

# ARTE DEL CONCEPTO E HISTORIA DEL CONCEPTO EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER\*

Reiner WIEHL  
*Universidad de Heidelberg*

RESUMEN. A partir de las dos principales obras de H.-G. Gadamer, *La ética dialéctica de Platón* (1931) y *Verdad y método* (1960), se estudian las relaciones de la hermenéutica filosófica con el arte del concepto y la historia del concepto. En la primera de estas obras, el arte del concepto se presenta como *dialéctica*, como arte de dirigir un diálogo hacia el descubrimiento de la verdad, en cuya exigencia de *mutuo entendimiento* (*Verständigung*) está implicada una dimensión ética. Aquí se expresan dos aspectos centrales de la hermenéutica de Gadamer: el vínculo entre pensamiento y lenguaje, y una rehabilitación de la retórica marcada por la crítica platónica a la retórica sofística. *Verdad y método*, por su parte, puede verse como una investigación conceptual de la tradición de la hermenéutica, a través de las historias «parciales» de ciertos conceptos esenciales para aquella, y a través de la discusión con la metodología histórico-conceptual que constituye la tercera parte de la obra. La contraposición gadameriana de la «historia del concepto» a la «historia de los problemas» del neokantismo remite, en definitiva, a la determinación de la verdad hermenéutica, en su prioridad sobre el *método*, como una verdad *histórica*.

Hans-Georg Gadamer era un extraordinario maestro del arte del discurso. Sus conferencias, que fue capaz de llevar a cabo sin ayuda alguna hasta que llegó a una edad avanzada, eran, aun estando bien preparadas, artísticas improvisaciones. Era como si le vinieran al orador los pensamientos durante el discurso mismo, al modo

---

\* Traducción del original alemán: Óscar Cubo Ugarte y Borja Villa Pacheco.

del famoso texto del poeta Heinrich von Kleist *Sobre la paulatina elaboración de los pensamientos al hablar*, que él valoraba especialmente. La magia que brotaba del discurso de Gadamer descansaba quizá especialmente en su particular habilidad para despertar la participación del oyente en lo dicho dándole mucho que pensar, a la manera de esas ideas que Kant denominó en la *Crítica del Juicio* ideas estéticas. Su presencia anímica, su presencia espiritual, nunca dejó de despertar admiración. Resulta inolvidable el modo en que respondió el ya centenario Gadamer a las conferencias conmemorativas pronunciadas por Richard Rorty y Michael Theunissen, ciertamente de forma breve debido a sus escasas fuerzas, pero con la pregnancia de estar tocando, como siempre, el corazón del asunto. Muchos no han dejado de preguntarse si el efecto que ejerció sobre su entorno el filósofo Hans-Georg Gadamer se debe más a la palabra hablada que a la escrita. Tal y como solía señalar en sus últimos años, a él le costaba escribir. Pero su pensar filosófico está movido especialmente por la cuestión de cómo se relacionan en el lenguaje humano la oralidad y la escritura. Nunca dejó de citar aquel famoso pasaje del *Fedro* de Platón en el que se narra la historia de la invención de la escritura en Egipto y que Sócrates somete al cuestionamiento dialéctico.

Mi valoración de la obra de Gadamer debe limitarse al recuerdo de sus escritos filosóficos, de los que ahora disponemos de una edición completa en once volúmenes que el propio autor pudo cuidar, lo cual fue una enorme suerte para él. Hacer un bosquejo de una obra surgida a lo largo de una vida de cien años conservando toda su riqueza espiritual, tematizarla según las ideas fundamentales que le dan su medida, es completamente imposible en este marco. Querría, considerando las múltiples limitaciones de mis posibilidades de exposición, limitarme a dos de sus obras, a mis ojos las más importantes. Estas son, por un lado, su escrito de habilitación publicado en 1931 sobre *La ética dialéctica de Platón. Interpretaciones fenomenológicas del Filebo*, y por otro su *magnum opus* publicado en 1960, que muchos, erróneamente, consideran su primer libro; esta obra, *Verdad y método. Rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica*<sup>1</sup>, contiene las ideas determinantes del filósofo Gadamer. Tal libro ha marcado el mundo filosófico de la segunda mitad del siglo XX, y ha hecho conocido a su autor en el

