sup> *Ibid.*

para conocer dialécticamente la cosa referida. Pero también es el misterio de lo múltiple lo que supone, frente a la variedad de formas de hacer lo correcto, la exigencia de decidir desde la *phrónesis* el modo concreto de hacerlo.

La cercanía entre la búsqueda de lo que siempre es y de “aquello-para-lo-cual” se nos aparece así remitida a estos dos aspectos parciales del pensamiento platónico. Ahora bien, para llegar a unificar el ser con el “aquello-para-lo-cual”, requerimos superar el aspecto epistemológico que hemos enfatizado en este apartado, centrado en la posibilidad de conocer el ser desde el *logos*. Lo cierto es que, tal y como indica Gadamer en *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, tampoco esta consideración epistemológica resulta ser suficiente para terminar de comprender lo que Platón, bajo la idea del Bien, indica como la unidad final entre teoría y *praxis*.

Así lo introduce el propio Gadamer desde el mito de la caverna de la *República*, donde, la idea del Bien, idea del resto de ideas, es considerada. Allí, ante un relato alegórico que pretende considerar nuestro modo de conocer el ser de las cosas, se muestra que la idea del Bien, identificada con el sol que ilumina todo lo que es, supondría aquella idea que “permite a los entes que aparecen ser pensados como lo que son”<sup>514</sup>, por lo que, consecuentemente, “el principio del Bien pareciera tener la función de ser un principio en cuestiones epistemológicas”<sup>515</sup>. Dada nuestra trayectoria en el análisis del Platón de Gadamer sabemos ya lo artificial que resulta esta conclusión.

Mientras que en la anterior sección nos ha parecido incongruente plantear esta unidad del pensamiento platónico como una filosofía práctica, aquí también se nos aparece como algo parcial pensarla simplemente como una epistemología, donde el bien y la comprensión del ente como aquello-para-lo-cual quede reducida a su capacidad de ser cognoscible para nosotros. Por tal razón, de igual modo que hemos visto antes con la posible filosofía práctica, Gadamer recrea artificialmente su sorpresa al encontrar en Platón que dicha consideración epistemológica de la idea del Bien no es adecuada. Ello lo demuestra desde el propio mito de la caverna y su metafórica vinculación del Bien a la luz solar<sup>516</sup>. Allí las palabras de Sócrates no nos introducen la idea del Bien como principio epistemológico, sino ontológico, como causa de todo lo que es:

---

<sup>514</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 88. Traducción propia.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>516</sup> *República*, 523a-b.

De igual modo que el sol otorga a las cosas no solo visibilidad, sino también su capacidad para llegar a la existencia, su crecimiento y su naturaleza, sin ser él mismo “devenir” (*genesis*), así también se dice que la idea del Bien, que carece de ser, da ser, *to einai kai ousian* (entidad y realidad), a lo que es pensado y conocido. La comparación nos obliga a entender este ascenso más allá del ser, de tal modo que el bien deviene la “causa” de todo el ser de las múltiples ideas.<sup>517</sup>

Nos falta, por lo tanto, la explicitación de esta unión final en Platón, a saber, la unión entre la propia estructura de la dialéctica presentada desde los principios del Uno y el Dos indeterminado y la dialéctica presente en nuestra *praxis* como *phrónesis*, unidad que no puede sino ser expresada desde la propia idea del Bien como principio de todas las cosas que son y que son buenas. La afinidad entre aquello que aprehendemos como lo que siempre es y su utilidad no encuentra su comprensión final en Platón sin considerarse primero la ontología: aquello que es bueno no es simplemente bueno en tanto que se conoce por nosotros, sino en tanto que es; por tal razón nuestro conocimiento sobre la verdad del ser de las cosas, aquello que son, supone nuestra comprensión de ello respecto al bien.

### **C) Una consideración ontológica con consecuencias prácticas: el silencio de Filebo y la decisión de Protarco.**

Retomando así la obra de *La idea del Bien en la filosofía de Platón y de Aristóteles*, vemos que, en el tercer capítulo dedicado a Platón, Gadamer introduce la cuestión del Uno y del Dos indeterminado. Como ya hemos dicho, al final del segundo capítulo de esta obra el marburgués había planteado la duda de que, a pesar de haber descrito el pensamiento platónico como una filosofía práctica, nos encontramos con unas intenciones ontológicas que parecen apuntar más allá de la simple epistemología o de alguna educación virtuosa.

Gadamer pretende desenredar tal problemática desde un nuevo análisis del *Filebo*. La elección de dicha obra (la cual ya resultaba ser crucial en su juventud, tal y como muestra su primera obra) recae justamente en su capacidad de abrazar los dos extremos del problema: por un lado, el *Filebo* trata el bien práctico, planteándose la pregunta de si es

---

<sup>517</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 88. Traducción propia.



mejor para nosotros el placer o, de lo contrario, la prudencia (*phrónesis*) y el intelecto (*nous*); por otro lado, tal y como lo considera Gadamer, el *Filebo* expresa como ningún otro diálogo la doctrina del Uno y el Dos indeterminado<sup>518</sup>, quedando ella mostrada desde una caracterización del propio proceder dialéctico.

En este diálogo, además, estas dos expresiones de la dialéctica, en tanto que arte de diferenciar teóricamente y en tanto que racionalidad práctica, quedan presentadas (y unificadas) desde una descripción ontológica del ente, la cual puede, de igual modo, vincularse con el bien. De tal modo se hace presente en el *Filebo* los tres elementos problemáticos de nuestra discusión: “la pregunta socrática sobre el bien, la doctrina de las ideas con sus respectivas dialécticas, y la doctrina del principio más elevado, esto es, el Bien”<sup>519</sup>. Nos encontramos así con un diálogo central para Gadamer, donde el bien respecto a nuestra *praxis* y el bien respecto a la verdad del ser encuentran su conjunción desde la consideración ontológica del bien:

El *Filebo* de Platón debe contener una respuesta a esta cuestión, pues en ningún otro de sus diálogos se encuentra la teoría sobre la dialéctica [tal y como la hemos ido exponiendo, partiendo desde la exigencia socrática por buscar el qué-es de la cosa hasta la indefinida cantidad de discursos posibles] tan estrechamente relacionada con la dialéctica propia de la *praxis* del ser humano [tal y como hemos mostrado desde la pregunta socrática por la virtud y su comprensión como filosofía práctica].<sup>520</sup>

Su análisis de la obra empieza ya con una primera comparación: la posición de Filebo, que aboga por el placer como el verdadero bien del ser humano, no es defendida por el mismo, quien, contrariamente a los deseos de Sócrates, no desea responder a las preguntas de su interlocutor. De tal manera, el diálogo avanza entre Sócrates y Protarco, quien acepta justificar dicha posición hedonista: “menester será aceptarla puesto que el hermoso Filebo nos ha dejado en la estacada”<sup>521</sup>.

---

<sup>518</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 104.

<sup>519</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 105. Traducción propia.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>521</sup> *Filebo*, 11c. Para las citas del *Filebo* hemos empleado la traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán: Platón, “Filebo” [trad. M.<sup>a</sup> Ángeles Durán] en *Diálogos* (Vol. VI), Madrid, Gredos, 1992.

Gadamer, tal y como ya le hemos visto hacer en otros diálogos como el *Lisis*, interpreta en un sentido filosófico la propia puesta en escena de los personajes. Aquí, que Filebo se niegue a responder a Sócrates en su interés de justificar toda posición sostenida, le parece al marburgués un premeditado movimiento de Platón para vincular, escénicamente, la conducta hedonista a una particular posición respecto al proceder teórico: “Filebo es consistente cuando se opone a esta demanda sin dar ningún argumento lógico, sino sólo insistiendo dogmáticamente”<sup>522</sup>. La retirada de la conversación por parte de Filebo escenifica la idea de que, al obviar la exigencia teórica de dar razones sobre lo sostenido, de demostrar que aquello que se afirma que *es* realmente lo que se dice que es, estamos aceptando una conducta práctica específica, una que se caracteriza por su inmovilismo e incapacidad para tener en cuenta (tal y como sí hacen Sócrates y Protarco) otras posibles conductas o modelos de vida.

Frente a esta escénica identificación entre el hedonismo y el dogmatismo, el proceder de Sócrates, defensor de que el bien del ser humano está en la *phrónesis* y en el *nous*, empieza a desplegar la identificación opuesta. En primer lugar, Sócrates plantea a Protarco la posibilidad de diferenciar entre diferentes placeres, dado que, bajo la unidad que presenta su género (es decir, bajo el simple concepto de “placer”), parecen iguales tanto el placer del moderado como el del disoluto<sup>523</sup>. Al razonar no sólo debemos buscar el concepto que agrupa las diferentes cosas en una unidad conceptual, sino que también estamos exigidos (como hemos visto con el *Parménides* y el *Sofista*) a llevar a cabo una distinción y diferenciación entre las unidades más pequeñas que abraza aquel género: “de modo que no te fíes de ese razonamiento, que reduce a unidad todas las cosas absolutamente opuestas”<sup>524</sup>. Sócrates pone así en marcha el proceder dialéctico, pretendiendo diferenciar las determinaciones específicas de cada tipo de placer para captar la unidad diferenciada de cada una: “si no pudiésemos hacer eso con respecto a cada unidad, semejanza o identidad, o su contrario, según ha demostrado la discusión anterior, ninguno de nosotros podría llegar a ser nunca digno de aprecio en nada de nada”<sup>525</sup>.

---

<sup>522</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 106. Traducción propia.

<sup>523</sup> *Filebo*, 12d-e.

<sup>524</sup> *Filebo*, 13a.

<sup>525</sup> *Filebo*, 19b.

Ahora bien, el proceder diferenciador queda también interrumpido por las dudas de Protarco<sup>526</sup>, quien ya había puesto anteriormente pegas a esa unidad general a la que Sócrates también renunciaba. Frente a esto, como Gadamer detecta, Platón hace al personaje de Sócrates llevar a cabo un camino alternativo que, partiendo de una exposición teórica de los principios de la dialéctica sobre lo uno y lo múltiple (que recuerdan a las aporías expuestas en el *Parménides* y al examen de tales principios en el *Sofista*), lleva a Protarco hasta una exposición de los géneros del ser que, de nevo, le vuelve a encaminar hacia la dialéctica y a su proceder diferenciador.

Gadamer se sorprende del modo en el que dicha exposición teórica de Sócrates, introducida de forma casi mítica, consigue hacer olvidar a éste dicha duda<sup>527</sup>. Lo que de tal modo Gadamer llega a ver en dicha transición, en esta duda de Protarco sorprendentemente resuelta sin ser aparentemente contestada de forma directa, es una huella más de la conexión entre la teoría y nuestra exigencia práctica de saber decidir correctamente. Entender aquí dicha conexión, sin embargo, requiere de la explicitación de ese lazo de unión, el cual, en este pasaje, aparece en el modo en el que la doctrina de los cuatro géneros del ser nos ha conducido a seguir problematizando dialécticamente sobre el ideal de la vida buena en su viabilidad práctica, es decir, en su posibilidad de devenir y llegar a ser.

Como decimos, el pasaje introduce, como alternativa a este método diferenciador de la dialéctica, la descripción de la doctrina de los cuatro géneros del ser, los géneros de “todos los seres que existen en el universo”<sup>528</sup>. No obstante, Sócrates, antes de introducir dicha doctrina, avanza un argumento de suma importancia<sup>529</sup>: ni la pura vida entregada al placer ni la pura vida entregada al intelecto pueden resultar ser una vida ideal. El placer ilimitado sin intelecto ni memoria (incluso de lo disfrutado) no puede ser la vida más buena; y, tal y como Filebo le reprocha a Sócrates, el intelecto puro sin placer alguno (algo propio de los dioses<sup>530</sup>) tampoco puede ser la mejor vida. Lo que de tal modo será la vida ideal para el ser humano será una en la que participe tanto el placer como el

---

<sup>526</sup> *Filebo*, 13b-c.

<sup>527</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 108.

<sup>528</sup> *Filebo*, 23c.

<sup>529</sup> *Filebo*, 20e-22a.

<sup>530</sup> *Filebo*, 22c.

intelecto, siendo la propuesta de Sócrates que el intelecto, en tanto que más cerca del ideal divino, domine sobre el placer.

Para apoyar su argumento sobre la vida mixta Platón nos introduce los cuatro géneros del ser, géneros que, en cierto modo, solo pueden ser concebidos desde una ya correcta comprensión de los principios de la dialéctica. Tal comprensión supone la posibilidad de considerar a la vez lo uno y lo múltiple, lo limitado y lo ilimitado, sin que ello implique caer en alguna aporía. Platón nos recuerda que para razonar de forma adecuada no podemos perder de vista el enigma de lo uno y lo múltiple, cuya oposición conceptual no debe impedirnos pensar el modo en el que se combinan. Por ello, antes de introducir su consideración ontológica de los cuatro géneros, Sócrates vuelve a recordarnos el enigma dialéctico de lo uno y lo múltiple, el cual debemos tener en consideración en tanto que no es una simple contradicción: “¿cómo es cada uno de ellos [placer e intelecto] unidad y multiplicidad, y cómo en vez de llegar a ser inmediatamente ilimitados, ha conseguido cada uno de ellos un número [una limitación] antes de llegar a ser cada uno de ellos ilimitado?”<sup>531</sup>.

Después de esta consideración dialéctica, Sócrates, tornando hacia la ontología, describe los cuatro géneros del ser, los cuales se ven adecuadamente apreciados después de las precauciones dialécticas mencionadas. Estos géneros son: los géneros del límite y de lo ilimitado (el *peras* y el *apeiron*), su mezcla, como tercer género, y, como cuarto, la causa de dicha mezcla y de lo generado en ella <sup>532</sup>. La finalidad inmediata de esta exposición por parte de Sócrates es la de mostrar cómo tales géneros pueden emplearse para encontrar la vida buena, viendo bajo qué género debemos ubicar el placer y el intelecto.

Como expresa Sócrates, el placer se emparenta con lo ilimitado, al experimentarse en una situación nunca absoluta y siempre relativa, de más o menos dolor y gozo<sup>533</sup>. Por otro lado, se encuentra que la causa es afín al intelecto, pues su capacidad de ordenar y armonizar se asemeja a la causa del universo, “que ordena y regula años, estaciones y meses”<sup>534</sup>. Desde esta aproximación a la vida buena desde los cuatro géneros, Sócrates ya

---

<sup>531</sup> *Filebo*, 18e-19a.

<sup>532</sup> *Filebo*, 27b.

<sup>533</sup> *Filebo*, 27e.

<sup>534</sup> *Filebo*, 30c.

empieza a establecer la superioridad del intelecto sobre el placer, tal y como él propone. Sin embargo, fijémonos primero en las consecuencias que esta doctrina tiene sobre el ser de las cosas.

Desde la doctrina de los cuatro géneros, a la comprensión de todo aquello que es desde lo limitado e ilimitado debe también añadirse su mezcla y la causa de esta. Ahora bien, Gadamer precisa que el tercer género, la mezcla del *peras* y el *apeiron* no es una simple suma de los dos primeros géneros, sino que ella misma constituye su propio género como aquello que es engendrado (es decir, existente sobre el mundo sensible) y, por lo tanto, diferente en su ser a los dos primeros géneros. Tal y como enuncia Sócrates: “llamo tercer género, considerándolo una unidad [es decir, sin poder ser reducido a otro de los géneros], a todo lo engendrado por aquéllos [dos primeros], generación al ser que es efecto de las medidas que se realizan con el límite”<sup>535</sup>. Las palabras de Gadamer en esta obra tardía sobre el tercer género son ciertamente escuetas, pero ello queda compensado por cómo considera esta cuestión en anteriores estudios, dejando, para esta obra, mayor espacio para sus conclusiones y añadidos.

En su *Ética dialéctica de Platón*, donde lleva un pormenorizado examen del *Filebo*, Gadamer trata con mayor extensión este tercer género y su diferencia de los dos primeros<sup>536</sup>. Lo que, en cualquier caso, resulta importante para nosotros sobre este género es su descripción como “generación al ser” o “llegar a ser” (*gegenemene ousia*) en su diferencia del mero devenir: la mezcla de lo ilimitado y lo limitado es producto de llegar a determinar aquel ente que, existente en el mundo sensible, aún no había sido determinado. Tal y como lo expresa Gadamer en su obra temprana: “La tesis platónica básica es que nuestro mundo sensible es “devenir” (y no “ser”) [...] Pero cuando es llamado “llegar a ser” (“*Werden zum Sein*”) ello implica que el mundo del devenir, como algo definido por la medida, deja de ser mero devenir -esto es, pura mutabilidad indefinida”<sup>537</sup>. La mezcla es *aquello* existente que es limitado, limitado de forma aproximada (por mor de lo indefinido que resta en ello).

---

<sup>535</sup> *Filebo*, 26d.

<sup>536</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., pp. 132-138.

<sup>537</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 138. Traducción propia.

En *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, Gadamer recoge los frutos de sus anteriores análisis. De nuevo, de igual modo que con Filebo, Gadamer atiende a la escena en la que, tras esta descripción de los cuatro géneros, Protarco decide seguir en diálogo con Sócrates. ¿Qué han tenido aquí que ver los cuatro géneros? Desde la prioridad de lo mezclado como lo que llega a ser, Sócrates análogamente concibe que aquello que la buena vida es, debe también ser cierta mezcla. ¿Pero qué tipo de mezcla? ¿Cuánto ha de ser determinado y cuánto no? ¿Qué puede elegirse como lo realmente determinante? ¿Y a riesgo de qué? Protarco, quien antes tenía dudas sobre la dialéctica, ahora se siente interpelado por esta elección, y, de forma natural, vuelve a dialogar con Sócrates, distinguiendo entre placeres para saber cuál es la mitad correcta para la mezcla.

Lo que Gadamer ve aquí es que la consideración de la mezcla, sea ella entre lo limitado y lo ilimitado o entre el placer y el intelecto, nos pone frente a una decisión que nos obliga a darle respuesta. Lo que es, como mezcla de lo limitado e ilimitado, nos pone ante la tesitura de saber hasta qué punto es limitado, es decir, determinado; y de igual modo ocurre con lo que es bueno para nuestra vida. Para el marburgués, la consideración ontológica aquí expuesta, junto con la explicación de la dialéctica, no solo nos obliga a retener lo que es desde su debida determinación, sino también desde su debida decisión:

Después de todo, la dialéctica, como el arte de la correcta diferenciación [*Kunst des rechten Unterscheidens*], no es realmente algún tipo de arte secreto de los filósofos. Cualquiera que se enfrente a una elección [*Wahl*] debe decidir [*entscheiden*]. Sin embargo, hacer frente a diferentes decisiones es la inalterable circunstancia del ser humano. Como Aristóteles dice, los seres humanos “tienen” *prohairesis* (elección). Ellos deben elegir. [...] Con todo, deber elegir conlleva querer saber, esto es, querer saber qué es mejor, querer saber qué es bueno.<sup>538</sup>

Vemos así el modo en el que Gadamer remarca con el *Filebo* cómo Platón indica, desde la consideración ontológica del ser, tanto a la determinación y distinción teórica como a la concreción de la decisión práctica. Ahora bien ¿Qué ocurre entonces con la idea del Bien y su consideración como unidad final? ¿Cómo puede ser la Idea de las ideas la unidad que determina lo que es y lo que es bueno si el vínculo ontológico entre ellos parece radicar precisamente en su incapacidad de ser plenamente determinados? Para

---

<sup>538</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., 109. Traducción propia.

resolver esta duda hay que seguir la lectura gadameriana sobre el *Filebo* y el modo en el que traslada estas aclaraciones ontológicas a su descripción del bien.

#### **D) La trascendencia del Bien y su refugio en lo bello.**

Con la exposición del tercer género como la mezcla del *peras* y el *apeiron*, Platón modifica la herencia pitagórica de estos términos. Como decimos, el “llegar a ser” es considerado en tanto que la cosa queda limitada y, en este sentido, lo que realmente es, es la idea<sup>539</sup>, pues bajo su unidad la cosa queda delimitada y extraída del mero devenir. Bajo esta premisa, la realidad noética de los entes inteligibles y matemáticos es apreciada desde su relevancia ontológica, siendo la estructura de los números en su agrupación como una suma (tal y como hemos introducido en el anterior apartado) que constituye, desde el *logos*, el mundo y el ser de las cosas<sup>540</sup>. Sin embargo, la articulación de esta armonía desde el *logos* implica la distinción de esta realidad inteligible de la fenoménica, y ello queda visible a través del tercer género presentado por el *Filebo*.

Aquello generado y, en tanto que limitado, “llegado a ser”, se diferencia del propio límite que lo determina. Mientras que, en el plano inteligible, *peras* y *apeiron* aparecen como opuestos dialécticos, aquí, en el tercer género, aparecen mezclados, tal y como se ejemplifica con las estaciones y los años con los que se ordena la indefinida multiplicidad del universo. Así, como Gadamer afirma, Platón lleva con el tercer género una distinción entre la realidad noética y la fenoménica de la que el pensamiento pitagórico anterior carecía: “hay la realidad del género de las cosas mezcladas desde el *peras* y el *apeiron* [la

---

<sup>539</sup> Tal y como explícitamente Gadamer lo considera en trabajos como *La ética dialéctica de Platón* (Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 139) y *La dialéctica no escrita de Platón* (Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato's unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 137).

<sup>540</sup> En *Amicus Plato magis amica veritas* podemos encontrar explícitamente esta afirmación, como también la relación de esta sentencia respecto a su influencia pitagórica y a su posterior consideración en la filosofía de Aristóteles. Cfr., Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., pp. 202-206.

realidad de lo generado] como también hay el *peras* y el *aperion* en sí mismos [la realidad eidética]”<sup>541</sup>.

Por ello, en tanto que ambos se nos dan juntos en el tercer género, Gadamer considera que, en Platón, *peras* y *aperion* serían, vistos desde el ente en el que se encuentran mezclados, aspectos del ser en la cosa generada, los cuales pueden llegar a ser diferenciados el uno del otro y tomados de forma aislada a través de la abstracción: “que el mundo noético de los números y de las relaciones puras se encuentre junto a su opuesto dialéctico, el *apeiron*, implica que ellos son sólo aspectos abstractos de esta tercera cosa llamada como la mezcla”<sup>542</sup>. Existe así una correlación entre el orden fenoménico y el eidético, siendo ambos ontológicamente diferentes. De tal modo, la doctrina de los cuatro géneros del ser apunta, gracias a la descripción de la mezcla como un género del ser propio, a la participación de los particulares en la idea, demostrando que es justamente en esa determinación de la multiplicidad ilimitada donde lo que deviene llega a ser.

Tal y como recalca Gadamer, esta doctrina de los cuatro géneros sobrepasa en su propósito a la cuestión del bien para el ser humano. Gadamer llega incluso a detectar que la sola descripción de los cuatro géneros nos acerca a la posible doctrina no escrita de Platón, vislumbrándose un programa general que podría llegar a diferentes ámbitos y discursos filosóficos: “en ningún diálogo platónico estamos tan cerca de la consideración aristotélica paralela sobre los dos principios, el uno y la díada indefinida. Si uno empieza con Platón desde aquí, incluso algo como una física -esto es, una ciencia eidética sobre lo que, en esencia, “llega a ser”- deja de parecer completamente imposible”<sup>543</sup>.

Los principios del Uno y del Dos indeterminado quedan así expresados desde el plano ontológico ante esta limitación de lo ilimitado. La idea que lleva a la cosa a llegar a ser lidia con esa indefinida multiplicidad fenoménica en la que dicha idea debe ubicarse como determinante, como el aspecto inteligible de aquello que es. Sin embargo, de igual modo que, desde el plano de la dialéctica, siempre se nos escapa algo de aquello que queremos apresar por vía del concepto (por los problemas expuestos en el anterior apartado), debemos también aquí tener en cuenta que la cosa que llega a ser siempre resta en parte

---

<sup>541</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., pp. 112-113. Traducción propia.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 114.



indefinida, es decir, que forma parte del simple devenir (*genesis*) que se mantiene mezclado con la cosa determinada.

Tal y como se nos describe en “*Amicus Plato magis amica veritas*”: “el orden inteligible del número y la medida en el mundo de los fenómenos “sensibles” se realiza siempre *aproximadamente*. [...] El ser de lo que ha devenido, lo que constituye el tercer género, no es puro Ser sino mezcla entre Ser y No-Ser y Devenir”<sup>544</sup>. Al no poder realizarse ese ideal de medida que buscamos sobre las cosas, los principios del Uno y del Dos indefinido quedan así intrincados con la determinación de aquello que llega a ser.

La estructura misma de la dialéctica y la doctrina de los cuatro géneros del ser quedan así aunadas en los principios del Uno y el Dos indeterminado: de igual modo que en la búsqueda conceptual sobre el qué-es de la cosa lidiamos con una serie infinita de combinaciones entre ideas, así también resta sobre las cosas generadas algo indefinido que difiere de la unidad que la determina. Por ello, si volvemos sobre *La dialéctica no escrita de Platón*, vemos que Gadamer, a pesar de detallar y profundizar estos dos principios respecto a su importancia en el *logos* y en nuestra búsqueda del orden del mundo desde nuestra finitud, ello no le impide demostrar que estos principios también deben considerarse respecto al mundo fenoménico y su ser:

Usando el Dos como base, [Platón] correlaciona el mundo inteligible de las ideas y los números, las apariencias sensibles y la estructura del conocer humano; de tal modo establece un espléndido sistema de correspondencias. A pesar de su indeterminación, el Dos es el principio de toda diferenciación y de todo diferir, lo que significa que co-determina la realidad<sup>545</sup>.

De tal modo, el *Filebo*, con su exposición de la doctrina de los géneros desde su afinidad con la estructura de la dialéctica, mantiene un paralelismo con el *Parménides* y el *Sofista*, donde el problema de lo uno y lo múltiple, planteado a partir de la cuestión de la participación de los particulares en una idea, se concreta a partir de la combinación entre las diferentes ideas. La consideración de la idea sobre el devenir, del límite sobre lo ilimitado, encuentra así su correspondencia con las anteriores consideraciones dialécticas

---

<sup>544</sup> Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 205. Traducción propia.

<sup>545</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 155. Traducción propia.

de lo uno y lo múltiple. Sin embargo, como podemos apreciar, las consideraciones de lo uno y lo múltiple desde el plano del discurso se han considerado como un problema respecto a la combinación entre ideas, y no como un problema entre las ideas y lo sensible.

Tanto en el *Parménides* como en el *Sofista* el problema de la participación de los particulares en la idea es modificado y transformado en otro tipo de participación problemática: la de las ideas entre sí. Ante la cuestión de lo múltiple, la comprensión de ello desde las ideas, donde dicha multiplicidad queda determinada e inteligible, hace que dicha cuestión quede centrada en el modo en el que múltiples ideas puedan participar de una. En el *Filebo* dicha participación entre las ideas es afirmada igualmente como la forma de captar lo uno y lo múltiple: “la multiplicidad que uno contiene recibe una determinación numérica. Es múltiple, pero no indefinidamente múltiple [tal y como consideramos el devenir respecto al ser de algo], sino tanto o tanto múltiple”<sup>546</sup>.

Con todo, los principios de lo uno y de lo múltiple son comprendidos aquí en ambos modelos de participación (entre ideas y entre las ideas y lo sensible), si bien en el plano estrictamente eidético y discursivo lo múltiple se concibe desde el número. En cualquier caso, estamos frente a una correlación entre la estructura misma de la dialéctica, con su cuestión de la participación de las ideas entre sí, y la consideración ontológica de lo que llega a determinarse desde el devenir: en ambos casos encontramos los principios del Uno y el Dos indeterminado, tanto cuando consideramos que, en el plano estrictamente eidético, nuestra finitud impide concebir plenamente la multiplicidad numérica que acompaña a toda idea, como cuando consideramos la siempre aproximada determinación eidética de los fenómenos sensibles.

De tal modo, el *Filebo* tiene una consideración ontológica que nos remite a las aclaraciones de Platón sobre la doctrina de las ideas y su dialéctica. ¿Pero qué supone tratar el problema de la vida buena desde esta consideración ontológica sobre el ser? ¿No resulta excesivo tratar el bien enmarcado en la praxis humana desde una consideración sobre los géneros del ser y su conexión con la doctrina de las ideas? Gadamer, en su análisis de este diálogo desde *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, justamente problematiza este punto. Hay una consideración ontológica que nos guía

---

<sup>546</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 120. Traducción propia

directamente hacia la comprensión del bien para nuestra *praxis* y, como decimos, hacia nuestra comprensión del cosmos.

En el diálogo, los cuatro géneros son expuestos por Sócrates para, en un primer lugar, atender al placer bajo el género de lo ilimitado y, al intelecto, bajo el género de la causa. De esta forma Sócrates defiende su posición de que, siendo la mejor vida una mezcla de placer e intelecto, es el intelecto quien debe priorizarse y considerarse dominante sobre el placer<sup>547</sup>. Sin embargo, como ya hemos dicho, Sócrates defiende que la vida buena resulta ser producto de una mezcla entre placer e intelecto y, a pesar de que uno domine sobre el otro, la mezcla sigue siendo la solución. Gadamer enfatiza esta solución y considera las consideraciones anteriores sobre el placer y el intelecto como simples abstracciones de lo que realmente es la verdadera vida buena, la mezcla: “de hecho, ellos [el placer y el intelecto] son sólo aspectos abstractos de una vida que realmente vivimos, una vida que es ambas cosas; y nuestra tarea es preguntarnos cómo esa vida se expone a sí misma”<sup>548</sup>.

De tal modo, Gadamer identifica el placer y el intelecto (en su comprensión abstracta) con la propia consideración ontológica de lo uno y de lo múltiple. Aquello delimitado siempre debe darse junto a cierta indeterminación y, bajo este precepto, aquello que la vida buena realmente es no puede meramente aprehenderse desde la agrupación eidética que puede suponer la suma de las unidades del placer y el intelecto. La mezcla del tercer género no es la suma, desde el plano eidético, de las dos unidades que representan los conceptos del límite y de lo ilimitado, sino que ella se constituye en la aproximada determinación de aquello que llega a ser. De igual modo, la vida buena no es realmente la simple suma de los conceptos desde donde la consideramos: ella se enmarca en el tercer género, en aquello que llega a ser. La vida buena no es una fórmula conceptual, sino que ella es parte de un devenir que es determinado sólo de forma aproximada.

Cuando, de tal modo, la mejor vida para nosotros es presentada desde la mezcla, podría dar la sensación de que se devalúa como ideal, es decir, como lo que realmente supondría la mejor vida para nosotros. Sin embargo, como observa Gadamer desde la doctrina de los cuatro géneros, la mezcla del *peras* y el *aperion* no supone una devaluación de lo que

---

<sup>547</sup> *Filebo*, 31a.

<sup>548</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 112. Traducción propia. Tal y como se menciona en el *Filebo* (*Filebo*, 18a-b).

conceptualmente podría concebirse como una unidad simple y sin mezcla. Aquello que llega a ser, aquello que es aproximadamente determinado y, por ello, en parte indeterminado, no supone una devaluación de aquello aprehendido desde su idea, la cual es también a su vez aprehendida por nosotros desde la multiplicidad que la constituye (tal y como suponen las múltiples ideas de las que difiere).

Cierto es que hay una diferencia entre el ser como puro determinante y el ser mezclado de lo generado, tal y como Sócrates nos hace ver distinguiendo el ideal del Fuego del propio fuego tal y como mundanamente queda determinado<sup>549</sup>. Pero que lo que llega al ser lidie con la determinación y la indeterminación, con lo que es determinado por la idea y lo que no es traído a la determinación por la idea, no nos permite considerar lo así mezclado (como resulta ser el bien para nosotros) como una copia de una realidad ideal, en la cual verdaderamente tal cosa exista. Aquello generado y determinado sólo aproximadamente (siendo una mezcla de lo limitado y lo ilimitado) tiene su propia realidad distinguida ontológicamente de los determinantes abstractos que la llevan a ser algo definido.

Platón, desde esta consideración de la mezcla como un género propio, considera el bien desde la propia mezcla. De tal modo, vemos que Sócrates, tras considerar la doctrina de los cuatro géneros y distinguir junto a Protarco los diferentes placeres y conocimientos, recuerda que es en la propia mezcla donde debe plantearse la cuestión del bien: “no debemos buscar el bien en la vida sin mezcla, sino en la que la comporta”<sup>550</sup>. Las distinciones anteriormente realizadas sobre los placeres y conocimientos poco pueden decirnos de nuestra propia vida si no llevamos a cabo una mezcla buena de ellos, lo cual supone comprender correctamente el bien como la mezcla: “ni una ni otra cosa sería lo perfecto, lo elegible por todos, el bien realmente universal”<sup>551</sup>. Así, como concluye Gadamer, gracias a la doctrina de los cuatro géneros podemos considerar el bien de la mejor vida sin dirigirnos a un ideal puro, donde pretendamos disolver la mezcla que

---

<sup>549</sup> *Filebo*, 29b-c. En el diálogo, para ser claros, Sócrates distingue entre el fuego en nosotros, como elemento constituyente de la vida terrenal, del Fuego propio del cosmos “admirable por su cantidad, belleza y por su plena capacidad ígnea”. Con todo, Gadamer considera esta diferenciación una distinción entre el ser puro y la realidad mezclada que nosotros experimentamos. Cfr, Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 139.

<sup>550</sup> *Filebo*, 61b.

<sup>551</sup> *Filebo*, 61a.

constituye dicha vida. El ideal que representa la vida buena debe considerarse desde su ser en la propia mezcla, como aquello en lo que se constituye como lo que propiamente es, es decir, como nuestra verdadera vida buena:

La doctrina de los cuatro géneros prueba así ser tanto una preparación ontológica para el *Filebo* como un prerrequisito para que se genere su discusión. Sólo cuando la mezcla ya no es pensada como una disminución de lo puro, verdadero y sin mezcla, sino como un género propio, puede entonces vislumbrarse cómo el ser del bien y de lo verdadero se constituye [...] Es establecido expresamente en 27d que nuestra vida- vida de placer e intelección- pertenece al tercer género. Pero que ello es así es, después de todo, virtualmente evidente<sup>552</sup>

Esta es la evidencia con la que Protarco volvía de nuevo al diálogo. Para Gadamer, la exposición ontológica de los cuatro géneros del ser y la presentación del bien desde la propia mezcla no sólo nos dirige a la captación del bien para nuestra *praxis*, sino también a la propia idea del Bien. Tal y como se explicita en el *Filebo*, aquello que hace buena nuestra vida, mezcla de placer y conocimiento, no es cualquier combinación de ambos elementos, sino su combinación correcta, es decir, metafóricamente hablando, la mezcla bien hecha de ambos ingredientes. Por ello Sócrates, al considerar el bien como la mezcla, trae la imagen del escanciador que sabe correctamente mezclar<sup>553</sup> y pide a los dioses ayuda para ello<sup>554</sup>.

El bien, como la producción de la correcta mezcla de la vida, se expresa a través de la mezcla entre placer e intelecto; pero que ello sea así, que la concepción del bien quede ligada a la cuestión de dicha mezcla correcta, no solo nos ayuda a comprender la cuestión de nuestra vida práctica, sino la de toda mezcla y, por ello, la de todo lo que llega ser. Al margen de su consideración para nuestra vida, el bien se expresa en el tercer género, en aquello que llega a ser, como lo debidamente mezclado. Así Sócrates, sopesando si en esta mezcla buena caben los malos placeres, caracteriza lo bueno tanto como la buena mezcla en el ser humano como en el resto de cosas que componen la totalidad de universo: “a los que siguen a la insensatez y al resto del vicio, sería un gran absurdo que los mezclase con el intelecto quien quiera ver la mezcla y fusión más hermosas y libres de

---

<sup>552</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 113. Traducción propia.

<sup>553</sup> *Filebo*, 61c.

<sup>554</sup> *Filebo*, 61b-c.

discordia que sea posible e intentar captar en ella [en la mezcla] qué es el bien en el hombre y en el Universo y vislumbrar cuál es su forma”<sup>555</sup>.

Gadamer concreta esta conexión entre la producción de la buena mezcla y la determinación de lo que llega a ser desde los tres aspectos que Platón atribuye al bien. En el *Filebo*, Sócrates, como ya hemos visto, afirma que la comprensión de la mejor vida exige comprender el propio bien adecuadamente. Ello, en un primer lugar sirve para recordar que esta mejor vida debe ser una mezcla, pero, conforme avanza el diálogo y se considera lo que es correcto mezclar y lo que no, Sócrates va desmenuzando las diferentes características que atañen a toda mezcla que pretenda ser buena, revelándose así una mayor comprensión del propio bien. De tal modo, Sócrates llega a resumir tales características de aquello que propiamente es el bien desde tres conceptos diferentes: “si no podemos capturar el bien bajo una sola forma, tomémoslo en tres, belleza, proporción y verdad, y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola unidad el ser causa de las cualidades de la mezcla”<sup>556</sup>.

Tal y como puede verse en *La ética dialéctica de Platón*, Gadamer considera que la doctrina de los cuatro géneros queda entrelazada con los tres aspectos del bien: ambas descripciones tienen en su mira la cuestión de la correcta determinación del ser en la mezcla. Sin embargo, hay ciertas diferencias. La descripción de los cuatro géneros remite a una consideración ontológica sobre los aspectos del ser generado, observándose los géneros del límite y lo ilimitado como aspectos que constituyen la determinación aproximada que resulta ser el tercer género. Los tres aspectos del bien, por otro lado, no remiten a una consideración sobre aquello que constituye lo mezclado, sino que estos aspectos constituyen los conceptos que describen la producción de la mezcla. De tal modo, Gadamer encuentra una vinculación entre ambas explicaciones, donde mientras una, la doctrina de los cuatro géneros nos habla sobre el propio ser de lo mezclado, la otra, los aspectos del bien, apunta, desde una posición anterior al ser, a la mezcla como el objetivo o finalidad de cierta producción anterior:

Así, los tres momentos del bien resultan ser el objetivo que el mezclar tiene en su mira. Más concretamente, el escanciador se planta frente a la mezcla completa y acentúa en ella los elementos constitutivos que la hacen buena. *Pero, actuando así,*

---

<sup>555</sup> *Filebo*, 63e-64a.

<sup>556</sup> *Filebo*, 65a.

*éste sólo explícita los puntos de vista bajo los cuales la mezcla implícitamente se ubicaba cuando aún restaba por ser mezclada.*<sup>557</sup>

Así, los aspectos de belleza, proporción y verdad son descritos por Gadamer desde esta perspectiva de la producción de la buena mezcla, revelándose el propio bien como su causa. En tanto concretamos el ser mezclado como una determinación de lo indeterminado, se revelan frente a nosotros dichas exigencias de proporción o medida, de verdad y de belleza. Aquello que llega a ser es, en tanto que bien determinado desde lo indeterminado, medido. Por otro lado, también se requiere, como parte de esa buena mezcla medida, que ésta sea verdadera, es decir, que esta mezcla determinada se pueda desvelar como aquello que realmente es, pues “aquello a lo que no mezclamos la verdad no puede nunca en verdad nacer ni haber nacido”<sup>558</sup>.

Finalmente se requiere que sea bella, y ello significa que la mezcla sea percibida como buena en sí misma. En tanto que la belleza queda definida por la medida y la simetría o proporción, ésta se equipara al bien como productor de lo medido y correctamente determinado. Ahora bien, tal y como Gadamer lo entiende, la belleza expresa el modo en el que lo bello (es decir, aquello medido y determinado adecuadamente) se presenta a sí mismo en su visibilidad<sup>559</sup>, “el modo en el que una entidad se deja y puede verse”<sup>560</sup>. Así, dada esta equiparación entre el bien y la belleza, se nos muestra que la buena mezcla, en tanto que correctamente determinada y medida, se considera también como bella y, en tanto que tal, se nos indica que el bien de dicha mezcla generada toma su forma en lo visible: “la belleza -en la apariencia y en la conducta interior (*areté*), incluyéndose aspectos corporales y psicológicos- no es otra cosa que el bien, pero el bien en sí mismo, tal y como es comunicable y visible”<sup>561</sup>.

A diferencia de en *La ética dialéctica de Platón*, donde un análisis más apegado al texto permite a Gadamer atender con mayor profundidad a cada uno de estos aspectos del bien, en la *Idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*, contrariamente, vemos

---

<sup>557</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., pp. 213-214. Traducción propia.

<sup>558</sup> *Filebo*, 64b.

<sup>559</sup> La correlación entre lo bello y lo visible puede ya encontrarse en el *Fedón* (*Fedón*, 78d-79a).

<sup>560</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 208. Traducción propia.

<sup>561</sup> *Ibid.*

que el marburgués deja solo mencionados los aspectos de simetría y de verdad para profundizar en la conexión que se establece entre el bien y la belleza, dando para ello una relevancia capital a la afirmación del *Filebo* de que “la potencia [*dynamis*] del bien se nos ha refugiado en la naturaleza [*physis*] de lo bello”<sup>562</sup>. Ante esta afirmación de Sócrates, Gadamer entiende que Platón, como ya hemos mencionado, está comprendiendo el bien mismo como inmanente a la mezcla, a lo generado.

Ahora bien, cuando se dice que el bien en sí mismo “brilla” en cada mezcla, en todo aquello que llega a ser, parece ello contradecir una comprensión del bien tal y como aparece en la *República*: como lo Uno, como idea de las ideas y principio de todo ser desde más allá del ser. Para Gadamer, sin embargo, la constatación de que el bien sea caracterizado de estas dos formas diferentes no supone una contradicción, sino que ambas descripciones pueden convivir en la concepción del bien platónico.

Como hemos visto anteriormente, el Bien aparecía en diálogos como el *Fedón* como la idea final, la causa última de todo aquello que es. Ello nos llevó a realizar un paralelismo entre aquello que siempre es, en el que se pretende captar la esencia o idea de la cosa, y aquello-para-lo-cual, llegando incluso a trazar una identificación entre el conocimiento del ser de la cosa y su propia utilidad o bien. En la *República*, como hemos tratado en este capítulo, la sugerencia del *Fedón* sobre el bien como causa final es llevada a la exposición de la idea del Bien como el principio de todo, el Uno en el que finalmente se agrupan todas las otras unidades que representan las ideas.

Sin embargo, tal y como hemos empezado a vislumbrar desde la consideración de la suma al tratar el enigma de lo múltiple en lo uno, dicha constatación de lo Uno no imposibilita pensar a la vez el bien de forma inmanente a todas las cosas que son. Así, recordando lo ya avanzado sobre la unidad y multiplicidad de las ideas, Gadamer no considera que las aclaraciones dadas sobre el Bien supongan una modificación respecto a su comprensión desde la *República* o el *Fedón*, sino su aclaración. Tal y como nos dice Gadamer: “es aún verdad [en el *Filebo*] que el Bien debe ser separado y visto en distinción de todo lo que aparece bueno [como en la *República*]. Pero es en todo y visto en distinción de todo sólo porque se encuentra en todo y brilla desde allí”<sup>563</sup>. La comprensión del bien

---

<sup>562</sup> *Filebo*, 64e.

<sup>563</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 116. Traducción propia.



como la causa de la mezcla antes de que sea realizada, como estructura de lo que llega a ser, remite a una concepción del bien que puede ser entendida por nosotros como “más allá del ser”. Sin embargo, el bien es en tanto que la mezcla llega a ser, en tanto que él es causa de la propia mezcla determinada.

Por tal razón Sócrates afirma que la potencia del bien, su posibilidad de ser, reside en la naturaleza de lo bello, en su visibilidad en la mezcla medida y determinada. Así, tal y como Gadamer indica, sucede por ejemplo con la música: su armonía queda percibida por nosotros como resultado de determinar el torrente sonoro desde ciertas notas, cuya combinación genera una unidad mayor a ellas mismas<sup>564</sup>. El bien, de igual manera, queda reflejado en aquello que ha producido, lo cual significa que es reflejado en todas las cosas determinadas y llevadas al ser: “éstas son extraídas del flujo ilimitado de la mera génesis y llevadas a la *ousia* (entidad). Su haber sido llevadas a la *ousia* constituye la intelegibilidad (*nous*), o la desvelación (*alétheia*), del orden cósmico. En todas estas instancias [de lo que llega a ser] lo eidético-ideal puede ser discernido, distinguido, pues es contenido en todos estos”<sup>565</sup>.

Así, el ser verdadero queda vinculado al bien en tanto que lo que llega a ser se aprende desde la correcta mezcla, desde la cual la cosa consigue determinarse y diferenciarse del puro devenir; y a la vez, tanto la verdad del ser como el bien quedan identificados con la belleza, en tanto que en la multiplicidad de cada cosa generada brilla su determinación eidética que constituye su correcta y verdadera mezcla: “la belleza es al mismo tiempo el bien, el cual provee a todo lo que es con su verdadero ser- con el ser que aquí hemos llamado eidético-ideal”<sup>566</sup>.

Gadamer, de tal modo, muestra que la doctrina de las ideas no es desechada por el Platón tardío. La lectura del marburgués sobre el Bien en su trascendencia tal y como se presenta en las obras tempranas de Platón, no consiste en una elevación hacia la unidad final, una elevación que, partiendo de las múltiples apariencias, vaya considerando unidades superiores hasta llegar a la unidad final que representa la idea del Bien. Esta idea (como hemos avanzado antes también con otros conceptos) no puede pensarse bajo esta lógica de la esencia común, sino que su trascendencia reside, como acabamos de ver,

---

<sup>564</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>565</sup> *Ibid.*

<sup>566</sup> *Ibid.*

en su comprensión desde su “situación” anterior la mezcla, como causante de lo que llega a ser y, por lo tanto, como principio de la determinación aproximada del devenir. Las ideas, como la respuesta al qué-es de la cosa, son esta determinación de lo que llega a ser y, por lo tanto, el Bien, como causa de esa mezcla determinada, es el principio de las ideas y de su llegada al ser. Por ello, como Gadamer afirma: “el Bien es el ser de las ideas, y no en sí mismo una idea”<sup>567</sup>.

Además, bajo esta comprensión de la trascendencia del Bien y su conexión con la belleza, las ideas tampoco pueden concebirse como fruto de una mediación del pensar respecto a la cosa: ellas se nos revelan, en tanto que son las determinantes de lo que llega a ser, como *inmediatamente* presentes en la cosa así determinada. Que la cosa sólo aparezca en su ser en tanto que es determinada significa, para Gadamer, que el “ser” de las ideas no se encuentra en otro lugar diferente de aquello que llega realmente a ser. Lo puramente eidético, lo determinante, si bien distinguible de lo que llega a ser, debe encontrarse en lo determinado, pues es lo determinante de lo determinado lo que conforma la existencia de este último en su ser. Así, el problema de la participación de las ideas, como detecta Gadamer, no radica en la cuestión de cómo podemos unir el reino de las ideas con el de las apariencias, sino más bien, el modo en el que, partiendo de la inmanencia de las ideas en los particulares determinados, podemos llevar a la abstracción los universales y las ideas que determinan lo que es:

ni el ser de lo bueno ni el ser de ningún *ti estin* necesitan ser mediados con lo que existe con el fin de ser como lo que existe. [...] Nuestro querer pensar la participación de las cosas existentes en el ser como una relación entre diferentes cosas existentes siempre nos envuelve en una falsa concreción. En vez de ello haríamos bien en reconocer desde un principio que la participación es el punto de partida para hablar seriamente de la idea y de lo universal.<sup>568</sup>

Bajo esta comprensión del ser y de lo bueno desde la inmanencia de la belleza, la idea del Bien en Platón, a pesar de la trascendencia y unidad que presenta, nunca puede considerarse como un bien en concreto. El bien concreto es considerado desde la idea del Bien en tanto que nos atenemos a la perspectiva de la producción de todo lo que llega a ser (determinado). La unidad última que representa el Bien como causa de la mezcla

---

<sup>567</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 124-125.

queda, en tanto que el bien se refugia en la naturaleza de lo bello, reflejado en la multiplicidad que expresa todo lo que es: “quien busque concebir la naturaleza trascendente del Bien no podrá pensarla como «un bien». Contrariamente, este deberá considerar los tres niveles en el que se ordena la realidad: el alma, el estado, y el mundo. [...] es la *dynamis* del bien lo que mantiene todo junto en todas partes, y agrupa todas las cosas en una unidad”<sup>569</sup>.

El Bien, como unidad final, como aquello que es Uno en sí mismo sin requerir de su duplicación desde la diferencia, está, por tal razón, “más allá del ser”, y esto para Gadamer significa que la idea del Bien carece de ser. Cuando hablamos del Bien como *megiston mathema*, como la enseñanza más elevada, debe quedar entendido desde ese desdoblamiento de *logos* que expresa esa imposibilidad de ser de la unidad final: esa es la enseñanza superior, una enseñanza que, a diferencia de otros conocimientos (como el de las matemáticas) hace patente los límites de la razón; unos límites que, sin embargo, nos obligan a atender a la situación concreta con la que estamos lidiando en cada caso. Siempre resta algo indefinido, algo que quiebra la lógica. Por tal razón Gadamer considera que los diálogos platónicos, cuando intentan resolver una cuestión de una vez por todas, varias veces terminan con una aporía o en un relato mítico, empleado como recurso retórico para transmitir algo que es creíble pero no estrictamente demostrable<sup>570</sup>. En este sentido, el hundimiento del Bien bajo la exigencia de la situación concreta muestra, según Gadamer, una posición preferente de la retórica (como dialéctica) en Platón<sup>571</sup>.

Toda consideración del bien desde el ser requerirá entenderlo desde lo concreto, desde la aproximación que resulta ser lo correctamente determinado o lo correctamente decidido. A este respecto, Gadamer acerca la noción platónica del bien a la que Aristóteles trata en su filosofía práctica. Gadamer intenta dejar claro que, frente al Bien como trascendente, lo bueno sólo tiene cabida en la situación concreta, donde surge lo

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>570</sup> Gadamer, H.-G., “Mito y logos”, en *Mito y razón*, op. cit., p. 26.

<sup>571</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, en *Verdad y método II*, op. cit., pp., 298-299, 308. Hay así también una prioridad de lo verosímil, pero cabe especificar que esta prioridad de lo verosímil queda marcada por la previa intención del filósofo, frente a la del sofista, de atender a la verdadero ser de la cosa bajo discusión, es decir, a su idea. Cfr., Gadamer, H.-G., “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a «Verdad y método I»” en *Verdad y método II*, op. cit., p. 227.

determinado o decidido. Esto es lo que expresa que el bien se refugie en lo bello. Podemos hablar del bien en general, desapegados de la situación concreta, pero sólo para indicar que precisamente éste tiene lugar en la particularidad de la situación. Así ocurre igualmente con el ser, que encuentra su primer lugar en lo determinado, en lo bien determinado. En la concreción de la determinación, lo que es y lo que es-bueno encuentran su unidad en lo que bellamente brilla en la inmanencia:

Lo que es visto desde la perspectiva de la *República* (o del *Banquete*) como el puro bien sin mezcla o la pura bella sin mezcla, existentes “más allá del ser”, es ahora aquí [en el *Filebo*] determinado para ser la estructura de “lo mezclado” en sí mismo. En cada caso pareciera éste sólo ser hallado en lo que es concretamente bueno y bello. Y precisamente así la unidad y articulación de la apariencia en sí misma parece ser la constitución de su ser-bueno [*Gutsein*]<sup>572</sup>.

De tal modo, ya sea referente tanto a la naturaleza y al cosmos, como a nuestra vida práctica, podemos hablar del bien en sí mismo como uno y, a la vez, presente en todo lo que llega ser en tanto que mezcla determinada. Desde este punto, el diálogo del *Timeo*, con su preocupación por el orden del cosmos, el del *Filebo*, con una preocupación por nuestra vida práctica, y el de la *República*, con una preocupación por la política, pueden concebirse, a pesar de estudiar y determinar diferentes esferas de lo que llega a ser, unidos por su común preocupación por el bien.

### **E) De la trascendencia del Bien al bien en su concreción: lo bueno en el alma, el Estado y el Cosmos.**

Fijémonos ahora en el modo en el que Gadamer, habiendo reordenado la idea del Bien con el bien en particular, considera que los diferentes diálogos, en vez de apuntar a esta trascendencia, lidian con el bien tal y como se refleja en la situación particular en la que se debe concretar.

En el *Filebo*, el bien de la *praxis* queda vinculado a esta concepción general del bien a través de la importancia del *nous* y la *phrónesis* sobre las pasiones. La cercanía del

---

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 115. Traducimos el término alemán “*Gutsein*” por “ser-bueno”, en vez de por “bondad”, término con el que determinamos la cualidad de algo o de alguien de ser bueno o de hacer el bien. La intención es remarcar la unidad que se expresa entre el ser y el bien, el cual ya no es entendido al margen de lo determinado y decidido.

intelecto a los tres aspectos del bien, tal y como expone Sócrates<sup>573</sup>, supone nuestra capacidad para determinar y determinarnos en lo que llega a ser, para apreciar aquello que es como lo que realmente es en su cierta medida. Desde la determinación aproximada que supone lo que llega a ser, nuestro propio ser práctico queda ligado a la medida correcta, donde nuestras pasiones deben quedar mezcladas con una claridad racional que nos guarde de no caer en la pura desmedida<sup>574</sup>. La posibilidad de alcanzar la buena vida reside así en nuestra capacidad para saber qué es cada cosa, evitando actuar ciegamente. En tanto que nuestra vida puede conducirse de una u otra forma (tal y como ejemplifican las posiciones opuestas de Filebo y Sócrates) requerimos de una determinación racional, de una medida, con la que evitar malentendidos y errores. Nuestra vida precisa de la capacidad de justificar y determinar, de comprender aquello que la cosa realmente es para poder conducirnos adecuadamente frente a las diferentes dudas que experimentamos.

Frente a la pluralidad de opiniones y de argumentos erísticos, la pregunta sobre aquello que realmente es la cosa tratada (sea la amistad, la valentía o cualquier otra cosa) pone en valor nuestra razón y nuestra capacidad de deliberación, considerando qué es y qué no es aquella cosa. De igual manera, en tanto que hacer lo correcto entraña una decisión, la decisión de hacer esto o lo otro en diferentes situaciones, requerimos de un saber (sea *phrónesis* o *nous*) con el que superar nuestro cuestionamiento: “lo que hace a los seres humanos ser lo que son es el hecho de que ellos deben preguntarse por el bien y dar preferencia a una cosa sobre la otra (*prohairesis*) en una decisión consciente y deliberada. En otras palabras, deben justificarse a sí mismos”<sup>575</sup>.

---

<sup>573</sup> *Filebo*, 66b-67a.

<sup>574</sup> Gadamer considera que hay un estrecho vínculo entre la mezcla correcta que supone el bien práctico en el *Filebo* y la descripción aristotélica de la virtud a partir del *mesotés*, del punto medio. Cfr., Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)”, en *Estética y hermenéutica*, op. cit., pp. 288-289. Sobre los diferentes paralelismos que otros autores han realizado entre las virtudes aristotélicas y el *Filebo* de Platón véase por ejemplo: Cfr., Torres, B., “La mirada que escolta. Anàlisi de l’escena central del «Filebo» de Plató (38c-39c)”, en Monserrat, J., Torres, B. (eds.), *Aristòtil lector de Plató. (Incursions en el «Filebo» platònic)*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, Societat Catalana de Filosofia, Institut d’Estudis Catalans, 2011, pp. 55-90. También: Cfr., Lima, P. A., “Prazer e finitude: A «Ética a Nicómaco» de Aristóteles e o «Filebo» de Plãtao”, en Monserrat, J., Torres, B. (eds.), *Aristòtil lector de Plató. (Incursions en el «Filebo» platònic)*, op. cit., pp.115-139.

<sup>575</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 110. Traducción propia.

El bien para nuestra *praxis* queda vinculado a nuestra capacidad de justificación, la cual, en tanto que supone la medición y determinación del asunto sobre el que se delibera, nos remite a esta consideración general del bien como causa de la mezcla, como la determinación de lo que llega a ser. Esto nos recuerda a lo que anteriormente habíamos considerado como la armonía dórica entre *logos* y *ergon*, que ahora queda reflejada, en su propia consideración teórica, desde el *Filebo*: “queda claro en Platón y para el lector del *Filebo* que lo que resulta de este diálogo, el ideal de la vida correctamente armonizada, es- precisamente como resultado de dialogar- un *logos* (una exposición en palabras) que nos dirige a un *ergon* (a un obrar), a un saber elegir lo que es correcto en cada momento decisivo”<sup>576</sup>.

De modo que, en tanto que podemos definir la cosa o asunto que nos interroga desde su distinción y singularización a través del concepto, podemos llegar a conducir bien nuestra vida, sabiendo discernir entre cosas diferentes y justificando nuestras opiniones sobre ello en el diálogo. Con todo, esta capacidad de determinar a través del concepto debe lidiar con lo indefinido. Nuestra intención de aprehender plenamente la mismidad de la cosa desde la dialéctica, desde su definición conceptual, supone, dada nuestra finitud, una empresa imposible, o al menos matizable: en la determinación correcta de la cosa siempre resta algo velado.

Ahora bien, de igual modo que toda determinación queda mezclada con lo indefinido, siendo todo lo que llega a ser sólo determinado de forma aproximada, nuestra conducta encarada a la mejor vida (la cual también requiere de la determinación con la de deliberar de forma adecuada), también debe lidiar con la indeterminación. Dicha indeterminación, cuando es pensada para nuestra *praxis*, viene propiciada, según observa Gadamer, por nuestro actuar, por nuestra puesta en práctica de lo que se había anteriormente definido (como ocurriría con la acción valiente tras la concreción conceptual de la valentía). Es al trasladar a la acción lo anteriormente deliberado como lo correcto, donde lo determinado lidia con la indeterminación. Sin embargo, tal y como ya hemos expuesto, el bien se ubica en la mezcla y, en este campo de la racionalidad práctica, el bien solo tiene lugar en tanto que se alcanza y realiza una decisión, esto es, en tanto que se llega a concretizar la mezcla de lo determinado e indeterminado que se emplaza en el obrar:

---

<sup>576</sup> *Ibid.*, 121.

La conducta de la vida humana, que es guiada por la razón práctica, también tiene el bien en ella en tanto que el bien es concretizado en el propio hacer actual, esto es, al dar preferencia a una cosa sobre otras (*prohairesis*). Esto significaría también que el obrar, en tanto que es una decisión [*Entscheidung*], siempre incluye un componente de incertidumbre, pues debe moverse en un elemento que excede toda determinación y delimitación<sup>577</sup>.

Lo que de tal modo habíamos descrito como la finitud del ser humano desde su relación con el *logos*, del cual no se podía dar cuenta en su totalidad, queda aquí expuesto como la incertidumbre del ser humano sobre su propia vida. La definición de nosotros mismos, de lo que resulta ser nuestra vida bien determinada o decidida, consiste en su propia medición frente a la incertidumbre sobre la que se realiza. La aprehensión de la mejor vida supone su consideración sobre el campo indeterminado de lo que en cada momento particular se realiza y llega a ser, por lo que siempre queda sólo aproximadamente determinada. De tal modo, Gadamer considera que nuestra vida es, en tanto parte de este tercer género, en sí misma dialéctica: “ella es una y muchas a la vez. En cada momento es ella misma y, por tal razón, separada de sí misma, igual que el qué-es (*ti estin*) de todo lo existente existe de tal modo que, en última instancia, es en todo lo que participa en él”<sup>578</sup>. La mejor vida queda así delineada desde lo uno y lo múltiple, donde su unidad, aquello que realmente es, es en su propia concreción en la práctica, donde, a la vez, dicha aprehensión de la unidad es excedida por lo múltiple, por la multiplicidad que resulta ser la serie indefinida de momentos en los que esa vida buena se va generando.

La vida buena del ser humano es dialéctica en tanto que su retrato teórico no supone aquello que realmente es: ella siempre se encuentra (podríamos decir) encarnada y, en tanto que tal, sujeta al devenir del que sólo parcialmente se eleva. Por tal razón, la concreción de la mejor vida queda expuesta en el *Filebo* como el segundo mejor premio<sup>579</sup>, dado que siempre parte de cierta indeterminación que, en el caso de este diálogo, queda expresada por los placeres. Éstos, si bien resultan necesarios para nuestra satisfacción intelectual en la determinación de nuestra propia vida, a la vez suponen, en el mejor de los casos, la moderada ceguera que dirige la intelección de nosotros mismos

---

<sup>577</sup> *Ibid.*, 122. Cabe destacar que Gadamer, al hablar de la decisión, emplea aquí el término “*Entscheidung*”. Más adelante veremos el juego de palabras entre este término y el verbo “*scheiden*” (separar).

<sup>578</sup> *Ibid.*

<sup>579</sup> *Filebo*, 22c.

de vuelta a la incertidumbre a la que siempre estamos expuestos. El placer que nos constituye siempre nos dirige a la constante concreción práctica a la que nuestra vida debe atender para no ser descarriada y desarmonizada (es decir, incomprendida respecto su propia conducción).

La incertidumbre bajo lo medido, tal y como es pensado desde la lectura gadameriana sobre el Uno y el Dos indeterminado, extiende la consideración de la finitud del ser (de lo que nuestra finitud alcanza a determinar desde el *logos* infinito) a nuestra apreciación práctica sobre nuestra vida, sobre su propia conducción de la mejor forma posible. Hay, por lo tanto, una correlación entre la problemática del concepto y nuestra problemática de realizar en la *praxis* aquello que consideramos como lo correcto. De tal modo queda ello también expuesto, según observa Gadamer, en la *Carta VII*.

La problemática de no poder captar por completo aquello que tratamos (ya sea considerando su forma sensible, su definición conceptual o incluso su intuición verdadera) supone siempre la posibilidad del sofista de engañar y tergiversar la verdad. Por ello, para que lo que resta indeterminado no sea mal usado, en la *Carta VII* Platón finalmente apela a la “afinidad” del interlocutor para hacer lo correcto y atender debidamente a la cosa tratada<sup>580</sup>. Es esta afinidad y buena intención lo que, en última instancia, nos evita hacer preguntas malintencionadas con las que uno, aprovechándose de las dificultades para captar la cosa en sí misma, impone su opinión<sup>581</sup>.

Lo que siempre queda velado le da la oportunidad al sofista de hacer pasar por saber lo que en verdad son artimañas erísticas para imponer sus intereses, dado que sabe los problemas propios del *logos ousias*. Por tal razón, la naturaleza del sofista es tan huidiza y difícil de distinguir de la del filósofo, pues tanto el filósofo como el sofista conocen el poder y la debilidad del *logos* para captar la propia cosa: “por lo tanto, es tarea de la filosofía separarse de estos últimos y extirpar de sí misma toda impureza de sofística, una tarea que genera la perpetua tensión en la que se encuentra la filosofía desde Platón”<sup>582</sup>. Como indica Gadamer, la diferencia última entre ambos tipos de persona (que pueden también considerarse como dos pulsiones diferentes dentro de la misma persona) no recae

---

<sup>580</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Dialectic and sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., pp. 116-117.

<sup>581</sup> *Carta VII*, 344b-c.

<sup>582</sup> Gadamer, H.-G., “Dialectic and sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, op. cit., p.122. Traducción propia.



en una certeza superior a nosotros mismos, sino en una distinción ética dependiente de la situación concreta y compartida: “por encima de todo, son en los momentos cruciales en los que se elige tomar decisiones correctas en la vida, en los que se decide vivir correctamente, donde alcanzamos tal solidaridad para con el otro que nuestra preocupación es sólo con «la cosa misma», es decir, con aquello que es realmente bueno”<sup>583</sup>.

Esta es la razón, tal como hipotetiza Gadamer sobre la *Carta VII*, de que Platón rechazara dejar por escrito su doctrina, pues lo fijado en el texto pierde la solidaridad y la viveza que descansa en cada diálogo o conversación<sup>584</sup>. Si se desconsidera el desdoblamiento del *logos*, su indeterminación desde nuestro ser finito, no sólo nos encontramos con una posición incorrecta respecto a nuestras posibilidades de conocer y de enseñar, sino que ello, como Gadamer nos menciona, puede abrir las puertas a una manipulación del discurso que suponga un abuso moral<sup>585</sup>. El fracaso del *logos*, si bien nos puede abrir las puertas a una solidaridad mutua, también posibilita la imposición de unos intereses particulares, ya sean ellos etiquetados como buenos o malos. De tal modo actúan los sofistas, que conociendo ese fracaso del *logos* lo esconden para siempre poder refutar o defender cualquier discurso como el verdadero.

Así, frente a la inevitable incertidumbre que acompaña a toda conceptualización, debemos persistir en nuestra tarea intelectual, en vez de caer en la tentación de usar dicha incertidumbre a nuestro favor. Con ello el Platón de Gadamer nos dirige desde la teoría a la *praxis* misma, donde la incertidumbre sobre el conocimiento de la cosa se comunica con la incertidumbre que rodea nuestra comprensión sobre qué es lo correcto en cada momento, con cuánta decisión o determinación uno puede conducirse de una u otra manera. La indeterminación conceptual que tensa el *logos* *ousias* entre el correcto pensar (o filosofar) y la *erística* queda, así pues, vinculada con la incertidumbre con la que debemos medir nuestro actuar frente a las pasiones ciegas: en cualquiera de los dos casos, si bien lo ilimitado es insalvable, no podemos desfallecer en nuestra pretensión de seguir determinado y decidiendo sobre lo que resta sin medida, evitando así hundirnos en el

---

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>584</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Dialectic and sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.118. Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p. 126.

<sup>585</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op. cit., p. 99.

torrente de lo indefinido. En uno y otro caso, aquello a lo que se aspira es a la mayor determinación que en cada momento sea posible, es decir, a realizar el bien.

Tal y como vemos, en ambos casos lidiamos con una indeterminación que expresa una incapacidad que, a la vez, supone la posible determinación correcta. Esta incapacidad, como indica Gadamer, también queda expuesta en Platón tanto en su visión política de la *República* como en su visión cosmológica del *Timeo*. En su lectura sobre la política, Gadamer, como hemos visto, considera que Platón se mantiene ante todo en un plano utópico. Ello, sin embargo, no significa que el ateniense conciba un ideal posible: tal y como se afirma en *El pensamiento platónico sobre la utopía*, Platón descarta sopesar si este ideal es realizable o no<sup>586</sup>.

Frente a la interpretación de Karl Popper, la visión “política” de Platón no supone ningún tipo de programa de reformas concretas y realizables. Por el contrario, nos encontramos la indeterminación propia de su visión “ética”, donde lo aclarado en ningún momento sustituye ni fundamenta aquello que debe aparecer como bueno en la situación concreta<sup>587</sup>. El carácter utópico del estado ideal platónico pretende así deshacerse de una idea de la política que desatienda a la situación concreta y compartida en la que se constituyen las decisiones políticas. Así, por ejemplo, Platón, en el segundo libro de la *República*, concibe como una ciudad plenamente justa un modelo que Glaucón denomina como un “Estado de cerdos”<sup>588</sup>, pero, como Gadamer remarca, esta ciudad representa un modelo apolítico, una imagen que precisamente muestra con claridad que una ciudad plenamente satisfecha representa un ideal que queda alejado de las contingencias de la realidad política<sup>589</sup>.

El siguiente ideal político al “Estado de cerdos” supone uno donde ya se añaden a los guardianes y, finalmente, al filósofo rey. Pero, en continuidad con el “Estado de cerdos”, no deja de ser éste otro Estado igual de utópico: su preferencia frente al anterior modelo consiste en su advierte de las vicisitudes y contingencias a las que hace frente el alma del ciudadano, contingencias que, en última instancia, repercuten en el propio orden político

---

<sup>586</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen”, en *Gesammelte Werke (Band 7): Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, op. cit., p. 283.

<sup>587</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen”, op. cit., pp. 271-273, 283.

<sup>588</sup> *República*, 372d.

<sup>589</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen”, op. cit., p. 284.

en el que participa el ciudadano<sup>590</sup>. La generalidad en la que Platón, en su Estado utópico, se mantiene alejado de la *praxis* real, apunta, como con la ética, a la reivindicación de la autonomía de la política y su imposible disociación de su realización en la situación concreta<sup>591</sup>.

En el *Timeo*, tal y como interpreta Gadamer, Platón lleva a cabo, desde el relato mítico del demiurgo, una suerte de física<sup>592</sup>. La cuestión es que, como Gadamer indica en *Idea y realidad en el "Timeo" de Platón*, también aquí vemos presentado el bien y la tensión dialéctica entre lo determinado e indeterminado, tensión que, de nuevo, queda reflejada en cierta incapacidad. Tal incapacidad es observada por Gadamer en la interpretación que Gadamer realiza de la segunda perspectiva teórica<sup>593</sup> que introduce el *Timeo*. Tal y como afirma el marburgués desde el *Timeo*, tras una visión del mundo desde la Mismidad y la Diferencia (siguiendo con lo desarrollado en el *Sofista*), Sócrates introduce una nueva visión sobre la constitución del cosmos: “*el pasaje desde el 48a hasta 68e tiene un visión completamente diferente*”<sup>594</sup>. Dicho pasaje despliega una visión del cosmos desde la comprensión de la causa Necesaria y la causa Divina, cuya Razón “persuade” a lo necesario para que, de tal forma, el cosmos sea ordenado de la mejor forma (racional) posible: “el universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible”<sup>595</sup>.

Gadamer centra su lectura más interesante del *Timeo* desde esta consideración del cosmos que parte de la persuasión de la inteligencia del demiurgo sobre lo necesario. Gadamer, a diferencia de otros intérpretes que otorgan un peso mayor a la causa divina,

---

<sup>590</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen”, op. cit., pp. 284-285

<sup>591</sup> En este sentido, Gadamer considera que, de igual modo que ocurre con la ética y con el *chorismos* de las ideas, la crítica aristotélica a la reflexión política de Platón no es una crítica dirigida a su maestro, sino a una interpretación de su pensamiento, una interpretación rechazada por el propio ateniense. Cfr., Gadamer, H.-G., “Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen”, op. cit., pp. 276-277.

<sup>592</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.158.

<sup>593</sup> *Timeo*, 48b. Para las citas del *Timeo* hemos empleado la traducción de Francisco Lisi: Platón, “Timeo” [trad. Francisco Lisi] en *Diálogos* (Vol. VI), op. cit.

<sup>594</sup> Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.170. Traducción propia.

<sup>595</sup> *Timeo*, 48a.

acentúa el carácter limitado de la Razón, cuya capacidad para ordenar el universo queda limitada por la Necesidad, a la que de tal forma requiere persuadir: al fin y al cabo, la ordenación del universo se da de la mejor forma posible<sup>596</sup>. Remarcando esta posibilidad de ordenación, Gadamer sopesa que lo que encontramos en este pasaje es una presentación de la capacidad divina de ordenar el mundo dadas unas posibilidades preexistentes. La Necesidad, que alberga tales posibilidades, es ordenada de forma inteligente, pero ello significa que la causa divina no es creadora del cosmos, sino que reordena (de la mejor manera posible) aquello que abrigaba una serie limitada de ordenaciones posibles: “no sólo se da el caso de que el demiurgo no crea, sino que tampoco pone simplemente en orden aquello desordenado; el punto verdaderamente decisivo es que el demiurgo ordena lo que yace preordenado. Lo crucial del argumento es que el dios debe lidiar con una «masa» preordenada de acuerdo con la Necesidad”<sup>597</sup>.

Gadamer, de tal modo, considera que el demiurgo, que ordena el cosmos en base a la Razón, se encuentra limitado por lo previamente ordenado, como son los propios elementos (tierra, agua, aire y fuego) y sus respectivos movimientos. Lo necesario aparece al margen de cualquier presupuesto teleológico que se le imbuye por parte del demiurgo, “quien ensambló en todo lo que deviene la buena disposición”<sup>598</sup>. Al ser descrito por Platón lo necesario al margen de la causa divina (como sería el efecto de la disolución de un elemento por otros<sup>599</sup> o sus movimientos ante el cambio de su magnitud<sup>600</sup>), Gadamer considera que podemos hablar de la Necesidad como tal, como lo que forma el universo sin que ningún fin se le otorgue, es decir, sin que se considere en su constitución la capacidad de elección: “en materia de Necesidad no hay elección; las leyes *deben* ser observadas”<sup>601</sup>.

El sometimiento de lo necesario a la convicción inteligente, tal y como hemos visto con Platón, no es, según Gadamer, un sometimiento como tal, sino más bien una cierta

---

<sup>596</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.178.

<sup>597</sup> Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.177.

Traducción propia.

<sup>598</sup> *Timeo*, 68e.

<sup>599</sup> Como en el diálogo sucede al describir la capacidad del agua de disolver y de ser disuelta: *Timeo*, 61a.

<sup>600</sup> *Timeo*, 58c.

<sup>601</sup> Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., pp.188-187. Traducción propia.

acomodación de la razón a lo necesario: “la persuasión no es una cuestión de subordinar la *ananké* [necesidad], sino de alcanzar cierta acomodación con ella”<sup>602</sup>. Hay unos elementos básicos dados en la Necesidad que limitan al demiurgo, elementos que, sin embargo, albergan la posibilidad de ser ordenados de forma inteligible. El demiurgo, así pues, queda, por culpa de la necesidad, limitado en su ordenación; pero, a la vez, por gracia de la misma Necesidad que posibilita la ordenación, el demiurgo puede ordenar de la mejor manera posible esta masa de elementos para generar el cosmos como tal:

El orden dado del mundo presenta al demiurgo, quien ejerce la *praxis* apropiada, que nosotros llamamos “naturaleza”, con una limitación general. Éste solo puede hacer lo que es posible. *Pero lo posible no le restringe; es más bien algo así como una oportunidad ontológica*. Sólo por gracia de la razón ya desplegada en el reino de lo Necesario, la ordenación bella del mundo sensible es finalmente posible.<sup>603</sup>

Vemos así que también respecto a la propia realidad del universo, Platón puede mostrarnos la tensión entre lo determinado e indeterminado. El demiurgo lidia con una limitación e incapacidad que se convierte en una oportunidad, en la oportunidad de generar el universo ordenado. Tal y como puntualiza Gadamer, ciertamente este relato mítico del universo y su ordenación respecto a la necesidad apunta a la matematización del espacio, a descubrir las matemáticas y la racionalidad que pueden emplearse para explicar la naturaleza<sup>604</sup>. De esta forma el *Timeo* y su relato sobre el demiurgo puede considerarse, tal y como hace Gadamer, como una cierta física para nosotros, donde se considera la propia naturaleza del orden del cosmos en oposición a lo necesario. Lo que de tal modo se nos hace presente en nuestro esfuerzo para determinar y ordenar la naturaleza es que, incluso el demiurgo, quien es causa del orden mismo del universo, topa con una oposición en su capacidad de determinación. Con todo, lo que Gadamer pretende remarcar es la unidad que puede encontrarse entre esta explicación mítica del cosmos y el planteamiento general de Platón desde la doctrina de las ideas y desde los principios del Uno y el Dos indeterminado, viendo de nuevo esa unidad entre nuestra *praxis* humana y nuestras capacidades teóricas (a la que ahora se añade la propia estructura de la realidad como la *praxis* del demiurgo).

---

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>604</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.186.

En todo discurso conceptual nos encontramos con una indeterminación que le subyace, una indefinida vinculación entre conceptos que, tal y como hemos precisado anteriormente, forman parte de la comprensión de aquellos conceptos precisados para aprehender la cosa tratada. La serie de vínculos indefinidos que se dan entre conceptos representa el suelo desde el que nuestro discurso se alza, iluminándose de tal modo el ser de la propia cosa que, sin embargo, por la propia gracia del *logos* desde el que se alza el discurso, algo queda velado, una indefinida vinculación entre conceptos. Gadamer encuentra un paralelismo con el *Timeo*.

La Necesidad, de igual modo que la totalidad indefinida que supone el *logos*, formaría el suelo desde el que el demiurgo, desde su convicción inteligente, ordena el cosmos de la mejor forma posible. Lo indefinido, desde el que se alzan tanto el orden del cosmos como el del discurso, supone en primer lugar la posibilidad de ordenación. En uno y otro caso, sin embargo, aquello que posibilita la ordenación restringe a su vez dicha posibilidad, tanto al discurso, que sólo puede determinar el ser de la cosa de forma aproximada, como al demiurgo, que sólo puede traer al orden lo que le es posible. Como Gadamer precisa en *Dialéctica y sofística en la “Carta séptima” de Platón*, el *Timeo*, en tanto que resulta ser una física y no un simple mito, queda así vinculado a la dialéctica platónica. La tensión dialéctica entre nuestro discurso y la totalidad del *logos*, queda reflejada, desde la consideración del orden mismo, en la tensión que se despliega entre la capacidad de ordenación y la Necesidad que lo limita:

Esta yuxtaposición entre la idea [que emplea el demiurgo y el pensador como modelo para ordenar el mundo] y la Necesidad queda correlacionada con la dualidad de *tautotés* y *heterotés* [mismidad y diferencia], la cual también [como en el *Sofista*] aparece en el *Timeo*. Este es el punto decisivo, a saber, que *la oposición es realmente una oposición en los conceptos estructurales del logos: su origen no es cosmológico sino dialéctico*. De igual modo que la resistencia es inevitablemente encarada ante la ordenación y formación del mundo, así también es enfrentada en cualquier discurso que pretenda mostrar la cosa tratada.<sup>605</sup>

De tal modo Gadamer consigue comprender el discurso del *Timeo* (en tanto que es la explicación mítica del propio orden que representa el mundo como la totalidad de los seres) como parte de este planteamiento general que supone la doctrina no escrita de

---

<sup>605</sup> Gadamer, H.-G., “Dialectic and sophism in Plato’s «Seventh Letter»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.121. Traducción propia.

Platón, donde el valor de lo indefinido queda presente en toda determinación: “lo Múltiple, el Dos indeterminado, sostiene (y restringe) tanto el orden del mundo como, igualmente, las posibilidades del conocimiento humano”<sup>606</sup>.

Así, como ya hemos ido mencionándolo, el *Timeo* y el *Filebo*, en sus preocupaciones temáticas, suponen dos caras del mismo planteamiento dialéctico de Platón, el cual queda entrelazado con la idea del Bien y la consideración ontológica sobre el todo lo que llega a ser. El diálogo del *Timeo* supone la expresión de dicha dialéctica en nuestra consideración del mundo, mientras que el *Filebo* supone su expresión en nuestra vida práctica: “la correspondencia yace en el hecho de que ambos diálogos aplican directamente la doctrina de las ideas [entendida en última instancia por la idea del Bien] para conocer «nuestro» mundo o «nuestra» vida. Bajo estas bases el *Timeo* desarrolla una física y el *Filebo* una ética o una doctrina práctica”<sup>607</sup>.

De igual modo, al tratar nuestra dimensión política, también lidiamos con esa indeterminación que precisa todo proyecto conceptual. Así, como ya hemos visto, Gadamer comprende la *República* desde la descripción de un ideal que no pretende realizarse, sino sólo servirnos de ayuda frente a las demandas concretas y variables que no pueden nunca obviarse. Así pues, de igual modo que en el orden mismo del cosmos yace la limitación y la resistencia, en nuestra *praxis* política también presenciamos esta indeterminación que nos limita y que nos constituye:

Incluso cuando el dios da lo mejor de sí, este hace la mejor cosa posible, pues es dependiente de lo Necesario. Bien puede decirse que sus acciones apuntan per se a la ordenación, pero, incluso así, a su actividad no le es dada un abanico ilimitado de posibilidades, sino un número predeterminado de estas. [...] Esto no es diferente en la praxis humana. Sócrates, en su competición con Filebo, lucha para ganar sólo el segundo premio. Las cosas lucen igual respecto al “Estado ideal”. La visión utópica, que en Platón funciona ante todo como un marco de investigación, no reclama la evasión de las precondiciones y necesidades reales del hombre político y su tarea social.<sup>608</sup>

---

<sup>606</sup> *Ibid.*

<sup>607</sup> Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, en *Dialogue and dialectic*, op. cit., p.190. Traducción propia.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 193.

Con esto alcanzamos a ver la tarea de Gadamer finalmente concluida. La identificación entre la aprehensión de la cosa como “lo-que-siempre-es” y como “aquello-para-lo-cual” debe entenderse desde su vinculación que hemos alcanzado desde la consideración sobre la idea del Bien, el cual se encuentra presente en toda correcta determinación dialéctica (siguiendo los principios del Uno y del Dos) de lo indeterminado, ya sea respecto a la ordenación del mundo, a nuestra vida práctica o a nuestro trato mutuo en la política.

La dialéctica que se presenta desde los principios del Uno y el Dos indeterminado supone una aclaración de la idea del Bien y de la doctrina de las ideas, la cual, como planteamiento que busca aprehender la esencia de las cosas tratadas desde los conceptos, nos advierte en sí misma de las limitaciones con las que debemos siempre lidiar (tanto en su sentido negativo, como imposibilidad de determinación completa, como en su sentido positivo, como oportunidad de determinación). El bien, potencialmente presente en lo bello, queda entendido en la posibilidad de llegar a ser de las cosas desde el devenir.

El bien queda así sujeto y diluido en la determinación y decisión de lo que, en cada caso, llega a ser el mundo, la persona y la comunidad. La distinción conceptual Aristotélica, que genera las diferentes disciplinas teóricas, queda en Platón bajo una viva unidad entre la teoría con la *praxis*. Ciertamente es que la distinción que Gadamer realiza de la cuestión del bien en Platón desde diferentes campos de estudio supone una lectura artificial, que ante todo remite a la distinción aristotélica de tales campos. Sin embargo, el motivo detrás de ello es atender a esa viveza que reside bajo esta ordenación conceptual, una viveza que queda entendida como nuestra atención al bien en la *praxis*, una *praxis* que incluye a la teoría. El bien refleja así una tarea que, vista desde nuestras posibilidades para obrar y pensar, resulta ser compartida, concreta e interminable:

El lenguaje conceptual [*Begriffssprache*] de Aristóteles se puede traducir. Lo que había aprendido de la introducción de Heidegger al pensamiento aristotélico en ética, retórica, física y metafísica tuvo que resistir una prueba de su propio tipo en el diálogo platónico. Porque aquí el lenguaje del concepto no es predominante. Si algo caracteriza la forma del enunciado filosófico de Platón es la sorprendente y maravillosa concordancia entre *logos* y *ergon*, entre habla [*Rede*] y ser; entre conceptualizar [*Begreifen*] y obrar.<sup>609</sup>

---

<sup>609</sup> Gadamer, H.-G., “«Platos dialektische Ethik»- beim Wort genommen”, op. cit., p. 125. Traducción propia.



Para Gadamer, de tal modo, la noción trascendente o general del Bien implica, en Platón, una tarea que, irónicamente, resume la unidad del Bien a su existencia efectiva en lo que cada momento surge como lo bueno. La lectura gadameriana de Platón reduce así el “Bien” al “bien”, a lo que en cada caso surge como lo que debe decirse o determinarse correctamente bajo las indicaciones de las circunstancias particulares. A pesar de que siempre se pueda atender al bien, éste solo surge y nos guía desde la limitada y particular situación concreta y (como diríamos con Gadamer) finita. Aquello que finalmente abarca toda comprensión del ser, toda determinación y decisión, es el bien en su refugio en lo bello, es decir, el bien en su concreción finita.

## **9. Conclusión preliminar: Teoría y *praxis* desde la filosofía aristotélico-platónica.**

Tras haber analizado la trayectoria de Gadamer en su interpretación de Platón nos asalta una pregunta: ¿hasta qué punto resulta importante esta lectura para la hermenéutica? Ciertamente es que nuestra intención era seguir los pasos de Gadamer en su reconsideración de la teoría como *praxis*, pero eso nos ha llevado a concretizar sus interpretaciones de Platón. Con ello no queremos decir que sus lecturas fueran premeditadamente desviadas por sus propios intereses, sino que su propio acercamiento a los diálogos estuvo motivado por algo que, visto reflejado en ellos, le pareció de suma importancia para su propio proyecto filosófico.

Como hemos visto, su lectura intenta acercar los diálogos platónicos a la filosofía práctica aristotélica. Esto podría indicar una cierta artificialidad en su interpretación, pero esto sólo puede verse así si se entiende que el pensamiento de Platón sólo queda encasillado en este campo de estudio. Por lo contrario, Gadamer precisamente intenta liberar el pensamiento platónico de tal tipo de sistematización. La cuestión del bien, tal y como queda reflejada en la su filosofía práctica aristotélica, abarca en Platón cualquier tipo de diálogo, sea cual sea el campo de estudio en el que nuestra mente “post-aristotélica” intente encasillarlo. Cada circunstancia particular requiere uno u otro tipo de atención al asunto entre manos, pero en Platón tal atención no es guiada por un sistema conceptual previo, sino por las exigencias de la situación vivida. Así pues, a pesar de que Gadamer parezca hablarnos de un Platón aristotélico, esto no es más que el modo de

intentar expresar la viveza dialógica que yace en la dialéctica platónica. El bien representa esa atención a la viveza, desde la cual toda teoría pueda reconciliarse con la *praxis*. Desde esta viveza originaria de los diálogos también podemos decir que Gadamer piensa a la vez en un Aristóteles platónico.

Así pues, si bien desde el principio el marburgués tenía presente repensar la viveza del pensar, ello no resta valor “objetivo” a su interpretación de Platón y Aristóteles, la cual se fortalece a lo largo de los años. Con todo, desde tal interpretación Gadamer no sólo intenta acercar a nuestro presente una simple relectura de ambos pensadores, sino también criticar otros pensamientos contemporáneos que, de algún modo, parten de una interpretación concreta de ambos.

Entre todas las lecturas que contrastan con la de Gadamer (como serían las de Stenzel, Bloom o Jaeger) ninguna puede resultar tan fructífera para nuestras intenciones como la de Heidegger, de quien aprendió a leer a Aristóteles con aquella vitalidad que luego él buscó en Platón. Ahora, desde nuestra lectura del Platón de Gadamer, no solo podemos observar las diferencias que estos dos autores mantenían respecto a Platón, si no que, siendo para ambos de suma importancia repensar a los griegos, también podemos medir la distancia que separa a sus respectivas filosofías, tan asiduamente aproximadas hasta su confusión. Lo cierto es que, desde la singular interpretación de Platón, una luz singular ilumina a la hermenéutica de Gadamer, una luz bajo la cual la propia tarea filosófica del marburgués brilla en sus más originales intenciones.

#### **A) La discrepancia inicial de Gadamer con Heidegger.**

En primer lugar, debemos considerar la diferencia entre Gadamer y su maestro respecto a la relevancia de Platón para la metafísica y la “historia del ser”. Heidegger considera a Platón la causa del inicio de la historia de la metafísica, de la onto-teología, la cual se presenta en el pensamiento aristotélico. Dicho inicio, como ya hemos mencionado, parte de la consideración del *qué-es* del ente, que, elevando al concepto aquello que es, pone el acento en la presencia del ente. Así lo hemos podido ir viendo en Aristóteles y en su acentuación de la actualidad del ente frente a su potencia, la cual se considera como aquello que, respecto a su esencia, resulta ser aquello que el ente aun no es en su presencia. Por ello el Bien en Aristóteles, en su significado de primer motor inmóvil, resulta ser pura presencia. Para Heidegger, esta consideración onto-teológica del ser en Aristóteles

encuentra su prefiguración en la dialéctica platónica (que en *Ser y tiempo* ya es tachada de superflua)<sup>610</sup> y su idea del Bien.

Si nos fijamos en los estudios y seminarios impartidos por Heidegger durante los años treinta, encontramos una variedad de testimonios sobre esta consideración de Platón y de su idea del Bien. En *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, obra que recoge el seminario de invierno de 1931 en la universidad de Friburgo, vemos un pormenorizado análisis del Bien platónico en su conexión con la verdad del ser. Allí vemos como Heidegger interpreta el mito de la caverna, tal y como se explica en la *República*, como una alegórica presentación de la esencia de la *aletheia*, del no-ocultamiento<sup>611</sup>, donde cada una de las tres zonas o estadios que recorre el individuo hacia el exterior de la caverna supone un acercamiento hacia las ideas, hacia la esencia de los entes. De tal modo la exposición de Heidegger de este mito, donde se narra el camino del filósofo desde el fondo de la caverna hasta la torpe visualización de la luz solar, se centra exclusivamente en la cuestión de la verdad del ser, en el desvelamiento de la esencia de los entes.

Ahora bien, dicha comprensión de la *aletheia* desde Platón no se reduce a la visualización del primer principio que supone el Bien: ésta requiere para su completa comprensión que se considere un cuarto estadio, en la vuelta del filósofo a la caverna, donde no le aguarda sino la muerte. La vuelta a la caverna y la muerte del filósofo no es para Heidegger algún tipo de añadido con el que simplemente denunciar lo que Sócrates padeció, sino que ello forma parte de la propia esencia del desvelamiento “aunque no se hable de la ἀλήθεια, sin embargo se está tratando sobre ella, concretamente en un sentido central muy determinado”<sup>612</sup>.

Tal y como formula Heidegger, la vuelta a la caverna supone parte de la comprensión de la *aletheia* en tanto que a ésta, como desvelamiento, le es esencial lo velado “como el valle de la montaña”<sup>613</sup> Así, lo que Heidegger constata en el mito de la caverna es que la verdad no reside simplemente en la observación de las ideas, sino que ella, como

---

<sup>610</sup> Cfr., Heidegger, M., *Being and time*, Albany, State University of New York Press, 1996, p. 22.

<sup>611</sup> Heidegger, M., *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Barcelona, Herder, 2007, p. 31.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 93.

desvelamiento, es plenamente comprendida cuando, de vuelta a la caverna, el filósofo se enfrenta con la “verdad” que allí impera. La verdad es el propio desvelar lo velado y ello implica que no podemos entender correctamente la parábola de la caverna si no consideramos la vuelta del filósofo a ella. Es ahí donde éste, tras haber visto la verdadera esencia de los entes, puede entonces afirmar, contra sus compañeros, qué es lo que ellos creen como desvelado: meras apariencias, sombras de lo verdaderamente real. La *aletheia* no es así el simple contemplar lo que se muestra tal y como es, sino el iluminar lo oculto para que ello se muestre:

Quien ascendiera fuera de la caverna sólo para perderse exclusivamente en el «resplandecer» de las ideas, no las entendería verdaderamente, es decir, no las entendería como lo que deja pasar, lo que desbloquea lo ente, lo que lo arranca del ocultamiento, como el engendrar vislumbrando que supera el ocultamiento. Se limitaría a reducir las ideas mismas a un ente, a un estrato superior de lo ente. El desencubrimiento no sucedería en absoluto<sup>614</sup>.

De modo que la *aletheia* como desvelamiento requiere lo oculto como parte de su ser, y ello significa que “de la esencia de la verdad *forma parte* la no-verdad”<sup>615</sup>. Ahora bien, a pesar de que Platón en su mito de la caverna nos haya proporcionado, según piensa Heidegger, esta visión de la *aletheia*, ésta no queda en su esencia perfectamente comprendida, pues lo oculto, que debe formar parte de la verdad, no es debidamente representado: las formas y las apariencias se presentan como lo falso en su presencia, como lo incorrectamente afirmado como verdadero, como, a fin de cuentas, algo no-oculto. De esta forma Heidegger considera a Platón un pensador que, a pesar de sus intentos, ya no puede considerar la verdad de forma originaria, pues lo oculto que determina la verdad aparece ya en el ateniense en su presencia, como aquello que ya no está simplemente oculto, sino, de alguna forma, desvelado.

Esta carencia de Platón Heidegger la vincula a la idea del Bien, cuya consideración como principio ontológico expresa el desplazamiento de la *aletheia* hacia el aparecer del ente desde la idea. El Bien, en tanto que idea suprema que debe entenderse alejada de toda consideración ética, tiene como función, por un lado, otorgar al ente la capacidad de ser y de ser visible y, por otro, otorgarnos la capacidad para ver el ser y la verdad del

---

<sup>614</sup> *Ibid.*

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 95.

ente<sup>616</sup>. La idea del Bien resulta ser desde su trascendencia la luz que ilumina el ser del ente y su verdad, la capacidad del ente para ser y ser conocido a través de la idea, de la esencia o qué-es del ente. Ahora bien, dada esta comprensión del bien como capacitación de ser a través de las esencias, Heidegger considera que la pregunta originaria por el ser y por la *aletheia* queda adulterada. Al elevarnos por encima del ser (tal y como hacemos al atender al bien, que está más allá del ser) y preguntarnos sobre él y la verdad, lo hacemos de modo que en su mira Platón tiene la pregunta por las esencias, es decir sobre la capacidad del ente para ser *ya* en su ser desvelado: “lo que importa en el preguntar por el ser y el no-ocultamiento es la capacitación de éstos *para* su esencia”<sup>617</sup>.

Lo oculto es desestimado y superado por la presencia de la idea que guía la pregunta por el ser. La *aletheia*, en cuya esencia se encuentra lo oculto, se traslada, por causa de la acentuación de las ideas, a pensarse respecto al ente *ya* presente y no-oculto, ungido por la capacidad efectivamente realizada de ser y de, a la vez, ser verdad. El desvelar pierde su importancia respecto a lo desvelado, quedando la nueva concepción de la verdad dirigida a la identificación del ente, que *ya* verdaderamente es: “ya Platón concibe la ἀλήθεια como algo que corresponde a lo *ente*, de tal modo que lo ente *mismo* es considerado como no-oculto, que ente y no-oculto *se identifican*, y que la pregunta por el no-ocultamiento en cuanto tal no es viviente”<sup>618</sup>.

De tal modo, encontramos ya en Platón los primeros pasos de la historia de la metafísica como onto-teología. En otro de sus trabajos de los años treinta, *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, vuelve Heidegger a considerar la mutación de la *aletheia* en Platón a partir del mito de la caverna y de su comprensión de la idea del Bien. Lo que aquí encontramos resumido, sin embargo, es la vinculación de la historia de la metafísica con dicha mutación de la verdad.

Tal y como aquí se nos explica, desde el momento en el que “la *alétheia* cae bajo el yugo de la *idea*”<sup>619</sup>, al ser ella atendida desde la idea del Bien (que es aquello que realmente permite ver desvelados a los entes), la búsqueda de la verdad se empieza a

---

<sup>616</sup> Cfr., Heidegger, M., *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, op. cit., pp. 104-105.

<sup>617</sup> Heidegger, M., *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, op. cit., p.111.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>619</sup> Heidegger, M., “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, *Eikasia*, N°12 (2007), p.294.

concebir como la búsqueda de las ideas, de las formas o aspectos que muestran (en su presencia) a los entes. De este modo, lo importante desde entonces es el “mirar con justeza” o el “mirar con exactitud”, esto es, el mirar correctamente respecto a lo falso, que no supone ya lo completamente velado, sino lo aparentemente mostrado o falsamente observado. Ello supone, como afirma Heidegger, un cambio fundamental que determina no sólo a la verdad, sino también a nuestro comportamiento respecto al mundo: “como *desocultación* ella es todavía un rasgo fundamental del ente mismo; pero como justeza del «mirar» [*der Richtigkeit des Blickens*] ella deviene la característica del comportamiento humano con relación al ente”<sup>620</sup>. Para el filósofo de la selva negra, el desvelamiento del ser queda, bajo la dialéctica platónica, supeditado y finalmente diluido en la idea y en la noción de verdad como determinación de lo correcto, “*orthotes*”:

En esta *orthótees*, o sea en la justeza del mirar, consiste todo. Es por medio de esta justeza que el ver y el conocer deviene justo, apropiado, de modo que, por último, se dirige en derechura a la idea suprema, afirmándose en esa “recta dirección”. En este dirigirse se adecúa el percibir a lo que debe ser visto, lo cual no es otra cosa sino el “aspecto” del ente [...] Así surge, de la primacía de la *idea* y del *ideín* sobre la *alétheia*, una mutación de la esencia de la verdad, llegando ésta a ser *orthótees*, es decir, justeza de la percepción y del enunciar.<sup>621</sup>

Así, el cambio producido en la verdad, transformada en el justo mirar, determina desde entonces el pensamiento metafísico. Como detecta Heidegger, en Aristóteles encontramos ya mencionado que lo verdadero y lo falso reside en el entendimiento<sup>622</sup>, en la verdad o falsedad de nuestros juicios respecto a la ya presencia de las cosas. A partir de aquí Heidegger resalta la evolución de esta concepción de la verdad a partir de los testimonios de Tomás de Aquino, Descartes y Nietzsche, siendo este último la culminación de esta comprensión de la verdad como justeza del mirar. En Nietzsche la historia de la verdad que remontamos a Platón encuentra su acabamiento, es decir, su final y plena realización: la verdad se identifica como el error, y ello, a pesar de la intransigencia de Nietzsche, no significa otra cosa que nuestra incapacidad para ajustar la mirada respecto a lo que ya es mostrado. La radical afirmación de Nietzsche no deja de

---

<sup>620</sup> *Ibid.*, pp. 294-295.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 296. Heidegger refiere su comentario sobre Aristóteles a la *Metafísica* (*Met. E*, 4, 1027 b, 25 ss).

reivindicar la esencia de la verdad como una capacidad del entendimiento, a pesar de que ello sea siempre un error, es decir algo no ajustado a lo que se muestra:

En la determinación nietzscheana de la verdad como la no justeza del pensar está implícito el asentimiento a la tradicional esencia de la verdad, como justeza del enunciar, o sea del *lógos*. El concepto de la verdad en Nietzsche exhibe el último reflejo de la más extrema consecuencia de aquella mutación de la verdad, desde la *desocultación* del ente hasta la justeza del mirar, mutación que se cumple en la determinación del ser del ente como *idea* (o sea, conforme al pensar griego, en la esencialización de lo que se presenta)<sup>623</sup>.

Frente a esta interpretación heideggeriana de Platón, Gadamer, en los mismos años, empieza a publicar una lectura paralela que se opone a la de Heidegger en aspectos claves. Si atendemos a todo lo anteriormente descrito sobre la interpretación gadameriana de Platón, al menos dos aspectos parecen oponerse frontalmente a Heidegger: el primero es la consideración ética que el marburgués encuentra intrínsecamente vinculada a las ideas y a la idea del Bien; el segundo es la desconsideración de Platón como figura de la onto-teología, siendo en él presente el ocultamiento que determina la *aletheia*. Ambos aspectos, si nos fijamos en lo ya tratado, deben considerarse vinculados entre sí, siendo necesario, para comprender la *aletheia*, la comprensión del carácter práctico del Bien; e inversamente, siendo necesario para comprender el Bien en su carácter práctico la comprensión de su trascendencia en la relación con lo velado que determina toda ordenación de la realidad desde las ideas.

Tal y como hemos visto en *La ética dialéctica de Platón*, Gadamer interpreta las intenciones de los diálogos platónicos en su posible relevancia práctica. Partiendo de un lenguaje cercano al de Heidegger en *Ser y Tiempo*, el marburgués explora la disposición avanzada del *Dasein* sobre su futuro a través de la conversación, desde una compartida atención a la cosa. El modo en el que Sócrates pregunta y genera dudas sobre quienes no las tenían se nos ha revelado, desde la lectura de Gadamer, como una preparación para esa conversación, para esa compartida ignorancia que pone en cuestión nuestra capacidad de justificar y comprender aquellas opiniones que sostenemos y que, más de las veces, nos llevan a actuar de una u otra forma. La conexión con la ética ha quedado ya marcada en estos primeros compases de la interpretación, donde la correcta atención a la cosa se

---

<sup>623</sup> Heidegger, M., "La doctrina de Platón acerca de la verdad", *Eikasia*, N°12 (2007), p.297.

distinguía, en sus intenciones prácticas, de la enseñanza sofística, que parte de la retórica con la intención de saber imponer las opiniones propias a expensas de la cosa tratada en la conversación con los otros.

Esta temprana consideración práctica de Platón en su enfrentamiento a la sofística se ha visto culminada en sus dos trabajos sobre la *República*, donde el acento se pone en la posibilidad de conocerse a uno mismo, de aprender a razonar en diálogo con otros y de atender a las cuestiones que nos interpelan de modo que podamos estar seguros de tener las aptitudes necesarias para no ser manipulados y, por lo tanto, conducidos ciegamente por otros. Lo que, de tal modo, supone la dialéctica platónica es la capacidad de mantener la cosa misma fijada en la opinión de uno; pero dicha capacidad no supone simplemente la adquisición de una técnica para imponer la propia opinión sobre los otros: lo que se pretende con la dialéctica, tal y como ejemplifica modélicamente el ignorante Sócrates, es que las opiniones de cada uno sean referidas a la misma cosa, de modo que tanto las respuestas dadas como, ante todo, las preguntas dirigidas hacia el otro, mantengan la misma dirección.

La dialéctica platónica, tal y como Gadamer ya la concibe en su obra de 1931, supone ante todo la posibilidad de llevar una conversación fructífera con el otro. Evitar la manipulación sofística manteniéndonos firmes en nuestras convicciones no supone la capacidad de imponer nuestra opinión a los otros, sino de mantener en el centro del diálogo la cosa sobre la que opinamos, tanto en nuestras respuestas como en nuestras preguntas. La cuestión no es conseguir tener la razón (algo más fácil de conseguir para la sofística), sino conseguir colectivamente una sintonía en la que, remando todos hacia la misma dirección, desde la comprensión propia de cada uno respecto a dicho objetivo final, se busque aquella razón. Lo que para Gadamer supone el Estado utópico de la *República*, tanto en su desconsideración de la manipulable poesía como en su contribución a una educación cívica, debe enmarcarse en esta misma comprensión de la dialéctica.

Cabe decir que las intenciones de estos dos trabajos tempranos sobre la *República* pueden reflejar de forma indirecta una crítica política al régimen nazi, tal y como el propio Gadamer sugiere en su *Autopresentación*<sup>624</sup>. A este respecto, Robert R. Sullivan incluso llega a sostener que el sentido unitario de los trabajos tempranos de Gadamer reproduce

---

<sup>624</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Autopresentación” en *Verdad y método II*, op. cit., p. 384.



el modelo clásico del pensamiento político<sup>625</sup>. Bajo esta perspectiva “política” es posible discernir las discrepancias que alejan a Gadamer de Heidegger desde la afinidad de este último a ideas fascistas: “el pensamiento de Gadamer difiere en aspectos clave del propio de Heidegger, y esto les provee de una relación cultural con el nazismo sustancialmente diferente”<sup>626</sup>. Son innegables las reprobables sentencias racistas<sup>627</sup> que el filósofo de la Selva Negra sostuvo en los mismos años que Gadamer empezaba su interpretación ética de Platón, y la verdad es que, como algunos pensadores han estudiado, es posible considerar los trabajos tempranos de Gadamer como una crítica a las posiciones políticas de Heidegger<sup>628</sup>.

Sin embargo, este distanciamiento “político” debe ser matizado. Para empezar, los trabajos sobre la *República* sólo reflejan una crítica “indirecta” del régimen nazi. Tal y como le responde a Sullivan, Gadamer había empezado a trabajar en tales obras antes de la llegada al poder de Hitler y, si bien éstas expresaban los tiempos convulsos de la República de Weimar, no tenían como objetivo una crítica al nazismo. Por lo contrario, su objetivo era respaldar a la democracia, cuyo verdadero valor esperaba que la clase intelectual del país supiera aprender y enseñar<sup>629</sup>. Además, si añadimos a esto la indulgencia con la que Gadamer trata a Heidegger, destacando su temprano desencanto con el régimen de Hitler y negando su antisemitismo<sup>630</sup>, puede ser algo atrevido enmarcar las motivaciones platónicas de Gadamer en una crítica política a Heidegger. Lo que en un primer momento distancia a Gadamer de Heidegger no es tanto una oposición a su pensamiento o a las consecuencias de su pensamiento, sino la atención a un camino casi inexplorado por su maestro: la dimensión ética.

---

<sup>625</sup> Cfr., Sullivan, R. R., *Political hermeneutics. The early thinking of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 5.

<sup>626</sup> Sullivan, R. R., *Political hermeneutics. The early thinking of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 177. Traducción propia.

<sup>627</sup> Cfr., Heidegger, M., *Naturaleza, historia, Estado*, Madrid, Trotta, 2018, p. 87.

<sup>628</sup> Como puede verse en el artículo de Facundo Bey: Bey, F., “Fenomenología de la pólis y torsión del Dasein: dialéctica y hermenéutica en la temprana interpretación gadameriana de la ética platónica”, *Daimon*, N°82 (2021), pp. 63-80.

<sup>629</sup> Gadamer, H.-G., “Reply to Robert R. Sullivan”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 256.

<sup>630</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., p.119.

Así, aunque sea posible vincular la “sutil” crítica al nazismo con una crítica al pensamiento heideggeriano, lo que explícitamente el marburgués reconoce como un primer distanciamiento de Heidegger no es su carácter político o ético desprendido de su obra, sino más bien lo contrario: la insuficiente atención a estos fenómenos en la pregunta por el ser. Si alguna motivación personal puede suponerse como la inicial diferencia entre Gadamer y Heidegger me parece a mí que debe ser la motivación teológica de Heidegger<sup>631</sup>; una motivación que, si bien queda patente en sus trabajos tempranos, determina todo su pensamiento posterior: incluso aquél que, tras el rechazo al nazismo, atiende a una “historia del ser” en detrimento de una analítica del *Dasein*<sup>632</sup>. Heidegger, al atender primariamente al problema de la existencia en tensión con lo divino, en la pregunta por Dios al margen de su comprensión como objeto o ente<sup>633</sup>, no llegaba a captar la verdadera importancia del otro, tal y como sí pretende Gadamer desde su valoración del diálogo socrático:

Desde el comienzo estuve convencido de que había un punto débil en Heidegger, y luego cada vez me resultó más claro: en su pensamiento no se logra ver suficientemente al otro. Me resultó también claro que él, en el propio análisis de la existencia, en la búsqueda de Dios, esperaba quizás llegar a una mejor justificación filosófica de la existencia humana, naturalmente en el sentido de una experiencia de tipo cristiano. [...]un análisis y concepción de la existencia humana de este tipo deja sin pensar el problema del otro.<sup>634</sup>

En cualquier caso, parece cierto que, dada la trascendente valoración gadameriana sobre el diálogo con los otros para el pensar, la filosofía del marburgués consigue desde

---

<sup>631</sup> Como Gadamer nos relata, en una carta a Karl Löwitz, Heidegger se presentaba como un “teólogo cristiano”, y en una discusión teológica de 1923, el propio Gadamer le escuchó decir que su verdadera tarea era “encontrar la palabra que es capaz de llamar a la fe y de hacer permanecer en la fe”. Gadamer, H.-G., “La dimensión religiosa” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 158.

<sup>632</sup> En este sentido, nosotros hemos detectado la continua y progresiva devaluación que Heidegger realiza de la dialéctica de Platón y de su idea del Bien: esta constante va más allá de los cambios en la visión “política” de Heidegger. Salvi Turró también ha mostrado que, desde la tesis de habilitación de Heidegger sobre Duns Escoto (de 1916), donde la teología tiene un papel principal, puede detectarse una continuidad entre el primer Heidegger y el segundo. Cfr., Turró, S., “El punto de partida metafísico de Heidegger”, *Taula*, N°13-14 (1990), pp. 261-276.

<sup>633</sup> Gadamer, H.-G., “Ser, espíritu, Dios” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 166-167,177.

<sup>634</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., p. 26.

un inicio evitar aquellos aspectos expansionistas<sup>635</sup> y totalitarios que, contrariamente, tenían cabida en el pensamiento de Heidegger. Así, en el seminario de 1933/1934 *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado*, podemos ver que Heidegger, tras destacar la desintegración de la comunidad en un mundo caduco (el cual remonta su inicio a la transformación de la verdad como justeza desde el individuo “que quiere y tiene que fundar por sí mismo su propio ser”<sup>636</sup>), apela al Estado como “la realidad más real que tiene que dar a todo el ser un significado nuevo y originario”<sup>637</sup>. Esta realidad del Estado, sin embargo, no viene provista por esta consideración ética y dialógica en la que Gadamer enmarca sus aportaciones a la comunidad política desde Platón, sino que, contrariamente, para Heidegger ella viene provista por la figura del líder, desde el cual toda comunidad política se origina<sup>638</sup>.

Esta valoración del líder no resulta incoherente con la consideración heideggeriana del *Dasein* desde el “ser-con” (*Mit-sein*), término con el que se intenta hacer justicia a la importancia de los otros para la existencia del *Dasein*. En *Ser y tiempo*, el ser-con otros (aunque éstos no están fácticamente presentes) aparece como algo existencialmente constitutivo del *Dasein*<sup>639</sup>, pero para Gadamer esta valoración heideggeriana del otro no es ni clara ni suficiente. Resulta más bien un añadido desde la centralidad del *Dasein* del individuo. Para el marburgués “el «ser con...» es un pensamiento del otro muy debilitado, más bien un dejar que también el otro sea, y no un auténtico estar dirigido hacia él”<sup>640</sup>. Los otros tienen un valor subsidiario respecto a la importancia de la vuelta del propio *Dasein* hacia su autenticidad.

Incluso cuando este “ser-con” aparece, en tanto que determinante existencial de nuestro “estar-en-el-mundo”, como cuidado (*Fürsorge*) de los otros<sup>641</sup>, este cuidado surge en su forma más auténtica desde la guía individual del *Dasein* propio. Tal y como P.

---

<sup>635</sup> Cfr., Heidegger, M., *Naturaleza, historia, Estado*, op. cit., p. 86.

<sup>636</sup> Heidegger, M., *Naturaleza, historia, Estado*, op. cit., p. 99.

<sup>637</sup> *Ibid.*

<sup>638</sup> Cfr., Heidegger, M., *Naturaleza, historia, Estado*, op. cit., p. 98.

<sup>639</sup> Cfr., Heidegger, M., *Being and time*, op. cit., p. 113.

<sup>640</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., p. 27.

<sup>641</sup> Cfr., Heidegger, M., *Being and time*, op. cit., p. 114.

Christopher Smith remarca como un rasgo de individualidad en Heidegger<sup>642</sup>, en *Ser y tiempo* el *Dasein* puede cuidar al otro desde su capacidad para mostrarle y abrirle el camino a su propio cuidado. Así, frente a un cuidado que se realiza desde una toma de control de los otros, este otro cuidado (que resulta ser el más auténtico) posibilita cuidar del otro sin restringirle su libertad. Bajo esta noción del cuidado, el *Dasein* propio da un “salto hacia delante” que, desde la ejemplaridad de su existencia en lo que es (con los otros) ahí, muestra y ayuda al otro a ser “transparente consigo mismo en su cuidado, y libre por y para ello”<sup>643</sup>. Desde esta perspectiva, donde el cuidado del otro viene provisto por el camino que abre el individuo vuelto hacia su autenticidad, Heidegger puede afirmar de forma consecuente que “el Estado del *Führer*, como lo tenemos, significa la consumación del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el líder”<sup>644</sup>.

En Gadamer, por el contrario, incluso el rey filósofo de Platón supone sólo una figura provocativa con la que incentivar una educación cívica a través de la gravedad de la situación compartida y dialógica; una educación que se desentiende de las costumbres (compartidas) sólo en tanto que sus enseñanzas pueden ser empleadas sin tener a los otros en consideración. La determinación de los otros sobre nuestro ser no puede estar seguida de una guía individual que sencillamente reconozca que siempre se parte de una situación compartida; también la propia guía no puede realizarse si no es de forma compartida: “yo doy tanto como recibo. La acción es una interacción, una relación recíproca. Ella es reunión, encuentro, *Begegnung*”<sup>645</sup>. Como Gadamer detecta en la *Carta VII* y en la *República*, nuestro “mundo” se hunde si se piensa que podemos mantenerlo al margen de lo que los otros nos tengan que decir: aquí la figura del líder como guía de una nación o comunidad no tiene cabida.

De tal modo, aunque las primeras obras del marburgués sobre Platón no tuvieran como motivación principal el distanciamiento de un Heidegger cercano al nazismo, es innegable poder ver en ellas las huellas de un trágico momento histórico. De una u otra forma, la interpretación peculiar de Platón y su distinción de la de Heidegger, pueden darnos un

---

<sup>642</sup> Cfr., Smith, P. C., “The I-thou encounter (*Begegnung*) in Gadamer’s reception of Heidegger”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 515.

<sup>643</sup> Heidegger, M., *Being and time*, op. cit., p. 115. Traducción propia.

<sup>644</sup> Heidegger, M., *Naturaleza, historia, Estado*, op. cit., p. 99.

<sup>645</sup> Smith, P. C., “The I-thou encounter (*Begegnung*) in Gadamer’s reception of Heidegger”, op. cit., p. 516. Traducción propia.

pequeño esbozo de la posición crítica de Gadamer frente al nazismo. Ahora bien, los tintes políticos de sus obras tempranas, sobre todo de aquellas dirigidas a la *República*, pueden no restringirse al totalitarismo.

Si, por un lado, los trabajos tempranos de Gadamer introducen el correcto diálogo con los otros como una posición crítica que nos evita caer en la manipulación y en la fe ciega en el Estado, también, por otro lado, debemos reconocer en estos el valor que se imprime sobre la comunidad política. Como hemos visto, el diálogo con los otros no supone la erradicación del *ethos*, sino la crítica a su instrumentalización para imponer los intereses personales. En este sentido el *ethos*, entendido como las costumbres y la cultura (o culturas) que forman una comunidad, ni se emplea de forma autoritaria ni se critica hasta extinguirlo, sino que se pone en juego en el diálogo con los otros. Así, este conocimiento de uno mismo no deja de implicar al otro, al resto de individuos que forman la comunidad.

Ello se nos ha indicado por la característica principal que se desprende de la interpretación de la *República* como utopía: la habituación o el *ethos* al que tales reflexiones deben dirigirse. Las críticas a la tradición (como se han expuesto con la crítica a los poetas) no suponen la posibilidad de que sólo el plano teórico y conceptual debidamente desarrollado nos baste para vivir en comunidad, sino que dicho proceder reflexivo es requerido para poder corregir el mal uso de dicha tradición: la artificialidad del Estado de la *República* remite a la generación de un programa educacional que precisa su concreción en las condiciones particulares en las que se ubica la comunidad a la que se dirige. De modo que, sin profundizar en este tema tan complejo, podemos decir que la interpretación de Gadamer sobre Platón no sólo puede llegarse a entender, en su dimensión política, como una crítica al totalitarismo, sino también a una cierta concepción libertaria donde, como indica la interpretación de Bloom, la vida política es rechazada frente a la vida privada.

Como vemos la interpretación temprana de Platón (aquella desarrollada en los años treinta y cuarenta), valora al ateniense en su intención de resolver, a través de una atención al correcto proceder reflexivo y la capacidad de educar desde tal procedimiento, las cuestiones pedagógicas, éticas y políticas que percibía en su mundo. Las consideraciones ontológicas de su pensamiento son dejadas en un segundo plano: incluso cuando se llega a tratar la idea del Bien, tal y como ocurre en *La ética dialéctica de Platón*, la posición

de Gadamer es relegar su valor ontológico a lo dicho a ese respecto por Heidegger<sup>646</sup>, centrándose en el bien desde un ángulo diferente, esto es, desde su consideración como lo bueno, como el bien. Así, si bien el marburgués acepta en esta obra que la idea del Bien tiene una función ontológica primordial, como “aquello que hace a todo lo existente comprensible en su ser”<sup>647</sup>, Gadamer pone atención a este principio desde la problemática de este proceder dialéctico que, en última instancia, supone una consideración teórica sobre una cuestión relevante para nuestra *praxis*:

Lo que todo esto articula no es sino lo que Sócrates ya en el *Fedón* había llamado a continuar: los fundamentos de toda acción moral. [...] La conclusión universal hecha por la solución propuesta en la *República* debe ser también demostrable [dada la unidad que hemos anticipado entre lo-que-siempre-es y aquello-para-lo-cual] en el caso del problema socrático sobre la unidad y multiplicidad de las virtudes, la cual preocupa a Sócrates tanto por ser una pregunta [que debe resolverse teóricamente] como por ser un claro requerimiento de la conciencia moral”<sup>648</sup>.

De tal modo empezamos a ver bien diferenciada la lectura de Gadamer respecto a la de Heidegger. Para Heidegger no sólo la idea del Bien debe ser comprendida en su valor ontológico, sino que debe ser tajantemente desvinculada de cualquier consideración ética: “no se trata en modo alguno de algo ético o moral, en la misma medida en que tampoco se trata de un principio lógico ni menos aún gnoseológico”<sup>649</sup>. Ciertamente es que el principal objetivo de estas palabras es el de disuadir al lector y al oyente (en tanto que fue pronunciado durante un seminario) de una concepción del bien cercana a ciertos valores concretos, identificándose erróneamente la idea del Bien con *un* bien. Gadamer también considera errónea esa identificación. En este sentido, la afirmación de Heidegger sobre el Bien resuena en toda la trayectoria académica del marburgués. Pero, a diferencia de su maestro, esto no lleva a Gadamer a descartar cualquier connotación ética o moral que pueda encontrarse detrás de esta idea.

---

<sup>646</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 77, n. 15.

<sup>647</sup> Gadamer, H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, op. cit., p. 76. Traducción propia.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>649</sup> Heidegger, M., *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, op. cit., p.101.

Así, mientras que Gadamer centra su interpretación en la problemática unidad en Platón entre la ética y su solución desde la atención al ser de las cosas, Heidegger desconsidera la existencia de dicha problemática, pues tales connotaciones éticas no encuentran lugar cuando nos referimos tanto a las ideas, el qué-es del ente, como a su principio supremo, la idea del Bien: “La ética ha echado a perder el significado fundamental de esta palabra. [...] Lo bueno es lo probado, lo que se impone, lo que resiste, a diferencia del significado inocuo y ñoño de: un buen hombre, decoroso, pero sin visión ni contundencia”<sup>650</sup>.

Es más, para Heidegger, tal y como remarca a partir de los años treinta, la connotación ética del bien viene marcada por la transformación de la *aletheia* bajo el “yugo” de la idea: “se piensa en ella [en la expresión del bien] generalmente el «bien moral», llamado así porque es conforme a la ley moral, interpretación ésta que es ajena al pensar griego, por más que Platón, al interpretar el *agathón* como idea, haya dado la base para pensar «el bien» como «bien moral»”<sup>651</sup>. De este modo, Heidegger conecta la verdad, como justeza del mirar desde el individuo, con el bien moral y los valores morales, siendo de nuevo Nietzsche quien en mayor medida explicitó esta conexión proporcionada por la consideración de las ideas desde Platón: es también Nietzsche, en virtud de que para él todo saber procede del origen metafísico del “valor”, el platónico más desenfundado en la historia de la metafísica”<sup>652</sup>.

Así, si algo puede encontrarse en Platón que conecte las ideas con la ética es, según Heidegger, la simple devaluación de la *aletheia*, que posibilitó en adelante la cada vez mayor comprensión del bien desde los valores. La transmutación de la verdad como justeza del mirar, que no hace sino expresar el comportamiento del individuo respecto al ente, encuentra así su última y más explícita vinculación con el bien moral en el acabamiento de la metafísica:

Nietzsche, desde su posición metafísica fundamental, puede interpretar la comprensión platónica del ente, las ideas, y por lo tanto lo suprasensible, como valores. [...] Puesto que desde la metafísica de la voluntad de poder toda metafísica

---

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 107. Cabe decir que Heidegger sí que considera el sentido de utilidad al hablar del bien, pero esto no lo conduce a una comprensión de ello desde el terreno práctico referente a las virtudes y a la ética.

<sup>651</sup> Heidegger, M., “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, *Eikasia*, N°12 (2007), p.291.

<sup>652</sup> *Ibid.*

se comprende de modo moral como una valoración, la metafísica de la voluntad de poder se vuelve una posición de valor, una «nueva» posición de valor.<sup>653</sup>

Esta concepción negativa de la ética, atendida de forma secundaria respecto a la verdad del ser y de su historia, conduce a Heidegger a una consideración de ella centrada en los valores concretos que forman nuestra noción metafísica del Bien. Gadamer, como hemos visto, también rechaza esa descripción del Bien. Pero aquí la diferencia entre los dos autores recae en el lugar que ocupa la preocupación por la ética. Mientras que en Heidegger ella queda relegada a una posición secundaria frente al ser, en Gadamer, ella toma un rol principal que le lleva a su peculiar expresión a través de la teoría y la atención a la cosa.

De tal modo, partiendo de la revaloración de la *phrónesis* propuesta por Heidegger (y que, según Gadamer se identifica con la dialéctica en Platón), el marburgués expande el valor genuino de nuestra dimensión ética a la propia atención teórica al ser de las cosas, atención que encuentra en los diálogos socráticos su formulación dialéctica. Así, en su entrevista con Dottori, un Gadamer centenario recuerda su temprana acentuación de la ética desde la dialéctica platónica como un primer e irreversible distanciamiento de Heidegger:

Yo traté de hacer entonces algo completamente distinto de lo de Heidegger, como queda claro en mi primer libro, *La ética dialéctica de Platón*, con el que obtuve la libre docencia. Traté de llegar a la filosofía desde otro punto de vista, desde el punto de vista práctico, [...] el paso decisivo para mí se había realizado ya, y a partir de él se ve cómo, aunque hubiese querido seguir a Heidegger, no habría podido hacerlo, porque su planteamiento era otro. [...] Heidegger entonces no se interesaba por el saber práctico y la *phrónesis* [sino por el *ser*].<sup>654</sup>

La preocupación primordial de Gadamer por la ética, frente a la preocupación primordial de Heidegger por el ser, supone una distinción inicial que, como indican las palabras del marburgués, marca el destino posterior de ambos pensamientos. La cuestión recae en esa valoración de la ética en Platón, la cual, desde la visión de Heidegger, constituye una expresión más de la devaluación de la *aletheia* dentro de la historia de la

---

<sup>653</sup> Heidegger, M., “La metafísica de Nietzsche”, en *Nietzsche II*, op. cit., pp. 222-223.

<sup>654</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., p. 24.



metafísica. Gadamer parte de un trato a la ética distinto, donde su consideración desde el Bien, como principio de las ideas, no implica su “malinterpretación” dentro de esta historia de la onto-teología. Como hemos visto, Heidegger considera la comprensión del Bien desde la perspectiva moral un producto más de la metafísica posterior, por lo que Gadamer, al tratar el Bien de tal manera, debe sortear dicha crítica.

Lo cierto es que el trabajo de Gadamer a este respecto no solo sortea las posibles objeciones de Heidegger, sino que encuentra en su solución, en la posibilidad de atender a una valoración positiva y no onto-teológica de la ética desde la doctrina de las ideas, una crítica a la historia del ser de Heidegger y a su desesperada búsqueda de la genuina *aletheia*. Como hemos visto, la continua aclaración de Gadamer sobre la identificación entre el estrecho vínculo entre ser y el bien en los diálogos de Platón nos ha llevado a mostrar los trabajos que profundizaban sobre esta vinculación, la cual debía reflejarse en el proceder dialéctico que oscila entre la atención a la unidad y a la multiplicidad. Desde aquí hemos visto el valor de los principios del Uno y del Dos indeterminado. Con estos dos principios se nos ha hecho visible en la dialéctica un elemento que puede pasar desapercibido: lo oculto como parte de su esencia.

Para Gadamer el valor de la dialéctica, dándole prioridad a la ética y al saber práctico, pone en un primer plano nuestra constitución con los otros, con la comunidad que, desde un *logos* y un *ethos* compartido, determina nuestro modo de conducirnos y orientarnos en el mundo a través de sus interrogaciones. Lo que pasa algo más desapercibido en la dialéctica es que desde ella vemos que Platón tiene presente esta comprensión originaria de la *aletheia*. Como hemos visto, Gadamer entiende que, tanto cuando nos referimos a la conceptualización del ser de las cosas desde las ideas, como cuando, en atención a la *phrónesis*, nos referimos a la correcta y justificada decisión tomada, el proceder dialéctico de ambos casos supone lidiar con lo indeterminado, lo cual no sólo se muestra como impedimento, sino como posibilidad de determinación. El Dos indeterminado no supone un simple límite que se le impone a la dialéctica, sino que él es esencial a ella, como su posibilidad de ser y de funcionar como tal. Así, este principio expresa lo que para Heidegger era el elemento privativo que debía reflejarse como esencial al des-velar. Siempre nos movemos en una situación dialéctica donde aquello que llega a ser desvelado, en el concepto y en la acción realizada, deja algo velado, algo velado que no es ajeno al concepto o a la acción, sino que forma parte esencial de ellos.

Al partir de la ética, Gadamer termina por ver la trascendencia del Bien no como una totalidad, sino como el reflejo de aquello que él detectaba en las cuestiones prácticas como la ignorancia socrática. El principio del bien refleja esa tarea práctica que debe contener siempre lo inasible donde la elección tomada termina por realizarse. Todo lo que llega a ser, llega a ser por el devenir, del que todo parte y del que todo nunca se termina de despegar. Por ello, lo que finalmente vemos con el *Filebo* y su análisis final en *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles* es esta presentación de la dialéctica y su esencial ocultación desde la propia idea del Bien, el cual representa en su trascendencia no sólo la búsqueda de la presencia, sino el movimiento dialéctico entre lo velado y lo desvelado, entre el ser y el devenir, ambos elementos esenciales de lo que llega a ser. En tanto que el Bien se presenta como la tarea de determinar (en la palabra y en el acto) lo que entonces llega a ser, su explicación tiene siempre presente lo velado. Gadamer responde así a las reclamaciones de Heidegger por encontrar la esencia originaria de la verdad.

En cualquier caso, cabe decir que, tal y como recuerda Gadamer, el diálogo que sostuvo con Heidegger al respecto de Platón nunca fue fructífero: “me había invitado [...] para que le contase algo de mis investigaciones sobre Platón. [...] No llegamos muy lejos. Heidegger y yo nunca conseguimos mantener una conversación lograda”<sup>655</sup>. Frente a la familiaridad y cercanía que se concede a las filosofías de ambos pensadores, debemos tener en cuenta esta brecha que se manifiesta en esta fallida conversación. Hay una distinción inicial entre las preocupaciones de ambos pensadores que marca la diferencia; una distinción marcada por la disposición ética hacia el otro y su repercusión en la pregunta del bien.

Obviamente, Gadamer es consciente del valor de la pregunta de su maestro, quien ciertamente puso en el centro de la filosofía una cuestión que permanecía invisibilizada. En este sentido, Gadamer tiene claro que Platón “no eleva esta experiencia [de la *aletheia*] en ninguna parte al nivel de un concepto”<sup>656</sup> y, con ello, Gadamer reconoce “que hay que mirar más atrás de Parménides o, hacia adelante, más allá de Hegel [con Heidegger], si se quiere pensar la nulidad de lo aparente en su verdadera pertenencia al ser”<sup>657</sup>. Pero,

---

<sup>655</sup> Gadamer, H.-G., “Europa y la «oikoumene»”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 227.

<sup>656</sup> Gadamer, H.-G., “El retorno al comienzo” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 272.

<sup>657</sup> Gadamer, H.-G., “Platón” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 94.

como hemos visto, una lectura de Platón enfocada a la puesta en práctica de su proceder dialéctico nos revela en último lugar que su pensar, tanto al dirigirse a las virtudes, al estado o al cosmos, considera siempre ese elemento velado que determina siempre al ser en su desvelamiento: “me parece que la experiencia que se describe allí en todas partes responde en su «ejecución» misma a la búsqueda de Heidegger de cómo pensar la *aletheia*”<sup>658</sup>.

A este respecto es interesante atender a la lectura que Francisco Gonzalez realiza de Heidegger y su interpretación de Platón. Para él, el Heidegger de la década de 1920 tomaba a Platón desde la problemática del *logos*, es decir, desde el fracaso que este suponía. Así Heidegger concedía a Platón el reconocimiento de las limitaciones del *logos*, y encontraba en sus diálogos un intento de detectar sus problemas ante la falta de alternativas<sup>659</sup>. Sin embargo, como considera González, este reconocimiento platónico llevó a Heidegger, en la década de 1930, a reconsiderar esta resignación ante el fracaso del *logos* como un viraje de Platón hacia la “justeza del mirar”; un viraje que terminaría por considerar a Platón un pensador plenamente onto-teológico, que no podía imaginar ya una alternativa al *logos*<sup>660</sup>. En contraste, nosotros hemos visto que Gadamer no considera que el fracaso del *logos*, tal y como se explicita en la *Carta VII*, lleve a Platón a la constatación de un problema sin solución (tal y como considera Heidegger)<sup>661</sup>, sino que este “fracaso” no es ni siquiera un problema, sino que ella nuestra exigida apertura, afinidad y disposición ética hacia el otro.

Al partir del saber práctico y entender su comprensión desde la doctrina de las ideas que se despliega en los diálogos, buscando la vinculación platónica entre la pregunta por la virtud y la atención a las cosas desde su *qué-es*, el marburgués encuentra en el bien de Platón, donde dicha vinculación se comprende finalmente, no sólo un principio relevante para a práctica, sino un principio que, en vez de distanciarse de la *aletheia* (como piensa Heidegger), la llega a mostrar. Parece irónico, así pues, que Heidegger, que inicialmente desatendió a la ética para centrarse en el ser, nunca pudo encontrar en la prehistoria de la

---

<sup>658</sup> Gadamer, H.-G., “El retorno al comienzo” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 272.

<sup>659</sup> Cfr., Gonzalez, F., *Heidegger and Plato. A question of dialogue*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2009, pp. 97-98.

<sup>660</sup> Cfr., Gonzalez, F., *Heidegger and Plato. A question of dialogue*, op. cit., pp. 99-102.

<sup>661</sup> Cfr., Gonzalez, F., *Heidegger and Plato. A question of dialogue*, op. cit., pp. 21-29.

filosofía aquella experiencia originaria del desvelamiento del ser<sup>662</sup>; un desvelamiento que Gadamer, partiendo precisamente de aquello que su maestro inicialmente había desatendido, reconoce en Platón, en aquel pensador que para Heidegger suponía el inicio de la onto-teología.

Esta distinción entre ambos autores lleva consigo algo más que una leve corrección en el relato de la historia del ser. Al concederle a Platón esta situación afuera de la onto-teología, Gadamer encuentra un modelo filosófico que posibilita la conciliación (al menos parcialmente) entre el pensar heideggeriano y la metafísica, en tanto que esta última es deudora de muchos conceptos acuñados por Platón. No hay necesidad de encontrar una alternativa al *logos*. El rechazo de Heidegger al lenguaje de la metafísica, que le llevó desde los grilletos de los conceptos “hasta el más extremo enredo en enigmas”<sup>663</sup>, no es compartido por Gadamer, quien contrariamente mantiene intacto el valor de los conceptos al no entenderlos esenciales a la historia de la onto-teología. Por ello, en la introducción de *Verdad y método II*, Gadamer crítica la concepción heideggeriana sobre el lenguaje de la metafísica recurriendo a Platón, demostrando que la cuestión no radica en los propios conceptos, sino en la fluidez con los que ellos se ponen en marcha a través del diálogo<sup>664</sup>.

Además, bajo esta perspectiva podemos ver cómo Gadamer consigue valorar desde un nuevo punto de vista a Platón, dándole no sólo un vuelco a las cuestiones abiertas por Heidegger sobre las posibilidades del pensar, sino también encontrando en la figura del ateniense un referente para sus propias preocupaciones: el equilibrio entre teoría y práctica desde la sabiduría o *phrónesis*. Gadamer no comparte con Heidegger su pretensión de reconsiderar ese perdido desvelamiento del ser para remontarse a su originaria trascendencia, algo que siempre le supuso al marburgués una incógnita<sup>665</sup>. Contrariamente, Gadamer atendió a este desvelamiento para dirigirse a la posibilidad de repensar (y rehabilitar) la filosofía desde esta nueva comprensión del saber, caracterizado por su estrecha vinculación a la *praxis* a través del diálogo y de la dialéctica.

---

<sup>662</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Acercas del comienzo del pensar” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 244.

<sup>663</sup> Gadamer, H.-G., “La historia de la filosofía” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 150.

<sup>664</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, op. cit., p. 19.

<sup>665</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., p. 138.

Tal y como atiende desde la *Carta VII* y desde los diálogos del *Sofista* y el *Parménides*, Gadamer concibe en Platón esa infinitud que se despliega en cada discurso, donde la captación de la cosa desde los conceptos siempre supone una explicitación de algunos elementos y la ocultación de otros, cuya presencia implícita queda difuminada y sólo parcialmente reconocibles en lo explicitado (de igual modo que lo impar de lo uno queda oculto, aunque implícito, en lo par del dos). Lo más interesante, sin embargo, es que dicha comprensión del discurso queda reflejada en la misma *praxis*, siendo tanto nuestra captación teórica de la cosa, como nuestra elección por la acción o conducta correcta un mismo proceder, un proceder que puede llegarse a describir en sus dos direcciones desde la idea del Bien. La oposición moderna entre lo teoría y la *praxis*, entre la razón práctica y la teórica, puede ser diluida bajo la luz de cierta interpretación de Platón. El problema de la reducción de la teoría y del desinterés por la *phrónesis* encuentran en Platón, quien identificaba dialéctica y *phrónesis*, un camino hacia su solución.

## **B) La tarea filosófica de resumir la metafísica en la ética.**

Lo que Heidegger ve como una historia del olvido del ser desde Platón, es visto por Gadamer, como un inicio de la reducción de la teoría desde Aristóteles, quien, como hemos visto, abre las puertas a esta posterior reducción. A pesar de la unidad que el marburgués explicita entre Platón y Aristóteles, lo cierto es que las modificaciones llevadas a cabo sobre la doctrina de las ideas y las diferencias a la hora de exponer sus conclusiones (tal y como llegaron a la tradición) suponen la desvirtuación de algo que, en última instancia, también puede encontrarse de forma genuina en el Estagirita: “en la teoría aristotélica de la *aletheia* y del *pseudos*, tal como la encontramos en el libro 9 de la *Metafísica* (capítulo 10) y en otros lugares, ya no se percibe nada de ello”<sup>666</sup>. Así, hemos visto que la problemática viene precipitada por el desarrollo de los conceptos, algo que, vistas las intenciones socráticas de centrar la cosa en el discurso, suponía algo necesario. Lo que se pierde desde esta mayor precisión conceptual es la unión entre el bien como principio del cosmos y como elemento práctico, de tal forma que, aislado el Bien como primer motor inmóvil, se termina por otorgarle a su trascendencia un valor distinto al de Platón.

---

<sup>666</sup> Gadamer, H.-G., “Platón” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 94.

Aristóteles, si bien alcanza una explicitación del no-ser de la que Platón carece, llega a través de su aparato conceptual a una comprensión del Bien como un *terminus*, imprimiendo una verticalidad al *logos ousias* iniciado por Platón que desdibuja la infinita combinación matemática entre ideas que supone, desde la dialéctica, la siempre parcial ocultación de la cosa. Contrariamente, el bien platónico, presentado desde esta combinación, se comprende desde esta ocultación que atraviesa a nuestro ser y a nuestro mundo (político y natural) tanto en nuestras pretensiones teóricas como prácticas: su trascendencia más allá del ser es entendida en esta tarea dialéctica de lo que llega a ser desde y por el devenir.

En Aristóteles, dicha tarea se presenta de forma progresiva, donde el sentido final del ser apunta a un puro acto que supone el primer motor inmóvil, el más perfecto ser desde lo que todo lo que es encuentra, en tanto ser, su sentido final. Por ello, al entenderse el Bien aristotélico desde tal situación superlativa, como principio último del cosmos en movimiento, existente por sí mismo como puro acto que es causa final de todo ser en busca de la realización de su esencia, Gadamer no puede sino diferenciar su trascendencia o separación de la particular trascendencia del Bien en Platón:

La pura analogía de proporcionalidad no puede conseguir esto -haría permanecer [a Aristóteles] demasiado apegado al ideal platónico de las matemáticas. Así, nos encontramos con un resultado paradójico: el *chorismos* (separación) que vive en la teología aristotélica no es el de Platón. Contrariamente, la ontología de los *phisei onta* y la totalidad del movimiento fuerzan a Aristóteles a un *chorismos* propio, que va más allá de la interpretación matemáticamente orientada de la trascendencia del Bien en Platón.<sup>667</sup>

Ya hemos visto cómo Aristóteles pone solución al no-ser que en Platón no podía sino comprenderse como diferenciación; pero desde el proceder dialéctico del ateniense que se despliega en sus diálogos, hemos visto cómo Gadamer también considera un cierto genuino no-ser en Platón que no es simple diferenciación, sino que, partiendo de esa misma diferenciación, resulta ser lo siempre oculto a nuestra finitud, esto es, la combinación infinita e indefinida entre ideas diferentes que suponen cierto conocimiento de la cosa que pretendemos comprender. La estructura matemática en la que se combinan

---

<sup>667</sup> Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, op.cit., p. 158. Traducción propia.

las ideas nos resulta entonces un modelo que no tiene en cuenta al no-ser, aunque éste sólo nos aparezca desde nuestra finitud. En este sentido, a pesar de los problemas que ello comporta posteriormente, Aristóteles sí desarrolló de forma clara el no-ser más allá de las estrechas paredes de nuestra finita reflexión, mostrando en el propio terreno de la *physis* el no-ser más allá del *pseudos*<sup>668</sup>.

Como vemos, dentro del pensamiento platónico-aristotélico hay ciertas diferencias que hacen criticables a ambos pensadores dentro de la continuidad que Gadamer les concede. En cierta medida, tales críticas son poco importantes, dadas las limitaciones que ofrece la comparación entre los diálogos platónicos, encarados al gran público, con las notas y apuntes de las lecciones aristotélicas. Con ninguno de los dos pensadores Gadamer piensa que puede llevarse a cabo una sistematización y, por ende, resulta un tanto artificial querer enfrentar a estos pensadores como abanderados de dos “doctrinas” diferentes: ni los diálogos ni la tradición indirecta pueden reconstruir una “doctrina no escrita” de Platón, ni tampoco las obras de Aristóteles (incluidos los libros de la metafísica) pueden terminar por ser unificadas de forma unívoca. Contrariamente, tiene cierto sentido observar una continuidad entre ambos pensadores, dadas sus semejanzas en el modo de plantear ciertas cuestiones. Al final, Gadamer prioriza aquello que ambos pensadores pueden enseñarnos sobre el modo de tratar y encarar diferentes problemas desde la filosofía, y por ello muchas de las críticas que Gadamer dirige a cada pensador apuntan más bien al modo en el que sus planteamientos se exponen con mayor o menor claridad.

Un ejemplo de ello puede ser, como acabamos de ver, que la cuestión del no-ser en ninguno de los dos pensadores es obviada, a pesar de que en Aristóteles ello queda expuesto de mejor manera al tratarlo desde los *physei onta* y su realización de su esencia. Incluso cuando Gadamer concede al Estagirita el haber tratado el no-ser de forma más primigenia, al exponer el desvelamiento de la esencia desde la propia intuición (al ser la esencia encarnada en el ente particular), dicha comparación con Platón parece entenderse desde una lectura más bien ortodoxa del último. Por el contrario, la interpretación de Gadamer sobre Platón, como hemos visto, llega también a confirmar la inmediatez de las propias ideas en los particulares. Según considera el marburgués la separación entre el mundo de las ideas y el sensible no puede considerarse seriamente desde Platón, sino que,

---

<sup>668</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, op. cit., pp. 217-218.

como aduce en trabajos como *Aristóteles y la pregunta socrática*, ello resulta un artificio posterior compuesto por Aristóteles: “el sentido auténtico del «eidos» [para ambos pensadores], sólo puede consistir en encontrar su ser en el siendo. De esta manera, en verdad, [Aristóteles] tan sólo resuelve una falsa hipóstasis de la idea [y no la propia de Platón]”<sup>669</sup>.

De igual forma ocurre con la cuestión del bien en Aristóteles y en Platón. Aunque Gadamer conceda que la “reducción de la teoría” empiece desde la recepción de la obra del Estagirita, ello no significa que tal reduccionismo se encuentre en él. Tal y como lo ve Gadamer, la exposición que hemos realizado de Platón sobre el bien encuentra en Aristóteles su correspondencia, a pesar de que su distinción conceptual abre las puertas a una diferenciación entre lo teórico y lo práctico con nefastas consecuencias para la recepción posterior. A pesar de la conceptualización aristotélica, ambos pensadores son distinguidos de sus coetáneos por su pretensión de “decir” el ser, esto es, de atenerse al *logos ousias*<sup>670</sup>. Ya hemos visto como el *logos* fracasa en Platón, pero precisamente en ese fracaso quedamos redirigidos a la *phrónesis*. Esto es algo que puede igualmente detectarse en la ética aristotélica, donde los modos de “decir el bien” (en frente de su idea) supone un decir “insuficiente”, o, más bien, un decir que precisa y exige mantenerse en continuidad con nuestra decidida orientación práctica<sup>671</sup>.

El equilibrio entre teoría y *praxis*, entre el saber teórico sobre el ser de las cosas y el saber práctico presentado por la *phrónesis* también encuentra su lugar en Aristóteles desde la filosofía práctica y su concepción del *nous*. El *nous*, que expresa esa unidad entre teoría y *praxis* con la que se reconoce a la *theoría* como *praxis* suprema, encuentra su reflejo en el bien platónico. Así ambos pensadores captan este equilibrio entre teoría y *praxis*, a pesar de que Platón, en su proceder dialéctico desprendido de sus diálogos resulta más adecuado para comprender esta unión. Tan importante es así para el marburgués el perfeccionamiento conceptual llevado a cabo por Aristóteles como la exposición dialéctica de Platón.

---

<sup>669</sup> Gadamer, H.-G. “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), p. 147.

<sup>670</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “«Amicus Plato magis amica veritas»”, op. cit., p. 212.

<sup>671</sup> Emilio Lledó, alumno de Gadamer en Heidelberg, ha remarcado esta conexión en Aristóteles entre el *logos* y nuestro ser práctico. Lledó, E., *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994, pp. 71-74.



La idea del Bien supone así no sólo un principio de relevancia ontológica, sino también de relevancia práctica, como también epistemológica. Lo que encontramos con ello es ese equilibrio entre teoría y *praxis*, entre nuestra racionalidad teórica y práctica: en definitiva, encontramos en la idea del Bien lo que Gadamer encontraba en el *Nous* aristotélico. Ahora bien, gracias al desarrollo de estos conceptos trascendentes a través de la dialéctica, hemos visto como ellos no suponen un elemento positivo del que desplegar una doctrina concreta: su trascendencia refiere a la infinita (y no progresiva) tarea práctica y teórica, hacia lo más concreto y hacia lo más universal, donde siempre, en un *ahí* concreto, algo llega a su ser velándose en parte.

El Bien y el *Nous*, ambos entendidos como la trascendencia, no apuntan para Gadamer a una verdad absoluta con la que una doctrina metafísica o una ética dogmática culminan su construcción. En el ya mencionado diálogo con Dottori, Gadamer nos afirma que tanto el *nous* como el bien deben entenderse de la misma manera, desde la unidad entre la teoría y la *praxis*, la cual debe suponer, sin embargo, la situación concreta y dialógica en la que nos situamos:

La *Ética a Nicómaco* muestra muy bien cómo el *Nous* es tanto la comprensión de lo universal como de lo concreto. Pero no me parece que de todo esto pueda llegarse a una doctrina o a una metafísica [sistemática], por el contrario, me parece que no puede conciliarse con tal forma de doctrina. Ciertamente existe el *nous*, pero esto no quiere decir que de ello se siga cierto tipo de existencia, más bien al contrario, es algo que debe siempre unirse a nuestro razonamiento y a nuestro dialogar. [...] Claramente, el *Agathon* es a fin de cuentas una cosa del mismo tipo, y precisamente la expresión de algo que nunca es plenamente alcanzable.<sup>672</sup>

Así la comprensión del *nous* desde el bien platónico nos ayuda a considerar dicha unidad entre teoría y *praxis*, entre el ser y el bien, sin apelar a un sistema o doctrina que pretenda derivar de ellos un absoluto que haga comprensible la totalidad de lo que es. Ni siquiera desde su carácter de inalcanzable, el bien o el *nous* deben suponer un ideal sobre el que ir progresando infinitamente. Lo que así hemos expresado como una tarea infinita de traer al ser el devenir no puede quedarse referido a un primer motor que, sea éste el sujeto autoconsciente o Dios, suponga el principio desde el que se despliega toda determinación de la realidad. Desde el progresivo alejamiento de Gadamer de toda

---

<sup>672</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., p. 42.

descripción de la disponibilidad del *Dasein*, hemos visto como el marburgués trataba de corregir una comprensión del Bien platónico desde dichas posiciones “modernas”, las cuales hicieran pensar dicha unidad desde una primera actividad de la conciencia.

El bien, como expresión de esa unidad entre teoría y práctica, no se comprende como la primera determinación del pensar, sino que se le debe comprender desde la tarea dialéctica que surge en el “ahí”, en la situación que, sin haber sido elevada al *logos*, emplaza toda decisión práctica y teórica; una situación que, por cierto, queda constituida, de una u otra forma, por el diálogo con los otros. Es en este encuentro con el otro donde padecemos la exigencia del determinar o del decidir. Así lo hemos visto con Protarco, cuya voluntad de seguir en el diálogo no viene dada por un querer anterior, sino por la inevitable exigencia de las elecciones que surgen en todo conversar. Denostar esta exigencia, tal y como hace Filebo, sólo conduce a uno a un aislamiento silencioso.

Al “ahí”, sea este entendido como el suelo de nuestra acción como el de nuestras palabras, debe dársele prioridad sobre los individuos y su propia capacidad intelectual de determinación. Nos encontramos de nuevo con la importancia de lo que en el *Filebo* suponía el tercer género, el cual, respecto a los principios inteligibles del *peras* y el *aperion*, suponía aquella mezcla de los dos en la que, trayendo del devenir lo que llega al ser, el bien brillaba. A pesar de representar la idea del Bien la idea de las ideas y, por ende, ser la expresión de la suma determinación, su potencia reside en lo bello y, por lo tanto, brilla desde lo aproximadamente determinado y decidido.

Entender el bien y el *nous* desde el “ahí” supone reconocer lo prioridad de lo aproximadamente determinado sobre el propio determinar. Lo que de tal modo Gadamer pretende mostrar es que lo indeterminado que constituye una situación, un “ahí” no es un producto de una fallida determinación nuestra, demostrándose así que dicha situación, al margen de nuestras capacidades actuales, puede ser plenamente determinable; sino que lo indeterminado resulta ser una parte esencial del “ahí”. La comprensión de ello como nuestra capacidad o incapacidad para la indeterminación es posterior. De ello hemos podido hablar a través de la interpretación gadameriana del *Timeo*, donde incluso el demiurgo se muestra limitado por la Necesidad. Ante toda fuerza o voluntad de determinación nos encontramos con una realidad que nos limita, pero no en el sentido de una realidad superior, sino en el sentido de una realidad que precisamente nos proporciona la posibilidad de determinación.

El “ahí” nos obliga a decidir, y ante ese decidir, donde algo siempre será perdido, se nos presenta sin embargo la capacidad para hacerlo, es decir, para decidirnos y determinarnos hacia uno u otro camino. Como ya hemos visto, para Gadamer la limitación con la que lidia el demiurgo, y que le obliga a limitar su determinación harmónica de la realidad (esto es, de dejar no-determinada la realidad respecto a sus capacidades), supone sin embargo una oportunidad ontológica, es decir, la posibilidad en primer lugar de que el demiurgo pueda llegar a determinar. Que lo indeterminado sea esencial al “ahí” supone, a la vez, que lo determinado también le es esencial.

Así, dejando de lado a los dioses y centrándonos en nosotros, vemos que para Gadamer ese “ahí”, en el que el bien y el *nous* son comprendidos en un primer lugar, se entiende desde esa realidad compartida con los otros. En toda decisión por hacer lo correcto, pensamos ya desde un *ethos* y una comunidad que en su concreción integran esos dos momentos de determinación e indeterminación. Nuestra deliberación lidia con una situación ética que la determina y que, a la vez, la deja huérfana de certeza: sea lo que sea que decidamos, quedamos expuestos sólo a una aproximada y limitada comprensión de lo correcto; y de igual manera ocurre con nuestra atención teórica a la verdad de lo que es, donde nuestra intención general por el ser de las cosas, a través de no perder de vista a la misma cosa, nos impone, explícita o implícitamente, la figura del otro y del lenguaje (de los conceptos), desde los que, desde la restricción moral de no manipular, pretendemos hacer validas y justificadas (de forma, otra vez, aproximada) nuestras opiniones.

El bien, como tarea de traer a su determinación aquello que es y aquello que es-bueno desde la dialéctica (caracterizada por su infinitud) supone la caracterización de la unidad entre teoría y *praxis* desde el “ahí” que se teje en el diálogo, explícito o implícito, en el que siempre nos ubicamos. Así, no supone el bien o el *nous* una capacidad o principio de determinación que permitiera desplegar la razón o el espíritu hasta su auto-trasparencia<sup>673</sup>,

---

<sup>673</sup> Tal y como Hegel comprende el *nous* de Aristóteles. Según Gadamer, a pesar de que ambos pensadores comprenden al *nous*, en tanto que lo más elevado, como pensamiento autorreferencial, la cuestión es que, como apunta el marburgués, Hegel atiende a esta autorreferencia desde la primacía de la actividad del pensamiento sobre lo pensado, mientras que para Aristóteles, como para los griegos, lo primero es lo pensado, que en su autorreferencia, en tanto que pensado como lo pensado, da a la actividad del pensar su autorreflexión: “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

sino que con ellos Gadamer pretende captar el modo en el que lo determinado y lo correspondientemente indeterminado toman lugar como elementos del “ahí”, ya sea éste atendido desde una intención teórica como práctica, desde la acción o desde el discurso singular en cada orden de la realidad.

Lo que, en resumidas cuentas, hemos podido mostrar aquí es que, desde un principio, Gadamer apuntaba a esta unidad entre teoría y *praxis* con la que ampliar el saber. La importancia de la *phrónesis* aristotélica y de la dialéctica platónica para tratar dicha unión ya quedan patentes en sus obras tempranas; y, en sus obras maduras, Gadamer sigue manteniendo ese mismo interés, intentando aclarar esa conexión a partir de los conceptos trascendentales del *Nous* y, sobre todo, de la idea platónica del Bien.

De tal forma Gadamer consigue repensar nuestra concepción del saber teórico y, ante todo, de la filosofía como amor a la sabiduría, considerando su carácter teórico a través de su unidad con la *praxis* y la ética. En este sentido, a pesar de seguir el camino abierto por Heidegger, Gadamer remarca su sintonía con la gran cuestión que recorre toda la tradición metafísica, desde Aristóteles hasta Hegel: la sabiduría, el saber más allá de los estrechos, aunque eficaces, márgenes de la ciencia positiva, la sabiduría en su mayor amplitud, en su posibilidad de abarcar desde lo más universal hasta la más concreto. Por ello puede Gadamer afirmar que “la fuerza de esta respuesta de la metafísica, que se extiende de Aristóteles a Hegel, es más poderosa que la frívola apelación que se suele hacer a lo que Heidegger llamó la superación de la metafísica”<sup>674</sup>.

Nos encontramos dentro de esta misma búsqueda, a pesar de no traer lo absoluto a su presencia o de elevarnos exponencialmente a lo trascendental; Gadamer atiende a ello desde una perspectiva diferente, donde, descartando estas posibilidades y, precisamente, por reconocernos fuera de ellas, por reconocernos siempre en un aquí compartido en el que la indeterminación sigue a lo determinado, podemos hablar de esa unión entre *praxis* y teoría, entre nuestro conducirnos y nuestro conocer.

---

supremo” (Gadamer, H.-G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, op. cit., p. 43). De este modo Gadamer sigue aclarando el *nous* aristotélico desde la acentuación de lo que llega a ser y llega a ser-bueno en el “aquí”, priorizándose así la situación dada con la que lidian dialécticamente los individuos frente a la capacidad de éstos por determinarla.

<sup>674</sup> Gadamer, H.-G., “Ser, espíritu, Dios” en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 168.

La teoría queda repensada desde el mismo proceder dialéctico que supone nuestra deliberación sobre la acción correcta: ambas direcciones del pensar suponen la indeterminación a la que pretendemos arrojar luz, luz que no puede sino reconocer las sombras que genera, la indeterminación que la determina. La unidad entre teoría y *praxis* queda así repensada desde esa concepción de la *aletheia* que fútilmente buscaba Heidegger y que, sin embargo, parece ser encontrada por Gadamer al repensar la sabiduría socrática no desde el individuo singular, sino (tal y como nos muestra su evolución a lo largo de los años) desde la ideal conversación ética (es decir, no sofística) en la que, desde una situación dada, diferentes individuos dialogan para determinar, de forma aproximada y finita, lo que es y lo que es bueno.

La conclusión a la que toda esta reinterpretación de Platón nos fuerza la encontramos explicitada en el diálogo que el marburgués mantiene con Dottori. El filósofo italiano, reconociendo el valor de la figura de Platón para Gadamer, le cuestiona a éste al respecto de la posibilidad, dada la unidad entre teoría y *praxis*, de que la filosofía continúe, de algún modo, su original preocupación por las cuestiones metafísicas. La respuesta de Gadamer es sumamente reveladora, a la par que lógica, dada nuestra exposición sobre cómo el bien y el ser pueden unirse desde esta reconsideración de la trascendencia de la ida del Bien. Así, con todo esto presente, Gadamer responde a Dottori:

vosotros no podéis distinguir o separar las dos cosas, no existen el ser y el bien, pues ambos son efectivamente inseparables. E igualmente no hay por un lado una metafísica del ser y por otro lado una filosofía moral, sino que las dos son inseparables. [...] El hecho de que ambos [el ser y el ser-bueno] van juntos significa que no puede existir por una parte una ética, y por otra una metafísica, sino que su discusión debe ir conjunta.<sup>675</sup>

Con esta apreciación de la teoría y, en tanto que teoría, de la filosofía misma, Gadamer nos indica el modo en el que ética y metafísica encuentran su conjunción, conjunción que viene provista por esta posibilidad de reconsiderar la teoría en toda su amplitud, esto es, sin reducirla al modelo de las ciencias naturales modernas y re conectándola (sin establecerse una relación de oposición) con la práctica. Sin embargo, debemos tener cuidado con esta afirmación sobre la unidad entre metafísica y ética, pues no podemos

---

<sup>675</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., p. 36.

caer de nuevo en aquella perspectiva en la que desplegamos una ética a través de una metafísica. Ya nos hemos asegurado de no caer en este error en la primera parte de este trabajo, donde hemos visto la crítica de Gadamer a Werner Marx y a su ética heideggeriana. En este sentido, la ética debe seguir considerándose desde su carácter autónomo.

Dicha unidad, por lo contrario, debe entenderse desde los términos en los que se nos ha aparecido desde Platón: la unidad no supone la viabilidad de generar una ética desde una metafísica previa, sino en la simultaneidad entre ética y metafísica, dada la bidireccionalidad (hacia la teoría y hacia la praxis) en la que nuestro pensar, ubicado en una situación compartida determinada, se conduce dialécticamente. Si, de tal modo, comprendemos la unidad desde la idea del Bien, desde la cual Gadamer pretende expresar esta simultaneidad entre el ser y el bien, nos encontramos que la situación concreta y dialógica, en la que debemos siempre emplazar nuestra siempre parcial determinación del ser y de lo bueno, implica que debemos considerar la preocupación metafísica por el ser de las cosas como parte de nuestro conducirnos. Tal y como así finalmente lo considera Gadamer, la metafísica, tras su deterioro desde la reducción de la teoría, solo puede pensarse en el presente en tanto que “se la «reasume» o mantiene en la discusión ética”<sup>676</sup>; o como lo formula Dottori:

que lo que nos interesa [desde la metafísica] no es el simple “ser”, y el sentido de este ser como simple estar en el mundo o como temporalidad originaria, sino el ser en cuanto nuestro existir está relacionado con él. [...] La perspectiva vendría a ser en su pensamiento el momento del “-aquí” del existir, que une momento ético y momento metafísico.<sup>677</sup>

Como vemos, a partir de cierta consideración de la teoría, encontramos explicitada una unidad entre el ser y el bien que nos dirige a una reconsideración de la metafísica desde la ética. Bajo esta perspectiva vemos explicitado nuestro problema sobre la unidad que parece indicarse entre la dimensión ética en la que nos constituimos y la filosofía en su carácter teórico. Ahora bien, lo que aquí ha quedado desplegado, la ampliación de la teoría desde su unidad con la *praxis*, supone una intención diferente de aquella que Gadamer realiza sobre ante la posibilidad de una ética filosófica. ¿Cómo pueden quedar ambos

---

<sup>676</sup> *Ibid.*

<sup>677</sup> *Ibid.*

discursos coherentemente unificados? ¿Cómo puede esta reapropiación ética de la metafísica armonizar con la posibilidad de una ética filosófica de la que Gadamer habla?

Cabe repensar, así pues, esta armonización desde la propia hermenéutica, la cual, como el propio planteamiento filosófico de Gadamer, debe reflejar esta tarea general que hemos atribuido a la filosofía, a saber, la reconsideración del vínculo entre teoría y *praxis* desde la unidad, sustentada en nuestra finitud, entre el ser y el ser-bueno. Desde ahí, desde la descripción de la hermenéutica filosófica y su interacción con otras propuestas filosóficas, podremos terminar de ver cómo esta unidad entre teoría y *praxis* se lleva a cabo. Es desde esta realización donde podremos ver si la hermenéutica misma reasume toda metafísica como ética y si, en esa reapropiación, ella sigue de algún modo la síntesis aristotélico-kantiana que representa la posibilidad de una ética filosófica. Todo esto es lo que, en el próximo y último apartado, terminaremos de exponer.

## Parte III. Ética e interpretación.

### 10. La universalidad hermenéutica desde la unidad entre teoría y práctica.

La considerada como la más importante obra de Gadamer, *Verdad y método*, fue publicada en 1960. Si tomamos en cuenta las otras dos obras principales bajo las cuales han ido orbitando los diferentes trabajos platónicos del marburgués, *La ética dialéctica de Platón* (1931) y *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles* (1978), nos encontramos en *Verdad y método* un aproximado punto medio: 29 años después de su obra temprana, 18 años antes de su obra tardía. Si a ello añadimos los turbulentos y silenciosos años de la guerra y la posguerra en contraposición con su acelerada contribución filosófica a partir de los años 60, podemos incluso medir ese punto medio con mayor gravedad.

Como hemos mencionado, la interpretación gadameriana de Platón (y de la continuación de su pensamiento con Aristóteles) debe considerarse desde una trayectoria continua, donde las diferentes correcciones o ampliaciones en ningún caso alteran las intenciones iniciales del marburgués. La influencia que *Verdad y método* supuso para estas correcciones es algo que escapa a los márgenes de la actual discusión. Lo que sí podemos decir es que, dadas las repercusiones filosóficas que implica la interpretación de Platón, junto a las explícitas conexiones con Aristóteles y la implícita familiaridad con el carácter autónomo de la ética kantiana, deberíamos encontrar tales repercusiones en *Verdad y método* y *Verdad y método II*. Lo que podríamos denominar el estricto proyecto arquitectónico de la hermenéutica, su propia construcción, debe mantenerse en sintonía con la propuesta filosófica de repensar el vínculo entre teoría y praxis y de repensar la cuestión del bien.



## **A) De las ciencias del espíritu a la *lingüística* en la hermenéutica: la introducción de Platón y Aristóteles en *Verdad y método*.**

Para conectar los proyectos filosóficos previamente descritos con la hermenéutica intentaremos detectar, en primer lugar, cómo las referencias a Platón y Aristóteles encuentran su lugar en *Verdad y método*, donde Gadamer por primera vez expone la hermenéutica en su carácter ontológico y universal. Esta consideración universal de la hermenéutica empieza a tomar forma al final de la segunda parte de la obra, donde, tras unas consideraciones sobre la obra de arte, la cuestión a tratar son las ciencias del espíritu. Un recorrido histórico lleva a Gadamer a repensar el proceder de las ciencias del espíritu, las cuales, fascinadas por los resultados de las ciencias naturales, pretenden sustentar el conocimiento de sus objetos a través de la seguridad del método. Desde aquí Gadamer atiende a la hermenéutica, cuya consideración como arte de la interpretación y luego, con Dilthey, como filosofía misma, la ponen en el centro de la tarea de comprender cualquier objeto histórico.

El valor de dicho recorrido histórico debe entenderse desde lo que nosotros hemos llamado la “reducción de la teoría”, donde los esfuerzos por repensar el saber teórico más allá de los márgenes establecidos por las ciencias naturales siempre caen en una tensión irresoluble. Esta tensión se hace explícitamente irresoluble en el momento en el que la filosofía hermenéutica de Dilthey, intentando mostrar cómo podemos comprender la historia pasada sin renunciar a la situación histórica que determina a nuestra conciencia, no puede sortear las aporías en las que termina toda pretensión de fundamentar a las ciencias del espíritu, dotándolas de una validez epistemológica propia<sup>678</sup>.

---

<sup>678</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., pp. 282-304. Cabe reconocer que, para Gadamer, la hermenéutica de Dilthey tiene una crucial influencia en el pensamiento de Husserl y Heidegger (y una importancia para la filosofía contemporánea comparable a la de Nietzsche). Su valor reside en su crítica al psicologismo y al errado positivismo que se desprendía de una concepción de las ciencias del espíritu en su vertiente anglosajona (entendidas como *moral sciences*). Dilthey, frente a una visión que pretendía acerar las ciencias del espíritu al positivismo de las ciencias de la naturaleza, remarcó el condicionamiento histórico al que se somete nuestro ser, desde el que así “experimentamos” el objeto que estudiamos y que pretendemos “comprender”. De esta forma Dilthey rechaza el poder conocer el objeto de forma independiente al sujeto, como si alcanzáramos su ser al margen de la mirada del investigador; contrariamente, conocer el objeto histórico va siempre ligado a la experiencia vivencial que se tenga de él. Con todo, Dilthey, en su proyecto de validar a las ciencias del espíritu como conocimiento empírico, intenta alcanzar la posibilidad de ser plenamente autoconscientes del condicionamiento de nuestra conciencia, algo

Ahora bien, no es sino con Heidegger donde, al ir más allá de Husserl y su fundamentación desde la temporalidad del yo originario<sup>679</sup>, dicha tensión termina por romperse: la posibilidad de encontrar desde la hermenéutica un fundamento final que validase el método propio de las ciencias del espíritu o, con Husserl, de toda ciencia posible para llegar a conocer correctamente a su objeto, es desplazada y desestimada. La temporalidad que determina al sujeto en Dilthey y en Husserl, llevándolos respectivamente a hablar de la vida de la conciencia histórica y del horizonte del yo originario, es ahora con Heidegger desplazada a la totalidad del ser.

La hermenéutica de la facticidad de Heidegger deja de lado cualquier intento de fundamentación final a través de una comprensión hermenéutica del individuo. Ya no hay capacidad de hablar de algún tipo de “yo” que, a pesar de apelar a un determinante horizonte histórico, pueda ascender y colocarse como principio último de fundamentación. La temporalidad en Heidegger problematiza esa misma fundamentación epistemológica, apuntando con ello a que el individuo “arrojado” al mundo no puede apelar a una visión óptica que se mantenga independiente de la temporalidad del ser, el cual configura (o “ilumina”) el “ahí” en el que, precisamente, toda visión óptica del mundo y de nosotros mismos aparece. En este sentido, toda nueva comprensión resulta ser una comprensión de lo ya comprendido, esto es, la comprensión del propio “ahí” al que el individuo pertenece y desde el que eleva cualquier visión del mundo y de sí mismo. Esto es lo que, con Heidegger, denominamos el círculo hermenéutico de la comprensión<sup>680</sup>. Toda comprensión queda determinada por una pre-comprensión de la que siempre se parte. Más adelante veremos cómo Gadamer considera lo productivo de este círculo hermenéutico.

Sin embargo, a pesar de esta circularidad insalvable, la comprensión del mundo desde ese “ahí” del que ya formamos parte, resulta, por otra parte, ser la comprensión de nuestro

---

imposible de justificar por completo. Por eso Gadamer considera el proyecto de Dilthey un proyecto inconcluso, pero cuyos límites nos hacen reconocer la prioridad de nuestro condicionamiento histórico y cultural sobre la razón: algo que nos redirige directamente al valor que el *ethos* tiene en la filosofía de Platón y Aristóteles. Cfr., Gadamer, H.-G., “Das problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus”, en *Gasammelte Werke (Band 4): Neuere Philosophie II. Probleme Gestalten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 406-424.

<sup>679</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., pp. 322-323.

<sup>680</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., pp. 330-332.

modo de ser en ese mundo. En tanto que resulta imposible poder despegarnos de nuestro ser arrojado en el mundo, la comprensión del mundo supone, a la misma vez, la comprensión de uno mismo, un comprenderse junto al mundo en el que nos situamos: “*toda comprensión es un comprenderse*”<sup>681</sup>. En este sentido, el fenómeno de la comprensión, que implica un comprenderse en (y con) el mundo, supone siempre un modo de proceder y de “orientarse” junto a ese “ahí”. La comprensión, que, con Heidegger, supera su dimensión gnoseológica, ahora se distingue, desde la temporalidad del ser, en su pleno carácter ontológico: la hermenéutica, en esta peculiar atención a la comprensión, queda convertida en “ontología fundamental del *Dasein* como ser-en-el-mundo”<sup>682</sup>.

Son reconocibles los paralelismos que podemos entablar entre esta descripción del horizonte histórico, tal y como Heidegger lo resume de Husserl, y la interpretación gadameriana del *ethos* en Platón y Aristóteles. Ambas nociones apelan al suelo que configura nuestro conocimiento del mundo y nuestra orientación práctica sobre él; suelo que no puede ser plenamente explicitado en tanto que, desde él, parte siempre toda comprensión. Ahora bien, las connotaciones éticas de la noción heideggeriana carecen de las evidentes connotaciones éticas del “*ethos*”. Por otra parte, sin embargo, el horizonte temporal de Heidegger implica una extensión que el *ethos*, limitado tradicionalmente a la reflexión práctica y no a la teórica, no puede abarcar. Esto es algo que, como ya hemos visto, lleva a Gadamer a una revisión de la idea del Bien, donde estas limitaciones de la noción del *ethos* parecen superarse, manteniendo las mismas connotaciones éticas desde la descripción de un suelo que abarca nuestro ser más allá de la reflexión práctica.

Dejando por el momento este paralelismo de lado, Gadamer parte, en *Verdad y método*, de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger para abordar, más allá de las intenciones de su maestro, el problema de las ciencias del espíritu<sup>683</sup>. En *Verdad y método*, tras un análisis introductorio de la experiencia estética, el examen de las ciencias del espíritu se muestra como el camino donde las reflexiones de Gadamer terminan por desarrollar su hermenéutica filosófica. De tal modo, el recorrido expuesto en la obra magna del marburgués llega a alcanzar el fenómeno de la comprensión en su dimensión ontológica

---

<sup>681</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 326.

<sup>682</sup> López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*, op. cit., p. 38.

<sup>683</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 331.

desde un replanteamiento puramente teórico: la posibilidad de conocimiento en las ciencias del espíritu al margen de la metodología que éstas pretendían encontrar. A pesar de todos los malentendidos que ello pueda originar, es en esta cuestión donde la línea que separa teoría y *praxis* empieza a desdibujarse, rebasando cualquier enfoque sobre la hermenéutica limitado a cualquier saber teórico.

Para nosotros, dicho desdibujamiento viene ya anunciado desde Heidegger, y es explícitamente considerado al tomarse la filosofía práctica de Aristóteles. Gadamer remite aquí al Estagirita para explicar (tal y como hemos visto en la primera parte de este trabajo) nuestra singular forma de reflexionar y conocer desde la *phrónesis*, como también para reconocer la posibilidad de tratar este conocimiento, inherente a la experiencia particular en el que se emplaza, desde un conocimiento teórico como el de las ciencias del espíritu<sup>684</sup>. Ahora bien, a pesar de esta consideración de Aristóteles, el planteamiento gadameriano sobre la experiencia hermenéutica, desde la que deben asentarse las ciencias del espíritu, aun aparenta aquí ser una contribución al particular modo de conocer los correspondientes objetos de tales ciencias. No hay una consideración de la teoría como *praxis* suprema, ni una especial atención a la trascendencia del *Nous*, sino que Gadamer emplea a Aristóteles para reconocer a la *phrónesis*, en su proceder reflexivo inherente a la *praxis*, como un saber desatendido por largo tiempo que puede valernos para repensar aquellas disciplinas que sufren para amoldarse al proceder de las ciencias naturales. Aún no pensamos la teoría en toda su amplitud, sino que, como en su trabajo sobre la posibilidad de una ética filosófica, Gadamer se centra en unas disciplinas concretas.

De tal modo, Gadamer parte de una consideración de la experiencia hermenéutica determinada por una pre-comprensión establecida desde nuestro insalvable horizonte histórico y desde nuestros prejuicios. Dichos prejuicios y el horizonte que entretejen suponen la “estructura previa” que, en las ciencias del espíritu, nos permite captar la extrañeza de nuestro objeto de estudio. Desde tal extrañeza, fruto de una experimentación de la cosa que no se corresponde con nuestros prejuicios, reconocemos la alteridad de la cosa, que es así comprendida manteniendo dicha extrañeza que se presenta en nuestro horizonte. En este sentido, Gadamer afirma que toda comprensión supone así una interpretación<sup>685</sup>: nuestro horizonte no queda anulado ante la comprensión, sino que ésta

---

<sup>684</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 383.

<sup>685</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 479.

surge como respuesta a las preguntas que, dada la extrañeza de la cosa, se articulan en nuestro propio horizonte.

La extrañeza que produce la cosa no es simplemente proporcionada por su alteridad, sino también por nuestros propios prejuicios. De tal modo, la comprensión hermenéutica es resultado de un choque entre lo extraño y lo familiar; un choque cuya vivencia se articula en forma de pregunta, y cuya respuesta auto-presenta a la cosa misma en nuestro propio horizonte, esto es, en nuestro marco interpretativo. Toda nueva comprensión queda así no sólo entendida desde una pre-comprensión que articula la extrañeza de la alteridad de la cosa, sino también como una “fusión de horizontes”, donde la interpretación no devalúa la mismidad en la que se presenta y se experimenta la cosa<sup>686</sup>.

Lo que Gadamer describe como la “fusión de horizontes”<sup>687</sup>, como expresión de esta interpretación que aúna nuestra situación temporal junto a la extrañeza del objeto, aparece por primera vez desde esta perspectiva; y lo que Gadamer nombra como la “conciencia de la historia efectual”<sup>688</sup> también debe entenderse dentro de ese estudio de las ciencias del espíritu desde la experiencia hermenéutica: ésta nos advierte de las peculiaridades del investigador, el cual, al mantener siempre su comprensión del objeto como una interpretación desde su situación temporal, también lleva a cabo una comprensión de sí mismo, entendiendo sus prejuicios de tal modo que, frente a la lectura hegemónica de ciertos objetos, nuevas interpretaciones se le hacen reconocibles. Llegados a este punto de la obra, vemos que Gadamer ya ha llevado a cabo una crítica a cualquier intención metodológica con la que se pretenda, desde las ciencias del espíritu, llevar a cabo un estudio que asegure a priori la validez de su resultado: pretender que sea esto posible supone un prejuicio más, un prejuicio que se configura desde la reducción a la teoría y la sola consideración de la verdad desde el modelo de las ciencias naturales.

---

<sup>686</sup> López Sáenz ha remarcado la herencia de Husserl en la hermenéutica desde el modo en el que la noción husserliana de horizonte queda entendida desde la experiencia hermenéutica de la cosa y su articulación desde la fórmula de la fusión de horizontes. Así, entendida como el modo en el que la cosa se auto-presenta desde la interpretación realizada, la fusión de horizontes “define su participación crítica en la fenomenología como mediación e interpretación de experiencias”. López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*, op. cit., 41.

<sup>687</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., pp. 372-377.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 370.

La comprensión de nuestro mundo social e histórico implica siempre la situación concreta desde la que se lleva a cabo la interpretación, pues es desde ahí donde los prejuicios del intérprete, inadvertidos para él, pueden llegarse parcialmente a revelar ante la extrañeza de su objeto. Es en la participación de nuestro propio ser en la experiencia hermenéutica de (y con) una cosa donde realmente podemos, por un lado, formarnos una adecuada interpretación del objeto que mantenga su alteridad o extrañeza mientras que, por otro lado, en ese mismo acto de comprensión, nos formarnos a nosotros mismos, esto es, nos formarnos una interpretación de nuestras propias convenciones históricas que guían nuestra existencia en el particular sentido que otorgan al mundo. Desde aquí, la obra podría dar casi por completa la tarea de reconsiderar el valor de verdad de las ciencias del espíritu al margen del método.

La cuestión sobre las ciencias del espíritu podría darse por terminada. Sin embargo, para entender mejor esta experiencia hermenéutica, Gadamer intenta profundizar en esta misma noción de experiencia aquí empleada. Dicha noción de experiencia es definida por el marburgués desde su peculiar acaecer, el cual sucede “de repente, de improviso, y sin embargo no sin preparación”<sup>689</sup>. Toda experiencia, para aquél que la vive, supone un choque inesperado que pone frente a sí sus propias convenciones y marcos de sentido, los cuales, en la particular situación vivida, son sobrepasados por una alteridad que reconocen como extraña<sup>690</sup>. De tal modo, la experiencia hermenéutica supone una experiencia como tal porque describe el hecho en el que el intérprete, que se dirigía a la cosa con unos prejuicios concretos, es golpeado por la extrañeza que ésta le supone, y que se interpone en su camino a la comprensión. Sin embargo, la experiencia de la cosa en su extrañeza obliga al intérprete a entender en lo posible, tras reconocer algunos de sus prejuicios, su propio horizonte de sentido, llevando así a cabo tanto una interpretación del objeto como, a la vez, una comprensión de sus propios prejuicios y de su histórico modo de ser.

Esta descripción de la experiencia se mantiene en sintonía con lo anteriormente mencionado sobre la fusión de horizontes, pero aquí Gadamer va un paso más allá. La experiencia hermenéutica sobrepasa su atención a las ciencias históricas. Desde una breve crítica a la noción aristotélica de experiencia, Gadamer afirma que “cuando se piensa en

---

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>690</sup> Extrañeza que, en tanto que experimentada y comprendida como tal, se presenta en tensión con lo familiar. Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 365.

la esencia de la experiencia sólo por referencia a la ciencia, como hace Aristóteles, se simplifica el proceso en el que se produce”<sup>691</sup>; y, desde esta consideración de la experiencia liberada de su utilidad para las ciencias, ésta no sólo se comprende como un suelo precientífico desde el que el individuo genera los conceptos adecuados para conocer teóricamente, sino que dicha experiencia muestra las limitaciones y la finitud del propio individuo, mostrándole las diferentes posibilidades bajo las que puede orientarse en relación a la cosa tratada.

Como decimos, Gadamer considera que esta descripción de la experiencia va más allá de su utilidad en las ciencias, y lo cierto es que a lo que el marburgués está apuntando es a un trato de la experiencia hermenéutica como “fenómeno moral”. Así, Gadamer equipara la experiencia hermenéutica con lo que él nombra como la “experiencia del tu”<sup>692</sup>, intentando mostrar con ello que el fenómeno de la comprensión descrito desde la experiencia hermenéutica tiene una directa correlación con el trato justo que debemos darle a los otros. Por ello el propio Gadamer lleva a cabo una equiparación entre la aceptación de las diferentes opiniones que mantienen los otros y la aceptación de una alteridad y extrañeza en la cosa interpretada que no puede, por culpa de nuestro horizonte histórico, superarse del todo:

El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos. Es como la relación del yo y el tú: el que sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación altera y destruye su vinculación moral. *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición [que conforma nuestro horizonte histórico] destruye el verdadero sentido de ésta.*<sup>693</sup>

En este punto de la obra, el fenómeno de la comprensión empieza explícitamente a entenderse más allá de su valor teórico para las ciencias del espíritu. Nuestro apego a la tradición, como también a la distancia insalvable que surge desde ella, se equipara a nuestro apego al vínculo ético en el que los otros son reconocidos en una alteridad que no podemos sobrepasar desde nuestra reflexividad. Poner en valor este apego, tanto a la tradición como al vínculo moral entre individuos, nos lleva a reconocer la importancia de mantener y respetar en la comprensión de la cosa la alteridad que caracteriza tanto al “tú”

---

<sup>691</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 428.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 437.

como a la tradición. Sin embargo, mantener esa alteridad no consiste sencillamente en reconocerla, sino en interactuar con ella, en mantenerse abierto a experimentar lo no esperado o buscado, a “dejar valer en mí algo contra mí”<sup>694</sup>.

Para Gadamer, de igual modo que respetar la alteridad del “tú” supone “dejarse hablar por él” u “oírse unos a otros”<sup>695</sup>, así ocurre correlativamente con la tradición: “uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir”<sup>696</sup>. Cabe aclarar aquí que Gadamer no considera a la tradición un “supersujeto” o un “sujeto colectivo”. La equiparación entre el “tú” y la tradición debe entenderse desde la consideración de esta última como algo que se nos transmite, que nos dice algo y que, por ende, reconocemos como una alteridad con la que entramos en diálogo: “cuando se habla en esta obra de tradición y de diálogo con ella, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra texto, incluyendo una obra plástica, una construcción, hasta un proceso natural)”<sup>697</sup>.

De tal modo, desde esa misma caracterización de la experiencia hermenéutica, en la que se articula a nivel precientífico la peculiar relación entre el intérprete y su objeto, también se apunta a una situación ética entre individuos, donde la alteridad del otro se pretende mantener. Ahora bien, esta apertura hacia una situación compartida tanto junto a la alteridad de los otros, como junto a la tradición que nos excede, toma la forma de la pregunta; pregunta que, para Gadamer, se articula como decisión: “la apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del «así o de otro modo»”<sup>698</sup>. Esta misma fórmula de la pregunta es la que, con anterioridad, hemos tratado desde la vinculación que el marburgués establece entre la dialéctica platónica y la *phrónesis* aristotélica<sup>699</sup>. Aparece así de nuevo el valor de la elección o

---

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>695</sup> *Ibid.*

<sup>696</sup> *Ibid.*

<sup>697</sup> Gadamer, H.-G., “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 357.

<sup>698</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 439.

<sup>699</sup> También debemos reconocer que esta expresión, que antes hemos limitado a sus estudios de filosofía antigua, puede remitir también a Kierkegaard y su crítica desde el estadio ético al estético. Así puede verse ejemplificado en *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad* (Cfr.,



decisión práctica, tal y como se articula en relación con la *phrónesis* y la *prohairesis*; y, de nuevo, esta caracterización de la decisión práctica se integra con toda pretensión teórica. Por ello no sorprende que, alcanzado este momento en *Verdad y método*, Gadamer pase a describir la experiencia hermenéutica desde la dialéctica platónica.

Gadamer recurre a la dialéctica platónica para describir la “*estructura lógica de la apertura que caracteriza a la conciencia hermenéutica*”<sup>700</sup>, es decir, el reconocimiento de la alteridad del “tú” y del texto desde el apego a nuestro horizonte. De tal modo retomamos todo aquello que ya hemos aprendido desde la interpretación gadameriana de Platón: la estructura de la dialéctica platónica tiene el carácter de una elección, una elección correcta, que debe intentar mantenerse firme a la vez que se abre a su revisión. La cuestión, como hemos visto, es intentar fijar y atender a la cosa desde un mismo sentido, reconociendo que tal fijación, (llevada a cabo desde una correcta diferenciación) supone una indeterminación que nos pone bajo la (interminable) tarea de seguir, desde ese mismo sentido fijado, reconociendo las diferentes características que la cosa nos presenta. Por tal razón, en *Verdad y método* Gadamer atiende a la dialéctica platónica poniendo en valor el momento del preguntar, la serie de preguntas que, dirigiéndose éstas a tratar la cosa bajo el mismo sentido (y no, como hace la erística bajo sentidos diferentes), intentan fijar la cosa a la vez que, en tanto que preguntas, mantienen su indeterminación.

Gadamer nos habla así de la docta ignorancia socrática y del valor del preguntar para caracterizarnos el fenómeno de la comprensión desde su momento práctico y teórico. Ello no implica una subsunción de la teoría a unos valores concretos, sino que, más bien, Gadamer intenta demostrar que la misma lógica que deberíamos considerar en la *praxis* y en el ámbito de la ética debe ser, a la vez, considerada en nuestra actitud teórica. Ambas dimensiones del saber mantienen una misma lógica que queda retenida en el fenómeno de la comprensión, que tiene lugar en ambos saberes. Esta lógica es la que Gadamer llama “la lógica de pregunta y respuesta”<sup>701</sup>, y con ella el marburgués está intentando explicitar el verdadero valor de la dialéctica platónica; un valor que, como ya hemos visto, en

---

Kierkegaard, S., “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 147-297). Gadamer habla explícitamente de esta obra y le otorga un peso sustancial en su articulación de la decisión ética frente al hegelianismo (Cfr., Gadamer, H.-G., “Existencialismo y filosofía existencial”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 17).

<sup>700</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 439.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 447.

trabajos posteriores llevará a su definitiva expresión: la dialéctica, como el arte de elaborar conceptos y razones, y la *phrónesis*, como saber de la elección práctica correcta, mantienen en Platón una ambigua unidad que, nosotros, deberíamos retomar y repensar.

El marburgués apela así a una lógica donde los demás, como alteridad, resultan ser esenciales. El poner en valor a los otros no supone una simple concesión moral al fenómeno de la comprensión, sino que supone el único modo, dada la indeterminación que deben transmitir la lógica del preguntar y de la elección, de pensar la sabiduría, el saber desde la teoría y la *praxis*. En esta sección de *Verdad y método* Gadamer no es tan explícito, pero, desde el trato a la reconsideración de la dialéctica como conversación con los otros, ya nos vemos dirigidos a afirmar que el proceso hacia el discurso teórico requiere de una experiencia de la comprensión que exige el diálogo con los otros:

la productividad mayéutica del diálogo socrático, su arte de comadrona de la palabra, se orienta desde luego a las personas que constituyen los compañeros del diálogo [...]. Lo que sale en su verdad es el *logos*, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo que incluso el que lo conduce queda como el que no sabía<sup>702</sup>.

Ahora bien, Gadamer sigue manteniéndose en la perspectiva de las ciencias del espíritu y, como tal, la unidad entre *praxis* y teoría aún se mantiene dirigida a nuestra atención teórica propia de las ciencias históricas: “la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta”<sup>703</sup>. Sin embargo, la correlación que, desde esta lógica del preguntar, Gadamer establece entre ambas dimensiones del saber es el tema central de la última parte de su obra. En ella Gadamer desarrolla la ontología de la hermenéutica desde el lenguaje, afirmando que todo lo que llegamos a comprender como lo que es, es lenguaje. Ello, sin embargo, debe comprenderse desde esta lógica de la pregunta y respuesta, desde la cual Gadamer describe el fenómeno hermenéutico de la comprensión y de la fusión de horizontes. De tal modo, la cuestión del lenguaje es introducida a partir de la idea de que “esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento del lenguaje”<sup>704</sup>.

---

<sup>702</sup> *Ibid.*, pp. 445-446.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 456.

La universalidad del lenguaje supone el modo en el que Gadamer alcanza a describir la universalidad de la hermenéutica. El marburgués considera la lingüisticidad como el medio en el que surge toda comprensión y, por ende, el medio en el que surge todo ser: tal es así que nuestro horizonte lingüístico supone nuestra apertura al mundo de forma inmediata<sup>705</sup>. El mundo al que se orienta nuestra existencia es en cuanto tal mundo en tanto que se comprende desde la lingüisticidad. Toda comprensión supone así una interpretación, una articulación lingüística que, resaltando unas u otras palabras, desde unas u otras connotaciones, teje los diferentes discursos que configuran nuestros diferentes puntos de vista. A la vez desde la viveza del lenguaje Gadamer aclara la historicidad y finitud de la comprensión. Las diferentes palabras, connotaciones o discursos quedan sujetos a las comunidades lingüísticas en las que se ponen en juego. El lenguaje modela nuestro actuar y nuestro conocer en tanto que supone el propio horizonte temporal en el que el individuo se reconoce.

Ahora bien, la concesión ontológica al lenguaje, como mediación de todo lo que es, no debe llevarnos a equívocos. La universalidad del lenguaje debe entenderse desde el carácter electivo que se había presentado desde la *phrónesis* aristotélica y desde la lógica del preguntar. Una correcta descripción de ese carácter deliberativo que Gadamer atribuye al lenguaje nos conduce a una correcta descripción de dicha universalidad.

## **B) La representación en la *lingüisticidad*: el ser en la decisión.**

Gadamer describe su particular noción del lenguaje como centro de una dialéctica especulativa. Es esta caracterización la que Gadamer escoge para explicar cómo la universalidad de la lingüisticidad llega a mostrar la universalidad de la hermenéutica. Ahora bien, tal descripción del lenguaje no puede dejar atrás las consideraciones previas sobre el fenómeno de la comprensión desde la lógica de la pregunta y respuesta y desde

---

<sup>705</sup> Considerar el lenguaje como “medio” y que, a la vez, en el surjan las cosas de manera “inmediata” puede parecer un sinsentido. Para resolver este problema (que en el siguiente apartado atenderemos en mayor detalle) podemos tener en cuenta la lectura de López Sáenz, quien remarca que, por “medio” lingüístico, no debemos tener en mente la noción de medio instrumental (como es el martillo un medio para clavar), sino la noción de *medium*, del medio vital que envuelve y sostiene la vida (como para nosotros resulta ser el aire que respiramos, y para los peces el mar en el que nadan). Cfr., López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*, op. cit., pp. 85-86.

la filosofía práctica. Como hemos visto en la segunda parte, Gadamer tiene siempre en su mira la vinculación de la *phrónesis* aristotélica con la dialéctica platónica. Por ello no es de extrañar que, después de una caracterización aristotélica de la comprensión, Gadamer pase a tratar la lingüisticidad desde la dialéctica platónica, indicando que el lenguaje supone “el verdadero suelo y fundamento del gran enigma dialéctico de lo uno y de lo múltiple, que tuvo en vilo a Platón”<sup>706</sup>.

Como hemos visto, en el Platón de Gadamer el enigma de lo uno y lo múltiple consigue correlacionar la dialéctica con la *phrónesis*, la elección de la determinación eidética adecuada con la elección de la conducta o acción adecuada. Este enigma dialéctico es considerado en el lenguaje desde su carácter especulativo, es decir, desde su capacidad de representar una totalidad de sentido desde cada palabra o expresión. El sentido y significado de cada palabra se comprende desde un “centro” del lenguaje; ello supone que la presentación de cada palabra supone a la vez la presentación de unas u otras connotaciones, unos u otros sentidos, que no hacen sino presentar dicha palabra en vinculación con unas u otras palabras. La especulación significa aquí, desde su derivación del término *speculum*, “reflejo”<sup>707</sup>, el desdoblamiento de lo dicho, es decir, que toda cosa sólo puede entenderse en su mismidad al ser vinculada con lo que ella no es en sí misma: “ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición es en realidad especulativa”<sup>708</sup>.

El lenguaje es especulativo en tanto que todo decir, todo hablar, remite a una totalidad lingüística que vincula el ser expresado de la cosa con todo lo que es: “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 el conjunto del ser”<sup>709</sup>. Ahora bien, Gadamer no considera que dicha totalidad de sentido de la que parten las palabras conforme una unidad final explicitable. El marburgués considera que todo lo dicho queda determinado por lo no dicho, pero en ningún caso eso puede acabarse por decir. Como hemos visto con Platón, la unidad requiere para entenderse en su mismidad, su desdoblamiento, y esto quiere decir que la unidad requiere la multiplicidad, pero una multiplicidad indefinida.

---

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 548.

<sup>707</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 557, n. 17.

<sup>708</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 566.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 561.

De tal forma la universalidad ontológica que Gadamer atribuye al lenguaje queda enmarcada por su carácter especulativo. En el lenguaje, por gracia de dicho carácter especulativo, cada cosa es comprendida en el enigma platónico de lo uno y lo múltiple. Para comprender la cosa en su ser, en aquello que es, éste debe duplicarse, es decir, “representarse”; es en el lenguaje donde esta representación llega a producirse y, por ende, es en el lenguaje donde las cosas llegan presentarse en su propio ser. Suele venirnos a la mente la célebre afirmación de Gadamer de que “*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*”<sup>710</sup>, pero debemos mantener junto a ella otra afirmación: “el ser es *lenguaje, esto es, representarse* [«presentarse», del original alemán «*Sichdarstellen*»]”<sup>711</sup>.

Uno puede ver lo que se gana y lo que se pierde con esta traducción de “*Sichdarstellen*” como “representarse”<sup>712</sup>. Sin embargo, a mi parecer, la intención de Gadamer es precisamente la de mostrar cómo el ser tal y como es (en su presencia) surge en ese

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 567.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>712</sup> Podemos comparar la traducción castellana “representarse” (de Ana Agud y Rafael de Agapito) con la de otros idiomas. La traducción italiana de Vattimo emplea el término “*autorappresentazione*”, es decir, “auto-representación” (Cfr., Gadamer, H.-G., *Verità e metodo*, Milano, Bompiani. Il pensiero de occidente, 2001, p. 989). Por otro lado, la traducción inglesa de Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall emplea el término “*self-presentation*”, literalmente “auto-presentación” (Cfr., Gadamer, H.-G., *Truth and method*, London and New York, Bloomsbury, 2013, p. 502); mientras que Alasdair MacIntyre, lector de la obra en inglés, prefiere evitar la disyuntiva entre “*presentation*” o “*representation*” quedándose con la palabra griega “*mimesis*”. Cfr., MacIntyre, A., “Contexts of interpretation”, *Boston University journal*, Vol. 26, N°3 (1980), p. 175. El problema reside en el uso alemán del sustantivo “*Darstellung*” y del verbo “*darstellen*”, que en algunas ocasiones sería directamente traducido al castellano como “representación” o “representar”. Así, por ejemplo, podemos ver cómo Gadamer habla de la representación que se hace de Aquiles en las obras homéricas: “cara al conocimiento de la verdad el ser de la representación [das *Sein der Darstellung*] es más que el ser del material representado [das *Sein des dargestellten Stoffes*], el Aquiles de Homero es más que su modelo original” (Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 159). Así, nosotros, como queremos remarcar el desdoblamiento que requiere el ser en su mismidad, emplearemos el término “representación” o “re-presentación”. Perdemos con ello la indicación de que lo presente no es una creación de la imaginación ni la formación propia de una idea (tal y como indica el término alemán “*Vorstellung*”), sino que surge en su propia evidencia e inmediatez (como lo bello). Sin embargo, tal y como iremos aclarando más abajo, que algo surja en su propia evidencia no nos impide entenderlo desde un proceder que deja algo al margen (al fin y al cabo, lo bello es el refugio del bien). Un examen reciente sobre esta ambigüedad ha sido llevado a cabo por Dostal (Cfr., Dostal, R.J., *Gadamer's hermeneutics. Between phenomenology and dialectic*, op. cit., pp. 99-106).

desdoblamiento que expresa el carácter especulativo del lenguaje. La consideración ontológica del lenguaje debe entenderse en tanto que es propio de su naturaleza la representación de lo que se habla; es el decir lo que desdobra a la cosa y la hace considerable no como mero devenir, sino como ser en su propia presencia:

El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra solo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo está ahí en su propio ser para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación [Bestimmtheit].<sup>713</sup>

Respecto al lenguaje, este desdoblamiento del ser que supone la re-presentación nunca es perdido, a pesar de que la determinación de la cosa en su mismidad parezca cancelar u ocultar la estructura especulativa del lenguaje. Ello hace que la consideración dialéctica de lo uno y lo múltiple constituya una tarea interminable. No hay aquí, como contrariamente ocurre con Hegel, una posibilidad de alcanzar la unidad final, ni siquiera desde la mediación dialéctica<sup>714</sup>. La dialéctica no trae a una plena explicitación la totalidad del *logos*, desde el que todas las vinculaciones entre conceptos pueden ser comprendidas en su unidad y multiplicidad: toda unidad, contrariamente, sólo es sí misma en tanto que el *logos* está quebrado. Como afirma Gadamer, no hay en cualquier caso la posibilidad de apuntar a un intelecto, finito o infinito, que pueda considerar una plenitud del *logos*, donde todo se encuentre dicho.

El lenguaje no se somete y reduce a una lógica que responda a la validez de lo enunciado; eso sería, como considera el marburgués, reducir el lenguaje a un lenguaje lógico que demostrara todas las posibilidades de articular sentencias verdaderas. La peculiaridad del lenguaje, en cambio, es su capacidad de expresar, en cada situación concreta, una relación particular con el todo, donde lo especulativo, lo múltiple e indefinido, no puede ser determinado: “el que habla así puede servirse de las palabras más normales y corrientes y puede dar con ellas expresión a lo que nunca se ha dicho ni se volverá a decir”<sup>715</sup>.

---

<sup>713</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 568.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 560-561.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 561.

En *Verdad y método*, Gadamer también traslada a Platón esta búsqueda por explicitar el *logos* desde la enunciación. Sin embargo, su lectura del ateniense en esta obra es algo más ambigua. Gadamer se refiere a Platón como un pensador cuya dialéctica no pone en su centro al lenguaje, sino las ideas, a las que las palabras deben adecuarse<sup>716</sup>. De tal modo el lenguaje tiene, respecto a las ideas, un valor subsidiario, dirigido a enunciar el *qué-es* de la cosa. En este sentido Gadamer atribuye a Platón el mismo problema que en Hegel, el de reducir el lenguaje a lo enunciado<sup>717</sup>. Sin embargo, por otro lado, Gadamer considera que las ideas platónicas tienen un carácter especial que las hacen próximas al lenguaje. Así, si bien las ideas y el lenguaje se distinguen, Gadamer considera que Platón atribuye a la atención dialéctica de las ideas la misma “dirección natural en la que el lenguaje se forma a sí mismo”<sup>718</sup>.

La unidad eidética de la cosa no puede comprenderse sin la vinculación de la idea a su relación con el resto de las ideas. Las ideas, como las palabras, captan la unidad de la cosa desde su desdoblamiento en una multitud indefinida. Como ya hemos visto, la unidad que representa la idea del Bien, sólo expresa el movimiento de unidad con el que pretendemos captar el ser de las cosas, pero, por sí sola, al no vincularse con una multiplicidad indefinida, carece de ser. Ciertamente es que Gadamer reconoce en Platón una distinción entre el lenguaje y las ideas que él no considera para su hermenéutica, pero la representatividad que Platón atribuye a lo que llega a ser le acerca al planteamiento gadameriano.

Tal y como terminará de explicitar plenamente en trabajos posteriores, Gadamer ya indica que la dialéctica platónica no puede exponer todos los vínculos entre las ideas, a pesar de que, como ocurre con el lenguaje, cada idea nos remita a una totalidad: “la capacidad dialéctica de descubrir comunidades y de considerar lo mucho por referencia a lo uno es aquí todavía muy cercana a la libre universalidad del lenguaje”<sup>719</sup>. Como hemos visto en trabajos posteriores a *Verdad y método*, el marburgués interpreta la dialéctica platónica como una dialéctica interminable, donde la necesaria indeterminación de lo determinado deja sin cabida a ninguna mente divina cuya plenitud exprese la presencia

---

<sup>716</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 489.

<sup>717</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 560.

<sup>718</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 515.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 516.

de todas las determinaciones eidéticas<sup>720</sup>. Tanto el ser humano<sup>721</sup> como el demiurgo<sup>722</sup> quedan limitados ontológicamente.

Con esta apreciación de Platón, Gadamer se encuentra habilitado para considerar, en el apartado final de su obra, la idea del Bien platónico. La proximidad que atribuye al rendimiento del lenguaje y a las ideas platónicas le permiten así terminar por explicitar la universalidad de la hermenéutica desde su lectura de la idea del Bien. Ante la consideración de lo bello como refugio de lo bueno, Gadamer atiende a la manifestación de lo inaprensible. Lo bello supone la manifestación de lo bueno, de lo determinado de forma aproximada, es decir, de lo que llega a ser. Lo que nos aparece, el ser del mundo en el que existimos y del que formamos parte, es representación, esto es, una buena y correctamente elegida determinación aproximada. No hay algo anterior, algo que “sea” antes de ser representado: aquí no hay un “*problema del comienzo*”<sup>723</sup>. La representación, entendida como la presencia inmediata de todo ser, supone que no hay una acción entre sujeto y objeto que la precede, sino que el inicio es la unidad dada entre ambos. Así Gadamer apunta con Platón a una universalidad de la hermenéutica caracterizada por acontecer de forma previa a la escisión del sujeto y del objeto, que, además, reúne tanto la actitud práctica como teórica de nuestra existencia:

Es cosa constitutiva de su ser el que la luz [el modo de ser propio de lo bello] reúna el ver [el determinar] y lo visible [lo determinable], y que sin ella no exista ni lo uno ni lo otro. [...] Pues de hecho es la luz la que articula las cosas visibles como formas que son al mismo tiempo “bellas” y “buenas”. Sin embargo, lo bello no se restringe al ámbito de lo visible, sino que es, como ya hemos visto, el modo de aparecer de lo bueno en general del ser como debe ser<sup>724</sup>.

Desde esta perspectiva la hermenéutica gadameriana concibe la universalidad ontológica que le atribuye al lenguaje. Su universalidad debe entenderse no sólo desde la consideración del lenguaje como el medio de nuestra comprensión, sino también por su inherente representatividad, cuya atención como desdoblamiento del ser vincula la ontología con el preguntar que nos enfrenta a una elección. Este carácter electivo del ser

---

<sup>720</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, op. cit., p. 154.

<sup>721</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic”, op. cit., p. 153.

<sup>722</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Idea and reality in Plato’s «Timaeus»”, op. cit., p. 192.

<sup>723</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 565.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 577.



en su comprensión, que con anterioridad hemos presentado en el proyecto gadameriano de acercar la *phrónesis* aristotélica a la dialéctica platónica, se encuentra bien ejemplificado en *Lo viejo y lo nuevo*.

En este breve trabajo, de 1981, Gadamer indica que nuestra incapacidad de partir de una certeza que, de una vez por todas, asegure nuestro mundo, nos obliga a ir determinándolo y determinándonos en él. Tal determinación supone un discernimiento, con el que intentamos salir de la ambigüedad, diferenciando unas cosas de otras. Ahora bien, ¿qué quiere decir esta diferenciación obligada desde nuestra finitud y nuestra carencia de certeza? Quiere decir que, ante la exigencia de la situación concreta que nos interpela, toda diferenciación, que bien podría ser infinita, termina otorgando más peso a una cosa que a otra.

De tal modo la diferenciación no es solo un separar, sino que, por gracia de nuestras limitaciones, es también un distinguir<sup>725</sup> algo del resto de cosas, un “iluminar” unas determinaciones y unas posibles divisiones sobre otras. De tal modo, Gadamer afirma que discernir supone un dividir y un distinguir, y en el distinguir, nos encontramos con un decidir. Comprendemos y nos comprendemos en el mundo discerniéndolo, y ante esta articulación, que separa y distingue, decidimos y nos decidimos a ser en un mundo, y, a la vez, a separarnos de otro:

precisamente porque vamos a la deriva, todos indiscriminadamente [*unterschiedslos*], constantemente desplazados por el fluir silencioso del tiempo, nosotros mismos buscamos discernir o diferenciar [*Unterscheiden*]. Nos importa más lo uno que lo otro y nos aferramos a ello con decisión [*Entschiedenheit*, también traducible como “determinación”]. Pero eso quiere decir: como aquellos que se distinguen [*Unterscheidenden*], somos siempre al mismo tiempo los que se separan [*Scheidenden*]. Esto moldea profundamente nuestra propia experiencia de existencia como la experiencia de nuestra finitud para ser electores. Así somos los que partimos [*Scheidenden*, en el sentido una separación que nos distancia de algo o de alguien]:

---

<sup>725</sup> En alemán, distinguir y discernir encuentran su traducción en la palabra “*Unterscheiden*”. Nosotros separamos ambos términos para remarcar lo distinguido no sólo como algo diferenciado, sino también preferido y resaltado.

“Así vivimos y así siempre nos despedimos”. Porque decidir [*Wählen*] es siempre separar y partir [*Scheiden*], renunciar a algo por algo.<sup>726</sup>

Esta caracterización de la decisión en su vínculo con la diferenciación o separación nos conecta directamente con la caracterización del lenguaje en su representatividad. El valor que la decisión y (por extensión) la *phrónesis* pueden tener en la hermenéutica es así correctamente comprendido en tanto que se concede al lenguaje su carácter ontológico y especulativo, esto es, en tanto que todo lo que es, es determinado como sí mismo al dejar algo al margen.

Ya hemos visto con anterioridad cómo Gadamer emplea, en su trabajo sobre la idea del Bien, el término “*Entscheidung*”, para hablar de la decisión que da preferencia a una cosa sobre otra. Nos encontramos de nuevo con el proyecto de unir la teoría con la *praxis*. En castellano, como en alemán, podemos jugar con las palabras: “estar determinado” es también estar decidido, resuelto. Es en este punto donde podemos mostrar que la particular interpretación gadameriana sobre la filosofía aristotélico-platónica encuentra en el corazón de la hermenéutica su lugar. El vínculo entre la dialéctica y la *phrónesis* encuentra su lugar en el vínculo entre el determinar y el decidir.

En *Verdad y método* este “corazón” puede pasar desapercibido, pero encuentra principalmente su sitio en la vinculación de la lógica de la pregunta y la respuesta (donde la pregunta plantea la elección práctica sobre “esto o lo otro”) con la universalidad del lenguaje en su carácter especulativo y re-presentacional. Ante esa conexión, lo que antes *Verdad y método* había limitado a las representaciones que ofrece el texto histórico o la obra de arte, ahora es extendido a la totalidad del ser. Tanto en la obra de arte como en los objetos de la tradición nos encontramos con entidades cuyo ser es comprendido en su autenticidad sólo en tanto que son representaciones que esconden una decisión práctica.

---

<sup>726</sup> Gadamer, H.-G., “Das Alte und das Neue”, en *Gesammelte Werke (Band 4): Neuere Philosophie II. Probleme Gestalten*, op. cit., p. 155. Traducción propia. Como vemos, Gadamer realiza un juego de palabras con el término y raíz “*Scheiden*”. Gadamer, en *La idea de la filosofía práctica*, asemeja este juego de palabras con el propio que realiza Aristóteles con los términos “*kinein*” (mover) y “*krinein*” (discernir o diferenciar); ambos términos empleados para caracterizar la psique “lo vivo de los seres vivos”. Cfr., Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, op. cit., p. 195.

La relación entre representación y autenticidad, entre copia y originalidad o entre recuerdo y novedad es una cuestión que Gadamer suele tratar en sus trabajos de estética. Entre ellos podemos destacar *Palabra e imagen* («Tan verdadero, tan siendo»), donde recupera su análisis de la obra de arte de *Verdad y método* para esclarecer esta conexión entre ser y representar. En este trabajo, la experiencia de la obra de arte se entiende desde las nociones platónicas de lo bueno y lo bello, cuya unidad, tal y como lee Gadamer desde el *Filebo*, supone la correlación entre aquello que es tenido como correcto (lo bueno) y el surgimiento de aquello mismo como lo que es en su presencia (lo bello).

Desde tales nociones platónicas<sup>727</sup>, Gadamer afirma que lo que surge en la interpretación de la obra de arte no es la “copia” de algo otro. Por el contrario, lo que representa la obra de arte, aquello que ella muestra como lo que ella misma es, tiene su propia autonomía. Su propio ser es así independiente de otro al que refiera, sea ello otro objeto o alguna idea proveniente de su creador o de su observador: “«lo que emerge» es, antes bien, algo que nunca se había visto antes. Incluso cuando se trata de un retrato, cuando se conoce al retratado y se encuentra que el cuadro se le asemeja, es como si no se le hubiera visto nunca. Hasta tal punto *es él*”<sup>728</sup>.

La obra de arte muestra así la identificación entre la representación y el ser. Uno experimenta la obra “tal y como es”, a pesar de que las vivencias que de ella se puedan tener sean diferentes: “sigue siendo siempre la misma obra, aunque emerja de un modo

---

<sup>727</sup> Dostal ha incidido en la paradójica utilización de Platón para hablar de la obra de arte, ya que en los diálogos no se desarrolla el vínculo entre la noción de belleza y la obra de arte, sino que más bien esta última queda criticada y relegada a ser copia de una copia. Cfr., Dostal, R.J., “Gadamer’s Platonism: his recovery of mimesis and anamnesis”, en Malpas, J., Zabala, S (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, p. 50. El propio Gadamer, en el propio ensayo de *Palabra e imagen*, reconoce este problema, pero lo despacha, en primer lugar, aduciendo a que la consideración platónica del arte como copia es una exageración intencionada, ya que la propia naturaleza (que el arte copia) puede igualmente entenderse como copia de las ideas; y, en segundo lugar, suponiendo la obviedad del “elevado rango ontológico” que la Antigüedad atribuía a la obra de arte, tal y como puede detectarse en Aristóteles y su comparación entre la filosofía y la poesía. Desde tales consideraciones Gadamer se siente legitimado a vincular la noción platónica de belleza con la obra de arte. Cfr., Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)”, op. cit., pp. 288-291). En cualquier caso, debemos tener presente la ya mencionada inmanencia que Gadamer atribuye a las ideas platónicas, cuyo ser como determinantes brilla, en primer lugar, en lo determinado, esto es, en lo que podría entenderse como imagen o copia.

<sup>728</sup> Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)”, op. cit., p. 299.

propio en cada nuevo encuentro”<sup>729</sup>. Surge así en su ser en tanto que es representada, es decir, en tanto que es vivida e interpretada. Gadamer, con todo, evita conceder al intérprete el valor de ser él el creador de la obra<sup>730</sup>. Ésta surge en su ser junto al intérprete, pero no surge como una impresión subjetiva de éste, sino que surge (o debe surgir) como ella “correctamente” es en sí misma. Un claro ejemplo es el del músico, quien interpreta una pieza musical “de tal modo que ella emerge”<sup>731</sup>. También es paradigmático el caso de la obra de teatro, que es ella misma en la propia representación que se realiza. El intérprete tiene, podríamos decir, un rol activo, y no sólo de mera “complacencia desinteresada”<sup>732</sup>.

A este respecto, Gadamer suele emplear el término “simultaneidad” (“*Gleichzeitigkeit*”) para aclarar esta relación entre la mediación del intérprete y la inmediatez en la que se presenta la obra de arte en su propia evidencia. Que la obra de arte se presente tal y como es no implica que ella permanezca en su ser de forma independiente al intérprete y al tiempo: sólo entonces una complacencia desinteresada nos sería útil para captar el verdadero ser de la obra. Por el contrario, la obra se encuentra siempre mediada, pero tal mediación no lleva tampoco a reconocerla como mera copia de las ideas (representaciones) que le imprime el intérprete.

Debe haber, por el contrario, el esfuerzo del propio intérprete para que su atención a la obra le lleve a comprenderla en su propia evidencia, como si él no hubiera participado, o, más bien, como si su participación quedara orgánicamente integrada en la mismidad de la obra. Con el término simultaneidad, heredado de Kierkegaard<sup>733</sup>, Gadamer pretende mostrar que la mediación de la obra presenta, sin embargo, la obra en su propio ser. La

---

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>730</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)", op. cit., pp. 297, 299.

<sup>731</sup> Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)", op. cit., pp. 301-302.

<sup>732</sup> Tal y como Gadamer le comenta a Grondin, esta crítica a la lectura desinteresada del arte es la que articula su crítica a Kant en la primera parte de *Verdad y método*. Cfr., Gadamer, H.-G., Grondin, J., “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica”, en *Antología*, op. cit., pp. 367.

<sup>733</sup> Para un estudio más detallado sobre el valor de la “simultaneidad” (o “*coetaneidad*”) propia de la filosofía existencialista de Kierkegaard en la hermenéutica gadameriana, referimos al trabajo de Dean Komel: Cfr., Komel, D., “Gadamer and Kierkegaard: on contemporaneity”, *Filozofia*, Vol. 69, N°5 (2014), pp. 434-442.

mediación misma es cancelada, y el ser de la obra surge como si no hubiera mediación alguna, como si se mostrara tal y como es de forma inmediata y simultánea a nosotros:

la simultaneidad no es, pues, el modo como algo está dado en la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga simultánea, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total. [...] En Kierkegaard “simultáneo” no quiere decir “al mismo tiempo”, sino que formula la tarea planteada al creyente de mediar lo que no es al mismo tiempo, el propio presente y la acción redentora de Cristo, de una manera tan completa que esta última se experimente a pesar de todo como algo actual.<sup>734</sup>

Así, el intérprete participa del surgimiento de la obra de arte, la cual “sólo emerge y le entra a uno cuando uno acompaña”<sup>735</sup>; pero ello no significa que la obra que así acontece sea una copia, sino que se presenta tal y como ella misma es. La obra surge como una interlocutora simultánea a nuestra participación en ella, y, sin embargo, surge a la vez en su absolutividad<sup>736</sup>. Es esta la noción de representación que Gadamer desliga de la copia y que vincula a la interpretación. Por ello no es de extrañar que en *Verdad y método*<sup>737</sup>, Gadamer no sólo hable de la “representación” desde la coloquial palabra alemana para hablar de la “presentación” (“*Darstellung*”), sino que también, siguiendo esta misma línea, emplee el término “*Repräsentation*”.

Tal y como nos menciona, este término tiene un sentido jurídico que deriva de la adquisición escolástica del concepto romano *representatio*, que designaba la naturaleza de la copia. Sin embargo, en la escolástica la *representatio* adquiere el valor jurídico de quien ha sido legalmente delegado para “representar” a otra persona, hablando y actuando en nombre de él, como si fuera él. Gadamer encuentra así que este nuevo sentido refleja que “lo copiado está presente por sí mismo en la copia. *Repraesentare* significa hacer que algo esté presente”<sup>738</sup>. De esta forma Gadamer intenta diferenciar el sentido que quiere otorgar a la re-presentación de que aquella que designa en alemán el término

---

<sup>734</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 173.

<sup>735</sup> Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)", op. cit., p. 299

<sup>736</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)", op. cit., pp. 281-282.

<sup>737</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 190.

<sup>738</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 190, n.10.

“*Vorstellung*”, con el cual se designa la “representación” que adquiere, como imagen o idea mental, el sujeto en su interioridad<sup>739</sup>.

Como él mismo menciona en *Palabra e imagen*, no es una simple coincidencia que la obra de *Verdad y método* comience con la experiencia de la obra de arte y termine con la noción platónica de belleza<sup>740</sup>. La intención de Gadamer es trasladar sus previas consideraciones hermenéuticas sobre la obra de arte y sobre los textos de la tradición a la totalidad del ser, otorgando a la filosofía hermenéutica su universalidad: “ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no son sólo el arte o la historia, sino todo ente en cuanto que puede ser comprendido”<sup>741</sup>. Hay que tener claro que la universalidad de la hermenéutica retiene, desde tal carácter especulativo, la elección o decisión que supone toda representación, dando cabida a la *phrónesis* como parte constituyente del ser que es comprendido. Todo lo que es puede entenderse como una decisión abierta a revisión, a la prudencia propia de la *phrónesis*.

Desde tal visión sobre la lingüisticidad de la hermenéutica podemos entender las diferentes interpretaciones que se han realizado respecto al componente ético de *Verdad y método*. *Verdad y método* atiende en un primer lugar a las experiencias hermenéuticas que suponen tanto la obra de arte como el estudio de los textos en las ciencias del espíritu. La obra queda condicionada por estas dos perspectivas y, por ello, es algo arriesgado sostener que Gadamer atiende aquí a la ética. Sin embargo, también hay que decir que tales experiencias requieren, en última instancia, considerar que el ser es comprendido como lenguaje y representación, lo que significa (desde las lecturas previas de la *phrónesis* aristotélica y la dialéctica platónica) considerarlo desde las mismas elecciones prácticas que también forman nuestra comunidad y que la desplazan en el tiempo.

### **C) La comprensión como decisión compartida.**

Cuando en la hermenéutica hablamos de la decisión, no entendemos que ésta se ejerza con la libertad y racionalidad propia de un sujeto (individual o colectivo) sobre unas

---

<sup>739</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 190, n.10.

<sup>740</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)”, op. cit., p. 287.

<sup>741</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 570.

opciones delimitadas y previamente ponderadas. Hablamos más bien de decisión en tanto que todo comprender trae una nueva distinción sobre la mismidad de la cosa. La decisión, la “decidida determinación a”, es aquello que sobreviene al alcanzar lo que tomamos como la comprensión correcta. La cosa se nos aparece “tal y como es”, y no tal y como hemos querido que sea.

En este sentido, buscamos que la comprensión aparezca como aquello que, en la situación concreta en la que se emplaza, sea lo debido. Decidir no supone una libre elección frente a un número de posibilidades a las que tendemos más o menos. La decisión tiene más bien la intención de cancelarse a sí misma, de acertar de tal modo que no aparezca como una elección entre otras alternativas, sino como aquello que debiera ser, como lo evidente. Lo que le importa a Gadamer es entender precisamente que en esta evidencia, en este comprender las cosas tal y como son, la finitud propia de lo que se decide como correcto en la práctica está en juego.

Es interesante destacar la distinción que, en el trabajo *Heidegger y el lenguaje*, Gadamer realiza respecto a las nociones latinas y griegas sobre la voluntad. Para el marburgués hay unas connotaciones que el término “*voluntas*” pierde frente a las expresiones griegas para referirse a la voluntad, connotaciones que refieren al sentido en el que ésta se relaciona con la deliberación y la elección. Por un lado, Gadamer habla de la *boulesthai*, de la que, si bien no conocemos plenamente su significado, puede ser considerada como un “deliberar sobre algo *en* su interior” y que, por ende, no refiere a una primera pulsión, al “ciego impulso de la voluntad o a la voluntad de poder”<sup>742</sup>. Otro término que refiere a la voluntad y del que tampoco conocemos (según Gadamer) su significado exacto es “*ethelein*”. Con él Gadamer considera que no se apunta tanto a la acción del decidir sino a un estar resuelto, a un estar decidido. Para el marburgués ello denota que no hay una referencia a “la deliberación ante posibilidades abiertas, sino más bien la conclusión de ésta”<sup>743</sup>.

De tal modo, el carácter de voluntad y de decisión voluntaria que Gadamer recupera de los griegos se distancia del impulso y del querer propios de la voluntad tal y como nos ha llegado a nosotros. No es un impulso libre (ni ciego) con el que decidimos lo que

---

<sup>742</sup> Gadamer, H.-G., “Heidegger y el lenguaje”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 315.

<sup>743</sup> *Ibid.*

queremos, sino más bien la resolución, la conclusión, de un número de posibilidades que padecemos y que debemos cancelar en nuestra decisión sobre lo correcto:

Sólo las dos expresiones griegas abarcan todo esto, mientras que en latín el “velle” y la “voluntas”, y en las palabras alemana “Wille” y castellana “voluntad” retrocede la significación de elección y deliberación, que originariamente tenía “boule”, a favor de lo decidido, querido y deseado: “*Sit pro ratione voluntas*” [baste mi voluntad como razón]. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, la voluntad es una figura de la razón (práctica). Sólo después de Kant, sobre todo desde Schelling y Schopenhauer, aparece la voluntad ciega.<sup>744</sup>

Vemos así la característica noción de decisión que Gadamer pretende emplear, la cual se diferencia del simple querer al que usualmente la vinculamos. Ya hemos mostrado antes que, para hablar de la decisión, Gadamer emplea el término “*Entschiedenheit*” y “*Entscheidung*”, con los cuales pretende emparentar la decisión a la idea de la determinación desde la distinción. Aquí, en este trabajo sobre Heidegger, Gadamer nos añade el término “*Beschluß*” (que también podemos traducir por “decisión”)<sup>745</sup>, que familiariza con los términos “*Entschluß*” (resolución) y “*Entschlossenheit*” (estar resuelto)<sup>746</sup>. La intención de Gadamer sigue siendo recuperar para la decisión un significado que no queda marcado por el libre albedrío del sujeto<sup>747</sup>. La elección o decisión de la que habla Gadamer supone estar decidido, es decir, determinado y resuelto a ser en el “ahí”.

Que la decisión deba ir ligada a la cancelación de la elección nos remite a lo que Gadamer entiende como lo debido, lo que aparece como lo que debe ser de tal forma y no de otra. La decisión, en Gadamer, tiene la connotación de mostrar el ser como es, como algo que evidentemente debe ser así. Entender el ser comprendido como decisión no

---

<sup>744</sup> *Ibid.*, p.315-316.

<sup>745</sup> Con todo, debemos tener en cuenta que para lo que nosotros podemos traducir como “elección”, en su sentido familiar al de “decidir”, Gadamer suele emplear el término “*Wahl*”.

<sup>746</sup> Gadamer, H.-G., “*Heidegger y el lenguaje*”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 315.

<sup>747</sup> Gadamer, siguiendo a Heidegger, no comparte la visión existencialista de Sartre, al que critica de retornar al cogito cartesiano, fundamento último y garante de una existencia libre. Cfr., Gadamer, H.-G., “El ser y la nada (J. P. Sartre)”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p.54. Debemos así tener en cuenta la distancia que separan a estos dos pensadores, a pesar del valor que otorgan a la decisión.



supone, así, entenderlo como una elección entre varias posibilidades, sino que, por gracia de lo debido, la decisión hace aparecer la cosa tal y como es.

Por otra parte, sin embargo, que tal surgimiento resulte de la decisión no nos impide reconocer que dicha cosa sólo surja como tal en referencia a las exigencias de la situación concreta. Gadamer, en el diálogo con Dottori, aclara el significado de “lo debido”, como también su valor para la unidad entre el ser y el bien, recurriendo a la noción platónica del *prepon*: “lo que es debido es lo que mejor se adecua y conviene, y esto varía siempre de una situación a otra”<sup>748</sup>. De tal modo, lo debido aparece como una determinación correcta y, con todo, finita, que debe quedar abierta a ser revisada y, por ende, a reconsiderar lo que anteriormente no ha sido elegido, esto es, considerado como parte de lo debido.

Ante esta revalorización de la decisión propia de la *phrónesis*, como también de la representatividad que supone el lenguaje, el “tú” no queda olvidado. El ser es una decisión que se toma en el diálogo con los otros. Es junto a los otros cuando el asunto, el ser de la cosa, surge duplicado, siendo así el diálogo susceptible de ser distorsionado. La distorsión supone aquí la unilateralidad de la decisión, es decir, la situación donde, frente a si algo es “una u otra cosa”, los dialogantes eligen caminos diferentes, llevando a cabo distinciones y aclaraciones que llevan a unos a hablar de una cosa y a otros de otra. Como ya quedaba claro en su obra de 1931, Gadamer muestra cómo, desde un aparente mismo inicio, las diferentes elecciones que se toman en el diálogo pueden llevar diferentes caminos, siendo crucial que la exigida diferenciación apunte a la mismidad de la cosa sobre la que atienden los diferentes interlocutores.

Como terminará por aclarar en trabajos maduros, esa mismidad que sólo puede considerarse desde la diferenciación supone que siempre resta algo por ser considerado y que, por ende, lo tomado como correctamente determinado es susceptible de ser revisado por causa de lo que se desconsidera: cualquier diálogo con los otros puede hacernos experimentar una extrañeza que nos haga susceptibles de preguntarnos qué debemos reconsiderar. La revisión de los prejuicios en la hermenéutica debe entenderse desde esta particular consideración de la determinación que, en el diálogo con los otros, hace

---

<sup>748</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 32.

comprensible la cosa: una comprensión compartida supone una decisión compartida que orienta y reorienta nuestro ser en el mundo de forma conjunta.

Así, la posibilidad de reconocer que tenemos mundo, de que lo comprendemos y nos comprendemos en él, de que nos orientamos en él, supone, a la vez, reconocer nuestra pertenencia y participación en una conversación con los otros. Tal posición queda esclarecida en trabajos como *Hombre y lenguaje*, donde el marburgués afirma que “en todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo”<sup>749</sup>. Tal interpretación que nos sostiene “desde siempre” apunta al lenguaje que nos antecede y al que accedemos, el cual es modulado por las continuas conversaciones que previamente tuvieron lugar. Hay aquí una valoración del otro que no apunta solamente a la experiencia hermenéutica que nos expone a una nueva comprensión. También el otro, como actor en la formación y desarrollo del lenguaje, tiene su importancia en nuestra “pre-comprensión”, o en nuestra comprensión del mundo de forma no problemática. Por tal razón Gadamer insiste en que “el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros”<sup>750</sup>. Quedar mediados por el lenguaje implica la determinación de nuestro ser desde el “nosotros”, es decir, desde nuestra participación en el lenguaje compartido. Y, dada la conexión que se establece en Gadamer entre el decidir y el determinar, estar determinados junto a los otros supone estar decididos junto a ellos.

Sin embargo, el quedar sujetos a los otros, presentes y pasados, no implica la existencia de un inicio, de una comunidad originaria de la que todo parte: estos no son los términos adecuados para considerar el surgimiento de nuestro mundo a través de una pertenencia común al lenguaje. En *La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas*, Gadamer afirma que el lenguaje “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>751</sup>. El lenguaje es, por el contrario, una continuidad interactiva de la que formamos parte junto a otros, un juego ya empezado al que nos unimos y al que, con nuestra participación y la de los otros, mantenemos vivo.

---

<sup>749</sup> Gadamer, G. -H., “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 149

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>751</sup> Gadamer, H.-G., “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 79.

Aunque sea desde unos mínimos, el mundo sólo surge desde un mutuo entendimiento del “ahí”; un mutuo entendimiento del que participamos pero que no iniciamos. Pertenece, tal y como aclara Gadamer, al juego del lenguaje<sup>752</sup> y, en tanto que partimos de él, toda comprensión del ser supone, seamos o no conscientes de ello, un diálogo previo al que nos unimos. Es este diálogo previo a toda nueva comprensión lo que Gadamer articula alrededor de las nociones de tradición y horizonte histórico. De tal modo el mundo en el que nos orientamos históricamente pertenece “a ese universo hermenéutico que se caracteriza por la acción y la realidad del lenguaje, que trasciende la conciencia individual”<sup>753</sup>.

Ahora bien, tal y como hemos ido avanzando desde nuestra particular lectura de Gadamer, esta comprensión previa de la que surge el mundo debe quedar ligada a la *praxis* y, por ende, a la decisión práctica propia de la *phrónesis*. Lo que nos revela que nuestro ser-en-el-mundo quede determinado por la tradición es que, en tanto que ella es entendida desde el lenguaje y las conversaciones que nos precedieron, nuestra orientación en el mundo surge, participa y modifica, decisiones previas.

Cierto es que hablar de “decisiones previas” resulta algo problemático, en tanto que parece indicar la posibilidad de trazar la formación de nuestros prejuicios y de nuestra tradición a través de la voluntad de ciertos individuos o colectivos singulares. Gadamer no comparte la idea de que nuestro horizonte histórico, en el que estamos sumergidos, sea producto de ciertas intenciones concretas, de tal modo que se asemeje a una ideología. Esto puede ser una de las razones por las que Gadamer, a pesar de la importancia que otorga a la *praxis*, no hable en términos de decisión y elección: no hay forma de descubrir el modo concreto en el que se formaron nuestra tradición y nuestro horizonte histórico. Una descripción así iría contra la finitud a la que Gadamer pretende atenerse.

A pesar de ello, el marburgués tampoco puede dejar de considerar que el suelo lingüístico del que partimos queda vinculado a la *praxis* y, por ende, a la interacción entre individuos. Todo decir es determinado por Gadamer desde el valor de la pregunta que precede, y ese preguntar, tal y como hemos visto con *Verdad y método*, surge como una decisión que debe ser tomada (“o esto o lo otro”). Así lo indica en *La universalidad del*

---

<sup>752</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 582-585.

<sup>753</sup> Gadamer, H.-G., “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 80.

*problema hermenéutico*, donde sin titubeos afirma que “este 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>754</sup>. Todo hablar es un responder ante una pregunta que, de forma implícita, plantea una decisión.

Podemos considerar, sin embargo, que esta pregunta sólo remite a la experiencia hermenéutica, donde nos topamos con la explícita necesidad de reconstruir una comprensión perdida. Ciertamente, es en esta experiencia donde la pregunta se nos formula de forma tal que la decisión se nos hace explícita. Pero Gadamer aquí simplemente habla del lenguaje, sea o no problematizada nuestra comprensión. Así, también se nos indica que nuestra comprensión no problemática del mundo se asienta, aunque de forma inespecífica, sobre preguntas y respuestas que nos antecedieron. Gadamer lo ilustra con el ejemplo del ejército en fuga, que el propio Aristóteles emplea para hablar de la formación de los conceptos generales:

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 *arje*, es decir, *principium*.<sup>755</sup>

El ejemplo remite directamente al cúmulo de decisiones que, sin saber muy bien cómo, forman una idea o concepto general. Gadamer usa este ejemplo para remarcar que nuestro lenguaje, si bien no es fruto de una conciencia racional individual o colectiva, surge de una interacción entre individuos, de una trama de decisiones que, sin embargo, no podían asegurar de antemano el efecto resultante. Nuestro ser histórico, mediado por el lenguaje, no se escapa de estar orientado en el mundo de forma tal que, incluso en su cotidianidad, participa de decisiones compartidas que le precedieron y a las que se suma:

La conciencia histórico-efectual se realiza dentro del lenguaje. Podemos aprender del lingüista cómo el lenguaje no debe concebirse, en su vida e historia, como un mero fenómeno cambiante, sino que lleva dentro una *teleología*. Esto significa que las palabras que se forman, los recursos expresivos que aparecen en una lengua para decir determinadas cosas, no cristalizan al azar, por el simple hecho de que no

---

<sup>754</sup> Gadamer, H.-G., “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 219.

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 222.

desaparecen, sino que de ese modo se construye una determinada articulación del mundo, un proceso que actúa como si estuviera dirigido y que podemos observar a cada paso en el niño que aprende a hablar.<sup>756</sup>

Que el ser que puede ser comprendido sea lenguaje y representación supone, aunque Gadamer no termine de explicitarlo en *Verdad y método*, que el ser es siempre una decisión, una decisión de la que partimos y una decisión que se exige tomar. En *Poema y diálogo*, vemos cómo el marburgués considera el sentido de nuestras palabras, de lo que se llega a decir, desde la parcialidad de la decisión. El lenguaje requiere de sentido, y desde el diálogo se intenta dar con él allí donde éste se pierde. Ahora bien, al igual que con la poesía<sup>757</sup>, el marburgués entiende que el hallazgo de sentido en el diálogo supone también su producción; y la producción de sentido supone la toma de una dirección: “el sentido no es una totalidad disponible, sobre la que siempre estamos de acuerdo, un mundo de sentido más allá de la realidad [...]. El sentido es, como la lengua nos enseña, dirección. [...] Así, todos, cuando se nos dice algo, tomamos la dirección del sentido”<sup>758</sup>. De esta forma, Gadamer considera al sentido y a su producción desde el lenguaje en su dinamismo, en nuestra interacción con los otros, con los que decidimos y nos decidimos a tomar uno u otro camino: “eso es el lenguaje, ese poner-ante-nosotros [Vor-uns-Stellen] lo posible, esa idea de lo por-venir, hacia lo cual nos hallamos en camino, deseantes y selectivos [wollend und wählend]. En ello radica nuestra distinción en el ser”<sup>759</sup>.

El mundo, como horizonte de sentido en el que orientamos históricamente nuestra vida, no es una estructura fija, como tampoco es un “acontecer opaco de una historia que se realiza «en sí»”<sup>760</sup>. Por el contrario, nuestro mundo se configura lingüísticamente<sup>761</sup> desde el diálogo que teje la comunidad y la tradición. Tal comunidad no comprende algún tipo de identidad superior, sino que, para Gadamer, ella debe entenderse desde el entramado de conversaciones que nos agrupan alrededor de diferentes asuntos y que nos llevan por caminos no esperados. De tal modo, entender el mundo desde la lingüística

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>757</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Poema y diálogo”, en *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 147.

<sup>758</sup> Gadamer, H.-G., “Poema y diálogo”, op. cit., p. 148-149.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>760</sup> Gadamer, H.-G., “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 80.

<sup>761</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 531.

y la conversación supone que su propia formación y transmisión (como tradición) participan de la urgencia de la decisión conjunta, que siempre deja algo al margen, oculto. Aquello que nos es transmitido y que configura el suelo lingüístico desde el que el mundo nos aparece es tan “humano” como nosotros. En este sentido, el punto de partida que supone para nosotros la tradición no puede sustraerse a la lógica de la decisión. La “representación” es el inicio de todo ser comprensible.

Partimos, así pues, de la “parcialidad” que supone la decisión que, desde la conversación, configura desde siempre el ser comprendido. Pero, por otro lado, nuestra participación en dicha conversación, por mucho que pretenda mantenerse en la comprensión previamente alcanzada, supone una nueva decisión en una situación compartida diferente. De tal forma, el círculo hermenéutico, la comprensión de lo ya comprendido, la representación de lo ya representado, es así siempre un círculo productivo: reencontrarse con la cosa tratada por el otro, por el discurso o por la obra de arte, supone, en nuestro esfuerzo por encontrar la comprensión correcta<sup>762</sup>, algo nuevo, una nueva decisión tomada que ha debido representar la cosa “de uno u otra forma”. Como dice Gadamer: “*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*”<sup>763</sup>. Por tal motivo el marburgués apela a que la comprensión intente articularse en miras al consenso, es decir, en miras a que la decisión que supone la comprensión pretenda tomarse de la forma más consensuada posible.

Así pues, no debemos considerar la decisión que supone la representación del ser como pura voluntad de ciertos sujetos. La decisión es exigida, exigida por la pregunta que se nos formula en un primer lugar. En Gadamer (repetimos) no hay un comienzo, no hay una primera voluntad que decida el ser. Cualquier comprensión, cualquier articulación del ser de cualquier ente, no sólo supone una decisión, sino que surge de una decisión o de unas decisiones previamente tomadas. El ser como lenguaje y representación es siempre una decisión tomada que, dejando algo al margen, abre las puertas a que, bajo

---

<sup>762</sup> Gadamer, en *Verdad y método*, expresa ese esfuerzo con la ambigua expresión de “anticipación de la perfección” (Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 363). En mi opinión, esta expresión, ligada a la temática de la interpretación en las ciencias de espíritu, debe considerarse desde la importancia que, en la práctica, tiene para nosotros decidir y determinar lo correcto. Como veremos más adelante, me parece que dicha “anticipación de la perfección” no queda en Gadamer demasiado lejos de nociones como la de “buena voluntad”, “solidaridad”, “amistad” o incluso “ecología”.

<sup>763</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 367.

nuestra posibilidad de comprenderlo (que supone una nueva representación), cualquier pregunta pueda ser planteada. Los elementos de extrañeza y de familiaridad que caracterizan a la incompreensión representan la divergencia de decisiones (de representaciones) sobre una misma cosa. Sin embargo, la comprensión que prosigue no supone una convergencia de las decisiones, donde una se subsume a la otra, o ambas a una superior; la comprensión implica por el contrario una decisión diferente.

Si olvidamos esta raíz práctica de la que parte el diálogo y la comprensión lingüística del ser, nos exponemos a no entender la novedad que propicia el círculo hermenéutico. Con todo este carácter práctico, resolutivo y electivo de la comprensión no es algo que, en *Verdad y método*, sea esclarecido. La visión que nosotros hemos aquí expuesto, desde una perspectiva “global” de la hermenéutica, no corresponde a la propia de aquellos filósofos que formaron sus ideas en medio de la propia elaboración del marburgués, y cuyas aportaciones precisamente ayudaron al progresivo esclarecimiento de la hermenéutica. A este respecto, son legítimas las críticas de un Maurizio Ferraris aún cercano a la hermenéutica y al “pensamiento débil”<sup>764</sup>. Ferraris, alumno de Derrida<sup>765</sup> y estudioso de la hermenéutica<sup>766</sup>, mantiene que la continuidad con la tradición, que Gadamer considera desde la comprensión de la cosa, en la obra del marburgués resulta ser algo expuesto de forma deficiente.

El filósofo italiano, ante el benevolente trato que *Verdad y método* hace del diálogo con la tradición, afirma que “la integración gadameriana se presenta como una posición excesivamente positiva, como una relación poco problemática con el legado de la tradición como objeto de la hermenéutica”<sup>767</sup>. Para Ferraris se debe considerar que comprender la alteridad de la cosa desde la tradición requiere, en primer lugar, una problematización de la continuidad y del grado de determinación de la tradición sobre el

---

<sup>764</sup> Consideramos como un punto de inflexión en la trayectoria académica de Ferraris su obra *Estética racional*, de 1997. Tal y como indica Ernesto Castro, el propio Ferraris reivindica esta obra como su mayor logro teórico, determinante para sus obras posteriores (que se han dirigido a la formulación y reivindicación del “nuevo realismo”). Cfr., Castro, E., “Del pensamiento débil al nuevo realismo”, *Bajo palabra*, N°22 (2019), pp. 436-437.

<sup>765</sup> Más adelante trataremos en detalle las discrepancias entre Derrida y Gadamer.

<sup>766</sup> Respecto a los estudios de Ferraris sobre la hermenéutica cabe destacar su *Historia de la hermenéutica*. Cfr., Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000.

<sup>767</sup> Ferraris, M., “Invecchiamento della «scuola del sospetto»”, en Rovati, P. A., Vattimo, G. (eds.), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 130. Traducción propia

intérprete. Así, el filósofo italiano pone bajo sospecha que un proceder hermenéutico que abogue por la atención a la alteridad de la cosa misma sea, a la vez, un proceder tan sencillo, donde la tradición siempre esté dispuesta a darnos la solución.

Tal “problematización” de la tradición es algo que podemos ver a Gadamer ir reconociendo a través del carácter electivo de toda comprensión como determinación: hacer lo correcto, determinar la cosa en su mismidad supone alcanzar una comprensión de la cosa que, si bien supone tomarla como aquello que siempre ha sido (y por ende en continuidad con la tradición), también implica una elección que deja algo al margen. Así, mientras que Ferraris remarca, desde Derrida, la libre y constante interrogación y sospecha de lo que nos aparece como transmitido por la tradición<sup>768</sup>, Gadamer reformula esta sospecha desde la cuidadosa apertura de lo correcto a su revisión, dada la contingencia y finitud de la situación en la que ello siempre se concreta.

De igual modo, la insuficiencia en la explicación de Gadamer, le acarrea la coherente crítica de Manfred Frank, quien considera que en el círculo hermenéutico “o bien el sujeto apropiante se cobra el acontecer de la transmisión, o el acontecer de la transmisión se cobra al sujeto del intérprete”<sup>769</sup>, por lo que, de una u otra forma, nos encontramos con “una variedad del *monólogo* especulativo de la dialéctica”<sup>770</sup>. Tal y como Gadamer aclara, no hay en dicho círculo un monólogo donde uno se apropie del otro. Comprender lo transmitido supone, a pesar de partir de dicha transmisión, decir algo diferente. La respuesta a la pregunta sobre qué nos dice lo transmitido supone siempre una diferencia: el diálogo surge así cuando nos percatamos de que, partiendo sobre la misma cosa, hemos tomado decisiones diferentes. Por ello Gadamer afirma:

Ella [la lógica de la pregunta y la respuesta] abre una dimensión de entendimiento que trasciende los esquemas fijados lingüísticamente y, por tanto, la síntesis omnicomprendiva en el sentido de la autocomprensión monológica de la dialéctica. [...]Creo que es un claro error el convertir en un supersujeto el papel que yo he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en la sugerencia de las

---

<sup>768</sup> Cfr., Ferraris, M., “Invecchiamento della «scuola del sospetto»”, op. cit., 131-132.

<sup>769</sup> Frank, M., “Los límites de la contabilidad del lenguaje”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, p. 96.

<sup>770</sup> *Ibid.*



respuestas, y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una *parole vide*, como hacen Manfred Frank y Forget.<sup>771</sup>

Cierto es que no podemos comprender al margen de las condiciones que, más allá de nuestra conciencia, establece nuestro horizonte histórico. Gadamer, sobre todo al tratar las ciencias del espíritu, pone el acento en este condicionamiento, en los prejuicios que prefiguran y posibilitan la comprensión. De tal forma se opone a una metodología propia de las ciencias naturales que pretenda hacer de la comprensión una herramienta más. Sin embargo, el diálogo que supone la experiencia de la comprensión es malentendido si no se considera tal condicionamiento histórico desde la representación y decisión que supone el ser. Partir de un horizonte histórico supone, en cualquier caso, partir de una representación; y partir de una representación supone partir y participar de unas decisiones con las que, por mediación del lenguaje y su carácter especulativo, podemos entrar en diálogo. Esta obra puede desgranarse para descubrir en ella el carácter práctico y ético que la impregna. Sin embargo, tales connotaciones éticas deben entenderse desde la necesidad que suponen para la comprensión de la universalidad de la hermenéutica. Por ello, las consecuencias éticas que deriven de la hermenéutica deben ser tomadas con cuidado.

## **11. Entre la noche del ser y el divino *Geist*: aclaraciones sobre la hermenéutica desde su dimensión ético-práctica.**

Para entender y evitar malinterpretaciones sobre las consecuencias éticas de la hermenéutica es de gran ayuda mostrar algunos de los diálogos que Gadamer mantuvo con algunos autores. En este apartado hemos elegido a Strauss y a Derrida, cuyas objeciones a la hermenéutica gadameriana pueden entenderse como dos críticas opuestas, a las que Gadamer debe igualmente responder. Así, tales críticas exigen, en apariencia, un cierto malabarismo. Sin embargo, nuestra intención es demostrar cómo la lectura que llevamos haciendo de la hermenéutica, desde su conexión con la dimensión ético-práctica que caracteriza a la comprensión, queda igualmente expuesta en las respuestas que Gadamer dirige a tales críticas. De tal modo, tales respuestas suponen unas aclaraciones

---

<sup>771</sup> Gadamer, H.-G., “Destrucción y deconstrucción”, op. cit., p. 357.

que nos permiten no sólo detallar nuestra lectura, sino también, como veremos más adelante, defenderla de otras lecturas.

### **A) El relativismo historicista de la hermenéutica: Gadamer y Strauss.**

La obra de *Verdad y método* fue recibida por Leo Strauss como una obra de cuño heideggeriano<sup>772</sup>, cuyo acento en la finitud e historicidad de nuestra comprensión sugeriría un cuestionable relativismo<sup>773</sup>. La crítica de Strauss, sin embargo, no se dirige simplemente a mencionar ese relativismo histórico, sino a demostrar que en él se encuentra un nuevo dogmatismo. Strauss encasilla a Gadamer (como también a Heidegger) dentro del pensamiento historicista, el cual, según el propio Strauss, parte de una posición ahistórica desde la que poder afirmar tal historicidad. El historicismo atribuye a todo momento pasado una relatividad y temporalidad que no puede atribuirse a sí mismo, siendo así que “dicha corriente sigue subreptivamente el precedente establecido por Hegel en términos clásicos”<sup>774</sup>.

Strauss pretende seguir el camino que, desde Husserl, había seguido tanto Heidegger como Gadamer: encarar a la filosofía hacia la viveza de la existencia, reconocer toda construcción teórica desde nuestra dimensión práctica y pre-científica. Sin embargo, tal y como lo expresan Catherine y Michael Zuckert, de igual modo que Heidegger reprocha a Husserl no atenerse a este proyecto, también Strauss reprocha a Heidegger esta misma desatención<sup>775</sup>. Al centrarse en la finitud de la existencia y la temporalidad del ser, Heidegger aplica o impregna de una teorización contemporánea la realidad vivida por aquellos que existieron y pensaron en el pasado, donde tal consideración de la finitud no tenía lugar. Esto acerca a Heidegger al historicismo que Strauss critica. En tanto que el historicismo defiende la historicidad y finitud de todo pensamiento pasado, no puede sino considerarse a sí mismo en una situación privilegiada, una situación desde la que se toma

---

<sup>772</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., Strauss, L., “Correspondence concerning *Wharheit und Methode*”, The independent journal of philosophy, N°2 (1978), p. 5.

<sup>773</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., Strauss, L., “Correspondence concerning *Wharheit und Methode*”, The independent journal of philosophy, N°2 (1978), p. 11.

<sup>774</sup> Strauss, L., *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000, p.64.

<sup>775</sup> Cfr., Zuckert, C. H., Zuckert, M., “Strauss: hermeneutics or esotericism?”, en *The Routledge companion to hermeneutics*, London and New York, Routledge, 2015, p. 128.

conciencia de la naturaleza de la propia historia y, por ende, de su propio acabamiento: “el historicismo niega explícitamente que el fin de la historia haya llegado, si bien implícitamente afirma lo contrario”<sup>776</sup>. Por tal razón Strauss sentencia que “nos vemos obligados a sospechar que el historicismo es la apariencia que le gusta adoptar al dogmatismo en nuestra época”<sup>777</sup>.

Strauss considera que el historicismo desemboca en un nihilismo<sup>778</sup>, una pérdida de sentido que, a la vez, se alza como una posición insuperable, un “momento absoluto de la historia, un momento desde el cual podemos saber algo esencial de nuestra existencia”<sup>779</sup>. En el caso particular de Gadamer, tal y como parece suponer Strauss, esta posición ahistórica tomaría la forma del relato heideggeriano sobre el olvido del ser, cuya etapa actual supone la noche-del-mundo (*world-night*)<sup>780</sup>. Sin embargo, Gadamer no concibe su hermenéutica ni desde una posición relativista ni desde un “ocaso” del ser. Así, en respuesta a la carta que Strauss le escribió sobre sus opiniones de *Verdad y método*, Gadamer responde: “mi punto de partida no es un completo olvido del ser, la «noche del ser» [*Seinsnacht*], sino contrariamente -lo digo tanto contra Heidegger como contra Buber- la irrealdad de tal afirmación”<sup>781</sup>.

De tal modo, Gadamer reivindica que su pensamiento no se inicia desde una descripción histórica del presente que, dotando de una finitud concreta a las diferentes épocas, se posicione a sí mismo como un reconocimiento final de esa condición temporal. Como hemos visto, Gadamer no toma distancia de la tradición filosófica, sino que se reconoce dentro de ella. La hermenéutica gadameriana no da la espalda a la tarea filosófica de atender al ser de los entes, sino que, más bien, vincula tal atención a nuestro ser práctico y finito. Como hemos visto, Gadamer parte de una unidad entre el ser y el ser-bueno que hace codependientes la dimensión práctica y teórica del *Dasein*, enfocando

---

<sup>776</sup> Strauss, L., *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000, p. 64.

<sup>777</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>778</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>779</sup> Tkach, D., *Leo Strauss' critique of Martin Heidegger* [Tesis doctoral], University of Ottawa, 2011, p.85. Traducción propia. Archivo recuperado desde: <http://hdl.handle.net/10393/19809>.

<sup>780</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., Strauss, L., “Correspondence concerning *Wharheit und Methode*”, op. cit., p. 5.

<sup>781</sup> Gadamer, H.-G., Strauss, L., “Correspondence concerning *Wharheit und Methode*”, op. cit., p. 8. Traducción propia. Nótese los diferentes conceptos que, desde lenguas diferentes, son empleados para hablar del mismo asunto. Esto puede ser un signo de una cierta dificultad por parte de Gadamer para entender a qué se refiere Strauss.

ambas dimensiones de nuestro ser finito a determinar, de una u otra forma, la realidad de la que formamos parte. Que el ser sea comprendido sólo como representación no significa que Gadamer considere un insorteable relativismo, cuya patencia en la “noche del ser” nos haga replantear la realidad óptica de las cosas y rechazar su lenguaje metafísico.

Para Gadamer no hay un pleno olvido del ser de igual modo que no hay una anulación plena de nuestra dimensión práctica (si bien sí ha habido una desatención a este saber de forma inversamente proporcional al progresivo valor de la técnica). La determinación del ser de la cosa forma parte de nuestra finitud e historicidad de igual modo que de ella forma parte nuestra forma de plantear y resolver nuestras cuestiones prácticas. Por tal motivo el marburgués tilda de imposible la empresa heideggeriana de desembarazarse del lenguaje metafísico, como de igual modo resulta imposible desembarazarse de las convenciones, costumbres, acuerdos o experiencias compartidas que limitan y posibilitan nuestra deliberación práctica.

Esta conexión entre la irrealidad del pensamiento de Heidegger y Buber con la constatación de la importancia del saber práctico nos muestra (de nuevo) la importancia de la *phrónesis* y de la ética como elementos diferenciales en la hermenéutica gadameriana. Precisamente en el trabajo *Sobre la planificación de futuro* el marburgués expresa la alternativa al pensamiento de Heidegger y Buber desde una hermenéutica que, teniendo en cuenta el saber práctico, no precisa estar “viendo en todo la nada”<sup>782</sup>, esto es, negar el valor de buscar el ser de los entes:

En el debate filosófico hay en el fondo dos respuestas a la pregunta sobre lo que puede aportar la concienciación [sobre un presente dominado por la dominación técnica de la naturaleza]. La primera respuesta parte del supuesto de que conviene extremar y radicalizar la comprensión de lo que hoy pasa realmente. [...] Cabe inferir de ahí la necesidad de reconocer que Dios se nos ha ocultado y vivimos un eclipse de Dios (Martin Buber), o también que la cuestión del «ser» se hunde en el olvido ontológico a medida que nuestra tradición metafísica se consume en el predominio de la ciencia (Martin Heidegger). De ese modo el pensamiento filosófico sería una especie de escatología, de esperanza de conversión [...]. Hay todavía otra respuesta a la pregunta sobre lo que puede aportar la concienciación, y esta respuesta parece

---

<sup>782</sup> Gadamer, H.-G., “Sobre la planificación del futuro”, en *Verdad y método II*, op. cit., p.169.

coincidir plenamente con nuestra necesidad de saber y de llevar a la práctica todo lo que podemos saber.<sup>783</sup>

La tarea teórica de ver las cosas como son, como ser-algo, no se pone en duda, sino que se vincula con nuestra dimensión ética. No hay una pérdida de la realidad de las cosas, sino que la comprensión de su ser va ligada a una decisión compartida, por lo que su valor de verdad se vincula con el propio del saber práctico. El ser se entiende en referencia a la finitud de nuestra existencia y, por ende, su temporalidad no se comprende desde alguna estructura atemporal que nos sirva de contraste, sino en relación con la experiencia de elecciones pasadas cuyos motivos nos son, al menos en parte, ajenos. El historicismo de Gadamer no apela a ninguna posición ventajosa sobre la historia que nos permita detectar su relatividad (algo propio de un historicismo que tilda de ingenuo)<sup>784</sup>, sino que más bien apela a la caracterización del saber práctico como saber parcial, revisable y determinado por la situación concreta. La inclusión de este saber en nuestras determinaciones del ser de la cosa es la que genera la temporalidad o historicidad de la comprensión. La temporalidad del ser es la temporalidad de la elección moral correcta, determinada por unas circunstancias temporales concretas.

En este sentido, el rol que Gadamer atribuye a la tradición y al mundo histórico que perfila nuestro horizonte lingüístico debe entenderse desde esa comunidad junto a los otros, cuya alteridad implica que dicha comunidad, a pesar de determinar nuestro modo de ser, no pueda ser plenamente objetivada. Que la experiencia de la comprensión quede sujeta a lo que Gadamer denomina como “tradición” o “transmisión” (*Überlieferung*) significa que la comprensión queda determinada por una situación compartida, formada por un difuminado cuerpo de elecciones pasadas de las que, sin embargo, no se deducen unas reglas estrictas, sino sólo una orientación hacia las posibles y futuras elecciones correctas. La imposibilidad de dejar atrás esa transmisión del ser significa la imposibilidad de comprender al margen de los otros.

Incluso cuando experimentamos la incompreensión, partimos de una pregunta formulada sobre una representación determinada: uno puede reconocer ahí los prejuicios sobre los que se asienta, que, como si fueran elecciones pasadas, decidieron dejar al margen algo que tal vez ahora se requiera. Recordamos con ello la atención que Gadamer

---

<sup>783</sup> *Ibid.*

<sup>784</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Hermenéutica e historicismo”, en *Verdad y método*, op. cit., p. 632.

presta tanto al *ethos* vinculante como a la madurez de los individuos, cuyas vivencias compartidas los predisponen a saber cómo actuar y cómo comprender, justificar e incluso revisar el asunto bajo cuestión. Ello lo hemos visto ejemplificado con la cuestión de la amistad en Platón y Aristóteles, a quien, en *Hermenéutica e historicismo*, Gadamer recurre de nuevo para mostrar la historicidad de la comprensión:

Strauss cree entender finalmente por qué el concepto antiguo de la amistad es correcto, y la formación del concepto moderno es falsa. [...] ¿No tiene entonces sentido decir de Aristóteles que no pudo comprenderse a sí mismo como le comprendemos nosotros, si nosotros consideramos lo que dice como más correcto que esas otras teorías modernas que él no pudo conocer?<sup>785</sup>

El historicismo que puede atribuirse a Gadamer no descansa en la suposición de que diferentes momentos históricos conllevan diferentes mentalidades, sino en la idea de que toda representación (presente o pasada) es una decisión tomada desde unas circunstancias concretas, circunstancias que superan la conciencia de quienes deciden. No es una descripción concreta de la historia, sino de la finitud del ser humano la que enmarca la temporalidad de la comprensión. Al fin y al cabo, la posición de Gadamer es la visión de pensar la unidad de los saberes desde las limitadas capacidades del ser humano. El marburgués tiene esto tan presente que incluso llega a considerar que todo historicismo, incluso aquel que puede considerarse en su filosofía hermenéutica, está a merced de su finitud: “un historicismo que se tome a sí mismo en serio tendrá que contar por el contrario con que algún día su tesis no se sostendrá, esto es, que se llegará a pensar «ahistóricamente»”<sup>786</sup>. La responsabilidad que Gadamer asume para con la finitud de su pensamiento expresa, sin embargo, su esfuerzo para señalar que incluso su hermenéutica se forma desde unas decisiones que dejan algo al margen. Tal y como Gadamer dice al final de su carta a Strauss, lo que comparte con Heidegger, a pesar de sus diferencias, es “que la filosofía debe aprender a hacerse sin la idea de un intelecto infinito”<sup>787</sup>.

---

<sup>785</sup> Gadamer, H.-G., “Hermenéutica e historicismo”, en *Verdad y método*, op. cit., pp. 633-634.

<sup>786</sup> *Ibid.*, 631.

<sup>787</sup> Gadamer, H.-G.; Strauss, L., “Correspondence concerning *Wharheit und Methode*”, *The independent journal of philosophy*, N°2 (1978), p. 10. Traducción propia. El trabajo se sirve de las discrepancias entre Strauss y Gadamer sólo en su valor aclarativo para nuestros intereses. No se pretende por ello mostrar los argumentos y contrargumentos que pueden esgrimirse entre ambos pensamientos. También debe tenerse en cuenta que la aclaración de las cuestiones que Strauss plantea a Gadamer en relación con *Verdad y método*

En cualquier caso, la temporalidad que Gadamer concede a la comprensión desde la finitud del ser humano no contradice la pretensión de buscar aquello que las cosas realmente son, de igual modo que, en la práctica, se mantiene la pretensión de elegir la decisión correcta. La conexión entre lo “correcto” de la decisión práctica y lo “correcto” de la comprensión es estudiada en *Palabra e imagen* desde la perspectiva de la filosofía aristotélico-platónica (de la que también nosotros hemos extraído anteriormente esta conexión). Ahí Gadamer plantea la cuestión de cómo Platón, en el diálogo del *Político*, puede considerar la capacidad de medir con exactitud fuera del campo de las matemáticas, alcanzando de igual manera “lo exacto mismo” (*auto tó akrivés*)<sup>788</sup>. Como hemos visto con anterioridad, la noción estricta de *episteme* sólo puede atribuirse a las matemáticas, pues sólo en ellas puede darse una medición y una transmisión exacta del conocimiento. ¿Qué puede significar la exactitud fuera de este campo? Para Gadamer, la respuesta se encuentra en la filosofía práctica aristotélica y su teoría del *mesotés*, del término medio. Platón, anticipándose al Estagirita, estaría valorando la medida propia de la *praxis*, donde lo exacto supondría “lo proporcionado, lo conveniente, lo decoroso, el instante oportuno, lo que se debe”<sup>789</sup>.

Tal acierto en la acción debida no puede enseñarse ni transmitirse con la exactitud de las matemáticas, pero ello sólo indica la ineffectividad de éstas para alcanzar lo correcto desde la medición a la que nos atenemos en la práctica<sup>790</sup>. Así Gadamer recupera a Platón

---

son en parte resueltas desde nuestra lectura de trabajos posteriores al fallecimiento de Strauss (como resulta ser la obra *La idea del Bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*). Cabe destacar, tal y como Gadamer le comenta a Stanley Rosen, que el séptimo volumen de sus obras completas (en el que se encuentra la obra *La idea del bien en la filosofía de Platón y Aristóteles*) mantiene una especial conexión con los trabajos de Strauss y Klein. Cfr., Gadamer, H.-G., “Reply to Stanley Rosen”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 219. Sobre una mirada más extensa sobre las discrepancias entre Gadamer y Strauss en relación con el historicismo véase, por ejemplo: Cfr., Holston, R., “The poverty of antihistoricism. Strauss and Gadamer in Dialogue”, *Modern age*, Vol. 58, Nº2, pp. 43-55.

<sup>788</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)", op. cit., p. 289.

<sup>789</sup> Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)", op. cit., p. 289. Gadamer refiere estos conceptos al *Político* (*Político*, 284e ss.). Cfr., Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)", op. cit., p. 289, n. 8.

<sup>790</sup> La supeditación de las matemáticas al proceder propio de la *phrónesis* y de la dialéctica es una constante en la obra de Gadamer. Compárese, por ejemplo, su trabajo *Saber práctico*, de 1930, con su trabajo *Matemáticas y dialéctica en Platón*, de 1983, y su trabajo *Dialectica no es sofística. Teeteto aprende esto en el Sofista*, de 1990. A pesar de sus diferencias, todos estos trabajos insisten en reconocer que el proceder

y a Aristóteles para mostrar cómo lo exacto no sólo es lo propio de las matemáticas, sino que ello también puede manifestarse en nuestra dimensión práctica: “si aquí, en el ámbito del ethos, lo que [Platón] tiene a la vista es «lo exacto mismo», ello quiere decir evidentemente, que precisamente ahí lo importante es acertar exactamente, porque el saber «puro» de la matemática no basta donde lo importante es acertar exactamente”.

Esta lectura de la exactitud en Platón es la que ayuda a Gadamer a aclarar, tal y como hemos visto, la desvinculación que establece entre la representación que supone la obra de arte y la noción de copia. La absolutividad que el marburgués atribuye a la obra de arte no se distancia de la “exactitud” de lo debido en la práctica, del acierto en la decisión. Para Gadamer, lo bueno no desaparece, sino que (digámoslo con un vocabulario platónico) su trascendencia queda reducida a su refugio en lo bello. En palabras del marburgués: “el bien se ha relativizado en esta posibilidad de lo evidente”<sup>791</sup>.

Esta afirmación provocadora debe entenderse desde lo que, anteriormente, hemos considerado desde la noción aristotélica del *prepon*, de lo debido, a la que Gadamer recurre para aclarar a Dottori su posición: lo correcto, lo excelente, sólo puede determinarse en tanto que se concreta en una situación u otra, ello siempre aparece como lo debido, pero lo debido está sujeto a las situaciones finitas desde las que surge. Debemos así tener en cuenta que la finitud de lo correctamente comprendido no supone una desatención a la gravedad de lo que en aquel instante surge en su absolutividad: es en parte esa gravedad la que, en consideración con los otros, nos hace estar atentos a su revisión y corrección.

El ser se comprende así en su mismidad, a pesar de que tal mismidad surge en el lenguaje como re-presentación, como un desdoblamiento que, exigiendo de una decisión, deja algo oculto. Ahora bien, lo que aquí queda oculto no resta valor a la mismidad que

---

matemático y su modelo de transmisión exacta (del que la sofística pretende trasladar a la enseñanza de la virtud) es insuficiente a la hora de considerar el bien, que sólo puede ser atendido desde la *phrónesis* y la dialéctica. Cfr., Gadamer, H.-G., *Coneixement pràctic*, Diàlegs, N. 59 (2013), pp. 11-35. Cfr., Gadamer, H.-G., “Mathematik und Dialektik bei Plato”, en *Gesammelte Werke (Band 7): Griechische Philosophie III: Plato im dialog*, op. cit., pp. 290-312. Cfr., Gadamer, H.-G., “Dialektik ist nicht Sophistik. Thëatet lernt das im «Sophistes»”, en *Gesammelte Werke. (Band 7): Griechische Philosophie III: Plato im dialog*, op. cit., pp. 338-369.

<sup>791</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 52.



se presenta. Ello implica que lo oculto no es “algo” concreto, algo que indique la parcialidad de lo desvelado, su relatividad respecto a lo no dicho: la cosa debidamente comprendida no se presenta carente de algo que ella misma sea. Lo oculto, que expresa la provisionalidad y finitud de lo comprendido, no significa, sin embargo, que falte algo para que lo comprendido sea en su mismidad; de igual modo que nada le falta a la decisión debida para ser correcta en el ahí en el que se concretiza, a pesar de su carácter finito y provisional.

La representación no resta al ser su mismidad, y ello significa que lo que queda oculto en el desvelar no es algo que puede llegar a ser desvelado, sino que es un auténtico “no del ser”. Por tal motivo Gadamer no puede aclarar si el ser que llega desde el lenguaje a su representación resulta ser una “parcialidad” o una “totalidad”<sup>792</sup>: ambas nociones resultan poco adecuadas en esta situación hermenéutica. Por ello, la lectura de algunos intérpretes<sup>793</sup>, que, en consenso con Gadamer, han afirmado que en la ontología hermenéutica no “todo” es lenguaje, supone, sin embargo, una lectura poco seguida por el propio Gadamer: lo que a este respecto siempre escama al marburgués es la idea de que su hermenéutica descansa sobre una totalidad (sea o no lingüística) que no sea a la vez parcial.

Frente a lo “parcial” y a lo “total”, la debida determinación, tal y como podemos entrever en *A la sombra del nihilismo*, puede expresar la finitud y provisionalidad del ser sin que ello suponga ningún relativismo ni (como la otra cara de la misma moneda) ningún dogmatismo. La exigencia de la decisión, en su rotundidad y provisionalidad, otorga a la

---

<sup>792</sup> Así lo detecta López Sáenz, quien observa que para evitar malentendidos la *lingüisticidad* del ser presentada en *Verdad y método* debería ir acompañada de la advertencia de que ello no esconde la posibilidad de aprehender el ser en una totalidad. Cfr., López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer”, *Endoxa*, N°12 (2000), p. 244.

<sup>793</sup> Intérpretes como Grondin: Cfr., Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002, p.177. Su lectura se contrapone a la de Vattimo, quien lee la hermenéutica gadameriana identificando ser y lenguaje: Cfr., Vattimo, G., “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, *Endoxa*, N°20 (2005), pp.45-62. Con todo, en ambos pensadores está la intención de distanciarse de cualquier totalidad.

situación a la que nos debemos tanto su carácter finito como absoluto. La radical atención al “ahí” en su finitud<sup>794</sup> diluye así la dicotomía entre relativismo y dogmatismo<sup>795</sup>:

Ha desaparecido el postulado de la armonía que manteníamos hasta ahora como segura expectativa de sentido frente a toda ocultación de sentido. La ocultación, la veladura de sentido, se acepta en un estado de expectación en el que no se parte ya de la manifestación de lo velado, de un final en una nueva armonía. Es un hundimiento de la expectativa de sentido que significa mantenerse firme, sin previsión ni fe de salvación<sup>796</sup>.

Gadamer mantiene así el espíritu teórico de conocer el “verdadero” (o más bien verosímil) ser de las cosas, a pesar la temporalidad del ser. Hay un vínculo entre lo verdadero y lo correcto que tiene su raíz en el diálogo con los otros, cuya alteridad nos exige, si decidimos respetarla, intentar determinar adecuadamente el ser de las cosas. La alteridad del otro se nos ha presentado como un elemento esencial en la hermenéutica gadameriana, pues desde ella el ser se puede considerar como representación de una elección propia de la *phrónesis*, sea dicha consideración tomada desde un vívido dialogo, una lectura atenta u otra experiencia que nos sumerja en lo ajeno que intentamos entender. Por ello, sin el respeto hacia la alteridad del otro perdemos la capacidad de mostrar la unidad entre saberes y, en última instancia, de mantener (tal y como ya consideraba en su obra de 1931) una comprensión compartida del mundo.

---

<sup>794</sup> Sobre la atención radical de Gadamer al “ahí” y sobre la comprensión de lo finito como situación y no como privación de algo, véase el trabajo de Donatella Di Cesare *Entre la Diada del Filebo y el infinito. El itinerario filosófico de Gadamer*. Di Cesare, además, otorgando a la Diada platónica en Gadamer un peso similar al que nosotros le hemos dado, vincula el “no del ser” de la hermenéutica con su apertura infinita hacia otras posibilidades de ser, hacia un ser-otro. Cfr., Di Cesare, D., “Entre la dyade du Philèbe et l’infini. L’itinéraire philosophique de Gadamer”, en Gill, C., Renaud, F. (eds.), *Hermeneutic philosophy and Plato. Gadamer’s response to the Philebus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010, pp. 90-93. Con todo, debemos recordar que esta apertura hacia el infinito no es producto de algo que escapa a la finitud del “ahí”, sino que, por el contrario, tal “vocación hacia el infinito” es producto de nuestra imposibilidad de escapar del “ahí” en su finitud. La reconciliación con lo infinito desde lo finito viene provista por la radical atención al ahí, que implica la provisionalidad de todo lo dado en su ser.

<sup>795</sup> Esta disolución del relativismo desde una radical atención a la finitud es compartida con Vattimo, quien considera que sólo Dios puede ser relativista. Cfr., Vattimo, G., *Adiós a la Verdad*, op. cit., 69.

<sup>796</sup> Gadamer, H.-G., “A la sombra del nihilismo”, en *Poema y diálogo*, op. cit., p. 99.

Cierto es que la elección que caracteriza al ser como representación puede igualmente ser reconocida por quienes emplean la erística, desde la cual se pretende sacar ventaja de los otros. Sin embargo, Gadamer parece solo sostener la posibilidad de comprender y de mantener la unidad de todos los saberes a través de la decisión moral implícita en la comprensión de la cosa junto a los otros.

Por mucho que se pueda reconocer la temporalidad o parcialidad de la verdad del ser, la entrega a la alteridad supone un elemento primordial. Sacar provecho de los otros desde la “relatividad” de la verdad del ser cierra las puertas a la comprensión, pues de lo que se trata ahí es de mantener precisamente la incompreensión: en este proceder egoísta, el fenómeno de la comprensión, ligado al carácter deliberativo propio de la *phrónesis*, es sustituido por la técnica de la erística, cuyo proceder no contempla las particularidades de dicha deliberación moral. De tal modo, la consideración del ser como representación o elección no es motivo suficiente para suponer una actitud moral adecuada respecto al otro. Podríamos decir que, para Gadamer, la cuestión no radica en el reconocimiento, sino en la experimentación del ser como representación, y ello quiere decir: la experiencia de la verdad del ser como una decisión tomada junto a la inasible alteridad de los otros.

Así, Gadamer se aleja de la noche del ser revalorizando la conexión entre el ser y el diálogo con el otro, del que siempre parte el *Dasein*. La huida de esta “irrealidad” se sostiene desde la comprensión compartida de la cosa, cuya experiencia, en tanto que se ha tenido en cuenta la alteridad de los otros, puede suponer la vivencia de la verdad del ser como una decisión ético-práctica. Ahora bien, el proceder de Gadamer lleva a cuestionarnos si la exigencia del otro para la comprensión, del otro para conocer nuestra finitud, para experimentar el ser como decisión y para huir de la noche del ser, no le lleva a instrumentalizar a ese otro para sus fines de herencia metafísica: tales como la unidad de los diferentes saberes, tanto prácticos como teóricos. Es esta una cuestión que se alza desde las discrepancias entre Gadamer y Derrida.

## B) El logocentrismo de la hermenéutica: Gadamer y Derrida.

Phillipe Forget, en un intento de “provocar” un diálogo entre Gadamer y Derrida<sup>797</sup>, organizó, en 1981, un coloquio en París, donde invitó a ambos filósofos a hablar y debatir sobre la relación entre la hermenéutica y la deconstrucción. Con todo, el diálogo que mantuvieron entre ellos es tildado por el propio Gadamer de “un pésimo malentendido”<sup>798</sup>. Sin embargo, es importante ver cómo Derrida indicó un problema que nos resulta de suma importancia. En el coloquio, Derrida manifestó una serie de preguntas a Gadamer dirigidas a lo que el marburgués había anteriormente expresado como “la buena voluntad de comprender”<sup>799</sup>. Precisamente esa buena voluntad es lo que nosotros hemos trabajado como el carácter ético de la comprensión, la exigencia de respetar al otro para que la comprensión del ser se reconozca como una decisión ética. Bajo esta exigencia de la buena voluntad, tomada por Derrida como un “axioma incondicional”, el francés pregunta:

¿no presupone, sin embargo, este axioma incondicional que la voluntad es la forma de dicha incondicionalidad, el recurso absoluto, la determinación última? [...] ¿No pertenecería dicha determinación última a lo que Heidegger llama, precisamente, la determinación del ser del ente como voluntad o como subjetividad voluntaria? ¿No pertenece ese discurso, en su propia necesidad, a una época, a la de la metafísica de la voluntad? [...] Podemos seguir preguntándonos, lo hagamos o no con segundas intenciones psicoanalíticas, sobre esa condición axiomática del discurso interpretativo que el profesor Gadamer llama *Verstehen*, el «comprender al otro», el «comprenderse uno a otro». Ya hablemos del consenso o del malentendido (Schleiermacher), podemos preguntarnos si la condición del *Verstehen*, en lugar de ser el *continuum* de una «relación», como se dijo ayer tarde, no consiste, más bien, en la interrupción de la misma<sup>800</sup>.

Derrida le achaca a Gadamer una vuelta a una posición metafísica a la que el marburgués, sin embargo, pretendía escapar. Según Derrida, la comprensión gadameriana

---

<sup>797</sup> Cfr., Forget, P., “Gadamer, Derrida: punto de encuentro”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, op. cit., p. 195.

<sup>798</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 65.

<sup>799</sup> Gadamer, H.-G., “Texto e interpretación”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 331.

<sup>800</sup> Derrida, J., “Las buenas voluntades de poder”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, op. cit., pp. 43-44.

escondería, en última instancia, una voluntad de poder (en el sentido que Heidegger le infunde)<sup>801</sup>, una voluntad cuya necesidad de querer encontrar la razón pone a la relación ética con los otros en una situación subsidiaria. En este sentido, el valor de la alteridad del otro se tendría en cuenta sólo en función de la posibilidad que nos otorga para alcanzar la comprensión. Además, dicha voluntad de comprender no sería, para Derrida, un deseo altruista, sino que, como voluntad propia de la metafísica, escondería el deseo de imponer la comprensión propia, asumiendo al otro dentro de esa comprensión intencionada, disolviendo y asimilando la alteridad del otro. Tal y como afirma Josef Simon sobre esta crítica de Derrida a Gadamer: “comprender sería imaginarse al otro dentro de la propia imagen del mundo, restablecimiento de la coherencia de esta imagen, desconcertada por el otro”<sup>802</sup>.

Por tal razón Derrida apela a la “interrupción” de la comprensión compartida. Su posición queda definida por el valor que, desde la primacía del texto, otorga a la diferencia más allá de cualquier unidad referencial. La *différance* derridiana expresa la constante diferencia de la diferencia, el constante desdoblamiento<sup>803</sup> de cualquier concepto o palabra. Desde tal desdoblamiento, no es posible referirnos con las palabras a un significado unitario, a un elemento “*presente* en y por sí mismo”<sup>804</sup>: ello supone que se “considera todo proceso de significación como un juego formal de diferencias. Esto es, de huellas”<sup>805</sup>.

---

<sup>801</sup> Derrida considera la voluntad de poder nietzscheana desde fuera de la metafísica moderna, mientras que Heidegger la considera en función de esa “justeza del mirar” metafísica de la que hemos hablado antes. Derrida considera la voluntad de poder desde la creación originaria de sentido, es decir, desde el reconocimiento de la ruptura con el texto y desde la inevitable apropiación de éste desde un siempre nuevo sentido (Cfr., Derrida, J., *De la Gramatología*, Madrid, Siglo veintiuno, 1985, pp. 26-27). Ante esta ruptura con cualquier referencia a un origen, Derrida considera que Nietzsche sería menos metafísico que Heidegger, (Cfr., Derrida, J., “Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, op. cit., pp. 49-62).

<sup>802</sup> Simon, J., “La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder. Notas sobre un «debate improbable»”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, op. cit., p. 101.

<sup>803</sup> Cfr., Derrida, J., “La farmacia Platón”, en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, p. 256.

<sup>804</sup> Derrida, J., *Positions*, Chicago, The University of Chicago, 1982, p. 26. Traducción propia.

<sup>805</sup> *Ibid.*

Frente al carácter dialógico de la comprensión en Gadamer, donde las diferencias de la comprensión intentan conducirse a una comprensión compartida, Derrida prioriza al texto y la escritura, que no pueden comprenderse “respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original”<sup>806</sup>. Como hemos visto, también para Gadamer todo comprender acarrea una diferenciación, pero el planteamiento de Gadamer se distingue del de Derrida al buscar, a pesar de la diferencia, la unidad que supondría el consenso o la comprensión en común.

De nuevo nos encontramos con Platón. En *La farmacia de Platón*, Derrida concede al ateniense el reconocimiento del constante desdoblamiento del ser. Desde el *Sofista*, Platón mostraría la ruptura del *logos*, el desdoblamiento de las ideas que (tal y como hemos visto con Gadamer con el problema de la participación entre ideas) no pueden agruparse dos sin contar tres<sup>807</sup>. Para Derrida esta ruptura del *logos* se explica desde la escritura y la gramática, la cual supone para el francés una “ciencia de las diferencias”<sup>808</sup>. Tal y como analiza Derrida, la escritura es tachada en el *Fedro* de ser una repetición que fija lo dicho<sup>809</sup>. Escribir es así repetir lo re-presentado: “[la escritura] no presenta al *eidos*, sino repite la presentación, repite la repetición”<sup>810</sup>. Con todo, tal y como Derrida expone, Platón no puede prescindir de la escritura. Platón no tiene otra opción que recurrir a la gramática y a “las relaciones entre las letras para explicar el entrelazamiento que teje el sistema de las diferencias (solidaridad-exclusión) de los géneros o de las formas”<sup>811</sup>. Es en este entrelazamiento, que sólo puede atenderse desde la gramática, donde nace el discurso<sup>812</sup>.

Lo cierto es que Gadamer también reconoce los ejemplos de Platón sobre la escritura para constatar la indefinida multiplicidad de todo lo que es en su unidad, tal y como, desde una visión ya comentada sobre los principios del Uno y del Dos indeterminado, sucede en la agrupación de ciertas letras en una palabra y de ciertas palabras en un discurso: toda

---

<sup>806</sup> Derrida, J., *De la gramatología*, op. cit., p. 26.

<sup>807</sup> Cfr., Derrida, J., “La farmacia Platón”, op. cit., p. 252.

<sup>808</sup> Derrida, J., “La farmacia Platón”, op. cit., p. 247.

<sup>809</sup> Cfr., Derrida, J., “La farmacia Platón”, op. cit., p. 99.

<sup>810</sup> Derrida, J., “La farmacia Platón”, op. cit., p., 204.

<sup>811</sup> *Ibid.* 252.

<sup>812</sup> Cfr., Derrida, J., “La farmacia Platón”, op. cit., p. 252.

unidad de sentido requiere, para ser idéntica a sí misma, de una multiplicidad diferente a sí misma<sup>813</sup>. Ahora bien, Derrida distingue en Platón entre esta constatación de las diferencias, reconocida desde la gramática, y la dialéctica, la cual, a pesar de atender a esta diferencia, no busca simplemente constatarla, sino superarla en búsqueda de la verdad.

Para Derrida, Platón estaría errando al pretender que la figura de Sócrates, ante la posibilidad de jugar con las diferencias, prefiera buscar la “respuesta empobrecida” que supone “una definición de la esencia, de la equidad”<sup>814</sup>. Hay así en Platón, a pesar de todo, una voluntad de superar la diferencia, y ello queda patente en la subordinación de la gramática a la dialéctica<sup>815</sup>. En cualquier caso, la dialéctica no puede escapar al desdoblamiento del ser de aquello buscado, el cual “aparece, en su esencia, como la posibilidad de su propia duplicación”<sup>816</sup>.

Platón parte de un desprecio a la escritura, que supone la repetición de la palabra viva, la palabra con la que intentamos mantenernos junta al bien y a la verdad<sup>817</sup>. Según Derrida, sin embargo, dicha búsqueda dialéctica queda, ante el desdoblamiento de lo mismo en lo diferente, indiferenciada de la constatación “gramatical” del juego de las diferencias: “es la diferencia quien impide que haya de hecho una diferencia entre gramática y ontología”<sup>818</sup>. Cabe siempre la posibilidad de ser tentado e intentar olvidar esta constante diferenciación para buscar, aunque sea desde la mitología o desde la trascendencia, lo que *es* la verdad y el bien en sí mismo. Pero Derrida, frente a esta voluntad que recorre los diálogos platónicos, prefiere mantenerse en la indiferenciación final entre ser y escritura, a la que inevitablemente se termina por ceder:

La desaparición del bien-padre-capital-sol es, pues, la condición del discurso, comprendido esta vez como momento y no como principio de la escritura general. Esta escritura (es) *epekeina tes ousias* [más allá del ser]. La desaparición de la verdad como presencia es la condición de toda (manifestación de) verdad. La no-verdad es la verdad. La no-presencia es la presencia. La *diferenzia*, desaparición de la presencia

---

<sup>813</sup> Gadamer, H.-G., “Plato’s unwritten dialectic” op. cit., pp. 147-148.

<sup>814</sup> Derrida, J., *Positions*, op. cit., p. 58. Traducción propia.

<sup>815</sup> Derrida, J., “La farmacia Platón”, op. cit., p. 252.

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 254.

originaria, es a la vez la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la verdad.<sup>819</sup>

Así, de vuelta al diálogo con Gadamer, Derrida se decanta por priorizar la alteridad frente a la comprensión, por lo que en ningún momento puede sostenerse una voluntad por comprender de forma compartida, donde los dialogantes alcancen una visión común y concordante con el asunto bajo estudio. Esta voluntad quedaría enmarcada dentro de esa misma crítica que realiza a Platón y su prioridad de la dialéctica sobre la gramática. Sin embargo, donde Derrida encuentra una sospecha de metafísica, Gadamer, por el contrario, encuentra una “mera constatación”<sup>820</sup>. En respuesta al francés, Gadamer insiste en que dicha buena voluntad no deja de ser un elemento inherente a la búsqueda de la comprensión, tal y como el propio diálogo que mantienen demuestra: “me cuesta esfuerzo comprender las preguntas que me han sido planteadas. Pero me esfuerzo, como hace todo el que quiere comprender a otro, o quiere ser comprendido por otro”<sup>821</sup>.

Derrida acerca la buena voluntad de comprensión gadameriana a la dignidad kantiana<sup>822</sup>, donde el otro, entendido como un fin en sí mismo, queda finalmente determinado por la voluntad (la buena voluntad) del sujeto. Por ello Derrida supone que la ontología gadameriana, asentada en el fenómeno de la comprensión, implica una “convicción absoluta en el deseo de consenso”<sup>823</sup>, donde finalmente la voluntad de comprensión “se encuentra en el origen de la ética de toda comunidad hablante”<sup>824</sup>.

Gadamer, sin embargo, replica a Derrida que dicha voluntad de comprensión “nada tiene que ver con la ética”<sup>825</sup>. Tales palabras deben ser matizadas, ya que, como hemos visto, la consideración de la ética para su hermenéutica tiene un carácter esencial desde un principio. La matización, con todo, no es simplemente suscitada por nuestras interpretaciones previas, sino que, también, viene sugerida por las palabras del propio Gadamer, quien nos remite a lo que ya hemos analizado como la diferencia entre la

---

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>820</sup> Gadamer, H.-G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, op. cit., p.45.

<sup>821</sup> *Ibid.*

<sup>822</sup> Cfr., Derrida, J., “Las buenas voluntades de poder”, op. cit., p. 43.

<sup>823</sup> Derrida, J., “Las buenas voluntades de poder”, op. cit., p. 43.

<sup>824</sup> *Ibid.*

<sup>825</sup> Gadamer, H.-G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, op. cit., p.45.



dialéctica y la sofística: “esto no tiene absolutamente nada que ver con la buena voluntad kantiana; *pero* sí con la diferencia entre dialéctica [en su vinculación con la *phrónesis*] y sofística [como arte erístico]”<sup>826</sup>.

A lo que debemos atribuir un carácter ético es a la decisión práctica que tiene lugar al decir el ser. Lo ético no es así el fin de la comprensión; tampoco hay un juicio moral respecto a quien comprende. Como dice Gadamer, incluso los inmorales intentan comprenderse<sup>827</sup>. Lo que sí ocurre es que la experiencia de la comprensión se articula como un saber práctico, como un saber elegir determinado por unas circunstancias temporales y compartidas que expresan la futura caducidad de esa elección. Lo ético de la comprensión es la deliberación que la acompaña, la deliberación que, eso sí, sólo puede reconocerse como tal desde nuestra incapacidad de superar la alteridad a la que, sin embargo, nos dirigimos. Desde esta consideración, la “interrupción” a la que Derrida apela no se encuentra tan lejos. La “interrupción” de la comprensión está siempre prevista, pues la alteridad del otro, las diferentes circunstancias que nunca son plenamente comunes, muestran siempre la provisionalidad de la decisión tomada, sobre la cual nuevas revisiones están siempre en marcha. Sin embargo, la continua revisión, la propia capacidad de revisar y, por ende, de interrumpir, supone una continuidad: de tal modo Gadamer caracteriza “la conversación que somos”, que “siempre es una conversación inacabada”<sup>828</sup>.

Esta aclaración de lo “ético” que supone la buena voluntad nos dirige a la siguiente aclaración, y es la de entender si, desde tal perspectiva, Gadamer determina la relación ética con el otro en función de la posibilidad de comprender correctamente. La respuesta es no. A pesar de la unidad que hay en el planteamiento hermenéutico, Gadamer no considera que la voluntad por comprender la verdad del ente articule nuestra racionalidad práctica, ni mucho menos una ética determinada, destinada a resolver los problemas de la comprensión. La voluntad de comprender no es la razón final de nuestra relación ética con los demás. Tal y como Gadamer aclara:

por ejemplo cuando consuelo a alguien que está desesperado, lo hago para que de nuevo sea posible decir «nosotros», o sea, estar de nuevo juntos, en la situación de

---

<sup>826</sup> *Ibid.* El subrayado es nuestro.

<sup>827</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, op. cit., p.45.

<sup>828</sup> Gadamer, H.-G., “Deconstrucción y hermenéutica”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 76.

paridad del diálogo. No puedo ciertamente decir que tengo motivos suficientes para consolarlo, ni puedo decir simplemente «¡bah!, ahora lo quiero consolar y luego puedo hacer de nuevo lo que quiera con él». Este querer consolar a alguien no es realmente una voluntad de poder [en el sentido que le otorga Gadamer]. Es seguro que si yo pensase que hay motivos para todo, y que todo puede referirse a una razón, entonces estaría en la posición de la *Lógica* de Hegel.<sup>829</sup>

No hay en Gadamer una voluntad que, como determinación última, exponga una razón final a la que tendamos y a la que forcemos a los demás a seguir. Dicho rechazo se nos ha hecho evidente en su interpretación de Platón, cuyo pensamiento Gadamer, en lecturas posteriores a *Verdad y método*, distancia de forma explícita de cualquier razón final, de cualquier constatación de un *Geist* divino o de intelecto infinito. Que lo ético de la comprensión quede enmarcado en el carácter deliberativo del ser como representación supone una ruptura del *logos*. No hay una razón final para tratar de una u otra forma a los otros, sino que, inversamente, es la propia forma de tratar a los otros la que se encuentra en la elaboración de cualquier razón. En este sentido, es desde un trato ético, considerado no desde ciertos valores o virtudes, sino sólo desde la racionalidad deliberativa propia de la *phrónesis*, donde tales razones toman en consideración su provisionalidad (algo que nos las hace menos correctas). No hay así una voluntad de alcanzar una razón plena a costa de los demás, sino que es junto a los demás desde donde, atendiendo a esa tarea, nos percatamos de su irrealidad.

El trato “ético” al otro no supone en ningún momento la necesidad de comprenderlo de forma tal que sobrepasemos su alteridad, de que podamos caracterizarlo de tal forma que articulemos o “llamemos”<sup>830</sup> a una ética. El problema en la identificación de la voluntad de comprender como voluntad de comprender *al* otro<sup>831</sup>, de asimilar o tender a asimilar lo que no podemos llegar a conocer, sirviéndonos además para ello de una llamada a la ética. En vez de ello, lo que Gadamer realmente acentúa es la voluntad de comprender algo *junto* al otro, esto es, como voluntad de decidir correctamente algo junto

---

<sup>829</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 66.

<sup>830</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, op. cit., p.45.

<sup>831</sup> Así, por ejemplo, lo describe Simon. Cfr., Simon, J., “La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder. Notas sobre un «debate improvable»”, op. cit., p. 101.

al otro<sup>832</sup>. La comprensión queda enmarcada en esa decisión conjunta, pero en ella ni asimilamos al otro ni agotamos nuestros vínculos éticos con él.

“Dotar de razón al otro” o intentar “hacer al otro tan fuerte como sea posible”<sup>833</sup>, son afirmaciones que pierden su fuerza si no se las vincula con la decisión que, de forma compartida, se tiene entre manos. Por tal razón, cuando, por ejemplo, se considera la alteridad del pasado, sea ello transmitido desde el texto o desde otro medio de transmisión, Gadamer no entiende que ello suponga la asimilación de esa alteridad, sino un diálogo compartido sobre lo que de ella nos llega. La continuidad histórica con el pasado no supone así la asimilación de su alteridad, sino el establecimiento de un diálogo con ella, cuyo proceder supone así un momento de interrupción o discontinuidad:

Cabe preguntar cómo es que la experiencia de la discontinuidad implica la continuidad [...]. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.<sup>834</sup>

La “continuidad” de la comprensión, desde donde surge toda interrupción, no sugiere una plenitud, un *logos* que vamos explicitando o al que vamos integrando toda alteridad. La continuidad se entiende desde lo que acontece en el diálogo, donde se padece la exigencia de decidir conjuntamente. Por ello, la continuidad supone la ruptura que siempre deja algo al margen; un dejar al margen que supone una novedad, la novedad de lo que llega y llegamos a ser. Gadamer no se contenta así con la ruptura, sino que, por el contrario, intenta enfatizar la “continuación” que subyace a ésta. La ruptura tiene lugar ante toda decisión y, por ende, ante toda determinación. Incluso cuando se pretende hacer lo debido, lo que uno ya previamente reconoce como lo correcto, la continuidad de esa determinación supone una elección que genera una ruptura y una novedad: “debemos

---

<sup>832</sup> En este sentido nos decantamos más por la lectura de Dostal, quien acentúa “la cosa misma” que se da en el diálogo entre individuos o entre el lector y el texto. Cfr., Dostal, R.J., “The development of Gadamer’s thought”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 34, N°3 (2003), p. 259.

<sup>833</sup> Gadamer, H.-G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, op. cit., p.45.

<sup>834</sup> Gadamer, H.-G., “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 141.

elegir [*wählen*] todo el tiempo, y elegir significa: no dejar las cosas envejecer, sino elegir con incertidumbre algo nuevo”<sup>835</sup>.

Para Gadamer, la comprensión alcanzada sólo es una determinación aproximada; aproximación que, sin embargo, no suscita un ser verdadero inalcanzable, sino que apela a la fragilidad o provisionalidad que la decisión propia de la *phrónesis* representa. La voluntad es así el producto, y no la causa, de la situación compartida que nos exige tomar una decisión. No hay un deseo previo a la elección, un deseo que expresaría finalmente la razón final de una totalidad. La voluntad de comprensión es fruto de la elección que se nos aparece y nos capta; y es que “en virtud de lo que nos capta y posee estamos abierto a lo nuevo, a lo distinto, a lo verdadero”<sup>836</sup>. De tal modo, para Gadamer, dada la escisión en el *logos*, la comprensión “debe naturalmente sobrepasar lo que el logocentrismo pretende conocer, o pretende que ella sea”<sup>837</sup>.

Tal y como Gadamer lo comprende, el textualismo de Derrida lo lleva a considerar que “toda palabra que aparece como escritura es ya, siempre, una ruptura”<sup>838</sup>. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, Gadamer también sopesa que la ruptura de la comprensión es algo que puede suceder en cualquier momento: cualquier diálogo, cualquier acción o conducta, puede ser interrumpido por la pregunta de la incompreensión. Cabe en este sentido destacar la obra de James C. Risser, quien ha intentado reconciliar la hermenéutica gadameriana con el deconstructivismo de Derrida. Para él ambos autores representan las dos caras de Sócrates, la de ser el tábano de Atenas y la de ser hijo de la partera Fenáreta: por un lado, Derrida representa la cara molesta e irritable, la que intenta desmontar y retornar toda pretensión de saber a la ignorancia, liberando al conocimiento de cualquier sedimentación que nos haga olvidar su viveza<sup>839</sup>. Por otro lado, Gadamer representa la cara conversacional y responsable, la que intenta mostrar que tal liberación del conocimiento sólo puede realizarse y perpetuarse desde la conversa que compartimos,

---

<sup>835</sup> Gadamer, H.-G., “Das Alte und das Neue”, op. cit., p. 155. Traducción propia.

<sup>836</sup> Gadamer, H.-G., “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 218.

<sup>837</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 67.

<sup>838</sup> Gadamer, H.-G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, op. cit., p.45.

<sup>839</sup> Cfr., Risser, J.C., *Hermeneutics and the voice of the other: rereading Gadamer's philosophical hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 170.

desde la vocación filosófica (frente a la sofística) de intentar entender al otro en la situación concreta que se vive<sup>840</sup>.

El propio Gadamer también reivindica la posibilidad de acercar posturas con el deconstructivismo de Derrida. Tal y como le llegó a aclarar a Dottori, el horizonte histórico en el que se orienta el *Dasein* “cambia de hecho continuamente, así como cambia continuamente nuestro horizonte visual, basta que demos algunos pasos, y he ahí que el horizonte ha cambiado. Por eso ahora él [Derrida] está de mi parte”<sup>841</sup>. A pesar de todo, tal y como hemos visto con Strauss, Gadamer no renuncia a considerar la posibilidad de alcanzar, aunque sea de forma temporal, una comprensión compartida y correcta que desafíe al relativismo histórico<sup>842</sup>. La interrupción, supone un disenso que afecta a todos los participantes del diálogo, por lo que tal interrupción es común y, así, la pregunta que abre el diálogo supone una decisión compartida.

Si recogemos ahora lo tratado con Strauss y Derrida, vemos que la hermenéutica gadameriana puede entenderse entre dos posiciones que, si bien no resultan antitéticas

---

<sup>840</sup> Cfr., Risser, J.C., *Hermeneutics and the voice of the other: rereading Gadamer's philosophical hermeneutics*, op. cit., p. 171. Una distinción entre ambos autores paralela a la de Risser también puede encontrarse en el propio Derrida, quien distingue dos tipos de “estrategias” para la deconstrucción: la “francesa”, que intenta salirse del terreno de la metafísica desde una ruptura y diferenciación absoluta, y la de corte heideggeriana, que reconoce que debe combatir la metafísica sin poder salirse de la propia metafísica, utilizando “contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa” (Derrida, J., *Los márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994). A pesar de las diferencias entre Heidegger y Gadamer, podemos considerar al marburgués dentro de esta segunda “estrategia”, de igual modo que Reiner Schürmann considera en esta segunda estrategia a Vattimo y a su hermenéutica filosófica (rebautizada como “pensamiento débil”). Cfr., Schürmann, R., “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al «pensamiento débil»”, en Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 144.

<sup>841</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 67.

<sup>842</sup> A este respecto discrepamos de las palabras de Risser, quien afirma que Gadamer no intenta encontrar el significado o el sentido “en sí mismo”, sino la “llegada-a-la-apariencia del significado en el lenguaje” (Risser, J. C., *Hermeneutics and the voice of the other: rereading Gadamer's philosophical hermeneutics*, op. cit., p. 169. Traducción propia). Las nociones de “lo aparente” y de lo que es “en sí”, a pesar de ser empleadas para puntualmente aclarar la hermenéutica, pueden llevar a confusión, debido a su usual oposición. En Gadamer esta oposición desaparece. Por tal razón, nos resulta más cómodo remitir a la imagen de la decisión correcta o debida, donde la rotundidad de lo alcanzado se armoniza con su finitud y su apertura a la revisión.

entre ellas<sup>843</sup>, forman dos extremos para la hermenéutica. Por un lado, “la noche del ser”, la ruptura con cualquier pretensión de captar el ser de las cosas; por otro, “el punto de vista divino”, el de una razón o voluntad final que revelaría, sea de forma trascendente o no, una totalidad. Hemos elegido estas dos expresiones para, en primer lugar, poner en relación la hermenéutica gadameriana con otros pensadores, como Strauss, Derrida y Heidegger; y, en segundo lugar, para mostrar los dos tipos de críticas que la hermenéutica intenta evitar: por un lado, las críticas que la acusan de relativista; por otro, las que la acusan de logocéntrica. En cualquier caso, sin embargo, la razón de eludir ambas posiciones es la misma: evitar el retorno a una metafísica que se aleje de nuestra finitud. De tal modo Gadamer tuvo que considerar el mismo problema desde dos críticas diferentes. El propio marburgués era consciente de ello y, a pesar de no usar las mismas expresiones que hemos elegido, en su trabajo tardío *Historicidad y Verdad* (1991) recuerda los dos problemas que, en su juventud, motivaron sus intenciones filosóficas:

Dos eran los problemas que más nos preocupaban cuando yo mismo pasé en los primeros años de la década de 1920 a discutir la situación de la filosofía de nuestro siglo. Por un lado estaba el problema de la conciencia histórica en vista de la validez general y el carácter absolutamente vinculable de la verdad. Por otro lado, se trataba de la cuestión de cuál era para el filósofo la forma adecuada, y quizá obligada, de hablar de lo divino<sup>844</sup>.

Con todo, el modo en el que Gadamer busca solventar ambos problemas no le lleva a renunciar a una descripción filosófica sobre la unidad de nuestro ser, de nuestro ser práctico y teórico. Desde una dimensión ética, caracterizada por la deliberación propia de la *phrónesis*, Gadamer considera posible llevar a cabo un discurso donde una comprensión común sea alcanzable, una comprensión de la cosa cuya verdad ni se considere simplemente relativa ni absoluta, ni ubicada en un nihilismo pleno ni en un planteamiento que tienda al Absoluto: la comprensión alcanzada tiene el estatuto de ser correcta de igual modo que pueda ser correcta una decisión práctica. Así, no es de extrañar

---

<sup>843</sup> Como hemos visto, ambas críticas dirigidas a Gadamer tienen también en el punto de mira a Heidegger. Tal y como ha mantenido Zuckert, tanto Gadamer como Strauss y Derrida tienen en común una crítica al acabamiento de la filosofía de Heidegger y Nietzsche. A pesar de sus diferencias, los tres autores, volviendo a Platón y a la viveza del diálogo socrático, encuentran decisivo mostrar que la filosofía no debe ser pensada como una actividad que llegue a su final. Cfr., Zuckert, C.H., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss and Derrida*, London and Chicago, The Chicago University Press, 1996, p. 255.

<sup>844</sup> Gadamer, H.-G., “Historicidad y verdad”, en *El giro hermenéutico*, op. cit. p. 197.

que Gadamer aclare su posición respecto a ambos problemas retornando a sus estudios platónicos y aristotélicos:

Son dos problemas los que en este sentido motivan que se busque ayuda en el pensamiento de Platón: el problema del relativismo histórico, por un lado, por otro, lo cuestionable que resulta todo discurso sobre Dios y acerca de Dios, como si fuera un objeto que se opusiera a nuestro conocimiento. [...] En Platón se muestra cómo la pregunta por lo divino permanece en la experiencia del ser humano y en su finitud. Se trata, hablando con Aristóteles, de un saber práctico, y él es quien trata incluso como forma suprema de praxis el mantener-se del ser humano en el “ahí” del ser, que no es tanto un saber como un “estar-con”, semejante a la participación en un comité festivo, lo cual los griegos denominaban “theoria”<sup>845</sup>.

El equilibrio en el que se mantiene la hermenéutica nos deja, sin embargo, con la posible caída de la hermenéutica en una de estas posiciones criticables. Ello, como vemos, tiene su razón de ser en la complicada situación que la ética mantiene en su planteamiento. Un paso en falso en la comprensión de este carácter ético de la hermenéutica lleva a ésta a su propia contradicción. La fragilidad de la hermenéutica se asienta en la facilidad de que su universalidad, encarnada en la finitud del ser humano, se transforme en una universalidad asentada en un intelecto divino o en un nihilismo no menos metafísico.

## **12. Contra un nuevo Bien: la posible inversión de la hermenéutica en metafísica a través de la ética.**

Hemos así llevado a cabo un cierto número de aclaraciones sobre la hermenéutica gadameriana desde la vinculación entre la comprensión y la interpretación con el carácter “electivo” que define nuestra disposición ética y práctica hacia los otros. Desde este punto nos encontramos ahora preparados para divergir de algunos planteamientos, tanto de aquellos a los que Gadamer pudo responder como a lo que no. En el centro de tales críticas siempre se encuentra lo mismo: el peligro de valorar hasta tal punto la ética en Gadamer que de nuevo caigamos en una metafísica que nos guíe, de una u otra forma, a un Bien final, es decir, a un bien considerado fuera de cualquier situación finita y compartida. Así pues, este capítulo se limita a delinear, desde el ejemplo de algunos autores, los riesgos

---

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 209.

que acechan a sus planteamientos, los cuales, tal vez, sienten valorar en demasía la ética cuando, sin embargo, no la valoran lo suficiente.

### **A) La crítica al margen del Bien: contra la vuelta al dogmatismo ante la inseguridad de la hermenéutica.**

Como acabamos de ver, Gadamer renuncia a considerar que la universalidad de su hermenéutica suponga un logocentrismo. Debemos tener en cuenta que el *logos*, en el fenómeno de la comprensión, está quebrado: toda razón de la que damos cuenta requiere una elección que deja algo “fuera”, que deja algo sin razón y sin ser. Ya lo hemos visto en *Verdad y método*: el ser, en tanto que lenguaje, es representación, y ello significa que lo que es, es en tanto que es diferente a sí mismo. Nunca es alcanzable una unidad igual a sí misma, y ello es lo que precisamente abre las puertas a la consideración de la deliberación propia de la *phronesis* en el fenómeno de la comprensión. Gadamer no cae en un “logocentrismo”, por mucho que su hermenéutica considere la universalidad del lenguaje. La representación del ser de la que se parte, de la que surge toda interrupción como pregunta y como decisión, no resulta en sí misma una totalidad plena, sea o no explicitable. Por tal motivo los prejuicios no forman ninguna totalidad de la que no podamos salir, aunque tampoco la novedad consiste en una realidad que, “afuera” de esos prejuicios, vayamos obteniendo progresivamente. Como afirma Gadamer, “estar dentro” o “estar fuera” no son expresiones que nos ayuden a entender el círculo hermenéutico y la novedad de la comprensión<sup>846</sup>. Frente a estas imágenes preferimos pensar en el carácter abierto que podemos reconocer en toda representación previa y futura: toda representación de lo mismo alberga una decisión que puede divergir o incluso oponerse a decisiones pasadas.

La apertura hacia la novedad desde la caracterización de la decisión es lo que Gadamer realiza en *Lo viejo y lo nuevo*. Para Gadamer la novedad es constante, pues, como seres temporalmente situados, siempre estamos en un nuevo “ahí” al que llamamos presente: “lo nuevo es lo que está sucediendo en cada momento y se está experimentando a partir de ahora”<sup>847</sup>. Bajo esta perspectiva la decisión es siempre respecto a opciones nuevas,

---

<sup>846</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 218.

<sup>847</sup> Gadamer, H.-G., “Das Alte und das Neue”, op. cit., p. 156. Traducción propia.



situadas en un nuevo presente y dirigidas hacia un nuevo futuro al que nos precipitamos. De tal modo, incluso pretender mantenerse en lo antiguo, en lo familiar o en lo “tradicional”, supone una nueva decisión:

Sería un error no imaginarse la situación de decisión [*Wahlsituation*] como si ella no tratara siempre sobre las posibilidades para el futuro, sea preservando lo viejo, sea manteniendo lo nuevo o sea descartando lo viejo en favor de lo nuevo. [...] Lo que está delante de nosotros es lo que puede estar delante de nosotros. Incluso si lo que está por suceder es algo “bien corriente” [*Altbekannt*], ya no es más algo usual y familiar, sino que aparece bajo una nueva luz. [...] Para el ser histórico no hay vuelta atrás. Tampoco el retorno es sólo volver hacia atrás, e igualmente la repetición no es el retorno de lo mismo.<sup>848</sup>

El horizonte se desplaza constantemente con nosotros. La “autoridad” que, como fuente de nuestros prejuicios, la tradición retiene al determinar nuestro ser no es algo exterior a nosotros mismos. Cuando Gadamer habla de autoridad al considerar la tradición, no remite a algo que alguien tenga, o algo a lo que uno pueda simplemente apelar para justificarse<sup>849</sup>. Por autoridad Gadamer considera aquellas circunstancias (“costumbres, situaciones, legislaciones y demás”<sup>850</sup>) que determinan, más allá de su pleno reconocimiento, la comprensión; pero la comprensión sigue siendo una decisión frente a lo transmitido, y ello supone siempre cierta ruptura, una cierta novedad. De tal modo tampoco la autoridad queda al margen de las decisiones, sino que ella también forma parte del decidir. Gadamer considera así que la autoridad “se ha ido construyendo lentamente en el curso de la historia”<sup>851</sup>, como parte de ese propio decidir práctico, al que no podemos considerar fuera de unas circunstancias concretas, ni podemos conocer lo que se queda al margen al tomarse. Por tal razón Gadamer advierte: “¡no os engañéis creyendo cómo se ha formado la autoridad! No lo podéis saber”<sup>852</sup>.

---

<sup>848</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>849</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 88.

<sup>850</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 88.

<sup>851</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>852</sup> *Ibid.*

En *Verdad y método*, a causa de las cuestiones históricas y culturales que atiende, Gadamer realiza una descripción de la tradición que parece fijar su atención en autoridades históricas cuya imposición de ciertas normas no se discute. Esto es algo que no nos permite considerar plenamente la participación y productividad que nosotros mismos efectuamos en este horizonte. Debemos tener en cuenta que la descripción de nuestro horizonte histórico como horizonte de comprensión, analizado con especial atención en la segunda parte de *Verdad y método*, debe vincularse con el carácter dialógico de la comprensión y, por ende, con carácter especulativo del lenguaje. Cuando, además, consideramos el carácter práctico que subyace a ese desdoblamiento de lo que llega a ser en el lenguaje, podemos entender cómo el diálogo con la tradición, por muy determinado que se encuentre, deja siempre espacio para la novedad.

El diálogo siempre queda guiado por lo dicho, cuyo carácter lingüístico y especulativo remite a una decisión que siempre deja algo oculto para iluminar otra cosa. Por tal razón Gadamer nos dice que en el diálogo “ni uno dice siempre lo mismo ni el otro siempre lo suyo, sino que uno oye al otro y, por haberle escuchado, responde de distinto modo que si el otro no hubiera preguntado o hablado”<sup>853</sup>. El diálogo con la tradición no consiste así en la simple respuesta a unas preguntas predeterminadas por la tradición, sino que en nuestro responder y en nuestro decir también surgen decisiones que pueden suponer un cuestionamiento a lo dicho por la tradición. Como hemos visto el peso de la autoridad que Gadamer atribuye a la tradición debe considerarse desde el momento de discontinuidad que surge en el diálogo con ella:

He mostrado que en la concepción del instante como discontinuidad del acontecer se basa la posibilidad de preservar y percibir la continuidad histórica. [...] La transmisión y la tradición no gozan de la inocencia de la vida orgánica. También pueden ser combatidas con pasión revolucionaria si aparecen inertes o rígidas. La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos.<sup>854</sup>

Si atendemos a nuestra propia lectura de Gadamer, podemos observar que, respecto a nuestro diálogo con la tradición, el marburgués está remitiendo a elecciones que, cierto

---

<sup>853</sup> Gadamer, H.-G., “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y método II*, op. cit, p. 142.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 143.

es, pueden haber sido tomadas bajo unas circunstancias e intereses que marginalizan o excluyen a otros, bajo comunidades que, aunque no fueran conscientes de ello, tomaron un conjunto de decisiones que no podemos sino juzgar en nuestro presente como erróneas o, más bien, erróneas de volver a ser consideradas como elegidas<sup>855</sup>. No obstante, es parte de la experiencia hermenéutica poder reconocer tal elección en clave de esa exclusión o despreocupación por horizontes ajenos. Ello ha quedado patente en la herencia hermenéutica que ha tomado lugar en algunos estudios sobre feminismo y perspectiva de género. En esta línea, podemos encontrar trabajos como los de Warnke, Alcoff y Patricia A. Johnson<sup>856</sup>.

En cualquier caso, Gadamer considera como prejuicio cualquier representación del ser de la que partamos, sea o no forjada ésta por unos poderes fácticos. Gadamer distingue así entre la autoridad que nace del consenso y la autoridad que se impone por la fuerza: “esta última es simple coerción, mientras la otra deriva de la decisión personal de cada uno de los individuos”<sup>857</sup>. La universalidad de la hermenéutica queda atendida desde nuestra finitud y nuestra dependencia de los otros, y esto quiere decir: desde unos límites que exigen a todo querer comprender y saber el partir de una dimensión ética que, sin embargo, no queda plenamente explicitada por dichas voluntades.

Tales aclaraciones son paradigmáticamente consideradas por Gadamer a través de sus discrepancias con Habermas, Apel, y los filósofos de la *Ideologiekritik*. Esta posición filosófica se contrapone, de forma explícita, con la hermenéutica gadameriana, reconociendo los principios reflexivos que, en última instancia, regulan la experiencia hermenéutica de la comprensión. En este caso las posiciones son claras, y ello lleva a

---

<sup>855</sup> Como se puede apreciar, no considero que la hermenéutica gadameriana defienda un relativismo cultural o histórico que promueva un cierto inmovilismo. Poder comprender que, por ejemplo, Aristóteles no apreciase lo incorrecto de tener esclavos, no nos hace menos capaces de considerar esa actitud como incorrecta, a pesar de que ella no fuese fruto de una decisión consciente o de que ella, para nosotros, no sea plenamente entendida.

<sup>856</sup> Cfr., Johnson, P. A., “Questioning Authority”, en Code, L. (ed.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., pp. 307-324. Cfr., Warnke, G., “Hermeneutics, ethics and politics”, en Dostal, R. J. (ed.) *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge, The Cambridge University Press, 2002, pp. 79-101. Cfr., Warnke, G., “Sex, gender, and hermeneutics”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.) *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer's Truth and method*, op. cit., pp.324-342.

<sup>857</sup> Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 105.

poderse generar un debate de razones cruzadas (tal y como queda reflejado en obras como *Hermeneutik und Ideologiekritik*). Gadamer otorga una importancia capital a la ética y a la *phrónesis* y por ello, en su consideración en la unidad del ser y del ser-bueno, la hermenéutica lleva a la retórica (como saber de lo probable o verosímil)<sup>858</sup> a una situación privilegiada. La *IdeologieKritik*, por su parte, considera que, para precisamente salvaguardar la ética de una retórica fácilmente transformable en sofística, el valor de la *phrónesis* en la hermenéutica debe ser rebajado. Para Habermas, la hermenéutica gadameriana debe cuestionar su universalidad y, desde una revaloración de la reflexión teórica desligada de la *praxis*, convertirse en una hermenéutica profunda<sup>859</sup>.

De tal modo, a pesar de su cuidado por la ética, podríamos decir que, mientras que unos la salvaguardan reconociendo principios objetivos que depuran la experiencia hermenéutica de engaños y distorsiones, Gadamer, por otro lado, la deja libre y al descubierto. Nos encontramos de nuevo con el problema del dialéctico y del sofista. Para Gadamer el sofista siempre tendrá la mano ganadora, dada la fragilidad del *logos ousias*. Sin embargo, dada esa fragilidad, de esa “ruptura” que supone siempre el desdoblamiento del ser, Gadamer puede concebir que la comprensión y la actitud del dialéctico, siempre

---

<sup>858</sup> Gadamer considera varias concepciones del “saber retórico”. Esto queda plasmado en la entrevista con Dottori, donde éste le critica acercar demasiado la retórica a la ética. Gadamer, partiendo de Aristóteles, responde a Dottori aludiendo a los varios sentidos del término (Cfr., Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., pp. 67-75). A parte del sentido negativo (identificado con la sofística) hay un sentido restringido, dirigido a la descripción de ciertas reglas que hacen técnicamente competente al orador. Este sentido restringido puede apreciarse en *Réplica a “Hermenéutica y crítica de la ideología”*, donde Gadamer compara la retórica con la gramática (Cfr., Gadamer, H.-G., “Réplica a «Hermenéutica y crítica de la ideología»”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 243). Sin embargo, Gadamer también considera un sentido más amplio del saber retórico: aquél que se emplea para tratar todo conocimiento de lo probable, de lo que no puede ser plenamente demostrado, esto es, “en todo tipo de saber que no poseía la universalidad absoluta de las matemáticas” (Cfr., Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 74). Este sentido es el que Gadamer considera “una forma de la *phrónesis*” (Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori*, op. cit., p. 64). En este caso particular empleamos el sentido más amplio que Gadamer atribuye a este saber.

<sup>859</sup> Habermas, J., “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 291. Este trabajo corresponde al capítulo presentado en *Hermeneutik und IdeologieKritik*: Cfr., Habermas, J., “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik” en Apel, K.-O, Bormann, C., Bubner, R., Gadamer, H.-G., Giegel, H.J., Habermas, J., *Hermeneutik und IdeologieKritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, pp. 120-159.

remitirá a una decisión: la experiencia de la comprensión solo ocurre cuando se pretende decidir qué es lo correcto. La comprensión siempre queda remitida a una intención por hacer lo correcto, pero lo correcto, lo bueno, no queda articulado de forma previa a la decisión que tiene lugar. Por tal motivo Gadamer vincula la dialéctica a la *phrónesis*, a un saber elegir determinado (podríamos decir) por la responsabilidad, circunstancialidad y provisionalidad de sus elecciones.

Habermas, por su parte, tampoco está dispuesto a ceder a la sofística<sup>860</sup>, pero, a diferencia de Gadamer, a pesar de la relevancia que otorga a la hermenéutica, no está dispuesto a asumir una posición de desventaja frente a ésta. De tal modo, ante la confianza y responsabilidad entre nosotros a la que Gadamer apela, Habermas prefiere ahorrarnos la “carga” de tomar dicha decisión inicial, cuya toma en ningún caso garantiza que, al entrar en el diálogo, no nos encontremos con una situación distorsionada: “no disponemos de ningún criterio *general* que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal”<sup>861</sup>. Tal distorsión no tiene por qué venir dada por la erística, sino que ella puede ser causada por cualquier condicionamiento (como, por ejemplo, un condicionamiento psicológico o ideológico) que, en vez de proporcionar al diálogo la capacidad de alcanzar una comprensión compartida, sea causa de la incompreensión, el malentendido o la persuasión erística.

Para Gadamer es imposible prescindir de este riesgo, el cual nos pone en esa situación de decidir guiarnos en base a la situación ética en la que tiene lugar la *phrónesis*; para Habermas, sin embargo, ese riesgo debe ser evitado. Bajo esta diferencia, Robert Dostal considera a la hermenéutica gadameriana una “hermenéutica de la confianza”, mientras que, a las posiciones hermenéuticas de pensadores como Habermas, críticos con el riesgo que Gadamer asume, Dostal las denomina (recogiendo la expresión de Ricoeur) “hermenéuticas de la sospecha”<sup>862</sup>. La posición de Gadamer podría ser tachada de ingenua por Habermas, pues ésta no pretende evitar de antemano tales escenarios donde el diálogo se establece de forma distorsionada. Bajo la sospecha de la distorsión dialógica a la que estamos expuestos, Habermas debe considerar unos principios reguladores que

---

<sup>860</sup> Habermas, J., “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, op. cit., p. 280.

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>862</sup> Cfr., Dostal, R.J., “The world never lost: the hermeneutics of trust”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, Nº3 (1987), p. 417.

garanticen, en un primer lugar, la posibilidad de llevar a cabo la experiencia hermenéutica tal y como es descrita por Gadamer:

Una hermenéutica críticamente ilustrada acerca de sí misma, que distinga entre penetración crítica y obcecación, tiene que convertir en parte suya el saber metahermenéutico acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Tiene que ligar la comprensión al principio del habla racional, según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo condiciones idealizadas de una comunicación idealizada y exenta de dominio.<sup>863</sup>

Sin embargo, tal y como Gadamer replica, la posición de Habermas yerra al considerar que, en nombre del bien o de lo correcto, la comprensión debe ser reglada bajo unas condiciones que aseguren su situación, es decir, que aseguren que el diálogo se dirige hacia la decisión correcta. Esto, para Gadamer, supone una consideración de lo correcto, de *qué es* lo correcto, de forma previa a la elección: el ser-bueno (y por ende el ser) queda desligado de la decisión práctica. La preocupación ética de Habermas le lleva a desconsiderar que la unidad entre el ser y el ser-bueno pueda ser atendida desde la buena decisión, la decisión propia del saber de la *phrónesis*. Ello conduce a que su posición, en el caso de que se pensara en dicha unidad, sólo podría hacerlo desde una consideración de lo que es “realmente” bueno, o “siempre” bueno. Para Gadamer, quien no intente dejar a la ética en una posición tan favorable como amenazada (tal y como hace su hermenéutica), sólo puede acercarse peligrosamente a una nueva trascendencia del Bien:

Habermas dice que un diálogo racional no condicionado, capaz de disolver tales deformaciones, presupone siempre una cierta anticipación de la vida justa. Sólo entonces podría tener éxito ese diálogo. [...] A mí me resulta familiar por la metafísica este criterio de verdad que deriva de la idea del bien la idea de verdad, y del concepto de inteligencia «pura» el ser. El concepto de inteligencia pura procede de la doctrina medieval y aparece plasmado en el ángel, que goza del privilegio de ver a Dios en su esencia. Me parece difícil eximir aquí a Habermas de una autocomprensión ontológica errónea.<sup>864</sup>

---

<sup>863</sup> Habermas, J., “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, op. cit., p. 302.

<sup>864</sup> Gadamer, H.-G., “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, op. cit., p. 257. Este trabajo corresponde al capítulo presentado en *Hermeneutik und IdeologieKritik*: Cfr., Gadamer, H.-G., “Replik”,

Esta crítica de Gadamer se mantuvo incluso cuando, posteriormente, fueron modificadas las posiciones de algunos participantes de *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Resulta así conveniente destacar a este respecto las aclaraciones de Apel sobre su proyecto filosófico compartido con Habermas. Para Apel, a pesar de que debe ser criticado el modo en el que Gadamer entiende la hermenéutica, ello no implica una vuelta a las verdades metafísicas<sup>865</sup>. Los principios “metahermenéuticos” de los que habla Habermas, como las “ideas regulativas” de las que habla Apel, no suponen una descripción objetiva de las condiciones de la comprensión al margen de la finitud que defiende la hermenéutica. Por el contrario, Apel es consciente de la imposibilidad de cuestionar esta universalidad hermenéutica, algo que pareció no quedar claro en la posición que, junto a Habermas, defendió en *Hermeutik und IdeologieKritik*<sup>866</sup>.

Así, en consonancia con Gadamer, Apel acepta que hay unas condiciones que no pueden ser excedidas por nuestro ser finito y que, por ende, el propio discurso filosófico no puede quedar enmarcado en principios que apelen a una objetividad previa. Por tal motivo, la comprensión “nunca puede, ciertamente, ser elevado a «conocimiento absoluto»”<sup>867</sup>. Sin embargo, Apel considera que, sin salirse de tales condiciones, los diferentes diálogos y decisiones que forman nuevas comprensiones nos hacen detectar mejores y peores respuestas, mejores o peores argumentos, mejores o peores “perspectivas” dadas sobre el asunto que se tenga entre manos. Esto nos hace llevar a cabo un discurso filosófico sobre la comprensión que, reconociendo sus propias condiciones, llega a reflexionar (o “auto-reflexionar”) sobre la propia validez en la que se asienta y en la que podría asentarse: “a este respecto, la «auto-reflexión» del discurso filosófico finaliza la certeza reflexiva de la «no-eludibilidad» de la argumentación para la reflexión; esta certeza performativa acompaña todo acto de argumentación”<sup>868</sup>.

La comprensión que alcanza la experiencia hermenéutica no es simplemente una comprensión diferente, sino que ella intenta ser siempre una comprensión mejor. De tal

---

en Apel, K.-O, Bormann, C., Bubner, R., Gadamer, H.-G., Giegel, H.J., Habermas, J., *Hermeneutik und IdeologieKritik*, op. cit., pp. 283-317.

<sup>865</sup> Cfr., Apel, K.-O., “Regulative ideas or truth-happening?”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p. 84.

<sup>866</sup> Cfr., Apel, K.-O., “Regulative ideas or truth-happening?”, op. cit., p. 79.

<sup>867</sup> Apel, K.-O., “Regulative ideas or truth-happening?”, op. cit., p. 81. Traducción propia.

<sup>868</sup> *Ibid.*, p. 85.

modo, desde la propia temporalidad de nuestra existencia, surge una reflexión sobre la propia comprensión, sobre la comprensión correcta. Con tal reflexividad, Apel considera posible llevar a cabo un discurso filosófico que, a pesar de estar situado en el tiempo, atienda a las normas formales a las que siempre nos atenemos cuando queremos comprender de forma correcta. Se demuestra así que el querer comprender de forma correcta nos hace ir formando ciertos criterios insalvables para quienes quieran atenerse a ese bien, ciertos criterios cuya validez, en última instancia, puede exceder la contingencia de nuestra finitud:

La reflexión sobre lo *necesario* (esto es, bajo el correctivo de la autocontradicción performativa, no discutible), sobre lo *existencial* y sobre los *presupuestos de las normas* en todo discurso filosófico es, creo, compatible con la tarea de traer a la luz las *normas ya siempre* reconocidas (en sentido amplio); esta reflexión debe ser llevada a cabo en el propio discurso filosófico. Tales normas son definitivamente diferentes de aquellas que [...] *ya son siempre* reconocidas por cualquier ser humano finito como el a priori contingente de la facticidad.<sup>869</sup>

Alcanzada tal perspectiva, Apel se siente habilitado para enunciar unos presupuestos normativos que ningún participante en una argumentación podría eludir sin caer en una contradicción performativa<sup>870</sup>. Sin embargo, a pesar de tales aclaraciones, Gadamer sigue considerando errónea tal posición: lo correcto en la comprensión, lo correctamente decidido, no puede nunca llegar a independizarse de la decisión concreta. Ciertamente, la posición de Gadamer intenta mostrar que en el comprender se busca lo debido o lo correcto y, en ese sentido, uno puede considerar que busca lo mejor. Sin embargo, Gadamer quiere a la vez considerar lo que se pierde, mostrando que en todo decidir algo queda al margen. Lo correcto en la comprensión siempre va ligado a la ruptura que comporta cada situación, por lo que no puede darse una continuidad que considere algún tipo de progreso. Por tal motivo, tal y como le responde a Apel, Gadamer no puede aceptar la posibilidad de alcanzar, a través de esta búsqueda progresiva de la mejor comprensión, unos principios performativos con validez universal:

Si alguien ve las cosas del mismo modo que uno mismo lo hace, algo simplemente sería repetido. Es verdad que yo, en efecto, no me atrevo en hablar de progreso con respecto a la comprensión. En tal caso se retrocedería demasiado. Una perspectiva

---

<sup>869</sup> *Ibid.*

<sup>870</sup> Cfr., Apel, K.-O., “Regulative ideas or truth-happening?”, op. cit., pp. 86-87.



siempre oscurece a la otra. Una perspectiva universal que comprenda todo es una contradicción en sí misma que, como mucho, un concepto metafísico de Dios podría asumir.<sup>871</sup>

Entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías surge así un contraste bien definido, a pesar de que en ambas posiciones puede mostrarse la importancia capital que de la ética. Las discrepancias entre ambas corrientes de pensamiento nos sirven para comprender correctamente otra posición donde la crítica hermenéutica al logocentrismo pasa desapercibida; y pasa desaparecida porque, precisamente, dicha posición es la de una malinterpretación y un desarrollo de la hermenéutica gadameriana desde su perspectiva ética. Lo que nos encontramos es que, dada la importancia de la situación ética de la que parte la hermenéutica, una consideración del pensamiento gadameriano que exponga dicha relevancia puede fácilmente hacer virar la universalidad de la hermenéutica a una posición contraria a la defendida.

## **B) La valoración de la caridad desde la interpretación correcta: el peligro de las virtudes hermenéuticas.**

Tal posición criticable queda ejemplificada por aquellos autores que han deducido del componente ético de la hermenéutica una explicación total de nuestra dimensión ética. Dicha dimensión queda, para tales autores, estudiada y articulada a través de una ética filosófica que describe los principios o virtudes que toman lugar en nuestra experiencia de comprensión. Esta posición se diferencia de la de Apel y Habermas al poner en primer lugar, al igual que Gadamer, la experiencia hermenéutica de la comprensión. No son así autores que apelen a principios racionales que aseguren que la comprensión pueda llevarse a cabo bajo unas garantías, sino que, más bien, explican la actitud que, en referencia a los demás, el individuo toma cuando elige la búsqueda compartida de la comprensión por encima de la manipulación o del egoísmo ventajista.

Tal posición no queda así dirigida a demostrar las condiciones que aseguran la efectividad de la comprensión, sino a demostrar la actitud virtuosa de quien carga con la decisión de comprender. No es, por lo tanto, una “anticipación de la vida justa” previa al

---

<sup>871</sup> Gadamer, H.-G., “Reply to Karl-Otto Apel”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., pp. 95-96. Traducción propia.

acto de comprensión, sino una extracción de las características que perfilan la disposición ética que tiene lugar en el propio acto de comprensión. En este sentido, dicha posición genera una ética filosófica encarada a esa actitud que tiene lugar en la comprensión. Con todo, estas formulaciones de una ética hermenéutica se olvidan de reconocer sus propios límites, algo peligroso dada la universalidad que atribuimos a la hermenéutica.

Entre los pensadores que creen así explicitable una ética filosófica desde la hermenéutica gadameriana se encuentra Robert Dostal, quien considera que es posible dilucidar una ética hermenéutica basada en unas “virtudes hermenéuticas”. Dostal parte del carácter positivo que atribuye a la falta de sospecha en la hermenéutica gadameriana. Frente a pensadores como Derrida, Strauss o Habermas, Dostal encuentra característico del pensamiento de Gadamer no solo la inseguridad de la que parte, sino también la confianza en el otro. Para Dostal, Gadamer no solo considera como una primera exigencia la decisión de buscar una comprensión compartida en vez de un provecho erístico, sino que junto a esta exigencia se encuentra la confianza en que el otro también buscará la comprensión por encima de la utilidad de la incompreensión. Desde tal perspectiva, Dostal critica la sospecha de los “straussianos” sobre la intención oculta de los textos<sup>872</sup>, la inseguridad de la que huye la experiencia hermenéutica en Habermas<sup>873</sup> y la voluntad de poder que, para autores como Derrida y Rorty, caracteriza la discontinuidad entre el intérprete y el texto<sup>874</sup>. Tal distinción nos deja con la posibilidad de reconocer unos rasgos distintivos en la hermenéutica gadameriana que permiten concebir una suerte de ética de las virtudes hermenéuticas.

Dostal entiende que el rasgo distintivo de Gadamer recae en la confianza y, para explicitar este componente ético, el filósofo americano recurre al principio de caridad de su compatriota Donald Davidson. Tanto Gadamer como Davidson, a pesar de sus diferencias entre sus corrientes de pensamiento, conceden a la noción de la confianza una posición privilegiada sobre cualquier tipo de estructura que pueda solventar, de forma segura y previa al diálogo, cualquier sospecha de manipulación o distorsión en la

---

<sup>872</sup> Cfr., Dostal, R.J., “Gadamerian hermeneutics and irony: between Strauss and Derrida”, *Research in phenomenology*, Vol. 38 (2008), pp. 259-260.

<sup>873</sup> Cfr., Dostal, R.J., “The world never lost: the hermeneutics of trust”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, N°3 (1987), pp. 424, 430.

<sup>874</sup> Cfr., Dostal, R.J., “Gadamerian hermeneutics and irony: between Strauss and Derrida”, *Research in phenomenology*, Vol. 38 (2008), p. 251.

comprensión. Ambos autores conceden así un lugar privilegiado a la disposición ética hacia el otro, donde la elección por hacer lo correcto queda sujeta a la fragilidad y finitud del saber práctico. No es una simple coincidencia. Davidson reconoce que uno de sus principales intereses filosóficos fue el *Filebo* de Platón, sobre el cual quiso centrar su tesis doctoral<sup>875</sup>. A pesar de que este interés por Platón quedara interrumpido por una atención más estricta a la filosofía analítica, su trabajo *Gadamer y el Filebo de Platón*, nos hace patente el explícito acercamiento que el filósofo americano terminó por reconocer ante el desarrollo de ambos pensamientos:

hay un cierto paralelismo entre mi experiencia y la de Gadamer respecto a uno de los diálogos más maduros de Platón; y también una vasta diferencia. [...] La diferencia es que Gadamer apreció desde el principio lo que era el diálogo para él, y, aunque su pensamiento evolucionó y su interpretación de Platón sufrió algunos cambios, nunca renunció a la tesis de que el libre discurso es la fuente de la comprensión.<sup>876</sup>

Davidson, al igual que Gadamer, encuentra en el *Filebo* una caracterización de la dialéctica que queda vinculada a la *praxis*. Su particular forma de dar cuenta de ello se encuentra en el reconocimiento de un tercer movimiento dialéctico que, en este diálogo, se añade (de forma no explícita) a los propios de unificación y división: el de combinación<sup>877</sup>. Combinar ideas, como generar discursos o tocar harmónicamente notas musicales<sup>878</sup>, no es simplemente agrupar lo común, como tampoco es dividir respecto a las diferencias que engloba un género; combinar, tal y como sucede al mezclar placer y

---

<sup>875</sup> Cfr., Davidson, D., “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, en *Truth, Language, and History*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 263.

<sup>876</sup> Davidson, D., “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, en *Truth, Language, and History*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 264. Traducción propia.

<sup>877</sup> Gadamer, a diferencia de Davidson, no considera a la combinación un tercer tipo de movimiento dialéctico, sino que ella representa la finalidad (la mezcla correcta) a la que los otros dos movimientos dialécticos sirven. Por otra parte, Davidson mismo reconoce que el *Filebo* no menciona a la combinación en el pasaje donde se hace un el análisis del arte dialéctico. Cfr., Davidson, D., “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, op. cit., p. 267. En cualquier caso, lo que Gadamer dice no compartir de este ensayo de Davidson es la evolución del pensamiento platónico desde el desarrollo de su dialéctica. Para Gadamer, las limitaciones dialécticas que Davidson encuentra en la “combinación” de ideas, son algo que ya se encuentra implícito en otros diálogos, como en el *Fedón* o la *Carta VII*. Cfr., Gadamer, H.-G., “Reply to Donald Davidson”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit., pp. 433-435.

<sup>878</sup> Cfr., Davidson, D., “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, op. cit., pp. 267-268.

saber, supone “una tarea para la que las ideas no pueden ser usadas”<sup>879</sup>. La combinación sería así un movimiento dialéctico que nos dirigiría fuera de la estricta aplicación de un *logos* preestablecido, cuya explicitación estaría al alcance de la aplicación de ciertas reglas. Como ocurre con la *phrónesis*, la dialéctica en el *Filebo* apunta al caso particular al que debe someterse una decisión. Davidson reconoce así la fragilidad del *logos* y, desde ella, el valor práctico del diálogo entre individuos, cuyo asunto a tratar queda sujeto a una decisión, a una combinación que concierne sólo a los límites que la propia conversación establece conforme se mantiene activa:

El estudio sobre la vida buena se desarrolla desde un intercambio manifiesto de opiniones originalmente opuestas. El objetivo no queda fijado de antemano, pues éste no es representado como el intento por encontrar la naturaleza de alguna idea singular, sino el de conocer el arte de juzgar, seleccionar y mezclar los elementos apropiados de una vida de tal forma que exhiba medida, proporción y estabilidad. La causa de la mezcla no es algún principio abstracto y eterno, sino el espíritu de una persona que vive su vida.<sup>880</sup>

Dada la fragilidad del *logos* y su ineficacia para atender a la vida en su exigida “combinación”, Davidson otorga una suma importancia a nuestra disposición ética hacia el otro y a su materialización en la conversación. Desde tal valoración de la ética, Davidson se respalda en Gadamer, cuya lectura de Platón le muestra que “no solo se da el caso de que el objetivo de la conversación es la comprensión compartida; también debemos reconocer que sin compartir no hay comprensión”<sup>881</sup>. Esta importancia del compartir y del carácter “ético” del diálogo en su viveza no queda en Davidson, sin embargo, reducido a un interés por Platón. Su interés en el diálogo del *Filebo* y en su interpretación gadameriana queda, en parte, reflejado en su propia obra “analítica”.

En *De la verdad y de la interpretación* Davidson afirma que, para que una interpretación llegue a buen puerto, no sólo debemos considerar ciertos elementos teóricos, sino que, además, debemos tener en cuenta que “todos ellos, en una u otra forma, se basan en el Principio de Caridad”<sup>882</sup>. Este principio supone que, en la búsqueda de la

---

<sup>879</sup> Davidson, D., “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, op. cit., p.270. Traducción propia.

<sup>880</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>881</sup> *Ibid.*

<sup>882</sup> Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 20.

comprensión, toda interpretación requiere dotar al texto o al hablante de una razón a la que podría no estar haciéndose justicia. Davidson considera que toda interpretación parte en un primer lugar de considerar que lo dicho por el otro podría ser verdad, a pesar de que a nosotros pueda parecernos errado: “generalmente debe darse el caso de que una oración es verdadera cuando un hablante sostiene que lo es. [...] el hablante puede estar equivocado; y también puede estarlo el intérprete”<sup>883</sup>. Sin entrar a detallar el pensamiento de Davidson, se puede ilustrar tal Principio de Caridad con el siguiente ejemplo:

Si usted ve un yate navegando y su compañero dice, “Mira qué hermoso bote”, usted puede enfrentarse a un problema de interpretación. Una posibilidad natural es que su amigo haya confundido un yate con un bote [...]. Pero si la vista de él es buena y su punto de observación favorable es aún más plausible que él no use la palabra “bote” tal como usted lo hace, y no haya cometido error alguno.<sup>884</sup>

La comprensión de lo dicho por el otro parte de considerar que el hablante pretende decir algo verdadero. La interpretación no puede partir de forma sistemática de la creencia de que el texto o el hablante nos está mintiendo, ocultando algo o diciendo un sinsentido. Según Davidson, existen unas condiciones formales que deben satisfacerse para sostener que lo dicho es verdadero: “«está lloviendo» es verdadero para un hablante  $x$  en un tiempo  $t$  si y sólo si está lloviendo (cerca de  $x$ ) en  $t$ ”<sup>885</sup>. Pero, en cualquier caso, tales condiciones formales se establecen en tanto que se presupone que el hablante, a pesar de poder estar equivocado, pretende decirnos la verdad: “el hablante considera verdadera a una oración bajo condiciones específicas, y estas condiciones se presentan, en la opinión del intérprete, precisamente cuando el hablante considera que la oración es verdadera”<sup>886</sup>. Incluso para mantener un desacuerdo o considerar la posible falsedad de lo dicho por el otro, debemos partir de que el otro cree decir la verdad. Así, salvando las distancias, al igual que con la “buena voluntad” de Gadamer, donde la comprensión de la cosa junto al otro supone un cuidado por la alteridad y por la provisionalidad de lo correctamente dicho, Davidson también considera que:

Nuestra primera aproximación a una teoría terminada la tenemos al asignar a las oraciones de un hablante y a las condiciones de verdad que ellas realmente obtienen

---

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>885</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>886</sup> *Ibid.*, p. 177.

(en nuestra opinión) precisamente cuando el hablante considera que esas oraciones son verdaderas. [...] La caridad nos es impuesta; nos guste o no, si queremos comprender a los demás, debemos darlos por acertados en la mayor parte de los asuntos. Si somos capaces de producir una teoría que reconcilie la caridad y las condiciones formales para una teoría, hemos hecho todo lo que puede hacerse para asegurar la comunicación. No hay nada más que sea posible, ni hace falta nada más.<sup>887</sup>

Dostal recupera este Principio de Caridad de Davidson para explicitar el carácter ético del pensamiento gadameriano: “esta buena voluntad requiere respeto por el otro [...] Una escucha genuina o una lectura cuidadosa exige dejar al texto o al interlocutor hablarnos y, posiblemente, corregirnos”<sup>888</sup>. La caridad supone así una virtud hermenéutica que explicita la dimensión ética de la comprensión: la buena voluntad de quien dialoga junto al otro para comprender la cosa implica la caridad, esto es, la disposición a creer que el otro puede tener razón y que, por lo tanto, uno debe intentar comprenderla y explicitarla. La caridad supondría así una virtud que expresaría esa disposición ética con la que el individuo, sin garantías ni sospechas de malas intenciones, entra a comprender junto al otro. Dicha confianza supone a la vez la exigida revisión de lo comprendido, pues, por gracia de la interrupción y la subsecuente provisionalidad de la comprensión, requerimos cuestionarnos si lo anteriormente comprendido (esto es, decidido) sigue haciendo justicia a la verdad del otro, también concretada como una decisión presentada en un momento particular. De tal forma la virtud de la caridad se ajusta al saber práctico de la *phronesis* sobre el cual Gadamer ubica la experiencia de la comprensión.

Dostal parte así de la caridad (tal y como es atendida por Davidson) como el núcleo de un conjunto de virtudes que expresarían la disposición ética que tiene lugar a la hora de comprender junto al otro: “Gadamer claramente ve la confianza, la humildad, la modestia, la fidelidad y el cuidado como virtudes hermenéuticas, en el núcleo de esto está lo que Davidson llama «principio de caridad»<sup>889</sup>. Lo cierto es que la importancia de la caridad en la hermenéutica también ha sido reconocida por otros autores. Encontramos así el ejemplo de Zabala, quien, considerando las raíces hermenéuticas de San Agustín, sostiene

---

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>888</sup> Dostal, R.J., “Gadamerian hermeneutics and irony: between Strauss and Derrida”, *Research in phenomenology*, Vol. 38 (2008), p. 249. Traducción propia.

<sup>889</sup> *Ibid.*

que la concepción del santo sobre la interpretación promueve la *caritas*. En tanto que Agustín promueve la búsqueda de la verdad que yace en la intención del escritor, la búsqueda del intérprete implica una “introspección y conmoción del alma que puede tener resultados inciertos [...], pero promueve asimismo la *caritas*, que es la *summa* de todas las enseñanzas bíblicas”<sup>890</sup>. También la caridad es usualmente nombrada por Vattimo, quien incluso llega a afirmar que, en tanto que “la verdad en sí misma ha devenido un asunto de consenso, de escucha y participación”, hemos pasado “de la *veritas* a la *caritas*”<sup>891</sup>.

A diferencia de estos últimos autores, Dostal no sólo pone en valor la caridad en la hermenéutica, sino que la hace el núcleo de lo que podría suponer su ética. Dostal no hace tal movimiento sin precaución, recordando la negativa del propio Gadamer a considerar que esta disposición ética en la comprensión, esta “buena voluntad por comprender”, suponga una ética<sup>892</sup>. Sin embargo, no nos aclara la razón de dicha negativa, pareciendo más bien obviarla. Ello puede llevar a confusión. Dostal tiene como principal objetivo explicitar y diferenciar la interpretación gadameriana de la de otros autores, explicitando ese carácter ético del que parte. En tanto que se limita a los efectos de la ética en la interpretación, sus apuntes son certeros, demostrando como la hermenéutica de Gadamer no supone un método o una herramienta concreta para interpretar, sino que en ella juega una disposición ética: “no es una cuestión de aplicar constantemente una teoría, sino de llevar a cabo una ética de la interpretación que recompense la virtud de la humildad”<sup>893</sup>. Ahora bien, la dimensión ética de la que parte Gadamer al hablarnos de la buena voluntad no se agota en una particular noción de la interpretación correcta, y eso parece que Dostal no lo tiene en cuenta al describir las virtudes en relación a la búsqueda de la comprensión.

Cuando hablamos de la *caritas*, ésta no gana su valor en función de su utilidad para la interpretación, sino más bien al contrario: como con San Agustín, la interpretación gana

---

<sup>890</sup> Zabala, S. *Sin ataduras. La libertad en la época de los hechos alternativos*, España, Altamarea, 2021, p. 163.

<sup>891</sup> Vattimo, G., “Philosophy and the decline of the west”, en *Nihilism & emancipation. Ethics, politics & law*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 35. Traducción propia.

<sup>892</sup> Cfr., Dostal, R.J., “Gadamerian hermeneutics and irony: between Strauss and Derrida”, *Research in phenomenology*, N°38 (2008), p. 249.

<sup>893</sup> Dostal, R.J., “Philosophical discourse and ethics”, en *Festivals of interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's work*, New York, State University of New York Press, 1990, p. 64. Traducción propia.

su valor en función de la *caritas* que promueve. Como hemos visto con la polémica entre Gadamer y Derrida, debemos tener cuidado al considerar a la interpretación adecuada como la razón de ser de nuestra dimensión ética. Dostal considera las virtudes hermenéuticas en tanto que sirven a la interpretación, en tanto que favorecen una atención y una comprensión “correcta” al texto o a lo dicho otro. Pero olvida mencionar la diferencia entre estas virtudes y nuestra dimensión ética, pareciendo así defender que dicha dimensión queda revelada, reconocida y juzgada bajo nuestra capacidad de alcanzar una interpretación verdadera: *sólo* puede reconocerse como una actitud buena y virtuosa aquella que nos ayuda y nos capacita a alcanzar la mejor interpretación. ¿Pero cómo debe ser la mejor interpretación posible, es decir, cuáles son los parámetros para sostener que se ha alcanzado la comprensión correcta? En Dostal, la respuesta a esta pregunta parece estar al margen de la descripción de las virtudes hermenéuticas, pues es a partir de una concepción previa sobre qué es una adecuada interpretación (proporcionada por la hermenéutica) desde donde deduce tales virtudes.

Dostal reconoce, al igual que nosotros, que la hermenéutica gadameriana exige que la comprensión sea correcta, esto es, verdadera y buena: “en el diálogo [que nos lleva a una comprensión compartida] debe haber tanto interés en el bien como en la verdad [...], en la hermenéutica ontológica el bien y la verdad son uno”<sup>894</sup>. Pero la unidad entre el bien y la verdad en la comprensión no puede hacernos explicitar un criterio previo a la toma de la decisión correcta: de lo contrario, como en el caso de Habermas, abrimos la puerta a convertir lo bueno en el Bien.

Por descontado, Dostal no va tan lejos como para caer en esta posición metafísica. Como ya hemos mencionado, sus virtudes parten de un examen al principio de caridad de Davidson, quien de forma clara evita reconocer la posibilidad de comprender al margen de la disposición ética que tiene lugar en la situación compartida. Sin embargo, Davidson interpreta tal disposición alrededor de la pregunta sobre “cómo podemos alcanzar una referencia objetiva, cómo las sentencias pueden tener un valor de verdad independiente del individuo”<sup>895</sup>. Así, a pesar de la prioridad de la ética, la cuestión queda ligada y sólo tomada en cuenta en tanto que se considera la particular conexión con el mundo desde

---

<sup>894</sup> Dostal, R.J., “The world never lost: the hermeneutics of trust”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, N°3 (1987), p. 433. Traducción propia.

<sup>895</sup> Davidson, D., “Gadamer and Plato’s *Philebus*”, op. cit., pp. 274- 275. Traducción propia.



una teoría formal que aclare y juzgue cuáles son las “creencias falsas y verdaderas”<sup>896</sup>. La “particularidad” de esta conexión, legítima como cualquier otra, significa, sin embargo, que ella no puede resumir todo lo que podemos decir sobre nuestra disposición ética hacia los otros; y, precisamente esto es lo que parece realizar Dostal al tratar, desde el caso particular que atiende Davidson, el carácter ético de la hermenéutica.

De tal modo, el problema que puede atribuirse a estos trabajos de Dostal es el de no terminar por aclarar que, para Gadamer, no es explicitable el componente ético al que intenta atenerse la hermenéutica a partir de la efectividad de ciertas virtudes para la interpretación. Es indiscutible que la hermenéutica parte de una disposición ética en la comprensión y, por ende, en ella podemos dilucidar ciertas virtudes (la propia *phronesis*, aunque sea concebida por Gadamer como racionalidad práctica, es una virtud). Pero para Gadamer, tal y como defendemos en esta genealogía ética de la hermenéutica, hay una diferencia entre que la hermenéutica se conciba desde unas virtudes prácticas de las que parte y que, como disciplina derivada de la hermenéutica, las virtudes se conciban y justifiquen desde una previa descripción de la hermenéutica.

Que la hermenéutica como teoría filosófica surja en estrecha vinculación con la ética, no supone que tal dimensión ética quede cercada y justificada por la hermenéutica, sino que precisamente la ética la supera. A este respecto puede ser clave indicar la irrealización que Gadamer atribuye a una ética de los valores. Ciertamente es que hay una clara y reconocida distinción entre virtudes y valores<sup>897</sup>, pero lo importante aquí es ver que Gadamer considera que toda reflexión sobre la ética que pretenda reconocerse desde su finitud (tal y como pretende la ética de los valores de Max Scheler)<sup>898</sup> indudablemente debe reconocer su supeditación a la dimensión ética de la que parte. De lo contrario, quedaríamos expuestos a que tal pensamiento apareciese como la razón de ser de la ética, su principio. Precisamente por esta supeditación del pensar a la finitud y a la disposición ética de la que se parte, una ética filosófica (o una ética hermenéutica), como una disciplina que considera y justifica cuáles son las condiciones estables y los criterios

---

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>897</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 126.

<sup>898</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, op. cit., p. 31.

imperturbables desde los que poder dilucidar cuáles son los valores o las virtudes concretas, resulta contraproducente:

¿Qué papel le queda a la ética como disciplina filosófica si [como pretende indicar Scheler] se reconoce así la concreción en el saber moral de la persona? Si [como disciplina] ha de limitarse a aquellas cualidades y condiciones privilegiadas que son reconocibles sobre todo y en todo momento, ¿es realmente necesaria entonces la filosofía como representación científica de lo ya reconocido? La filosofía puede afirmar más fácilmente que es capaz de aclarar que hay conocimiento ético a través de la sabiduría que es completamente superior a ella misma.<sup>899</sup>

Para Gadamer, tal y como piensa desde la ética aristotélica y su atención a las virtudes, no se puede hablar de la ética sin advertir que al final siempre debemos regresar y supeditar todo lo conocido a la situación concreta que nos exige estar decididos: “lo decisivo es que tal generalidad [con la que se caracteriza la virtud aristotélica] presupone la validez normativa de un *ethos* rector, como también su formación [*Einformung*] en él, sin ser algo teóricamente conocido, sino que pertenece al *logos* concreto de la reflexión y la decisión ética”<sup>900</sup>. A este respecto, Gadamer considera que Aristóteles enumera y aclara ciertas virtudes sin pretender que ello sea una descripción exhaustiva de aquellas que son válidas frente a las que no lo son, sino que su elección responde a la simple participación de su discurso en los asuntos y cuestiones que toman lugar en la comunidad en la que se sitúa. Así pues, el criterio que Dostal sigue para justificar cuáles deben ser las virtudes hermenéuticas y su consecuente lugar en una ética hermenéutica, acercan la lectura del filósofo americano a una posición contraria a la que él mismo defiende en Gadamer: la atención a la hermenéutica y al fenómeno de la comprensión desde la disposición ética hacia el otro en la situación finita y compartida.

Puede que Dostal advierta tales problemas y que, por ello, tome con tanta cautela hablar de una “ética de la hermenéutica gadameriana”, prefiriendo más bien centrarse en

---

<sup>899</sup> Gadamer, H.-G., “Wertethik und praktische philosophie”, en *Gesammelte Werke (Band 4): Neuere Philosophie II. Probleme Gestalten*, op. cit., p. 209. Traducción propia. Por tal razón Gadamer considera que, a pesar de su atención a la finitud, la neutralidad científica que Scheler pretendía dar a la descripción de su ética de los valores era inconsistente, y por ello concede a Nicolai Hartmann el haberle otorgado a ésta una significación moral, indicando así una supeditación de la teórica a una previa dimensión ética. Cfr., Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, op. cit., p. 119.

<sup>900</sup> Gadamer, H.-G., “Wertethik und praktische philosophie”, op. cit., p. 212. Traducción propia.

hablar de la disposición ética que distingue a la hermenéutica: la ética no es entonces el tema central, sino sólo su valor en la interpretación, un valor que no agota todo lo que ella puede decirnos. Otros autores parecen ir un poco más lejos que Dostal, centrándose en concretar, desde Gadamer, una ética.

### **C) La ignorancia en la interpretación: el peligro de una ética hermenéutica.**

Dos pensadores que intentan concretar una ética hermenéutica son, ejemplarmente, Hans-Herbert Kögler y Paul Vandavelde. Ambos no solo describen una ética gadameriana, sino que la juzgan insuficiente ante su incapacidad de interpretar correctamente. Es en esta tarea de “completar” la ética hermenéutica donde precisamente podemos encontrar una divergencia con nuestra lectura de Gadamer y su atención a la ética.

Kögler parte del reconocimiento de la dimensión ética de la hermenéutica, pero dicha dimensión queda igualmente entendida desde la interpretación correcta. En *Ética y comunidad* Kögler considera debidamente que la hermenéutica gadameriana revela una dimensión ética en el trato a la alteridad del otro, cuyo valor como agente en el diálogo nunca puede ser ni objetivado ni, por ende, reducido a cierta interpretación<sup>901</sup>. En este sentido, la apertura hacia el otro queda respetada. Ahora bien, Kögler considera que, para alcanzar y mantenernos en esta apertura y respeto hacia el otro, un adecuado modelo de interpretación debe sostenerla. Ciertamente es que algunos modelos de interpretación (aquellos que objetivan la alteridad del texto o del otro) pueden considerarse éticamente criticables desde la perspectiva gadameriana. Sin embargo, Kögler va un paso más allá al considerar que, inversamente, nuestra disposición ética hacia el otro requiere, para juzgarse como correcta o no, un modelo adecuado de interpretación. Un análisis sobre nuestras capacidades y posibilidades para interpretar (desde los que validamos los diferentes criterios interpretativos) nos proporciona la adecuada actitud respecto a la inasumible alteridad del otro: “ahora vemos que la irreductibilidad del otro yace en el centro de la interpretación del yo. [...] Tratar las expresiones simbólicas del otro como demandas y

---

<sup>901</sup> Cfr., Kögler, H.-H., “Ethics and community”, en Malpas, J., Gander, H.-H. (eds.), *The Routledge companion to hermeneutics*, op. cit., pp. 310, 314.

desafíos significa respetar al otro en tanto que determinado y, a la vez, trascendente respecto a su identidad cultural particular”<sup>902</sup>.

Para Kögler, la interpretación correcta que nos abre al otro se enmarca en una interpretación de éste que debe considerar tanto su condicionalidad como su autonomía. En tanto que el intérprete reconoce el propio horizonte del que parte, éste ni puede considerar al otro independiente de su tradición ni, a la vez, puede reducir al otro a la comprensión (relativa a su horizonte) de dicha tradición. La posibilidad de alcanzar una ética quedaría condicionada a la capacidad de mantenernos en este reconocimiento de las capacidades del intérprete y, por ende, a los caminos adecuados de llevar a cabo una interpretación. Desde tal perspectiva, la dimensión ética de la hermenéutica queda acotada al a la interpretación correcta del otro.

Vemos con mayor detalle este proyecto de Kögler en su artículo *Ser como diálogo, o las consecuencias de una ética de la interpretación*. En dicho artículo vuelve a tratar la hermenéutica gadameriana, a la cual de nuevo vuelve a considerar ligada a una disposición ética. Dicha disposición queda vinculada a la interpretación de tal modo que Kögler incluso considera que en Gadamer hay una analogía entre la atención dialógica al otro y la interpretación del texto: “mantener esta analogía permite a Gadamer sostener que cualquier interpretación de la tradición [...] es *en esencia* éticamente similar a un encuentro intersubjetivo real”<sup>903</sup>. Desde este punto de partida, Kögler lleva su previo análisis sobre los criterios adecuados para la interpretación “ética” hasta el límite que queremos criticar: ya no es que simplemente un modo concreto de interpretación se disponga en base a una disposición ética hacia el otro, sino que el examen y estudio de ese modelo de interpretación excede lo que nuestra “disposición ética” nos exige. Ante este exceso, Kögler indica que nuestra disposición ética hacia el otro puede ser tratada bajo el estudio de los criterios racionales que, ajenos a la ética, pueden sin embargo construir un modelo interpretativo más adecuado:

Si una actitud interpretativa puede ser vinculada a una relación moral cuestionable, entonces deviene moralmente reprochable [...]. Aun así, una cosa es

---

<sup>902</sup> Kögler, H.-H., “Ethics and community”, en Malpas, J., Gander, H.-H. (eds.), *The Routledge companion to hermeneutics*, op. cit., p. 320. Traducción propia.

<sup>903</sup> Kögler, H.-H., “Being as dialogue, or the ethical consequences of hermeneutics”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, op. cit., p. 352. Traducción propia.

mostrar el enfoque dialógico que constituye el marco básico para un acceso epistémico al significado, y otra cosa totalmente diferente es desembarazarse de criterios alternativos de interpretación alegando la falta de reconocimiento moral.<sup>904</sup>

De tal forma nuestra disposición ética hacia el otro pierde fuerza frente a unos criterios que, a pesar de respetar la alteridad del otro, se alzan como los pilares desde los que la ética, posteriormente, podrá asentarse. Tal y como apunta la lectura de Kögler, Gadamer mantiene el encuentro dialógico junto al otro como una situación donde la interpretación y la comprensión quedan vinculadas con la atención ética al otro. Sólo esta situación dialógica “implica trabajar con el otro en una voluntad que va más allá de la insistencia dogmática en la visión racional de uno mismo, como también va más allá de cualquier «dejar al otro en paz» de quien se sale de la conversación”<sup>905</sup>. Sin embargo, para Kögler el “criterio ético” que surge en el diálogo, y que nos vale para juzgar si una interpretación es adecuada o no, no es suficiente. Se deben añadir criterios externos: por un lado, un análisis científico-social sobre las prácticas culturales en las que se determina el otro, por otro, una actitud empática que atienda a las experiencias particulares de éste. Ambos recursos o criterios son dirigidos respectivamente a satisfacer los requisitos de condicionalidad y autonomía que caracterizan al otro<sup>906</sup>.

Kögler reconoce que ambos recursos son descartados por Gadamer por “objetivar” al otro<sup>907</sup>, pero, desde su perspectiva, tales recursos son viables y necesarios para complementar las intenciones del diálogo. Con todo, estos criterios no quedan sometidos a la propia situación dialógica en la que lo correcto tiene lugar. Al formar criterios al margen de la situación dialógica, Kögler anticipa una comprensión invariable sobre lo correcto y lo bueno. De tal forma Kögler lleva a cabo una inversión. Mientras que en Gadamer la disposición ética hacia el otro era suficiente para concebir cuál era el enfoque adecuado para la interpretación, ahora el “criterio de la interpretación” es suficiente para concebir la adecuada disposición ética hacia el otro.

En cualquier caso, Kögler no pierde nunca de vista que el objetivo es mantener la alteridad del otro, pero los criterios interpretativos que añade a la comprensión de forma

---

<sup>904</sup> *Ibid.*

<sup>905</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>906</sup> Cfr., Kögler, H.-H., “Being as dialogue, or the ethical consequences of hermeneutics”, op. cit., p. 360.

<sup>907</sup> Cfr., Kögler, H.-H., “Being as dialogue, or the ethical consequences of hermeneutics”, op. cit., p. 360.

independiente a la situación dialógica nos hacen reconocer una idea previa del bien; un bien ni circunscrito a la situación, ni revisable, ni producto de una decisión que deja algo al margen. Ciertamente es que Kögler no termina de explicitar cuál es la síntesis final que debe realizarse entre el diálogo y tales criterios, pero, en cualquier caso, el proyecto que perfila mantiene a la interpretación adecuada como el fin, el bien que articula nuestra “verdadera comprensión ética del otro”<sup>908</sup>. No podemos hablar de lo éticamente correcto fuera de este proceso de perfeccionamiento de la interpretación del otro, el cual exige un cada vez mejor conocimiento de las circunstancias (culturales e individuales) de éste para superar, aunque sea sólo de forma parcial, el desafío que nos imponen sus expresiones.

De igual modo ocurre con Vandavelde en su artículo *¿Qué es la ética de la interpretación?* En dicho artículo, donde se consideran las actitudes hermenéuticas de Gadamer, Derrida y Schlegel, Vandavelde concede a la gadameriana el valor ético de la interpretación a través del diálogo con el otro<sup>909</sup>. Sin embargo, tal caracterización de la ética en la hermenéutica le resulta insuficiente, pues dicha atención, si se mantiene la adecuada disposición ética, no puede resultar en una comprensión diferente, sino en una comprensión mejor, es decir, mejor de la que el propio otro (o texto) tiene de sí mismo: “hay un «mejor» que califica lo que el lector hace. Es aquí donde el amor por el texto tiene lugar, algo que Gadamer pretendía evitar”<sup>910</sup>.

Para Vandavelde la posibilidad de satisfacer los requisitos éticos que exige la interpretación solo puede suceder si tomamos al texto como algo a completar, convirtiéndonos en “coautores”. Desde tal exigencia, el intérprete se encuentra con la responsabilidad de hacer justicia al texto y de tener cuidado “con la devastación que las interpretaciones pueden causar”<sup>911</sup>. Sin duda nuestra lectura de Gadamer no se aleja de esta responsabilidad, pero en Vandavelde ella no es fruto de la insegura y parcial decisión que supone la interpretación, sino que ella es resultado de un proceso al margen de la *praxis*, esto es, de un proceso de justificación adecuada del texto a través de sostener

---

<sup>908</sup> Kögler, H.-H., “Being as dialogue, or the ethical consequences of hermeneutics”, op. cit., p. 362. Traducción propia.

<sup>909</sup> Cfr., Vandavelde, P., “What is the Ethics of Interpretation?”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, op. cit., pp. 289, 291, 301.

<sup>910</sup> Vandavelde, P., “What is the Ethics of Interpretation?”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, op. cit., p. 301. Traducción propia.

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 300.

afirmaciones tomadas como verdaderas: “ser coautor correlativamente conlleva responsabilidad. Esta responsabilidad *se manifiesta en sí misma al justificar el proceso mismo de interpretación*. Esto hace de la justificación un proceso que no es ni externo ni adyacente a la interpretación, sino que forma parte del proceso de la interpretación”<sup>912</sup>.

No negamos el valor de lo correcto para la hermenéutica en su relación con la ética. Vandavelde no contempla en la “comprensión diferente” de Gadamer el valor de lo correcto, por lo que tiene sentido su lectura sobre la insuficiencia de tal hermenéutica. Nosotros, desde el diálogo entre Gadamer y Strauss, hemos visto como el valor de lo correcto tiene lugar en la diferencia, y eso es posible precisamente por partir de una situación ética anterior. Vandavelde no parte de ahí y, por ende, se encuentra con la necesidad de reubicar la exigida disposición ética de la interpretación desde una previa disposición a buscar y completar la razón de lo dicho. El bien, de nuevo, se impone como un fin al que la razón, ante la anticipación de un ideal de la interpretación, se abre camino.

Como vemos, el valor práctico de la hermenéutica, a pesar de considerar precisamente este campo, es reducido en tales autores. Todos ellos respetan la inalcanzable alteridad del otro, pero consideran tal respeto a esa alteridad una cuestión solo abordable desde una interpretación que podríamos denominar como “ideal”. Cabe decir que Gadamer no descarta la posibilidad de diferentes metodologías interpretativas: su hermenéutica no se dirige a desprestigiar el estudio de tales métodos, tal y como pretende aclarar a Betti<sup>913</sup>. La hermenéutica, sin embargo, toma otra perspectiva, donde toda comprensión supone una decisión que, bajo la inseguridad de las circunstancias futuras, nos obliga a tener un diálogo perpetuo desde el que revisar lo considerado como correcto.

Todo método interpretativo puede aceptarse si se considera a sí mismo dentro de estos márgenes de la finitud y de la decisión. Dentro de estos márgenes Gadamer no puede suponer que lo correcto se identifique o sea guiado por un ideal de la interpretación. Aunque Gadamer casi no habla sobre ello, su disputa con Derrida y la lógica interna de su hermenéutica, que rechaza todo ideal o Bien, puede habilitarnos para afirmar que, en su hermenéutica, lo correcto incluso puede suceder sin que ello responda a la voluntad por comprender adecuadamente al otro. Ello, aunque escaso en la obra de Gadamer, puede

---

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 301. El subrayado es nuestro.

<sup>913</sup> Gadamer, H.-G., “Hermenéutica e historicismo”, *op. cit.*, p. 606. También: Gadamer, H.-G., “Epílogo”, en *Verdad y método*, p. 646.

detectarse con algunos ejemplos a los que el propio marburgués apela. Ya hemos hablado de la consolación, la cual decidimos realizar al margen de cualquier voluntad por comprender al otro. Casos parecidos a éste los vemos cuando Gadamer trata la cuestión sobre la salud y la medicina. Ciertamente, en varios casos Gadamer considera el valor de la comprensión y de la experiencia hermenéutica a la hora de cuidar y curar a los enfermos. Sin embargo, los médicos también pueden intentar hacer lo correcto sin buscar primariamente la comprensión. Tal es el caso que Gadamer recupera de una anécdota de Albert Camus:

En una clínica psiquiátrica, un médico ve, al pasar, cómo uno de sus pacientes está pescando con anzuelo en una bañera. Consciente de la natural camaradería que existe entre los seres humanos, el médico pregunta -sin detenerse- «¿Y, mordió alguno?» Y el paciente responde «Pedazo de idiota, ¿no te das cuenta de que esto es una bañera?» ¡Cómo van y vienen los hilos! [...] Y, sin embargo, cómo no iba el médico a anudar los fragmentos de sentido que encuentra en el paciente. Entiende el entusiasmo por la pesca y la fascinación que esta ejerce, y pretende compartir la parte de locura que hay en ella, por lo menos a través de la broma. *Se trata de compartir, en última instancia, algo.*<sup>914</sup>

La decisión del médico de hacer tal broma en función de lo que Gadamer denomina como “camaradería”, no responde a una necesidad de comprender la expresión del otro; inversamente, la débil e inadecuada comprensión de la situación por parte del médico está al servicio de una disposición ética hacia su paciente. No es esta una situación donde se busque comprender qué le ocurre al paciente, quien ni siquiera podría estar expresando algo que tuviera sentido para él. Gadamer incluso considera esta situación, tal y como menciona en *Texto e interpretación*, como una de aquellas situaciones que “en el proceso comunicativo mismo oponen resistencia a su textualización”<sup>915</sup> y que, por lo tanto, también se resisten a ser análogamente comparables con cualquier interpretación del texto, donde la finalidad es recuperar bajo las circunstancias actuales el sentido de lo dicho. Curiosamente, en el ejemplo de la broma del médico nos encontramos con dos tipos de estas situaciones comunicativas, la del “*pre-texto*” y la del “*pseudotexto*”.

---

<sup>914</sup> Gadamer, H. -G., “Hermenéutica y psiquiatría”, en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 185. El subrayado es nuestro.

<sup>915</sup> Gadamer, H. -G., “Texto e interpretación”, op. cit., p. 334.



Con la enajenación del paciente nos encontramos en un caso propio de los *pre-textos*, los cuales representan “expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen”<sup>916</sup> y que por ende “interpretamos en una dirección que ellos no nombran”<sup>917</sup>. Con todo, el médico, ante la incomprendibilidad (dada la patente ocultación del verdadero sentido de lo mentado) de lo expresado por el paciente, no intenta descifrar su sentido oculto, sino que se decanta por compartir con él una broma, la cual Gadamer considera un *antitexto*. Los *antitextos* son definidos por Gadamer como “aquellas formas de hablar que se resisten a la textualización porque en ellas la situación dialógica es dominante. De ellas forma parte cualquier tipo de chiste o gracia”<sup>918</sup>. Aquí la comprensión queda encadenada a la experiencia compartida, al “ahí” en el que se origina. Tanto la broma, la gracia, la ironía o incluso interacciones mudas como la risa cómplice<sup>919</sup> quedan para Gadamer en estas situaciones que desafían cualquier interpretación y comprensión que intente realizarse fuera de la vívida experiencia en la que se originan. Así, el ejemplo del médico resulta revelador: éste, en vez de buscar la interpretación correcta, la cual, como *pre-texto*, supondría una ruptura del diálogo, se decanta por compartir, más allá del valor las palabras, el reconocimiento de una vivencia común y única. El acercamiento hacia el otro a través de la broma y la gracia supone una decisión que no se toma en base a un ideal interpretativo. Este es un caso paradigmático en el que lo correcto no es generado ni guiado por criterios que articulen la mejor de las interpretaciones posibles sobre lo expresado.

Como vemos, la analogía que Kögler considera entre la interacción ética con el otro y la interpretación correcta del texto es puesta a prueba con este ejemplo. Tampoco queda justificada la pretensión de Vandeveldé de vincular la atención ética al otro con una interpretación “mejor” de lo dicho por éste. Hay una cierta divergencia entre la disposición ética hacia el otro y la búsqueda de la mejor interpretación. No estamos diciendo aquí que el médico actúe plenamente a ciegas, sin comprender en absoluto la situación desde la que decide obrar correctamente. En este sentido, está claro que la atención al otro requiere de una comprensión de la situación desde la que se obra. Sin

---

<sup>916</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>917</sup> *Ibid.*

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 334-335.

<sup>919</sup> Cfr., Gadamer, H. -G., “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 207.

embargo, lo que queremos subrayar aquí es que la decisión no se toma en virtud de la posibilidad de sostener una mayor comprensión de tales circunstancias.

Partimos de una comprensión o pre-comprensión desde la que nos orientamos en el “ahí”, incluso desde la que experimentamos y reconocemos qué es bueno y qué no. Esto, sin embargo, no es suficiente para hablar y definir la disposición ética con la que nos abrimos a la alteridad del otro: ella tiene lugar en una experiencia particular cuya decisión concreta nuestra vivencia de lo correcto de forma tal que puede suponer, a la vez, una divergencia, es decir, una nueva comprensión que, reconociéndose en lo que ya era, supone a la vez una nueva orientación. Gadamer reconoce con claridad que la comprensión de la situación en ningún caso puede ser suficiente para explicar la decisión que tiene lugar: no hay aquí posibilidad de explicitar una guía.

Ello puede volverse a ver con el ejemplo de otra situación médica: la de mantener artificialmente con vida o la de dejar morir a un paciente. Cualquier comprensión es insuficiente para aliviar el peso de esta decisión: “hasta el mejor médico [...] al final se verá enfrentado a una agobiante decisión: en qué momento puede o debe renunciar a proporcionarnos esa ayuda para mantener la vida en un estado vegetativo, en homenaje a esa persona que hay en ese ser humano”<sup>920</sup>.

Para el marburgués no hay una reflexión previa al diálogo sobre aquellos criterios interpretativos que aseguren una comprensión “ética”, sino que estas características éticas se encuentran ligadas al inicio del diálogo: no porque las intenciones del diálogo las provoquen, sino porque el diálogo es provocado por ellas en una situación concreta. El diálogo y la búsqueda de la comprensión son fruto de nuestra dimensión ética, no al revés. Para Gadamer, no podemos anticipar unas normas que, por mor de nuestra disposición ética, pretendan complementar las insuficiencias de “criterio” de las que dispone el diálogo: desde tal posición volvemos al *logocentrismo*, reduciendo el trato con el otro a nuestro deseo de saber. Ciertamente es que Kögler pretende hacer reconocible éticamente al otro, pero su solución desde la hermenéutica gadameriana le lleva a limitar dicho reconocimiento a la comprensión de su palabra. Para Gadamer, sin embargo, el reconocimiento ético del otro antecede a la comprensión de su palabra.

---

<sup>920</sup> Gadamer, H. -G., “Experiencia y objetivación del cuerpo”, en *El estado oculto de la salud*, op. cit., p. 96.

Kögler y Vandavelde pretenden llevar a cabo una ética de la interpretación, pero yerran en comprender la conexión que Gadamer establece entre la conversación con los otros y la comprensión del texto. Ciertamente es que toda comprensión supone una interpretación, ya que toda determinación de lo que es y es-bueno supone, desde nuestro decir y nuestro obrar, una decisión que deja algo al margen en la situación finita en la que se emplaza. Con todo, esta consideración gadameriana liga la interpretación a esta decisión de carácter práctico, que debe estar siempre circunscrita a la situación en la que sucede. Por tal razón, Gadamer no puede explicitar algún tipo de ética desde criterios que, al margen de la situación o del caso, establezcan una identificación entre un ideal ético y un ideal interpretativo. De lo contrario, nos encontramos de nuevo con la crítica que Gadamer dirige a Habermas y a Apel. Cualquier perspectiva que articule la ética bajo una descripción de los criterios adecuados para alcanzar una interpretación correcta nos invita a pensar que “la solidaridad sólo podría ser encontrada en un mundo de pura razón, y sólo a través de la razón la solidaridad encontraría su motivación”<sup>921</sup>.

La disposición ética de la hermenéutica no puede explicitarse en términos de una efectividad para interpretar correctamente. Bajo esa malinterpretación estamos expuestos a añadir criterios racionales que permitan mejorar esa posibilidad de ser éticamente correctos en nuestra interpretación. Estas éticas hermenéuticas olvidan o toman como obstáculo la inseguridad y la exigida decisión desde las que, sin embargo, Gadamer sitúa la disposición ética para comprender. El respeto a la alteridad del otro no sólo sucede cuando pretendemos explicitar y defender una interpretación, sino también cuando reconocemos que tal atención, aquello que ella significa, va más allá de cualquier palabra o interpretación posible. Por tal motivo Gadamer remarca:

Es un absurdo malentendido de muchos legos seguir creyendo que la filosofía sólo es un lugar para ofrecer definiciones. De ningún modo: las cosas no son tan sencillas para nosotros. No nos está dado algo con lo que podamos orientarnos, algo que nosotros procedemos a definir, como el que pone en algo un signo de identificación que luego le permite reconocerlo bajo cualquier circunstancia. [...] Dice Aristóteles que Sócrates introdujo la definición. Pues sí, pero para reconocer nuestra ignorancia.<sup>922</sup>

---

<sup>921</sup> Gadamer, H.-G., “Reply to Karl-Otto Apel”, op. cit., p. 97. Traducción propia.

<sup>922</sup> Gadamer, H.-G., “Hermenéutica y autoridad: un balance”, en *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., p. 65.

### **13. Conclusión preliminar: La finalidad hermenéutica de no tener fin.**

Desde la herencia del pensamiento aristotélico-platónico, y desde las críticas de otros filósofos, hemos podido conocer el delicado equilibrio en el que se mantiene la relación entre ética y hermenéutica. Podemos reducir a dos aspectos de la hermenéutica aquello que hace de esta relación algo complicado y ambiguo. Por un lado, la hermenéutica toma distancia de cualquier vínculo con el Bien, con algún fin último que otorgue una razón de ser final. Sin embargo, por otro lado, distanciarse del Bien no implica, para la hermenéutica, alejarse de la ética: contrariamente, la hermenéutica parte de una disposición ética originaria, la cual permite concebir a toda comprensión desde el diálogo con el otro en su alteridad.

Ahora bien, también hemos visto que esta disposición ética de la hermenéutica es un arma de doble filo, y Gadamer fue muy precavido en insistir que tal disposición no supusiera la posibilidad de derivar de la hermenéutica una ética. He aquí donde nos encontramos con el problema de la ética en la hermenéutica: ésta reduce la metafísica a ética, pero debe evitar que esta reducción se lleve a cabo de forma que, sin uno darse cuenta, se convierta de nuevo en metafísica, es decir, como un pensamiento dirigido a un Bien. La solución que nosotros proponemos es entender la hermenéutica desde su génesis ética, y esto quiere decir: la ética tiene lugar antes que el ser; nuestra dimensión ética es previa a la decisión que determina lo que llega a ser, a ser comprendido. En este sentido la dimensión ética de la que partimos siempre queda oculta o sin razón de ser. Ella es el punto ciego del que todo parte (y se parte).

Hacer lo correcto no es algo que podamos entender desde una guía para interpretar correctamente. Como hemos visto, toda comprensión supone ya una elección, por lo que no podemos suponer ningún criterio que no esté determinado por una elección que deje algo al margen. Así, frente a criterios y resultados esperables que determinen una comprensión “ética”, Gadamer sólo reivindica la *phrónesis*, nuestro saber elegir qué es lo correcto. El silencio que acompaña a esta caracterización de nuestra dimensión ética tiene como función evitar la situación en la que la hermenéutica, en su universalidad, guíe lo que es y es-bueno hacia un Bien. En cualquier caso, dicho silencio no supone una incongruencia del pensamiento gadameriano, pero sí exige a éste una mayor explicitación

de este silencio. Gadamer mantuvo siempre la mirada en la comprensión, y su disolución del Bien metafísico vino resuelta por la reclamación de que lo bueno, lo correcto, solo surge (es decir, “brilla”) en la decisión determinada, esto es, en lo que llega a ser. De esta forma se elimina cualquier pretensión de un Bien anterior a la elección, pero en cambio se pone un peso excesivo al tratar sólo la ética en la determinación del ser del ente. Diríamos que el silencio que Gadamer guarda para la ética debería hacer más ruido.

Ese “ruido” debería estar dirigido, en primer lugar, a defender la hermenéutica de las pretensiones de completar la dimensión ética de la que parte. La hermenéutica queda ligada al saber propio de la *phrónesis*, del saber qué elegir, pero en ningún momento puede conceder un fin último que articule y guíe toda elección. Ni siquiera la idea de la comprensión correcta puede escindirse del propio procedimiento de elección para elevarse como un fin que, en ciertas circunstancias, podría alcanzarse por medios más seguros. Pensadores como Volpi han descrito esta falta de fines como una clara señal del conservadurismo de la hermenéutica. Volpi, en su trabajo *Hermenéutica y filosofía práctica*, considera que la hermenéutica, que se desarrolla dentro de un neo-aristotelismo que reivindica la *phrónesis*, olvida el valor que los fines suponen para la filosofía práctica:

En cuanto a la evocación de la *phrónesis* en respuesta a la crisis de la idea moderna de la razón y a su incapacidad de orientar hacia “valores” o “fines últimos”, se puede observar que la sabiduría práctica es en Aristóteles un saber relativo a los medios y no al fin de la acción [...]. Ahora bien, lo que falta al mundo moderno no son los medios, que, al contrario, la ciencia pone a nuestra disposición en una medida siempre mayor, sino la finalidad compartida, y en consecuencia ya por esta razón una recuperación de la *phrónesis* aparece improbable a gran escala y por tanto ineficaz.<sup>923</sup>

Desde tal posición Volpi considera que la hermenéutica gadameriana “corre el riesgo de convertirse en una ideología, especialmente- como se ha podido sostener- la ideología de un agradable relativismo cultural moderado de tipo conservador”<sup>924</sup>. Sin embargo, esta carencia de fines a priori en la hermenéutica pretende precisamente alejarse de un conservadurismo acrítico. Gadamer permite que su silencio sobre los fines pase factura a su hermenéutica: por un lado, siendo malinterpretada como una filosofía conservadora y

---

<sup>923</sup> Volpi, F., “Hermenéutica y filosofía práctica”, *Endoxa*, N°20, (2005), p. 293.

<sup>924</sup> Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario filosófico*, N°6 (1999), p. 341.

sin fines, sin capacidad ni de crítica ni de emancipación; en segundo lugar, siendo considerada como una filosofía que, a pesar de negar cualquier fin, tiene algunos fines implícitos que deben ser explicitados. Con todo, uno puede desconsiderar tales posibilidades si tiene en cuenta que la hermenéutica gadameriana se encuentra en la tesitura de evitar la “noche del ser” y el “logocentrismo”, o lo que es lo mismo: reconciliar nuestra capacidad de atender al ser del ente y sin quedar reducidos a esta atención.

Hemos visto cómo Gadamer puede evitar tales posiciones remarcando la dimensión práctica de la hermenéutica, la cual permite describir el diálogo con los otros en términos de continuidad y ruptura. Desde la ruptura uno tiene la capacidad de reconocer decisiones previas como erróneas y, por ende, tener la capacidad, tras la comprensión de lo dicho, de sostener, aunque sea desde la prudencia, una crítica a lo dicho. Sin embargo, esta posibilidad crítica no viene provista por una finalidad concreta a la que la hermenéutica pueda guiarnos. Como vemos, la ruptura que acaece en la comprensión no exige de por sí una crítica concreta. Si bien la apreciación de decisiones diferentes nos pone en esta situación, la capacidad de considerar algo como incorrecto para la situación presente no es explicado por este comprender la cosa que abre la puerta a la ruptura. ¿Qué es entonces esto que está más allá del propio proceso de la comprensión del ente? Esto es lo que Gadamer deja al silencio de la ética del que parte la hermenéutica.

Sin embargo, no es del todo justo afirmar que Gadamer mantiene en un total silencio esta dimensión ética de la que parte la comprensión, si bien es cierto que sus palabras toman la precaución de no suscitar un fin último de la hermenéutica. En este sentido cabe hablar de las nociones de solidaridad y ecología. Ambos términos se dirigen a mencionar el espacio en el que nuestro saber práctico tiene lugar (esto es, en un espacio compartido junto a los otros cuya alteridad es mantenida) a la vez que, por otra parte, explicitan la carencia de fines a priori.

La solidaridad es un concepto que mantiene un parecido con la noción de *caritas* tal y como es empleada por Dostal o Vattimo, pero su intención no se dirige tanto a demostrar aquello que motiva y promueve la decisión de comprender y actuar correctamente, sino a reconocer el espacio compartido donde tales decisiones pueden tener lugar. En *Ciudadano de dos mundos* Gadamer considera la solidaridad como el “único elemento en común y sobrentendido desde el cual resulta posible tomar decisiones en el ámbito de la vida moral, social y política, decisiones que todos consideran buenas y que tienen el valor

de decisiones comunes”<sup>925</sup>. Esta situación se caracteriza por la decisión que tiene lugar en nuestra atención a la alteridad del otro, de la que de tal modo surgen las elecciones propias de la *phrónesis*, esto es, elecciones que apuntan a lo correcto y que reconocen su finitud, contingencia y apertura a su revisión. Así, en *Amistad y solidaridad* Gadamer describe la solidaridad en términos de esa elección que, apuntando a lo correcto, siempre debe dejar algo al margen:

En la solidaridad que uno declara, ya sea libremente o a la fuerza, hay siempre, en cualquier caso, una renuncia a los intereses y preferencias más propios. La solidaridad nos hace renunciar a ciertas cosas en una cierta dirección, en un cierto momento, al servicio de algún objetivo. No es difícil darse cuenta de cómo ocurre esto en nuestra sociedad, unas veces como ventaja, otras como defecto.<sup>926</sup>

La solidaridad supone así la situación compartida donde la decisión propia de la *phrónesis* tiene lugar. Desde ella se “exige de nosotros toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar”<sup>927</sup>. Tiene la característica de ser un espacio de reconocimiento del otro, pues para Gadamer es esta atención a la alteridad la que constituye la finitud, contingencia y provisionalidad de nuestra acción. Pero tal atención no supone solamente una comprensión correcta de aquello que el otro nos dice. Dicha solidaridad no se limita a ser una condición necesaria para la comprensión. Desde la solidaridad Gadamer incluye acciones que no son directamente relacionadas con la interpretación correcta del asunto tratado, sino que ponen el valor del otro por encima de lo comprensible. En este sentido, podemos observar cómo el marburgués considera la gratitud, el perdón o la disculpa, que, si bien suponen el reconocimiento del otro, no implican un diálogo sobre el asunto en cuestión. En *Agradecer y recordar* Gadamer afirma:

Tenemos que entender el proceso como algo que no somos capaces de articular, y en esto precisamente estriba la gratitud, en que en cada situación concreta lo único que podemos hacer es lograr que el otro sienta nuestro agradecimiento. [...] Recordemos el caso del perdón, de la disculpa, así como del ruego de que se nos perdone o disculpe algo. Todo esto son los verdaderos procesos de la vida humana:

---

<sup>925</sup> Gadamer, H.-G., “Ciudadano de dos mundos”, op. cit., p. 185.

<sup>926</sup> Gadamer, H. -G., “Amistad y solidaridad”, en *Acotaciones hermenéuticas*, op cit., p. 86.

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 88.

esas veces en las que uno no tiene que decir nada, pero desearía disculparse, y el perdón o la reconciliación sin palabras son más que las palabras.<sup>928</sup>

De esta forma, Gadamer considera acciones de carácter ético que no tienen como motivo la comprensión, sino que más bien exceden y ponen en duda la posibilidad de que ella sea alcanzada: “ser o estar agradecido es algo que discurre un peldaño por debajo del de las expresiones por las que uno da a conocer su gratitud al otro”<sup>929</sup>. Cabe decir que esta consideración sobre tal tipo de obrar no contradice lo previamente afirmado sobre la equiparación entre *praxis* y teoría y entre ser y ser-bueno. También aquello que llega a ser comprendido mantiene un elemento de apertura que excede lo determinado. En ambas situaciones se excede el *logos*, o, más bien, se nos mantiene en un *logos* quebrado o desdoblado. Lo que Gadamer aclara aquí es que esta apertura en la comprensión no es menor que la apertura de otras acciones: todas quedan referidas a nuestra dimensión ética, que no puede quedar reducida a una razón de ser final, aunque ésta sea la propia comprensión. Así pues, la elección de comprender de forma compartida es una preferencia más de nuestra disposición ética, como aquella que, por ejemplo, puede suponer la de preferir estar agradecido: la equiparación entre el ser y el ser-bueno debe entenderse desde esta consideración.

La solidaridad es una noción que, de tal modo, Gadamer emplea para expresar la dimensión ética de la que parte toda elección guiada a hacer lo correcto. La solidaridad gadameriana es, sin embargo, una noción que permite dejar indeterminada la cuestión sobre qué es nuestra dimensión ética a la vez que, por otro lado, apela a una necesaria atención correcta al otro. La solidaridad no supone aquí ningún modelo de conducta concreta, sino más bien la situación dada cuando se pretende hacer lo correcto, sea ello lo que, en cada momento, deba ser. El marburgués aclara esta indeterminación de la solidaridad partiendo de la noción de amistad en Platón, el cual, como hemos visto con su trabajo sobre el *Lisis*, deja la definición de amistad en parte oculta, si bien puede ella ser comprendida desde la experiencia: “sólo puede ser vivida, no ya definida”<sup>930</sup>. Recuperando también a Aristóteles, Gadamer considera que, a pesar de las dificultades para ser definida, la amistad muestra la necesidad de vínculos con los otros, tanto para la felicidad de cada individuo como para la posibilidad de concebir un orden justo entre

---

<sup>928</sup> Gadamer, H. -G., “Agradecer y recordar”, en *Acotaciones hermenéuticas*, op cit., p. 262.

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>930</sup> Gadamer, H. -G., “Amistad y solidaridad”, op cit., p. 87.



ellos: “la «autosuficiencia», a sus ojos, de ninguna forma puede pensarse sin amigos. [Aristóteles] nos dice sin tapujos que lo que uno hace a través de sus amigos, lo hace uno mismo”<sup>931</sup>.

Ciertamente la noción aristotélico-platónica de la amistad, en su valor para la solidaridad gadameriana, debe concebirse desde los márgenes de la actualidad: esta amistad debe ahora entenderse desde “las formas de vida del matrimonio y la familia, de la solidaridad entre amigos de todo tipo e intensidad”<sup>932</sup>. Con todo, el valor de recuperar tal noción de amistad puede directamente relacionarse con la crítica de Volpi a la incapacidad de considerar en la actualidad un *ethos* vinculante. Gadamer insiste en que, pese a la distancia con las ciudades-estado de la antigüedad, la amistad era lo que en la antigüedad articulaba la propia vida social<sup>933</sup>, la situación compartida e interactiva bajo la cual, en tanto que seguimos siendo seres sociales, aún se sustenta nuestra vida.

A este respecto podemos considerar el reciente trabajo de Lledó, *Identidad y amistad*, donde precisamente, en concordancia con Gadamer, se pretende recuperar para nuestro tiempo la noción de amistad tal y como, por ejemplo, aparece en el *Lisis* de Platón o en los *Magna moralia* de Aristóteles (en cierto modo, Lledó mantiene la continuidad aristotélico-platónica de su maestro). Lo importante para Lledó es mostrar que el encuentro “ético” con el otro en su alteridad supone tanto el inicio de amistad como del *logos*<sup>934</sup>, un *logos* que surge así de la conversación amistosa o desinteresada, donde el propio “charlar” puede dar paso a un análisis teórico sobre aquel asunto que ocupa a nuestras palabras: la cuestión es la interacción que compartimos, pues en ningún caso se pretende anular la alteridad que somos los unos para los otros. En la vivencia compartida de la situación concreta, donde los otros sin embargo se mantienen en su propia alteridad, surge nuestro ser y nuestro mundo: “los hechos amistosos o amorosos que describe la literatura dejan entrever algo de esa ley en la que la existencia se sustenta. Una ley, por

---

<sup>931</sup> Gadamer, H.-G., “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Bd. 1 (1985), p. 32. Traducción propia.

<sup>932</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>933</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Ciudadano de dos mundos”, op. cit., p. 185. Cabe decir que por amistad Gadamer no entiende simplemente aquel vínculo que une a amigos, sin que también aquella que une familiares o parejas.

<sup>934</sup> Cfr., Lledó, E., *Identidad y amistad*, Madrid, Tecnos, 2022, p. 73.

otra parte, extraordinariamente concreta, ya que, gracias a ella, se encarna nuestro ser y se engendra la vida”<sup>935</sup>.

Así pues, la atención gadameriana a la amistad, cuya inexacta definición (como hemos visto con el *Lisis*) oscila entre lo común y lo diferente que nos reúne con el otro, puede trasladarse a la solidaridad contemporánea: “los problemas vitales del mundo moderno no son ahora distintos de los que se manifestaban en el pensamiento griego”<sup>936</sup>. Bajo un respeto a lo común y diferente del otro, Gadamer vincula la amistad con la solidaridad contemporánea, demostrando así que, a pesar de no poder ser plenamente definible, la solidaridad mutua supone la vivencia compartida no solo de lo que nos une, sino también de lo que nos diferencia. La solidaridad es la vivencia compartida de lo común y de lo diferente que, sin embargo, en concordancia con su indeterminación, no apunta a una razón final:

También en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo. Con todo, nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este nuestro mundo cada vez más apretujado se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones distintas. Sería una ilusión creer que en este planeta progresivamente abigarrado la convivencia humana sólo puede estar regulada por un sistema racional de la utilidad.<sup>937</sup>

De esta forma Gadamer sortea la exigencia de una sustancia ética concreta que al saber de la *phrónesis*, tal y como es recuperado por la hermenéutica, parece demandársele. La propia situación compartida supone un vínculo común suficiente para un diálogo entre culturas diferentes. Ello no minusvalora la importancia de las diferentes tradiciones, como tampoco limita nuestra capacidad crítica: comprender junto al otro es una primera decisión compartida que puede enfrentarnos con decisiones previas, vengan del horizonte del que vengan. Ahora bien, la aclaración de la solidaridad a través de una noción de amistad supone, como vemos, la desestimación de un bien final explicitable, de una razón final que guíe la convivencia solidaria. Esta necesaria aclaración nos conduce con Gadamer a la otra noción que queremos destacar: la del hogar. Ella parte de lo que en la

---

<sup>935</sup> Lledó, E., *Identidad y amistad*, op. cit., pp. 109-110.

<sup>936</sup> Gadamer, H.-G., “Ciudadano de dos mundos”, op. cit., p. 185.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 186.

amistad supone el *oikos* (hogar) y el *oikeion*, el cual puede traducirse como “lo «casero», lo «propio y acostumbrado»<sup>938</sup>.

Volviendo de nuevo sobre el *Lisis*, Gadamer recupera lo que Platón, como posibilidad de entender la amistad, nombra como el *oikeion*<sup>939</sup>. En tanto que en el diálogo la comprensión de esta noción es incompatible con la falta de vivencias de los jóvenes interlocutores<sup>940</sup>, Gadamer considera que, frente a la posibilidad de aprenderlo a través de la definición, el *oikeion* supone un “estar en casa del que no puede decirse en qué consiste”<sup>941</sup>. Resta ello oculto a la definición, pero no a la experiencia, tal y como supone también para Gadamer la vivencia de la corporeidad<sup>942</sup>, o de la salud, la cual sólo puede ser entendida desde experiencias contrarias a ella<sup>943</sup>. Sin embargo, eso no implica que nada puede decirse sobre ello. El *oikeion*, supone, como la amistad, un estar compartido (entre diferencias y semejanzas) que no se define por un interés o fin común: “el hogar y la casa son el lugar de la convivencia. Eso no implica que se compartan todas las convicciones ni que haya coincidencia en las inclinaciones o intereses”<sup>944</sup>.

El *oikeion* es una forma diferente de entender lo que desde la amistad y la solidaridad supone el espacio o situación donde nuestra disposición ética a decidir correctamente tiene lugar. Gadamer incluso hace interdependientes tales expresiones, aclarando cada una de ellas por referencia a las otras. Sin embargo, esta expresión del hogar se dirige con mayor precisión a rechazar, desde la incapacidad para comprenderse desde la definición, cualquier fin concreto que pretenda guiar nuestra dimensión ética. Ello lo vemos claro cuando Gadamer deriva del término “*oikeion*” los conceptos de “ecología” y de “economía doméstica”<sup>945</sup>. Gadamer atribuye a ambos conceptos la idea de la gestión sostenible del lugar o situación en la que nos relacionamos mutuamente desde nuestras limitaciones. A esta idea se oponen aquellos procesos que, apuntando a un progreso

---

<sup>938</sup> Gadamer, H.-G., “Amistad y solidaridad”, op cit., p. 80. De nuevo, la revalorización de la noción de “*oikeion*” por parte de Gadamer ha sido recuperada también por Lledó: Cfr., Lledó, E., *Identidad y amistad*, op. cit., p. 115.

<sup>939</sup> Platón, *Lisis*, 222a.

<sup>940</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Amistad y solidaridad”, op cit., p. 80.

<sup>941</sup> Gadamer, H.-G., “Amistad y solidaridad”, op cit., p. 82.

<sup>942</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Experiencia y objetivación del cuerpo”, op. cit., pp. 99-100.

<sup>943</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud”, en *El estado oculto de la salud*, op. cit., p. 128.

<sup>944</sup> Gadamer, H.-G., “Amistad y solidaridad”, op cit., p. 83.

<sup>945</sup> Gadamer, H.-G., “Experiencia y objetivación del cuerpo”, op. cit., p. 97.

idealizado, suponen “transformaciones irreversibles”<sup>946</sup> sobre ese propio medio u hogar compartido (que en el caso de la ecología y del medio ambiente consiste en los ciclos naturales)<sup>947</sup>. Por ello Gadamer parte de la palabra *Oikos* para remarcar que “se trata de administrar la casa con nuestros medios, con nuestras propias fuerzas y con nuestro propio tiempo. Pero la palabra abarca un campo semántico más amplio aún: no sólo implica la capacidad de llevarse bien con uno mismo, sino también la de llevarse bien con los otros”<sup>948</sup>.

Solidaridad, amistad, ecología: todos estos conceptos pretenden expresar en parte nuestra dimensión ética. Sin embargo, también ellas tienen a la vez la función de silenciar nuestra voluntad de hablar más de la cuenta sobre la ética. Si prestamos atención, tales nociones mantienen tres rasgos comunes que concuerdan con lo anteriormente mencionado sobre la hermenéutica: un primer rasgo es la atención al otro, con quien se comparte el mundo y junto al que pretendemos obrar y saber correctamente. El segundo rasgo es, seguido del primero, la elección a la que tal situación compartida nos dirige: no hay aquí normas ni criterios preestablecidos, como tampoco palabras o acciones que, a pesar de su absoluta benevolencia, no queden sometidas a la temporalidad del momento. El tercer rasgo, consecuente con los otros dos, es la caracterización de esta situación compartida sin apuntar a un fin último: ninguna de estas nociones apunta a una razón final a la que debamos guiar todo obrar o saber, sino que precisamente apelan, por un lado, a la carencia de finalidad preestablecida y, por otro, a la exigencia de limitarnos a lo que deviene correcto en cada momento de esta situación compartida.

Por tal motivo Gadamer, frente a nociones que apelen al progreso, prefiere mantenerse en aquellas otras nociones que nos redirigen al hogar como una expresión de la sostenibilidad ecológica, es decir: que expresen el reconocimiento y consecuente cuidado que debemos tener sobre la finitud que, en la situación compartida, enmarca lo pensado o realizado como lo correcto. Si la provisionalidad y la revisión a la que, junto al otro, sometemos lo correcto desemboca en una noción concreta del Bien a la que debamos tender, entonces el “medio” compartido en el que decidimos lo correcto está expuesto a perder su equilibrio y su capacidad de renovación. De tal forma Gadamer intenta hablar

---

<sup>946</sup> Gadamer, H.-G., “Humanismo y Revolución industrial”, en *Acotaciones hermenéuticas*, op cit., p. 40.

<sup>947</sup> Cfr., Gadamer, H. -G., “Teoría, técnica y práctica”, en *El estado oculto de la salud*, op. cit., p. 19.

<sup>948</sup> Gadamer, H.-G., “Experiencia y objetivación del cuerpo”, op. cit., p. 97.

sobre la dimensión ética que nos ata a los otros sin que podamos hacer de ella algo plenamente explicitable y reconvertible en un Bien. Lo bueno seguirá siendo en cada momento aquello que se decida correctamente, pero ello significa que lo bueno queda atado a un “ahí” inaprensible que, como la propia decisión tomada, deja algo oculto o al margen.

En este sentido hemos podido observar cómo la universalidad de la hermenéutica, desde su afirmación de que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, no implica ningún tipo de tradicionalismo, relativismo o logocentrismo. Hay una significativa pérdida en la comprensión de la hermenéutica si no es considerada desde la tarea gadameriana de vincular la *praxis* con la teoría. Ello implica no solo reconocer la llegada al ser como una decisión que debe ser tomada ante el desdoblamiento del lenguaje y la ruptura del *logos*, sino también reconocer nuestra capacidad de crítica y reflexión desde nuestra disposición ética hacia el otro. Junto a él la decisión correcta tiene lugar, sea ella una decisión que busque la comprensión mutua o que, como en el caso de la gratitud o el perdón, tenga otros motivos que no pueden explicitarse del todo: cualquier explicación supone una decisión que parte de dicha disposición ética. La universalidad de la hermenéutica no debe confundirnos: nuestra intención por hacer lo correcto, aunque se ubique en “ahí” que determine nuestra decisión, tiene lugar antes de alcanzar una comprensión compartida, no al revés.

No estamos con esto refiriéndonos a un origen “puro” del ser desde la ética, pues toda decisión tiene lugar en un mundo ya representado. Ya hemos visto con Derrida las aclaraciones que Gadamer realiza sobre la buena voluntad, la cual, aunque prioritaria sobre cualquier interpretación que se llega a decidir, no supone una primera acción. Por el contrario, tal voluntad tiene lugar ante el padecimiento de una situación que nos exige elegir y que, en uno u otro grado, supone una ruptura con la comprensión previa del nuestro mundo. No hay algo así como una ética o unos valores trascendentales que se extiendan más allá de la finitud que nos determina.

Tampoco la propia decisión implica una plena conciencia de todas sus consecuencias, de todo lo que se gana y todo lo que se pierde: uno tampoco sabe con seguridad cómo la decisión terminará mostrándose en la situación compartida, que bien puede corregirla o rechazarla. Pero, en cualquier caso, la afectación de dicha situación sucede en tanto que ella también es una parcialidad fruto de decisiones previas, igualmente determinadas e inseguras. Por ello no estamos aquí rompiendo el círculo propio de la hermenéutica, sino

mostrando que, frente a la idea de que tras el círculo hay una razón de ser, lo que realmente encontramos es una disposición ética y práctica por hacer o, más bien decidir, lo correcto tal y como ello se configure en cada caso particular. Desde tal posición no podemos ir más allá del saber propio de la *phronesis* a la hora de hablar de qué es el bien en la hermenéutica y qué puede decirnos ella de la ética. Así surge el valor del silencio en Gadamer, quien no puede dejar de conceder a lo incomprensible, a lo que elude las palabras, un lugar prominente en la ética y en la hermenéutica. El silencio en la ética supone el límite del cual, sin embargo, la hermenéutica parte.

## PARTE IV: CONCLUSIONES FINALES.

“Tan cierto como hay un futuro, así también hay un «o...o...». El tiempo en el que vive el filósofo no es el tiempo absoluto, es sólo un momento, y el hecho de que una filosofía sea estéril es siempre una circunstancia inquietante”<sup>949</sup>. Tales palabras corresponden a Kierkegaard, quien, bajo la pluma del ficticio juez Wilhelm, responde a las cartas de un hedonista. La crítica, sin embargo, se dirige tanto a este personaje como a los filósofos: ambos, ya sea por guiarse por un ideal racional, ya sea por entregarse sin compromiso a la inmediatez del placer, olvidan la gravedad del momento de elección, del instante que nos interroga sobre qué hacer, si “o esto o aquello”, “o...o...”. El error que cometen no es así el precipitarse inconscientemente hacia al mal, sino el promover la indiferencia: “ya ves que en esto coincides con los filósofos. Coincidís en que la vida se detiene”<sup>950</sup>.

Si, desde tales reflexiones, pretendemos medir el alcance de la influencia de Kierkegaard sobre Gadamer, entonces caeríamos en una mera especulación. No ha sido esta la intención de nuestro trabajo, ni pretendemos que ahora lo sea. Sin embargo, dado que hemos realizado una genealogía, podemos servirnos del filósofo danés para indicar, aunque sea sólo de forma parcial, el rastro de un inicio. Estas reflexiones de Kierkegaard corresponden al segundo tomo de *O lo uno o lo otro*, donde el denominado estadio estético se confronta al estadio ético. La obra, que no tuvo su impacto en Alemania hasta su traducción a principios del siglo XX<sup>951</sup>, tiene un lugar especial en los primeros pasos filosóficos que Gadamer realizó en su juventud en Breslau. Tal y como recuerda en *Mis años de aprendizaje*, *O lo uno o lo otro* fue uno de los primeros libros que, leído desde las reflexiones éticas del juez Wilhelm, despertó en él su interés por la filosofía<sup>952</sup>.

---

<sup>949</sup> Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007, p. 161-162.

<sup>950</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>951</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Existencialismo y filosofía existencial”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 16.

<sup>952</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 2012, p. 15.

Tanto Grondin, como Risser han valorado ésta y otras lecturas de juventud como los primeros cimientos de la hermenéutica gadameriana<sup>953</sup>. Puede que sea ir demasiado lejos trazar una conexión directa entre estas lecturas de juventud y la posterior postura filosófica de Gadamer, pero parece claro que parte de sus primeros intereses académicos fueron guiados por tales lecturas. Esto queda claro en los motivos que lo acercaron y lo mantuvieron junto a Heidegger. Para el filósofo de la Selva negra, el existencialismo de Kierkegaard fue una pieza indispensable en la temprana articulación de sus intereses filosóficos y teológicos<sup>954</sup>. Así, por ejemplo, conceptos como el de “simultaneidad” fueron para Heidegger (como también posteriormente para Gadamer) de suma importancia a la hora de repensar el ser (o el Ser) en el tiempo y en la urgencia del momento presente<sup>955</sup>. La fuerza con la que Kierkegaard trataba la existencia y la fe religiosa encontró, tras la primera guerra mundial, su lugar privilegiado en la juventud alemana; y ello ayudó a pensadores como Heidegger y Karl Jaspers<sup>956</sup> a presentarse como una nueva generación que reivindicaba y respondía a los intereses de una juventud que, tras los horrores de la guerra, ya no podía aceptar un Absoluto que se olvidara del existir: “los que volvían de la guerra traían una experiencia consigo que confería autoridad nueva a la protesta de Kierkegaard frente a Hegel”<sup>957</sup>.

Gadamer también formó parte de aquellos estudiantes que encontraban en Heidegger y en su particular modo de pensar un soplo de aire fresco. De tal modo, Gadamer relata cómo, en 1922, Natorp le dio a leer la introducción a una interpretación fenomenológica que Heidegger estaba realizando sobre Aristóteles<sup>958</sup>. El manuscrito impresionó al marburgués, quien encontró en esta interpretación de Aristóteles una frescura de la que carecía la paradigmáticamente neokantiana<sup>959</sup>. Tras esta lectura, Gadamer fue a Friburgo, donde, buscando aprender más de ese Aristóteles, asistió a las clases y seminarios que

---

<sup>953</sup> Cfr., Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona, Herder, 2000, p.78. Cfr., Risser, J. C., *Hermeneutics and the voice of the other: rereading Gadamer's philosophical hermeneutics*, op. cit., p. 33.

<sup>954</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Acerca del comienzo del pensar”, op. cit., p. 246.

<sup>955</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “La dimensión religiosa”, op. cit., p. 158.

<sup>956</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Existencialismo y filosofía existencial”, op. cit., pp. 18, 21-22.

<sup>957</sup> Gadamer, H.-G., “Razón y filosofía práctica”, op. cit., p. 213.

<sup>958</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Recuerdos de los comienzos de Heidegger”, en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 296.

<sup>959</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Recuerdos de los comienzos de Heidegger”, op. cit., p. 299.



Heidegger impartía<sup>960</sup>. Con todo, la huella que Kierkegaard había dejado en el maestro quedó igualmente impresa en sus clases y en sus interpretaciones de Aristóteles. Es en parte esta fuerza escondida lo que atrajo a Gadamer al Aristóteles de Heidegger y la que, ya en sus clases, le permitió seguirlo y comprenderlo: “el asunto principal en Kierkegaard, su crítica y polémica en contra de la mediación universal, que resta peso al «esto o aquello» [...] fue determinante para mí. De ahí que cuando más tarde me encontrara con Heidegger, yo ya estuviera preparado para muchas cosas”<sup>961</sup>. Así, a través de Heidegger, Gadamer llegó a un Aristóteles que, hermanado con Kierkegaard, tomaba como cuestión central la problemática del bien y su tratamiento desde la filosofía:

Cuando, inspirado por la lectura de Kierkegaard, llegué a Heidegger, aprendí a leer la *Ética a Nicómaco* como a un Kierkegaard resucitado. Y es que esta es realmente una crítica a un concepto dogmático de lo bueno en general y a un sistema metafísico en el que, desde el punto de vista de Aristóteles, lo bueno aparece transmitido en Platón a través de las matemáticas y la cosmología, que es lo mismo que según Kierkegaard ocurrió en el pensamiento de Hegel.<sup>962</sup>

La crítica aristotélica a la idea platónica del Bien, retomada desde el impulso existencialista de Kierkegaard, supuso para Gadamer un proyecto filosófico que nunca olvidó. Ciertamente, Gadamer se alejó rápidamente del individualismo religioso de Kierkegaard<sup>963</sup> para acercarse a Aristóteles, donde la exigencia de ser junto a los otros marcaba una gran diferencia con este existencialismo. Como hemos visto, esta revaloración ética de los otros marca también un primer e irreconciliable distanciamiento con Heidegger, cuya crítica al subjetivismo y su análisis del *Mitsein* no son suficientes para tratar la alteridad del otro<sup>964</sup>.

---

<sup>960</sup> Cfr., Gadamer, H. -G., “Recuerdos de los comienzos de Heidegger”, op. cit., p. 297.

<sup>961</sup> Gadamer, H. -G., “Razón y filosofía práctica”, op. cit., p. 212-213.

<sup>962</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>963</sup> Cfr., Gadamer, H. -G., “*Ethos* y ética (MacIntyre y otros)”, op. cit., p. 203.

<sup>964</sup> P. Christopher Smith, a este respecto, remarca la diferencia entre, por un lado, el carácter individual de la decisión en Kierkegaard y Heidegger y, por otro, el carácter comunal de la decisión en Gadamer. De esta forma, Smith muestra la sintonía que en Gadamer hay entre su distanciamiento respecto a Kierkegaard con su distanciamiento respecto a Heidegger. Cfr., Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy* [P. Christopher Smith, trad.], op. cit., p. 173, n. 5. Hay que aclarar que el propio Gadamer responde a Smith que, si bien sus estudios de los clásicos lo distancian de Kierkegaard, se debe también relativizar el peso del existencialismo de Kierkegaard del pensamiento heideggeriano. Cfr.,

En cualquier caso, el impulso de Kierkegaard y su reformulación aristotélica en Heidegger forman parte de los primeros pasos de Gadamer. Incluso uno puede atreverse a considerar la privilegiada atención que Gadamer otorga al *Filebo* no sólo por su posible vinculación con la filosofía práctica aristotélica, sino también por su resonancia a la crítica “ética” de Kierkegaard al estadio estético. Desde un primer momento Gadamer se reveló contra la diferencia y, para ello, desde Platón y Aristóteles como interlocutores privilegiados, dirigió su atención a la ética en su crítica al inmovilismo del Bien.

Nuestro trabajo ha pretendido justamente mostrar esto: cómo el problema del Bien en general y lo bueno en la decisión concreta supone el problema sobre el que se genera la hermenéutica gadameriana. Ciertamente, esta genealogía no ha pretendido llevar una mirada histórica que, desde estos primeros pasos filosóficos de Gadamer, fuera cronológicamente revelando el trayecto académico del marburgués. Más bien hemos pretendido, desde la incógnita que nos abría la ética en la hermenéutica, atender al problema inicial al que Gadamer reconduce todas las cuestiones hermenéuticas. Por tal motivo, las influencias de Kierkegaard, del neokantismo, de la fenomenología husserliana o de las primeras lecciones de Heidegger han quedado, en parte, desatendidas. Su importancia ha quedado debidamente considerada cuando se requería alguna puntualización, pero nuestro objetivo ha sido revelar una pregunta inicial sobre la que se asienta la hermenéutica. Dicha pregunta es la pregunta por la viveza del pensar, y esta pregunta encuentra su primera articulación en Gadamer a través de una peculiar interpretación de Platón y Aristóteles.

Desde la interpretación gadameriana de Platón y Aristóteles, que radica en la continuidad entre ambos, el marburgués intenta pensar la filosofía misma desde la viveza a la que pretende atenerse la filosofía práctica. Esto no solo lleva a Gadamer a continuar y aclarar la filosofía aristotélica desde el impulso existencialista que le había transmitido Heidegger, sino también a recuperar esa misma viveza para Platón. Como hemos visto, Gadamer oscila de tal modo entre ambos pensadores, a veces recuperando un Platón aristotélico; otras, recuperando un Aristóteles platónico-socrático. En cualquier caso, el centro de esta interpretación queda finalmente expresado en el vínculo entre la dialéctica

---

Gadamer, H.-G., “Reply to P. Christopher Smith”, en Hahn, L. E (ed), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit, p. 526.

platónica y la *phrónesis* aristotélica, revelándose así un lazo entre la teoría y la *praxis* del que la modernidad carece.

De tal manera, la cuestión sobre el bien queda en Gadamer abordada desde un replanteamiento de la teoría como *praxis*. Este replanteamiento al que conduce la interpretación aristotélico-platónica es el que motiva a Gadamer en su construcción de la hermenéutica. La consideración sobre el valor ontológico de la comprensión y sobre la verdad desatendida por las ciencias metodológicas, tiene como principal motivación repensar nuestra concepción moderna de la relación entre teoría y *praxis*. Así, tal y como hemos visto tanto en *Verdad y método* como en obras posteriores, la hermenéutica pretende articularse como un pensamiento que haga justicia a este vínculo entre teoría y *praxis*, algo que, en última instancia, remite a la cuestión del bien en su concreción.

A este respecto hemos tratado la importancia de la decisión en la hermenéutica. Esta no es una noción a la que Gadamer, en el grueso de sus obras sobre hermenéutica, parezca prestar demasiada atención. Sin embargo, nosotros hemos llegado a la noción hermenéutica de la decisión a través de la interpretación del pensamiento aristotélico-platónico. Sin ella no se puede expresar la conexión entre la determinación de lo indeterminado, propia de la dialéctica platónica, y la *phrónesis* aristotélica. La elección de “lo uno sobre lo otro” de la que nos habla Gadamer (y que reproduce la fórmula de Kierkegaard) no sólo expresa la elección preferente (la *prohairesis*) que describe Aristóteles, sino que esa elección queda igualmente reflejada en la dialéctica platónica, sea ella representada desde el diálogo sobre la ética, la política, o el cosmos. Su importancia, así pues, es clave para reconsiderar la unidad entre teoría y *praxis*, desde la que precisamente se asienta la hermenéutica.

Esta particular mirada de Gadamer sobre la unidad entre teoría y *praxis* nos revela, sin embargo, que su noción de decisión no sólo puede quedar entendida desde la parcialidad de la práctica. Como hemos observado, cuando hablamos de la decisión en Gadamer no sólo debemos tener en cuenta el término alemán “*Wahl*”, sino también los términos “*Entscheidung*”, “*Beschluß*”, que no sólo expresan el carácter electivo sobre diferentes posibilidades, sino que en ellos también suenan las palabras “*Entschluß*” (resolución) y “*Entschiedenheit*” (determinación). Con tales términos Gadamer también apunta a la exigida determinación de uno mismo, a la requerida resolución a la que estamos sometidos y a la que, por gracia de ella, no solo le debemos el reconocimiento de una pluralidad de posibilidades, sino también su debida cancelación. Debemos tener en cuenta

el paralelismo que Gadamer establece entre el decidir y el determinar. Es desde esta equiparación desde la que no sólo distinguimos esta noción de la de otros autores tales como Sartre, sino que con ella apuntamos también a esa unidad entre praxis y teoría: “*Entscheidung*” se familiariza con “*Unterscheiden*” (discernir) y “*Scheiden*” (separar).

En este sentido, la decisión que podemos detectar en la obra gadameriana no sólo remite al caso excepcional del dilema práctico, como tampoco a la situación extraordinaria de recuperar un sentido perdido. La experiencia hermenéutica que nos pone frente al problema de la incomprensión y de la exigencia de la interpretación es, para Gadamer, el caso donde la decisión se nos hace explícita a través de la pregunta que se nos plantea, pero esta explicitación no agota la cuestión de la decisión. En cualquier situación, incluso cuando no deliberamos sobre nada, estamos determinados, esto es, decididos. La decisión, si bien remite a nuestra existencia práctica y finita, no se limita al sujeto moral, sino que ella abarca al ser. Lo que es está determinado, está decidido; y esto quiere decir que ha requerido dejar algo al margen para ser lo que es.

Bajo esta caracterización de la decisión, hemos intentado conectar la interpretación gadameriana sobre el pensamiento aristotélico-platónico con *Verdad y método* y, en última instancia, con la caracterización ontológica del lenguaje. Desde el lenguaje (como sucede con las ideas) hemos podido ver cómo la decisión a la que se atiene nuestro saber práctico encuentra su reflejo en la dialéctica entre lo mismo y lo diferente: toda determinación del ser requiere de un desdoblamiento, de una diferenciación de la que lo determinado participa en su mismidad. Ante este juego de constantes diferencias de diferencias, pretender atenerse al ser en su mismidad es siempre una decisión, una decisión que deja algo indeterminado. Para Gadamer, la exigencia de existencia práctica supone que la mismidad es algo que no puede desligarse de la diferencia, y este es el motivo por el que Gadamer discrepa de Derrida. Guiado por el modelo de la conversación, el marburgués no puede otorgar a la diferencia un valor que sobrepase toda determinación, esto es, que sobrepase e ignore toda decisión con la que nos resolvemos a comprender y comprendernos junto al otro:

La objeción de Derrida se refiere ahora a que el comprender se transforma siempre de nuevo en un aprehender, implicando con ello un ocultamiento de la diferencia. Se trata de un argumento que también Levinas estima sin duda mucho, ya que responde a una experiencia que desde luego no se puede negar. Sin embargo, la condición de una identificación semejante, que tenga que suceder en el

comprender, me parece desvelar en realidad una posición idealista y logocéntrica de la cual nos habíamos alejado ya después de la primera guerra mundial, al retomar el idealismo y ejercer una crítica del mismo estimulados por la traducción que el pastor suabo Schrempf había hecho de Kierkegaard.<sup>965</sup>

La determinación de la mismidad supone, dada la diferenciación infranqueable, el requerimiento de decidir correctamente; y esto quiere decir: la exigencia de hacer justicia a la vida práctica, desde la que decidimos y desde la que estamos históricamente decididos a ser en el “ahí”. Para el marburgués no puede haber un intento de atender a la diferencia sin que ella no sea parte del proceso de decisión al que la existencia esta históricamente sujeta y condicionada<sup>966</sup>. Podríamos decir que, para Gadamer, quien se contenta con la pura y absoluta diferencia abre de nuevo las puertas a la indiferencia que critica Kierkegaard.

En este sentido, no resulta descabellado preguntarse hasta qué punto, de un tiempo para aquí, puede leerse la nueva posición realista de Ferraris desde el así llamado “fallido” debate entre Gadamer y Derrida. En *Estética racional*, Ferraris no sólo hace uso de Derrida para tratar el ser como “huella” de lo sensible; también parte de él para criticar la unidad que la hermenéutica realiza entre el ser y el ser-bueno, entre “*essere*” y “*benessere*”<sup>967</sup>. Sin entrar en detalles, la obra de Ferraris recoge, desde un nuevo trasfondo, el intento de Derrida de desmarcar la huella del ser de la “buena voluntad” gadameriana: hay una diferencia entre la atención al ser, entendido como impresión (o huella) de lo sensible, y el ser-bueno, entendido como la expresión o intención que realizamos sobre esta impresión previa<sup>968</sup>. No es este el lugar donde poder tratar adecuadamente esta cuestión, que requiere de una mayor descripción de las similitudes y

---

<sup>965</sup> Gadamer, H. -G., “Romanticismo temprano, hermenéutica y deconstructivismo”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 63.

<sup>966</sup> Una crítica semejante a Derrida es llevada a cabo por Vattimo en *Historicidad y “différance”*, donde se critica que la *différance* derridiana debería partir de la historicidad del ser si no pretende volver a un existencialismo metafísico. Cfr., Vattimo, G., “Historicity and «différance»”, en Bergho, B., Cohen, J., Zagury-Orly, R. (eds.), *Judeities. Questions for Jaques Derrida*, New York, Fordham University Press, 2007, pp. 131-141.

<sup>967</sup> Podemos también traducir “*benessere*” por “bien estar”; con todo, forzamos la traducción para no sólo mantener el juego con “*essere*”, sino también para acercarnos a la palabra alemana “*Gutsein*”, que también aquí hemos traducido como “ser-bueno”.

<sup>968</sup> Cfr., Ferraris, M., *Estetica razionale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997, pp. 453-454.

diferencias entre Ferraris y Derrida. Con todo, vale la pena observar que el distanciamiento que el nuevo realismo realiza frente a la hermenéutica radica, en parte, en desligar el ser de una intencionalidad o solidaridad a la que pretenda deberse<sup>969</sup>: el nuevo realismo, desde sus diferentes perspectivas, reivindica para la filosofía una nueva neutralidad<sup>970</sup>.

Volviendo a lo estrictamente desarrollado en este trabajo, vemos que Gadamer, a pesar de que Derrida le achaque estar repitiendo la lógica propia de la voluntad de poder, no puede evitar considerar la posibilidad de alcanzar lo conjuntamente determinado, sea de uno u otro modo. Sólo así Gadamer puede hacer justicia a la dinámica de la elección que tiene lugar en el saber práctico que representa la *phrónesis*. Por ello, como hemos visto, Gadamer trata su hermenéutica desde la diferencia entre filósofos y sofistas, entre, por un lado, la búsqueda de una comprensión compartida sobre el asunto que tiene lugar en una situación concreta y, por otro, la búsqueda del interés propio al margen de la comprensión. El sofista desarrolla un arte que da la espalda a la gravedad de la decisión, pues tanto da si, mientras se alcance el efecto deseado, un día se dice una cosa y el siguiente la contraria.

---

<sup>969</sup> Cfr., Ferraris, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago, Ariadna Ediciones, 2012, pp. xii, 96-101.

<sup>970</sup> Tal y como podemos ver reivindicar a Markus Gabriel: Cfr., Gabriel, M., “Neutral realism”, *The monist*, Vol. 98 (2015), pp. 181-196. Con todo, es interesante destacar que, en el caso de Gabriel, su realismo ontológico parte de la incapacidad (que ya se encuentra afirmada en Heidegger) de que no hay un fundamento último para el ser: “toda teoría, no importa cuán compleja, es extremadamente limitada cuando se mide contra la totalidad de lo posible, y en ese sentido toda teoría es finita. [...] En este sentido es verdad que «todo desvelar» está «en orden del destino» [GA 7, 25]” (Gabriel, M., “Is Heidegger «turn» a realist project?”, *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Special Issue (2014), p. 61). Sin embargo, esta apelación a la finitud de la teoría tiene precisamente como motivo la constatación del ser y de los hechos al margen de nosotros, esto es, al margen de la determinación que hagamos de ellos. Para Gabriel, la determinación teórica, en caso de que no se apele a una visión realista del ser al margen de nosotros, es una maquinación (“*Machenschaft*”), donde los intereses de unos y otros se enfrentan y donde al final nada es verdad (Cfr., Gabriel, M., “Is Heidegger «turn» a realist project?”, *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Special Issue (2014), pp. 62-63). Nos arriesgamos aquí a decir que hay un sorprendente paralelismo entre esta postura y la del pensamiento débil, pues en ambos la determinación teórica del ser verdadero no tiene nada que ver con la ética (como también dice Heidegger), sino que la intencionalidad que de ella se desprende adquiere, en un primer lugar, el carácter negativo de ser o poder ser pura manipulación. Lo cierto es que, para defender su “realismo anárquico”, Gabriel, al igual que Heidegger, Derrida, Rorty, Vattimo y Zabala, parte de un cierto anti-platonismo. Cfr., Gabriel, M., *Fields of sense. A new realist ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 2, 22.

El filósofo, por el contrario, acarrea de tal forma esta exigencia práctica que incluso evita dar una respuesta final, esto es, una respuesta que, de una vez por todas, se guarde y se desentienda de la situación concreta en la que ha tenido lugar. Ahora bien, esta mirada del filósofo hacia la práctica solo tiene sentido en tanto que en éste hay una consideración por el otro.

Junto a los otros uno alcanza unas nociones sobre qué es lo correcto y qué no. Partimos de unas nociones previas y vagas sobre el bien, nociones a las que siempre nos atenemos y a las que siempre retornamos, pues, en la mayoría de los casos, una obra de forma tal que lo decidido surge como lo evidentemente correcto: de lo contrario la decisión se alarga en busca de esa evidencia, de aquello que sea debido. Sin embargo, los otros no sólo están presentes en esa comunidad o en ese *ethos* que articula nuestro ser históricamente situado. También ellos forman parte de la situación particular en la que decidimos; y es que es junto a ellos y en referencia a ellos que lo decidido queda ligado a su finitud, es decir, a su debida revisión y posible modificación: la alteridad del otro es ineludible, por lo que nunca podemos dar por concluida una explicitación de nuestra dimensión ética que ya no requiera de la situación concreta en la que nos encontramos de nuevo con el otro.

Por muy evidente que nos parezca lo decidido, por mucho que esa evidencia refiera a una comunidad de la que históricamente partimos, todo ello queda ligado a la situación compartida que tiene lugar. Es en relación con esta alteridad que Gadamer incluso acepta que, a veces, lo correcto se presenta bajo la forma de una solidaridad que elude cualquier motivo racional. La atención a la alteridad de los otros, de la que parte nuestra consideración sobre lo debido, nos hace conscientes de la inexistencia de un *logos* que asegure de una vez por siempre qué es lo bueno. Desde tal posición hemos discutido la dimensión ontológica del lenguaje, que, si bien aparece como el medio en el que las cosas alcanzan la comprensión, éstas, sin embargo, aparecen en su propio ser como representación. Todo ser comprendido no está sencillamente determinado, sino que es una “determinación”, es decir, una elección tomada con tal decisión que las otras posibilidades se cancelan ante lo evidente. Como hemos visto, el proceder al que se atiene la hermenéutica no niega que algo pueda llegar a afirmarse como correcto o verdadero, pero, en cualquier caso, y en consonancia con la crítica de Kierkegaard, lo que es nunca es indiferente.

La razón no es para Gadamer suficiente. En todo comprender se exige una decisión que, como tal, requiere dejar algo al margen, dando preferencia a unas cosas sobre otras. En este sentido el *logos* está quebrado, es un instrumento frágil e incompleto. Sin embargo, esta caracterización del *logos* sólo tiene un valor negativo bajo la sombra de un cierto racionalismo; para Gadamer, por el contrario, el *logos* así entendido supone más bien el modo en el que éste se recupera para nuestra existencia práctica y finita. En este sentido, la revisión y la corrección de lo decidido no queda motivado por el deseo de completitud, de alcanzar (o pretender alcanzar) una racionalidad total que cancele toda parcialidad y que, por ende, cancele toda necesidad de elección. Esta lógica no es la que expresa la hermenéutica gadameriana. La revisión de lo decidido no queda motivada por la posibilidad de superar la elección, sino por la posibilidad de abrazarla, de mantenerse en la gravedad de la situación que, en cada momento, orienta nuestra existencia finita.

Ahora bien, si, pese a la fragilidad del *logos*, toda comprensión queda mediada por el lenguaje, ¿ello quiere decir que no hay nada fuera de él? Y lo que es más importante: ¿ello quiere decir que el lenguaje agota el sentido del carácter electivo a la que queda sujeta la existencia? ¿Es el lenguaje la explicación última de que estemos sujetos a elegir? A mi parecer, Gadamer no piensa de este modo, y por tal motivo niega reducir todo al lenguaje. Bajo la perspectiva de la ética la solución a este problema me parece la siguiente: que lo comprendido sea lenguaje quiere decir que lo lingüístico es lo decidido, lo determinado, pero ello no quiere decir que la decisión se reduzca a lo decidido; la decisión siempre supone dejar algo al margen, preferir algo a algo, determinar dejando algo indeterminado. Hay que diferenciar entre lo que llega a ser decidido y la decisión misma. A este respecto Gadamer habla en *Verdad y método* de la “voz interior” como aquello que se quería y no se pudo decir<sup>971</sup>; y en su lectura de Platón pone especial atención en “lo que llega a ser”, expresando de tal forma una anterioridad que le permite vincular el ser con el ser-bueno. ¿Pero de dónde llega el ser y el lenguaje?

La concreción que requiere toda determinación surge bajo el lenguaje y, por ende, toda elección puede ser más o menos entendible bajo un proceso de comprensión. ¿Pero qué es lo que nos conduce a comprender en vez de no hacerlo? ¿Qué nos lleva a comprender la cosa desde uno u otro lenguaje, desde una u otra elección de palabras? Uno puede apelar a la tradición, pero con ésta sólo se nos dice el modo en el que se concreta la noción

---

<sup>971</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 506.



que en cada momento se tiene de lo bueno. ¿Cómo vamos a reducir a la tradición nuestra preferencia por la comprensión frente a la posibilidad de sacar provecho de la incompreensión? ¿Acaso no hemos visto que ella misma forma parte del mismo proceso de la decisión? Tampoco podemos reducir a una explicación racional el modo en el que las diferentes decisiones que componen la continua interacción de individuos en diferentes situaciones han formado la tradición.

De tal forma Gadamer sólo deja la opción de considerar que lo que subyace al decidir va más allá del lenguaje: es un impulso por preferir, bajo la afectación de la decisión, lo bueno sobre lo indiferente. En cierta medida esta preferencia nos es exigida, pues (como hemos visto representado con las figuras de Protarco y Filebo) la pasividad que Gadamer otorga a la determinación y a la decisión supone la inevitable condición en la que uno puede vivir junto a los otros. A este respecto, Gadamer intenta mostrar la irrealidad de quienes consideran posible una vida en común basada en verdades o estructuras que se pretendan “indiferentes”. Sin embargo, ante la razón de por qué preferir vivir junto a los otros antes que caer en la soledad del silencio, Gadamer, irónicamente guarda un coherente silencio. Este no es el silencio rotundo de Filebo, sino aquel que Sócrates expresa desde la aporía o la ignorancia: es un silencio productivo, que indica que la conversación debe siempre seguir en pie. La ética en Gadamer no queda subsumida a una razón de ser superior que la complete y que la acalle. Aquí nos encontramos tanto con el aspecto autónomo de la ética kantiana como con la condicionalidad al “ahí” de la ética aristotélica. Gadamer no rebasa su propia elección, la de vivir junto a los otros.

Desde esta perspectiva podemos abordar la crítica que Dostal recientemente ha formulado a la hermenéutica gadameriana. Para Dostal, dada la debilidad del *logos* sobre el que se asienta la hermenéutica gadameriana, hay un desequilibrio entre el valor que Gadamer concede al *logos* (el decir) y el que concede al *nous* (el conocer)<sup>972</sup>. Se conoce más de lo que se llega a expresar con palabras, pero este conocimiento sobre lo “no dicho” no es debidamente tratado por el marburgués. El análisis de Dostal, partiendo de una perspectiva fenomenológica, recalca que ésta debería detallar mejor la dimensión del fenómeno que es percibida e intuita de forma pre-lingüística<sup>973</sup>. De forma parecida,

---

<sup>972</sup> Cfr., Dostal, R.J., *Gadamer's hermeneutics. Between phenomenology and dialectic*, op. cit., p. 185.

<sup>973</sup> Cfr., Dostal, R.J., *Gadamer's hermeneutics. Between phenomenology and dialectic*, op. cit., pp. 196-197.

también López Sáenz ha realizado recientemente una lectura de Gadamer desde su herencia fenomenológica, concluyendo, de igual manera, la utilidad de ésta para esclarecer la diferencia entre la intencionalidad y la dación del ser<sup>974</sup>.

Sin duda, un análisis más fenomenológico de la hermenéutica puede traer una nueva claridad a la obra gadameriana: la intención de devolver la teoría a la viveza de la existencia práctica encuentra, en parte, su camino a través de Husserl. Con todo, si bien es innegable la utilidad de la fenomenología para profundizar allí donde Gadamer resulta ambiguo o silencioso, este trabajo ha querido reivindicar y advertir unos límites a los que la hermenéutica, sea o no esclarecida desde la fenomenología, debería seguir ateniéndose.

Como hemos visto, nuestro trabajo ha empezado preguntándose por la ética en la hermenéutica gadameriana. Es una cuestión controvertida, pues, siguiendo el legado de Heidegger, el marburgués niega la posibilidad de articular bajo una filosofía una ética. Sin embargo, a pesar de tal negación, Gadamer desarrolla el marco al que debería atenerse cualquier posible ética filosófica. Nosotros hemos denominado ese marco como la síntesis aristotélico-kantiana. La condicionalidad que expresa la ética aristotélica y la autonomía que expresa la kantiana, son las dos caras de una misma motivación: la de tratar correctamente desde la teoría la viveza de la *praxis*. Ahora bien ¿qué lugar ocupa esta síntesis en la hermenéutica?

El trabajo ha desarrollado una genealogía ética de la hermenéutica, detectando cómo ésta fue concebida y construida alrededor de la preocupación gadameriana por la unidad entre teoría y *praxis*. Hemos visto hasta qué punto Gadamer llega a pensar el ser como el bien, a pensar todo actuar y todo saber desde el punto de vista de nuestra existencia práctica, determinada por la decisión y por los otros. Sin embargo, este carácter universal que puede atribuirse a la hermenéutica encuentra ciertos límites. Estos límites se han presentado desde el peligro de retornar a una idea del Bien, esto es, a una concepción de lo correcto que se articule al margen de la situación concreta, contingente y finita. Este límite nos ha llevado a tratar las diferentes discrepancias que Gadamer tuvo (o podría haber tenido) con otros pensadores. Ahora bien, cuando pensamos en el modo en el que la hermenéutica pretende mantenerse en este límite particular vemos que ella se atiene a lo que expresa su síntesis aristotélico-kantiana. Los límites que expresa esta síntesis no son

---

<sup>974</sup> Cfr., López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*, op. cit., p. 202-205.

solo aquellos que hacen posible la ética, sino también la hermenéutica. Es interesante observar cómo Gadamer reivindica precisamente la crítica de Kierkegaard y la vitalidad de la fenomenología desde esta síntesis aristotélico-kantiana:

La crítica que Kierkegaard había dirigido previamente a la síntesis dialéctica y totalizadora de Hegel ahora ganó influencia en la voluntad fenomenológica de iluminar el “mundo de la vida” [*Lebenswelt*] desde sí mismo. Se mostrará que, a pesar de todas las diferencias, fue precisamente este motivo el que Aristóteles y Kant trataron de expresar conceptualmente.<sup>975</sup>

Gadamer, por tal motivo, por pretender mantenerse en el “ahí”, en la viveza del mundo, nunca llegó a desarrollar una ética desde su hermenéutica. En este sentido, damos la razón a aquellos pensadores que han afirmado que en la obra gadameriana no hay una ética. Pero ni la hay ni la puede haber. La hermenéutica no puede considerarse como una teoría que, al margen de la ética, pueda concebir una. Por el contrario, nos encontramos con que la hermenéutica, a pesar de distinguirse de la propia práctica, pretende hacer justicia a la ética atendiendo a sus propios límites, y ello significa no otorgar al pensamiento la posibilidad de superarlos. La hermenéutica queda ella misma delimitada por la ética, y ello supone que no puede decirnos nada sin atender al condicionamiento y a la autonomía en la que lo bueno se concreta en el “ahí”. No hay forma de que la hermenéutica alcance a la disciplina filosófica de la ética, pues ella misma disuelve esta misma posibilidad. La ética desaparece como disciplina para convertirse en el inicio o en el origen de la propia hermenéutica.

En este sentido, el proyecto fenomenológico de Dostal de repensar el *nous* en la hermenéutica gadameriana debe quedar así delimitado por el propio vínculo que Gadamer tiende entre el *nous* y el bien. Si hay la posibilidad de profundizar sobre las experiencias prelingüísticas y sobre un conocimiento al margen del *logos*, debemos entonces tener clara la incapacidad de trascender la situación finita y compartida en la que éticamente estamos decididos a ser junto a los otros. El *nous*, no puede rebasar los límites que exige la concreción del bien, y, ante ese límite, el proyecto fenomenológico de Dostal encuentra su principal reto: llevar a cabo una descripción del *nous* al margen del *logos* (y de su fracaso) que, sin embargo, pueda quedar subsumida a una previa decisión de convivir éticamente con los otros.

---

<sup>975</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Aristoteles und die imperativische Ethik”, op. cit., p. 388.

Desde la perspectiva de Gadamer, no puede haber una descripción filosófica sobre el *nous* o sobre la dación de ser que anteceda a una previa decisión (o determinación) ética. Nosotros también hemos visto cómo Gadamer nos dice que, ante ciertas situaciones, nuestras palabras faltan a la hora de justificar la razón de nuestras decisiones, que lo comprendido se capta de forma fragmentaria y que su sentido (y la dirección que tomamos con ello) es dudoso o poco fiable. Pero eso no supone que el *logos* sea insuficiente para conocer tal razón final, el Bien, sino que, como determinación, expresa que toda decisión ética, donde siempre algo se deja de lado, resiste a su indiferenciación en una razón final. La “voz interior” de la que Gadamer nos habla no expresa que hay una plenitud que antecede a las palabras dichas, sino que más bien remite a un límite, el límite que impone la ética como decisión y como negación de lo indiferente.

Así pues, por otro lado, la afirmación de que la hermenéutica es en sí misma una ética es comprensible, aunque ésta también debe ser precisada. La hermenéutica no es una ética en tanto que aborda un campo de estudio concreto (sea este la descripción de la razón práctica, el estudio histórico de nuestras costumbres o el que sea). Tal concepción supondría una previa división entre campos de estudio que debería regirse por un criterio superior a la ética. Gadamer no pretende tal cosa. Contrariamente, la hermenéutica es ética en tanto que pretende surgir desde una redirección de la teoría y la *praxis* donde el ser y el ser-bueno se encuentran.

Puede que Gadamer se rigiera por una concepción demasiado clásica de la filosofía, que, dividida en disciplinas, le dificultara la explicitación de esta relación entre la hermenéutica y la ética. La ética no puede suponer el inicio de la hermenéutica si se la considera una disciplina que, como tal, partiera de una distinción y aclaración superior a ambas. Tampoco puede ser la ética sólo una disciplina articulada desde la teoría hermenéutica, que demostrara desde ella la capacidad de captar cuáles son las virtudes, los valores o los fines debidos; una caracterización tal pondría en apuros la autonomía de la ética. Pensadores como MacIntyre parecen entrever esta cuestión: por un lado, el filósofo escocés considera que las “implicaciones radicales” de la hermenéutica gadameriana ponen en crisis la división disciplinar y metodológica de los diferentes campos de estudio<sup>976</sup>; pero, por otro lado, también considera que la hermenéutica

---

<sup>976</sup> Cfr., MacIntyre, A., “Contexts of interpretation”, *Boston University journal*, Vol. 26, N°3 (1980), p. 178. Estas implicaciones hermenéuticas son afirmadas tras la reconsideración del debate entre Gadamer y Berti,

pertenece a la ética<sup>977</sup>. A este respecto, influenciado por Gadamer<sup>978</sup>, MacIntyre en *Tras la virtud* también desarrolla una atención a la ética que no puede desligarse de la comunidad y tradición viva en la que uno interactúa, y desde la que también surgen el resto de los saberes teóricos, indivisibles de la disposición ética que se despliega en tal comunidad: es así como se aprecia la vida en su unidad<sup>979</sup>.

También Zuckert valora la reconsideración que Gadamer realiza de todo saber desde una “comprensión teleológica”, aunque a la vez se pregunta cómo esta tarea “ética” de la hermenéutica debe finalmente llevarse a cabo, ya que Gadamer nunca lo explica<sup>980</sup>. Si bien estamos de acuerdo con ella en que Gadamer nunca explicita el modo en el que debe llevarse a cabo esta tarea, parece que, con todo, podríamos identificar el silencio del marburgués con una precaución por no dar y justificar unas indicaciones que traspasaran los límites que él mismo reconoce en la ética. La comprensión teleológica que debe reevaluar nuestra consideración de lo que resulta ser la teoría y la práctica no sólo expresa así un interrogante: desde los límites de la ética, podemos ver cómo Gadamer indica,

---

a quien el marburgués (como hemos visto) le replica que su hermenéutica no supone un método concreto que condicione y modifique la naturaleza del resto de métodos interpretativos. Con todo, MacIntyre considera que sí hay un condicionamiento, pero cabe decir que la intención de Gadamer en considerar la autonomía de los métodos interpretativos respecto a su descripción de la hermenéutica es la de simplemente demostrar que la propia elaboración de estos métodos, como su revisión y modificación, ya han sido conducidos por una actitud teórica que se imbrica con la *praxis*. Así pues, sí que hay un condicionamiento a los estudios y métodos hermenéuticos, que ahora tienen una nueva conciencia de sí mismos, pero para Gadamer este condicionamiento no es diferente del que ya debería estar operando en toda intención teórica por comprender y saber correctamente.

<sup>977</sup> Cfr., MacIntyre, A., “On not having the last word: thoughts on our debts to Gadamer”, en Malpas, J., Arnsward, U., Kertscher, J. (eds.), *Gadamer’s Century*, Cambridge, MIT Press, p. 169.

<sup>978</sup> Aunque en *Tras la virtud* no hay mención alguna a la hermenéutica gadameriana, varios pensadores han rastreado esta influencia, posteriormente reconocida por el propio MacIntyre. Véase, por ejemplo: Cfr., Buenos Aires de Carvalho, H., “MacIntyre, lector de Gadamer”, en De la Torre F.J., Loria, M., (eds), *Alasdair MacIntyre: relecturas iberoamericanas. Recepción y proyecciones*, Madrid, Dykinson, 2020, pp. 117-136. También: Rouard, C., “MacIntyre’s rationalities of traditions and Gadamer’s hermeneutics”, *Journal of Philosophical Research*, Vol. 40 (2015), pp. 117-136.

<sup>979</sup> Cfr., MacIntyre, A., *After Virtue. A study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 204-225.

<sup>980</sup> Cfr., Zuckert, C.H., “Hermeneutics in practice: Gadamer on ancient philosophy”, en Dostal, R. J. (ed.) *The Cambridge companion to Gadamer*, op. cit., p. 220.

aunque de forma vaga, el camino hermenéutico para disolver en la ética toda atención filosófica al saber y al obrar.

Esta tarea ética puede detectarse a lo largo de toda la obra gadameriana, desde sus trabajos de juventud hasta sus últimas entrevistas. Con todo, me parece que, como estamos viendo, dicha pretensión no ha sido del todo bien transmitida por Gadamer. En parte, según pienso, ello se debe a que la hermenéutica gadameriana se centra más en llevar a cabo su tarea que en explicarla. Su fijación por el comprender y, por ende, por el determinar, incluso cuando ello desafía nuestras posibilidades, no es más que la puesta en práctica de la exigida decisión ética de la que la hermenéutica parte. En ese sentido, ante la constante vinculación de la hermenéutica a su voluntad por determinar, son razonables las críticas que se han dirigido a Gadamer respecto su excesiva atención a cuestiones epistemológicas o relativas a la determinación de la verdad del ser del ente.

Entre estas críticas está la de Derrida y su lectura logocéntrica de la hermenéutica, pero también encontramos la crítica de Zabala a la priorización gadameriana del diálogo sobre la conversación, esto es, a la prioridad dialéctica de determinar lo verdadero sobre la (también mencionada por Gadamer) libre, contingente y desinteresada interacción entre individuos<sup>981</sup>. La dirección que toma la hermenéutica gadameriana en su “búsqueda inherentemente metafísica”<sup>982</sup> por concretar lo verdadero no forma parte de la “vena anárquica”<sup>983</sup> que Zabala pretende destilar de la hermenéutica. También Vattimo intenta retomar la hermenéutica yendo más allá de su carácter dialéctico. El pensamiento débil de Vattimo intenta entenderse como una “radicación de la tendencia disolutiva de la dialéctica”<sup>984</sup>, esto es, de su capacidad para desdoblar y atender al ser en su inacabable diferencia. Pero en esa radicalización, la intención dialéctica de concretar la verdad también es criticada.

Esta distancia entre Gadamer y Vattimo y Zabala puede remitirse a una diferente valoración de Platón: Vattimo y Zabala leen y critican el diálogo platónico desde una

---

<sup>981</sup> Cfr., Zabala, S., “Being is conversation”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer's Truth and method*, op. cit., pp. 171-172. También: Cfr., Zabala, S., *Sin ataduras. La Libertad en la época de los hechos alternativos*, op. cit., pp. 78-82.

<sup>982</sup> Zabala, S., *Sin ataduras. La Libertad en la época de los hechos alternativos*, op. cit., pp. 79.

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 108

<sup>984</sup> Vattimo, G., “Dialettica, differenza, pensiero debile”, en Rovati, P. A., Vattimo, G. (eds.), *Il pensiero debole*, op. cit., p. 20.

visión (podríamos llamarla “anti-platónica”)<sup>985</sup> heredada de Heidegger, donde la dialéctica platónica queda determinada por aquella “justeza del mirar” que se dirige al Bien. Desde esta perspectiva, el diálogo siempre tiende a ser una imposición de la verdad, donde finalmente Sócrates convence a los demás de ser guiados por él hacia la verdad del ser<sup>986</sup>, que, desde las ideas, se presenta como una verdad eterna que acalla la discusión para siempre<sup>987</sup>. Desde esta perspectiva, la dialéctica platónica se entiende como una sumisión de la conversación a la revelación del Bien<sup>988</sup>. Por otro lado, ya hemos visto que Gadamer lee tanto la dialéctica como el bien platónico desde una perspectiva diferente: la dialéctica no es una atención a lo eterno, sino que ella, en Platón, es sinónimo de *phrónesis*, es decir, de nuestro modo de ser en la práctica, exigido a estar decidido junto a los otros, resuelto a ser en cada situación finita, contingente, de la que no pueden extraerse normas eternas y desde la que siempre dejamos algo al margen.

Lo cierto es que, tal y como afirma Dostal, Heidegger, en su búsqueda fenomenológica de Aristóteles, mantiene la tradicional oposición entre Aristóteles y Platón<sup>989</sup> y, con ello, mantiene la tradicional crítica aristotélica al bien platónico, algo que Gadamer no acepta. De tal modo, podríamos decir que, en tanto que en tanto que el pensamiento débil suele mantener la visión anti-platónica heideggeriana, sus pensadores tienden a perpetuar esta oposición entre Aristóteles y su maestro. Vattimo y Zabala critican, junto a Gadamer, la tendencia hacia el inmovilismo y la indiferencia del Bien, pero, en consonancia con Heidegger, eso también los lleva a devaluar toda voluntad “metafísica” de determinar lo correcto.

Ya hemos hablado de la crítica que Heidegger realiza de Platón y de su “justeza del mirar” (*der Richtigkeit des Blickens*), donde la verdad como lo correcto, “*orthotes*”, se impone sobre el desvelamiento, *aletheia*. Como Gadamer reconsidera desde Platón (tal y

---

<sup>985</sup> Vattimo remite este “anti-platonismo” a Nietzsche y a Heidegger y, en tanto que lectores de estos dos pensadores, también a Derrida, Deleuze y Lyotard. Cfr., Vattimo, G., *Adiós a la Verdad*, op. cit., pp. 80-81. También, tal y como declara Zabala, Rorty considera que la hermenéutica, de mano de Heidegger, debe ser anti-platónica. Cfr., Zabala, S., “Being is conversation”, op. cit., p. 170.

<sup>986</sup> Cfr., Zabala, S., *Sin ataduras. La Libertad en la época de los hechos alternativos*, op. cit., pp. 80.

<sup>987</sup> Cfr., Vattimo, G., *Adiós a la Verdad*, op. cit., pp. 80-82.

<sup>988</sup> Cfr., Vattimo, G., Zabala, V., *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012, p. 23.

<sup>989</sup> Cfr., Dostal, R.J., “Gadamer’s continuous challenge: Heidegger’s Plato interpretation”, en Hahn, L. E (ed), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit, p. 290.

como hemos visto desde la recuperación de su dialéctica desde la ética), en la lengua griega no hay una distinción tan marcada entre las dos nociones, siendo su oposición más bien fruto de una abstracción reflexiva que no corresponde con el empleo coloquial de ambas<sup>990</sup>. Para Gadamer, atender a lo correcto, a pesar de las diferentes connotaciones que tiene “*orthotes*” y “*aletheia*”, no supone oponerse a un desvelar que, yendo más allá de la concatenación de la verdad proposicional, siempre supone el reconocimiento de que algo es dejado algo al margen:

Lo correcto (*Richtigkeit*), como la palabra alemana indica, solo refiere a la dirección (*Richtung*) hacia algo, refiriéndose sólo a aproximaciones; de igual modo que la mirada correcta, a lo que Platón llama *doxa*, sólo nos aproxima a una visión de la cosa en sí misma. Por supuesto, no se puede esperar un uso inequívoco de las palabras, ni siquiera en el uso de *doxa* en los diálogos platónicos. Esto sería dar la espalda a la primacía del diálogo y de la dialéctica.<sup>991</sup>

A diferencia de Heidegger, quien (puede que por sus tendencias teológicas) se precipita en vincular lo correcto a una “recta dirección” hacia la idea suprema del Bien, para el marburgués, lo correcto, desde su consideración ética, supone una dirección hacia lo aproximado que de ningún modo pretende superar o tender a superar esa aproximación. Lo correcto queda entendido como lo que, en la práctica, reconocemos como una decisión correcta, que en ningún caso puede zafarse ni de su finitud ni de su revisión respecto a lo que ha debido dejar al margen.

En este trabajo hemos intentado mostrar que la relación de Gadamer con la verdad puede ser entendida desde la decisión práctica debida o correcta, a la cual estamos irremediamente sujetos. Cierta es la fijación de Gadamer por la concreción dialógico de lo verdadero, pero ello sólo tiene sentido bajo la exigencia práctica de estar resueltos y decididos en la situación finita que nos acontece. Desde tal perspectiva, todo discurso teórico puede ser reasumido desde el problema del bien práctico, pero el bien no queda simplemente reducido a estos discursos teóricos. Si consideramos que la hermenéutica se guía en primer lugar por el bien, en vez de por la verdad, tendremos la posibilidad de entender la coherencia con la que la comprensión o la interpretación hermenéutica puede satisfacer tanto la búsqueda de la verdad como su suspensión. En este sentido, el proceder

---

<sup>990</sup> Cfr., Gadamer, H.-G., “Reply to Graeme Nicholson”, en Hahn, L. E (ed), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, op. cit, p. 321.

<sup>991</sup> Gadamer, H.-G., “Reply to Graeme Nicholson”, op. cit, pp. 321-322.



de la hermenéutica gadameriana, entendida desde el enfoque de la ética, no se aleja demasiado de aquellos pensadores que pretenden “debilitar” la filosofía, tales como Zabala, Vattimo y Rorty. Salvando las distancias con Gadamer, incluso la crítica a la verdad de estos pensadores no se dirige a anularla, sino a repensarla desde la prioridad de la solidaridad que tiene lugar en la situación finita y contingente<sup>992</sup>.

Con todo, para Gadamer sigue siendo prioritario pensar la decisión o la determinación, la cual no solo tiene lugar bajo la voluntad de alcanzar cierta verdad: determinar también supone la exigencia de estar resuelto a ser y a participar en una situación no pretendida, bajo la contingencia de las circunstancias y sin el control de sus consecuencias. Ciertamente es que Gadamer no puede dejar atrás a la verdad, pero ella alcanza su sentido por la exigencia de nuestro ser en la *praxis*, que requiere estar siempre decidido, es decir, determinado u orientado hacia una u otra comprensión del mundo. En un mundo compartido, la interacción con los otros nos obliga a decidimos a ser de una u otra forma, incluso cuando esa decisión no va acompañada de una deliberación previa. No hay posibilidad de suspender el juego en el que participamos. Queramos o no, estamos siempre determinados o decididos: sólo en aras del cuidado mutuo, nos obligamos a no ser indiferentes a esta decisión, a estar dispuestos a rectificar o modificar lo decidido desde la contingencia de la situación.

Desde esta posición, nuevas perspectivas pueden traerse a la luz en el debate entre el “debolismo” y otras posiciones que buscan una noción más “fuerte” de verdad. Podemos ver así las críticas a Vattimo que profesa Umberto Eco, quien defiende que, si bien podría ser posible que las interpretaciones fueran infinitas (siguiendo un modelo de la enciclopedia)<sup>993</sup>, debe haber “algo” que impida articular y defender cualquier tipo de interpretación (como, por ejemplo, que la Tierra es cuadrada). Eco busca reconocer que hay unos límites que determinan la verdad conjetural de las interpretaciones, pero, a la vez, reconoce la imposibilidad de conocer cuáles son estos límites ni cuál es su naturaleza, pues ello supondría elevarse a un punto de vista divino, siendo así que tales límites son “pura Negatividad, como puro límite, puro «No», del que el lenguaje no puede o no debe

---

<sup>992</sup> Cfr., Vattimo, G., Zabala, S., “Response to Jeff Malpas and Nick Malpas”, en Mazzini, S., Glyn-Williams, O. (eds.), *Making communism hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, Springer, 2017, p. 31.

<sup>993</sup> Cfr., Eco, U., “L’antiporfirio” en Rovati, P. A., Vattimo, G. (eds.), *Il pensiero debole*, op. cit., 76-79.

hablar”<sup>994</sup>. Ante ese *deber* de no poder hablar de lo que llamaríamos el Bien, podríamos reformular su lectura de las interpretaciones verdaderas como una búsqueda de las interpretaciones correctas (en el sentido práctico ya desarrollado). Lo correcto queda constreñido a la situación, a “lo dado” en esa situación, pero esa dación nunca puede quedar al margen de la concepción gadameriana de la ética.

Cierto es que Eco defiende que, desde este límite negativo, puede llevarse a cabo un “falibilismo”, donde “siempre es posible invalidar las malas [interpretaciones]”<sup>995</sup>. Con todo, la intención que parece otorgar Eco a este falibilismo puede llegar a contradecir el carácter incognoscible de esta pura Negatividad: tal y como se deduce de sus ejemplos<sup>996</sup>, para Eco, lo que nos permite discernir entre buenas o malas interpretaciones resulta ser una resistencia a un “algo” descrito metafóricamente en términos fiscalistas (o “darwinistas”), como una “cosa amorfa, amorfa antes de que el lenguaje hubiese llevado a cabo su vivisección de ella, que llamaremos el *continuum* del contenido”<sup>997</sup>. Lo cierto es que no hace falta llegar a una metáfora de este tipo para, por ejemplo, poder defender con total rotundidad que la tierra no es cuadrada. No hace falta indicar un “algo” que es exterior a nosotros nos limita o nos niega defender ciertas interpretaciones. Los límites se encuentran en el “ahí”. Una interpretación puede defender estar captando la cosa en su mismidad y, a la vez, estar dispuesta a ser corregida o a corregir otras interpretaciones: siempre y cuando la interpretación se entienda como decisión, que urge ser concretada y revisada, la interpretación queda limitada y abierta a ser corregida.

El problema no consiste en sostener interpretaciones incorrectas, sino en no estar dispuesto a cambiarlas, en no tomarse en serio la gravedad de lo decidido y en no estar atento a su revisión. La cuestión reside en esta intención de hacer lo correcto, lo cual se manifiesta desde la urgencia de la decisión en tanto que nos disponemos a ser junto a los otros. Desde esta consideración ética de la que parte la hermenéutica gadameriana, que

---

<sup>994</sup> Eco, U., “El pensamiento débil y los límites de la interpretación”, en Zabala, S., (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, op. cit., p. 71.

<sup>995</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>996</sup> Cfr., Eco, U., “El pensamiento débil y los límites de la interpretación”, en Zabala, S., (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, op. cit., p. 69.

<sup>997</sup> Eco, U., “El pensamiento débil y los límites de la interpretación”, en Zabala, S., (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, op. cit., p. 70.

nos remiten a estar concretamente decididos en la situación finita y compartida, podemos reconocer los límites “laberínticos” y “enciclopédicos” que Eco defiende:

Un pensamiento semántico de enciclopedia es “débil” no en el sentido de que no puede explicar cómo usamos el lenguaje para dar a entender, sino en el sentido de que éste somete las leyes de la significación a su continua contextualización y a su determinación desde las circunstancias particulares. La semántica de una enciclopedia no se niega a proporcionar reglas para la generación e interpretación de las expresiones del lenguaje, pero estas reglas están orientadas por el contexto [...]. Lo que hace fructíferamente débil a la enciclopedia es que nunca se le da una representación definitiva y cerrada, y que una representación enciclopédica nunca es global sino siempre local.<sup>998</sup>

De igual modo pueden acercarse las posiciones de Vattimo y Zabala con las de Jeff Malpas y Nick Malpas, quienes critican a los dos primeros de identificar la verdad con una imposición del paradigma existente<sup>999</sup>. Ambos pensadores australianos defienden que la verdad no es instrumento de violencia, sino que, contrariamente, es un elemento clave para nuestra disposición ética hacia los demás: “el debate y el desacuerdo, al igual que el acuerdo, deben siempre ser *sobre* algo, y debe así siempre asentado en una cuestión común. Esto es enfatizado por Gadamer, y es aquí donde el concepto de verdad [...] juega un rol esencial”<sup>1000</sup>. A pesar de que ambos piensan que la verdad es anti-metafísica<sup>1001</sup> (algo que pareciera no ser siempre así), lo cierto es que lo que están expresando con su noción de verdad es la exigida concreción de una decisión compartida. Sus motivos para hablar de la verdad son éticos, y en este sentido podemos leer su defensa de la verdad en términos de la decisión práctica. Desde el punto de vista de la correcta decisión práctica, las posturas de los cuatro pensadores pueden acercarse: mientras unos ponen el acento en la contingencia, la condicionalidad y la finitud de lo correcto, los otros ponen el acento en la determinación, la resolución y la responsabilidad de lo correcto. Ambas perspectivas deben tenerse en cuenta.

---

<sup>998</sup> Eco, U, “L’antiporfirio”, op. cit., p.75. Traducción propia

<sup>999</sup> Cfr., Malpas, J., Malpas, N., “Politics, hermeneutics and truth”, en Mazzini, S., Glyn-Williams, O. (eds.), *Making communism hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, op. cit., p. 21.

<sup>1000</sup> Malpas, J., Malpas, N., “Politics, hermeneutics and truth”, op. cit., pp. 23-24.

<sup>1001</sup> Cfr., Malpas, J., Malpas, N., “Politics, hermeneutics and truth”, op. cit., p. 27.

De tal modo, a pesar del valor que otorgamos a la comprensión como determinación del ser, dicha determinación debe ser entendida desde la decisión que, como suele ocurrir en la práctica, puede tanto identificarse con una motivación conscientemente racional como con una que escapa a la razón. Gadamer, como hemos dicho, pone pocos ejemplos sobre decisiones que pueden eludir a la racionalidad, pero es interesante ver cómo el marburgués plantea los retos del presente desde tal tipo de decisiones y determinaciones: cuestiones como la religión, la ecología, los derechos humanos, o incluso la salud (tal y como se ha puesto recientemente de relieve), requieren de la comprensión de decisiones que pueden escapar o discrepar del cálculo racional. Ello, en ningún caso, supone la posibilidad de regodearnos en la incomprensión: la fijación de Gadamer por concretar la comprensión, incluso en aquellos momentos donde parece imposible alcanzarla, expresa la ineludible exigencia de estar decididos en la situación vivida junto a los otros.

Explicitar plenamente la hermenéutica gadameriana requiere, a pesar de la insistencia del marburgués sobre el discurso teórico, recalcar y aclarar el valor de estas decisiones que, guiadas por la comprensión, quedan sin embargo exentas de una voluntad de verdad. Al fin y al cabo, la hermenéutica no tiene como tarea principal discriminar entre lo que puede ser verdadero o lo que no, sino entre la atención al bien y su indiferencia. La hermenéutica no está promoviendo un bien concreto, ni promulgando la bondad sobre el vicio, sino que más bien pretende revalorar estas categorías respecto a la indiferencia. Sin embargo, también aquí Gadamer parece algo ambiguo, dejando más bien entrever que la atención al bien supone, por el lado contrario, una malintencionada y egoísta voluntad para aprovecharse de los demás. Esta ambigüedad viene proporcionada por su descripción del filósofo y el sofista. Los juicios valorativos que Gadamer realiza sobre el segundo llevan a pensar la hermenéutica, que pretende identificarse con el hacer del filósofo sobre el del sofista, como una atención al bien respecto a la maldad.

Bajo estos términos, pensadores como Bernstein<sup>1002</sup> o Dostal<sup>1003</sup> han considerado que la hermenéutica distingue una actitud virtuosa (solidaria y respetuosa con los otros) de otra viciosa o corrupta (egoísta y aprovechada), indicando un amago de proyecto ético y político que podría concretarse. Evidentemente, Gadamer construye su hermenéutica

---

<sup>1002</sup> Cfr., Bernstein, R.J., "From hermeneutics to praxis", en Hollinguer, R. (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1985, pp. 287-290.

<sup>1003</sup> Cfr., Dostal, R.J., *Gadamer's hermeneutics. Between phenomenology and dialectic*, op. cit., p. 195-196.

alrededor de ideas y circunstancias que hacen a su pensamiento hijo de su tiempo, siendo imposible descontextualizarla de algunas nociones concretas de lo que para él es bueno. Con todo, Gadamer sabe que, si la hermenéutica llega a ser indisociable de una anticipación a priori de la vida buena, entonces ella misma queda autoanulada. Frenar esta autoanulación supone, en un primer lugar, corregir y aclarar que lo opuesto a la bueno en la hermenéutica no es lo malo, sino lo indiferente. En tanto que se atiende a los otros y a la huella que nuestro ser decidido deja sobre un mundo compartido, tomamos todo determinar y toda determinación desde la cuestión sobre lo que es bueno y lo que no. La solidaridad a la que Gadamer finalmente apela es simplemente el intento de evitar cualquier recaída en la indiferencia.

Podemos recriminar a Gadamer su poca claridad a la hora de distinguir la ética de la indiferencia. En parte, ello se debe a que su distinción entre el filósofo y el sofista, a la que recurre varias veces, queda demasiado apegada al drama de los diálogos, donde los sofistas son caricaturizados y juzgados desde una cierta bajeza moral<sup>1004</sup>. Con todo, la cuestión no es la de decidirse entre una actitud filosófica “buena” o una actitud sofística “mala”, de forma que se pudiera anticipar un contenido que fuera estrictamente bueno o estrictamente malo. No hay aquí intención de defender unos valores sobre otros. La sofística, tal y como la intenta caracterizar Gadamer, es un arte que intenta desarrollarse al margen de la ética: por tal motivo Gadamer considera que Platón lamenta que, bajo la educación sofística, se haya perdido el interés por lo justo (y lo injusto). Ciertamente, quien considere que puede obrar o saber al margen de la ética estará obviando las consecuencias éticas de sus acciones, pero independientemente de si tales decisiones pueden ser juzgadas como buenas o malas, el problema está en la ceguera de creer que lo alcanzado es indiferente a nuestro ser ético, a nuestro ser en conversación los unos con los otros.

Para Gadamer, así pues, no es que la indiferencia sea mala, sino que, más bien, no es ética. Contra la indiferencia, contra todo intento de enajenarse de la urgencia de la decisión, la hermenéutica, de tal modo, intenta llevar a cabo la tarea de reasumir la metafísica y la filosofía en la ética. Tanto el estudio del obrar como del saber quedan

---

<sup>1004</sup> Cabe decir que Gadamer sabe que la imagen que tenemos de la sofística es una tergiversada por Platón. Sin embargo, también reconoce que no hay posibilidad de desligarnos de esa imagen para poder valorar adecuadamente la importancia de ese movimiento intelectual. Cfr., Gadamer, H.-G., “Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen”, op. cit., p. 270.

atendidos por los márgenes de la ética, márgenes que pretenden restringir toda posibilidad de ser guiados por un Bien. Esto no supone en ningún modo dejar de pensar en lo racional y lo irracional, en lo justificable y en lo injustificable, en la verdad, en la belleza o incluso en la fe. La tarea de la hermenéutica, desde su constitución desde la ética, es, en cualquier caso, pensar tales cosas desde la situación concreta y compartida en la que somos de forma decidida. Disolver el “Bien” en el “bien” es, así, no sólo el modo de evitar la ceguera del dogmatismo, sino también el modo de mantener la filosofía en la viveza de la existencia.

# Bibliografía

## I. Fuentes primarias: obras de Hans-Georg Gadamer.

### A) Obras completas.

- Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke* (Band 1): *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990.

— *Gesammelte Werke* (Band 2): *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993.

— *Gesammelte Werke* (Band 3): *Neure Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

— *Gesammelte Werke* (Band 4): *Neuere Philosophie II. Probleme Gestalten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

— *Gesammelte Werke* (Band 5): *Griechische Philosophie I*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

— *Gesammelte Werke* (Band 6): *Griechische Philosophie II*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

— *Gesammelte Werke* (Band 7): *Griechische Philosophie III: Plato im dialog*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

— *Gesammelte Werke* (Band 8): *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

— *Gesammelte Werke* (Band 9): *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

— *Gesammelte Werke* (Band 10): *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.

## **B) Ediciones empleadas y su posición en las *Gesammelte Werke* (GW).**

### *Gesammelte Werke* I:

- (GW1, 1-494): Gadamer, H.-G., *Verità e metodo*, Milano, Bompiani. Il pensiero de occidente, 2001.
- (GW1, 1-494): Gadamer, H.-G., *Truth and method*, London and New York, Bloomsbury, 2013.
- (GW1, 1-494): Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2017.

### *Gesammelte Werke* II:

- (GW2, 3-23): Gadamer, H.-G., “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 11-29.
- (GW2, 66-76): Gadamer, H.-G., “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 71-80.
- (GW2, 133-145): Gadamer, H.-G., “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 133-143.
- (GW2, 146-154): Gadamer, G. -H., “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 145-152.
- (GW2, 155-173): Gadamer, H.-G., “Sobre la planificación del futuro”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 153-169.
- (GW2, 207-215): Gadamer, H. -G., “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 203-210.
- (GW2, 219-231): Gadamer, H.-G., “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 213-224.
- (GW2, 232-250): Gadamer, H.-G., “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a «Verdad y método I»” en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 225-241.



- (GW2, 251-276): Gadamer, H.-G., “Replik”, en Apel, K.-O, Bormann, C., Bubner, R., Gadamer, H.-G., Giegel, H.J., Habermas, J., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, pp. 283-317.
- (GW2, 251-276): Gadamer, H.-G., “Réplica a «Hermenéutica y crítica de la ideología»”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 243-265.
- (GW2, 301-318): Gadamer, H.-G., “La hermenéutica como tarea teórica y práctica”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 293-308.
- (GW2, 319-329). Gadamer, H.-G., “Problemas de la razón práctica”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 309-318.
- (GW2, 330-360): Gadamer, H.-G., “Texto e interpretación”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 319-347.
- (GW2, 361-372): Gadamer, H.-G., “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 348-359.
- (GW2, 387-424): Gadamer, H.-G., “Hermenéutica e historicismo”, en *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2017, pp. 599-640.
- (GW2, 449-478): Gadamer, H.-G., “Epílogo”, en *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2017, pp. 641-673.
- (GW2, 479-508): Gadamer, H.-G., “Autopresentación de Hans Georg Gadamer”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 375-402.

*Gesammelte Werke III:*

- (GW3, 3-28): Gadamer, H.-G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 11-48.
- (GW3, 29-46): Gadamer, H.-G., “Hegel y el mundo invertido”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 49-74.
- (GW3, 87-101): Gadamer, H.-G., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 125-146.

- (GW3, 105-146): Gadamer, H.-G., “El movimiento fenomenológico”, en *El movimiento fenomenológico*, Síntesis, Madrid, 2016, pp. 54-97.
- (GW3, 147-159): Gadamer, H.-G., “La ciencia del mundo de la vida”, en *El movimiento fenomenológico*, Síntesis, Madrid, 2016, pp. 100-112.
- (GW3, 175-185): Gadamer, H.-G., “Existencialismo y filosofía existencial”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 17-26.
- (GW3, 238-248): Gadamer, H.-G., “Platón”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 83-94.
- (GW3, 297-307): Gadamer, H.-G., “La historia de la filosofía”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 139-150.
- (GW3, 308-319): Gadamer, H.-G., “La dimensión religiosa” en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 151-163.
- (GW3, 320-332): Gadamer, H.-G., “Ser, espíritu, Dios” en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 165-177.
- (GW3, 333-349): Gadamer, H.-G., “¿Hay una medida en la Tierra? (W. Marx)”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 181-200.
- (GW3, 350-374): Gadamer, H.-G., “Ethos y ética (McIntyre y otros)”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 201-228.
- (GW3, 375-393): Gadamer, H.-G., “Acercas del comienzo del pensar” en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 231-251.
- (GW3, 394-416): Gadamer, H.-G., “El retorno al comienzo”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 253-276.

*Gesammelte Werke IV:*

- (GW4, 37-51): Gadamer, H.-G., “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, pp. 23-43.

- (GW4, 154-160): Gadamer, H.-G., “Das Alte und das Neue”, en *Gesammelte Werke (Band 4): Neuere Philosophie II. Probleme Gestalten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 154-160.
- (GW4, 175-188): Gadamer, H.-G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, en *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 117-133.
- (GW4, 203-215): Gadamer, H.-G., “Wertethik und praktische Philosophie” en *Gesammelte Werke (Band 4): Neuere Philosophie II. Probleme Gestalten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 203-215.
- (GW4, 216-228): Gadamer, H.-G., “¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social”, en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alga Argentina, 1981, pp. 41-57.
- (GW4, 243-266): Gadamer, H. -G., “Teoría, técnica y práctica”, en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 13-44.
- (GW4 406-424): Gadamer, H.-G., “Das problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus”, en *Gasammelte Werke (Band 4): Neuere Philosophie II. Probleme Gestalten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 406-424.

*Gesammelte Werke V:*

- (GW5, 3-163): Gadamer H.-G., *Plato's dialectical ethics. Phenomenological interpretations relating to the Philebus*, New Haven and London, Yale University Press, 1991.
- (GW5, 164-186): Gadamer, H.-G., “Der aristotelische «Protrepitkos» und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, *Hermes*, Vol. 68, N°3 (1928), pp. 138-164.
- (GW5, 187-211): Gadamer, H.-G., “Plato and the poets”, *Dialogue and dialectic. Eight Hermeneutical studies on Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, pp. 39-72.
- (GW5, 230-248): Gadamer , H.-G., “Coneixement pràctic”, *Diàlegs*, N°59 (2013), pp. 11-35.

- (GW5, 249-262): Gadamer, H.-G., "Plato's educational state", *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, pp. 73-92.

*Gesammelte Werke VI:*

- (GW6, 3-8): Gadamer, H.-G., "La filosofía griega y el pensamiento moderno", en *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 259-265.

- (GW6, 71-89): Gadamer, H.-G., "«Amicus Plato magis amica veritas»", en *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical studies on Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, pp. 194-218.

- (GW6, 90-115): Gadamer, H.-G., "Dialectic and sophism in Plato's «Seventh Letter»", en *Dialogue and dialectic*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, pp. 93-123.

- (GW6, 129-153): Gadamer, H.-G., "Plato's unwritten dialectic", en *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, pp. 124-155.

- (GW6, 171-186): Gadamer, H.-G., "«Logos» and «ergon» in Plato's «Lysis»", en *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, pp. 1-20.

- (GW6, 187-200): Gadamer, H.-G., "The proofs of immortality in Plato's «Phaedo»" en *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, pp. 21-38.

- (GW6, 242-270): Gadamer, H.-G., "Idea and reality in Plato's «Timaeus»", en *Dialogue and dialectic*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, pp. 156-193.

*Gesammelte Werke VII:*

- (GW7, 121-127): Gadamer, H.-G., "«Platos dialektische Ethik»- beim Wort genommen", en *Gesammelte Werke. Band 7. Griechische Philosophie III: Plato im dialog*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 121-127.

- (GW7, 128-227): Gadamer, H.-G., *The idea of the Good in platonic-aristotelian philosophy*, New Haven and London, Yale Univeristy Press, 1986.
- (GW7, 270-289): Gadamer, H.-G., “Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen”, en *Gesammelte Werke (Band 7): Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 270-289.
- (GW7, 290-312): Gadamer, H.-G., “Mathematik und Dialektik bei Plato”, en *Gesammelte Werke (Band 7): Griechische Philosophie III: Plato im dialog*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 290-312.
- (GW7, 338-369): Gadamer, H.-G., “Dialektik ist nicht Sophistik. Thëatet lernt das im «Sophistes»”, en *Gesammelte Werke (Band 7): Griechische Philosophie III: Plato im dialog*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 338-369.
- (GW7, 373-380): Gadamer, H.-G. “La pregunta socrática y Aristóteles”, *Tópicos*, N°35 (2008), pp. 139-148.
- (GW7, 381-395): Gadamer, H.-G., “Aristoteles und die imperativische Ethik”, en *Gesammelte Werke (Band 7): Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tubingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 381-395.
- (GW7, 396-406): Gadamer, H.-G., “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Bd. 1 (1985), pp. 25-33.

*Gesammelte Werke VIII:*

- (GW8, 163-169): Gadamer, H.-G., “Mito y razón”, en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 13-22.
- (GW8, 170-173): Gadamer, H.-G., “Mito y logos”, en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 23-28.
- (GW8, 373-399): Gadamer, H.-G., “Palabra e imagen («Tan verdadero, tan siendo»)”, en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2011.
- (GW8, 400-440): Gadamer, H.-G., “Fenomenología del ritual y del lenguaje”, en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 67-133.

*Gesammelte Werke IX:*

- (GW9, 335-346): Gadamer, H.-G., “Poema y diálogo”, en *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 142-155.
- (GW9, 353-361). Gadamer, H.-G., “Kafka y Kramm”, en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. 265-276.
- (GW9, 367-382): Gadamer, H.-G., “A la sombra del nihilismo”, en *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 80-99.

*Gesammelte Werke X:*

- (GW10, 3-13): Gadamer, H.-G., “Recuerdos de los comienzos de Heidegger”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 295-306.
- (GW10, 14-30): Gadamer, H.-G., “Heidegger y el lenguaje”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 307-324.
- (GW10, 31-45): Gadamer, H.-G., “Heidegger y los griegos”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, 325-340.
- (GW10, 87-99): Gadamer, H.-G., “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 11-25.
- (GW10, 110-124): Gadamer, H.-G., “El ser y la nada (J. P. Sartre)”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 39-55.
- (GW10, 125-137): Gadamer, H. -G., “Romanticismo temprano, hermenéutica y deconstructivismo”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 57-71.
- (GW10, 138-147): Gadamer, H.-G., “Deconstrucción y hermenéutica”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 73-84.
- (GW10, 225-237): Gadamer, H.-G., “Ciudadano de dos mundos”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 173-186.
- (GW10, 238-246): Gadamer, H.-G., “La idea de la filosofía práctica”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 187-196.

- (GW10, 247-258): Gadamer, H.-G., “Historicidad y verdad”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 197-209.
- (GW10, 259-266): Gadamer, H.-G., “Razón y filosofía práctica”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 211-218.
- (GW10, 267-284): Gadamer, H.-G., “Europa y la «oikoumene»”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 219-238.

### **C) Trabajos no incluidos en las *Gesammelte Werke*.**

- Gadamer, H.-G., “Hermeneutik als praktische Philosophie”, en Riedel, M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972, pp. 325-344.
- “Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía”, en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alga Argentina, 1981, pp. 7-24.
- “Interview: The 1920’s, 1930’s, and the Present”, en Misgeld, D., Nicholson, G. (eds), *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 135-154.
- “La ciencia como instrumento de la Ilustración”, en *Elogio de la Teoría*, Barcelona, Península, 1993, pp. 77-89.
- *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.
- “El estado oculto de la salud”, en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 119-131.
- “Experiencia y objetivación del cuerpo”, en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 87-100.
- “Hermenéutica y psiquiatría”, en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 177-187.
- “Reply to Karl-Otto Apel”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 95-97.
- Gadamer, H.-G., “Reply to Stanley Rosen”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 219-221.

- “Reply to Robert R. Sullivan”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 256-258.
- “Reply to David Detmer”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, p. 287.
- “Reply to Graeme Nicholson”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 321-322.
- “Reply to Donald Davidson”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 433-435.
- “Reply to P. Christopher Smith”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 526-527.
- “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pp. 45-47.
- *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “Prólogo”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 9-10.
- “Hermenéutica. Teoría y práctica”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 13-22.
- “Ciencia y filosofía”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 23-37.
- Gadamer, H.-G., “Humanismo y Revolución industrial”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 39-48.
- “Sobre la incompetencia política de la filosofía”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 49-57.
- “Hermenéutica y autoridad: un balance”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 59-65.
- “Amistad y solidaridad”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 77-88.



- “El significado actual de la filosofía griega”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 125-142.
- “Agradecer y recordar”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 257-263.
- *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 2012.
- Gadamer, H.-G., Strauss, L., “Correspondence concerning *Wharheit und Methode*”, *The independent journal of philosophy*, N°2 (1978), pp. 5-12.
- Gadamer, H.-G., Grondin, J., “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica”, en *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 363-382.
- Gadamer, G.-H., Most, G.W., “«Los griegos, nuestros maestros». Una entrevista con Glenn W. Most”, *Revista praxis filosófica*, N°14 (2002), pp. 137-148.
- Dottori, R., Gadamer, H.-G., *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, Barcelona, Anthropos, 2010.

## **II. Otras fuentes primarias.**

- Aristóteles, *Tratados de lógica (Organón) I*, Madrid, Gredos, 1982.
- *Ética Nicomáquea. Ética Eudémia*, Madrid, Gredos, 1985.
- *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Derrida, J., *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975.
- *Positions*, Chicago, The University of Chicago, 1982.
- *De la Gramatología*, Madrid, Siglo veintiuno, 1985.
- *Los márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.
- “Las buenas voluntades de poder”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pp. 43-44.

- “Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pp. 49-62.
- Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serval, 1994.
- *Being and time*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000.
- *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Barcelona, Herder, 2007.
- “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, *Eikasía*, N°12 (2007), pp. 277-300.
- *Naturaleza, historia, Estado*, Madrid, Trotta, 2018.
- Kant, I., “En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”, en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 3-60.
- “Sobre un posible derecho a mentir por filantropía”, en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 61-68.
- *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002.
- *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2009.
- *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007.
- Platón, *Diálogos* (Vol. I), Madrid, Gredos, 1985.
- *Diálogos* (Vol. II), Madrid, Gredos, 1987.
- *Diálogos* (Vol. III), Madrid, Gredos, 1988.
- *Diálogos* (Vol. IV), Madrid, Gredos, 1988.
- *Diálogos* (Vol. V), Madrid, Gredos, 1988.
- *Diálogos* (Vol. VI), Madrid, Gredos, 1992.
- *Diálogos* (Vol. VII), Madrid, Gredos, 1992.

### III. Fuentes secundarias.

- Alcoff, L. M., “Gadamer’s feminist epistemology”, en Code, L. (ed.), *Feminist interpretations in Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 231-258.
- Apel, K.-O., “Regulative ideas or truth-happening?”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 67-94.
- Arquer Cortés, M., “Filosofía en l’amistat. Els estudis platònics de Jacob Klein a la llum de la correspondència amb Leo Strauss”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, Vol. 26 (2015), pp. 153-172.
- Bernstein, R.J., “What is the difference that makes a difference: Gadamer, Habermas and Rorty”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 2 (1982), pp. 331-359.
- “From hermeneutics to praxis”, en Hollinguer, R. (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1985, pp. 272-296.
- Berti, E., “Filosofía practica e phrónesis”, *Tópicos*, N°43 (2012), pp. 9-24.
- Bey, F., “Fenomenología de la pólis y torsión del Dasein: dialéctica y hermenéutica en la temprana interpretación gadameriana de la ética platónica”, *Daimon*, N°82 (2021), pp. 63-80.
- Bloom, A., Platón, *The Republic of Plato. Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom*, New York and London, Basic Books, 1991.
- Buenos Aires de Carvalho, H., “MacIntyre, lector de Gadamer”, en De la Torre F.J., Loria, M., (eds), *Alasdair MacIntyre: relecturas iberoamericanas. Recepción y proyecciones*, Madrid, Dykinson, 2020, pp. 117-136.
- Castro, E., “Del pensamiento débil al nuevo realismo”, *Bajo palabra*, N°22 (2019), pp. 430-440.
- Conill, J., “Ética hermenéutica desde la razón experiencial gadameriana”, en Acero, J.J., Nicolás, J. A., Tapias, J. A. P., Sáez, L., Zúñiga, J. F. (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 49-62.

- Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- *Truth, Language, and History*, New York, Oxford University Press, 2005.
- Detmer, D., “Gadamer’s critique of the Enlightenment”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 275-286.
- Di Cesare, D., “Entre la dyade du Philèbe et l’infini. L’itinéraire philosophique de Gadamer”, en Gill, C., Renaud, F. (eds.), *Hermeneutic philosophy and Plato. Gadamer’s response to the Philebus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010, pp. 79-101.
- *Gadamer. A philosophical portrait*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- Dostal, R.J., “The world never lost: the hermeneutics of trust”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, N°3 (1987), pp. 413-434.
- “Philosophical discourse and ethics”, en *Festivals of interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer’s work*, New York, State University of New York Press, 1990, pp. 63-88.
- “Gadamer’s continuous challenge: Heidegger’s Plato interpretation”, en Hahn, L. E. (ed), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 289-307.
- “The development of Gadamer’s thought”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 34, N°3 (2003), pp. 247-264.
- “Gadamerian hermeneutics and irony: between Strauss and Derrida”, *Research in phenomenology*, Vol. 38 (2008), pp. 247-269.
- “Gadamer’s Platonism: his recovery of mimesis and anamnesis”, en Malpas, J., Zabala, S (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 45-65.
- *Gadamer’s hermeneutics. Between phenomenology and dialectic*, Evanston, Northwestern University Press, 2022.
- Eco, U, “L’antiporfirio”, en Rovati, P. A., Vattimo, G. (eds.), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 52-80.

- “El pensamiento débil y los límites de la interpretación”, en Zabala, S., (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 51-72.
- Eggers Lan, C., Cordero, N. L., La Croce, E., Olivieri, F.J., *Los filósofos presocráticos* (Vol. II), Madrid, Gredos, 1985.
- Ferraris, M., “Invecchiamento della «scuola del sospetto»”, en Rovati, P. A., Vattimo, G. (eds.), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 120-136.
- *Estetica razionale*, Milano, Raffaello Cortina, 1997.
- *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000.
- *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago, Ariadna Ediciones, 2012.
- Frank, M., “Los límites de la contabilidad del lenguaje”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pp. 89-98.
- Forget, P., “Gadamer, Derrida: punto de encuentro”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pp. 195-228.
- Freudenberg, S., “The hermeneutic conversation as epistemological model”, en Code, L. (ed.), *Feminist interpretations in Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 258-283.
- Gabriel, M., “Is Heidegger «turn» a realist project?”, *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Special Issue (2014), pp. 44-73.
- *Fields of sense. A new realist ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.
- “Neutral realism”, *The monist*, Vol. 98 (2015), pp. 181-196.
- Gelber, J., “Two ways to being for an end”, *Phronesis*, N°63 (2018), pp. 64-86.
- Gonzalez, F., *Heidegger and Plato. A question of dialogue*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2009.
- Green, J., “Practical Nous in Aristotle’s Ethics”, *SAGP Newsletter East SCS*, N°16 (2015), pp. 11-17.

- Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona, Herder, 2000.
- *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002.
- Habermas, J., “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik” en Apel, K.-O, Bormann, C., Bubner, R., Gadamer, H.-G., Giegel, H.J., Habermas, J., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, pp. 120-159.
- *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2001.
- Holston, R., “The poverty of antihistoricism. Strauss and Gadamer in Dialogue”, *Modern age*, Vol. 58, N°2 (2016), pp. 43-55.
- Hopkins, B.C., “Jacob Klein on the myth of learning”, *The St. John’s review*, Vol. 51, N°1 (2009), pp. 5-39.
- Jiménez Caballero, J. M., “Notas sobre Jacob Klein”, *La torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, Vol. 26, N°2 (2019), pp. 76-89.
- Johnson, P.A., “Questioning Authority”, en Code, L. (ed.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 307-324.
- Johnstone, M.A., “On «logos» in Heraclitus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 47 (2014), pp. 1-29.
- Kelly, M., “Gadamer and philosophical ethics”, *Man and world*, N°21 (1988), pp. 327-346.
- Klein, J., *Greek mathematical thought and the origin of algebra*, Cambridge and London, The M.I.T. Press, 1968.
- Kögler, H.-H., “Being as dialogue, or the ethical consequences of hermeneutics”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 343-367.
- “Ethics and community”, en Malpas, J., Gander, H.-H. (eds.), *The Routledge companion to hermeneutics*, London and New York, Routledge, 2015, pp. 310-323.
- Komel, D., “Gadamer and Kierkegaard: on contemporaneity”, *Filozofia*, Vol. 69, N°5 (2014), pp. 434-442.

- Lima, P. A., “Prazer e finitude: A «Ética a Nicómaco» de Aristóteles e o «Filebo» de Plãtao”, en Monserrat, J., Torres, B. (eds.), *Aristòtil lector de Plató. (Incursions en el «Fileb» platònic*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, Societat Catalana de Filosofia, Institut d’Estudis Catalans, pp.115-139.
- López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer”, *Endoxa*, N°12 (2000), pp. 229-256.
- *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*, Madrid, Dykinson, 2018.
- Lledó, E., *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994.
- *El origen del diálogo y la ética*, Madrid, Gredos, 2011.
- *Identidad y amistad*, Madrid, Tecnos, 2022.
- MacIntyre, A., “Contexts of interpretation”, *Boston University journal*, Vol. 26, N°3 (1980), pp. 173-178.
- “On not having the last word: thoughts on our debts to Gadamer”, en Malpas, J., Arnsward, U., Kertscher, J. (eds.), *Gadamer’s Century*, Cambridge, MIT Press, 2002, pp. 157-172.
- *After Virtue. A study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.
- Malpas, J., Malpas, N., “Politics, hermeneutics and truth”, en Mazzini, S., Glyn-Williams, O. (eds.), *Making communism hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, Springer, 2017, pp. 19-33.
- Miras Boronat, N. S., *Wittgenstein y Gadamer: lenguaje, praxis y razón. El problema del pluralismo a través de la filosofía del lenguaje* [Tesis doctoral], Universitat de Barcelona, 2009. Archivo recuperado desde: <http://hdl.handle.net/10803/1764>.
- Ramírez Asencio, J., “Problemes entorn d’una ètica cartesiana”, en Monserrat, J., Sales, J. (eds.), *Hermenèutica i modernitat*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 2009, pp. 63-85.
- Recas Bayón, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

- Risser, J.C., *Hermeneutics and the voice of the other: rereading Gadamer's philosophical hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- Rodríguez Aramayo, R., “Estudio preliminar”, en Kant., I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. ix-xxxix.
- Rouard, C., “MacIntyre’s rationalities of traditions and Gadamer’s hermeneutics”, *Journal of Philosophical Research*, Vol. 40 (2015), pp. 117-136.
- Schürmann, R., “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al «pensamiento débil»”, en Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 142-157.
- Simon, J., “La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder. Notas sobre un «debate improbable»”, en Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, pp. 99-110.
- Smith, P. C., “The I-thou encounter (*Begegnung*) in Gadamer’s reception of Heidegger”, en Hahn, L. E. (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997, pp. 509-525.
- Stenzel, J., *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig, Teubner, 1924.
- Strauss, L., *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000.
- Sullivan, R.R., *Political hermeneutics. The early thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park and London, The Pennsylvania State University Press, 1989.
- Tkach, D., *Leo Strauss’ critique of Martin Heidegger* [Tesis doctoral], University of Ottawa, 2011. Archivo recuperado desde: <http://hdl.handle.net/10393/19809>.
- Torres, B., *Raó, plaer i bona vida en el Fileb de Plató* [tesis doctoral], Universitat de Barcelona, 2012. Archivo recuperado desde: <http://hdl.handle.net/10803/104111>.
- “La mirada que escolta. Anàlisi de l’escena central del «Fileb» de Plató (38c-39c)”, en Monserrat, J., Torres, B. (eds.), *Aristòtil lector de Plató. (Incursions en el «Fileb» platònic)*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, Societat Catalana de Filosofia, Institut d’Estudis Catalans, 2011, pp. 55-90.
- Tugendhat, E., *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988.



- Turró, S., “El punto de partida metafísico de Heidegger”, *Taula*, N°13-14 (1990), pp. 261-276.
- Vallejo Campos, A., “El concepto aristotélico de *phronesis* y la hermenéutica de Gadamer”, en Acero, J.J., Nicolás, J. A., Tapias, J. A. P., Sáez, L., Zúñiga, J. F. (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 465-485.
- Vandavelde, P., “What is the Ethics of Interpretation?”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 288-305.
- Vattimo, G., “Dialettica, differenza, pensiero debole”, en Rovati, P. A., Vattimo, G. (eds.), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 12-28.
- *Nihilism & emancipation. Ethics, politics & law*, New York, Columbia University Press, 2004.
- “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, *Endoxa*, N°20 (2005), pp.45-62.
- “Historicity and «différance»”, en Bergho, B., Cohen, J., Zagury-Orly, R. (eds.), *Judeities. Questions for Jaques Derrida*, New York, Fordham University Press, 2007, pp. 131-141.
- *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010.
- Vattimo, G., Zabala, S., *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012.
- “Response to Jeff Malpas and Nick Malpas”, en Mazzini, S., Glyn-Williams, O. (eds.), *Making communism hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, Springer, 2017, pp. 31-33.
- Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario filosófico*, N°6 (1999), pp. 315-342.
- “Hermenéutica y filosofía práctica”, *Éndoxa*, N° 20 (2005), pp. 265-294.
- Warnke, G., “Hermeneutics, ethics and politics”, en Dostal, R. J. (ed.) *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge, The Cambridge University Press, 2002, pp. 79-101.

- “Sex, gender, and hermeneutics”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.) *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 324-342.
- “Solidarity and tradition in Gadamer’s hermeneutics”, *History and Theory*, N°51 (2012), pp. 6-22.
- Wittgenstein, L., McGuinness, B. (ed.), *Wittgenstein and the Vienna Circle*, Oxford, Blackwell, 1979.
- Woods, M., “Form, species, and predication in Aristotle”, *Synthese*, Vol. 96, N°3(1993), pp. 399- 415.
- Zabala, S., “Being is conversation”, en Malpas, J., Zabala, S. (eds.), *Consequences of hermeneutics. Fifty years after Gadamer’s Truth and method*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, pp. 161-176.
- *Los remanentes del Ser. Ontología hermenéutica después de la metafísica*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2010.
- *Sin ataduras. La libertad en la época de los hechos alternativos*, España, Altamarea, 2021.
- Zagal Arreguín, H., “Nous y phronesis. Un comentario a 1143a 35ss”, *Tópicos*, Vol.3, N°4 (1933), pp. 109-121.
- Zuckert, C.H., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss and Derrida*, London and Chicago, The Chicago University Press, 1996.
- “Hermeneutics in practice: Gadamer on ancient philosophy”, en Dostal, R. J. (ed.) *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 201-224.
- Zuckert, C. H., Zuckert, M., “Strauss: hermeneutics or esotericism?”, en *The Routledge companion to hermeneutics*, London and New York, Routledge, 2015, pp. 127-136.