---

<sup>1</sup> Hemos optado por traducir «Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik» como «Rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica», en lugar de la traducción de «Fundamentos de una hermenéutica filosófica» propuesta por los traductores de *Verdad y método* en la editorial Sígueme, Salamanca, 1977 (N. de los T.).

mundo entero. Lo que vale para la obra de Gadamer en su conjunto, vale también para cada una de estas dos obras. Es tan difícil agotar la riqueza de pensamientos de cada una de ellas, es tan grande el peligro de una reducción, que he preferido exponer mi valoración de la filosofía de Hans-Georg Gadamer bajo un título concreto, a saber: arte del concepto e historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Gadamer.

## I. Arte del concepto en la hermenéutica filosófica de Gadamer

El permitirme una mirada atrás al escrito de habilitación de Gadamer se debe a razones concernientes tanto a su historia vital como a la historia de su obra. Con este libro lleva Gadamer a cabo una primera conclusión de sus estudios filosóficos. Es la conclusión de su época de estudio en Marburgo. Gadamer, que había nacido en Marburgo de Lahn, pasó su niñez y sus años escolares en Breslau, donde su padre trabajaba en la universidad como químico farmacéutico. Gadamer había perdido a su madre en su temprana niñez. Su padre, como científico, le supuso siempre un desafío, y frente a él intentó afirmar sus intereses filosóficos y estéticos. Marburgo fue para Gadamer un centro espiritual, en cuanto que fue allí donde cursó sus estudios de filosofía y filología clásica. Allí entró en contacto con los profesores por entonces más significativos de la filosofía en lengua alemana: Paul Natorp, con el que se doctoró, Nicolai Hartmann, al que le unió una buena amistad y, finalmente, Martin Heidegger, que fue para él el profesor de filosofía que le señaló la dirección. El escrito de habilitación de Gadamer documenta el ya entonces determinante influjo del pensador de Meßkirch, incluso admitiendo que ya en aquellos tempranos estudios, Gadamer buscaba distancia y autonomía frente al gran pensador y maestro.

El primer libro de Gadamer no es sólo la obra de un joven principiante, sino también un libro de una madurez poco frecuente, tanto respecto a la edad del autor como al hecho de que, si uno se para a pensar, muchas de las ideas que años más tarde entrarán en su obra principal y en el ámbito temático de ésta, el de la hermenéutica filosófica, ya se encuentran aquí esbozadas. En el primer libro de Gadamer merece una atención especial aquello que es puesto de relieve en él de manera central; esto no representa sólo una importante alternativa respecto a aquel giro hacia el lenguaje llevado a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo* frente la tradicional filosofía europea del *lógos*, sino que también representa una alternativa frente al giro análogo llevado a cabo por Gadamer en su principal obra,

*Verdad y método.* Esta alternativa consiste en la preservación del pensar del *lógos* en su anclaje en el lenguaje, sea como sea que pensemos este anclaje. Hablo aquí de un arte del concepto, no de una poetización del concepto como aquella que proclama el Heidegger tardío como apropiada para la filosofía y el pensar filosófico en contraposición a la oratoria poética. Y tampoco hablo con ello de un pensar del lenguaje, por aplicar el concepto del método del nuevo pensar de Franz Rosenzweig a la hermenéutica gadameriana. El arte del concepto como centro de la *interpretación fenomenológica* del *Filebo* platónico, corresponde más bien al término «dialéctica» en el título de la obra, en el contexto de las interpretaciones gadamerianas de Platón. La filosofía del siglo XX, especialmente en sus primeras décadas, se caracteriza en gran medida por un volver a pensar la filosofía de Platón, y por un llamativo platonismo; y esto de ninguna manera sólo en el espacio lingüístico germánico, sino de igual manera en Francia y en los países del ámbito lingüístico anglosajón. Este platonismo filosófico de comienzos del siglo XX contrasta con el *dictum* nietzscheano que había establecido una relación esencial entre platonismo y nihilismo.

La temprana interpretación gadameriana de Platón constituye un estudio bastante peculiar en el contexto de las recepciones en lengua alemana de Platón. Por un lado, se contrapone claramente al Platón de la escuela neokantiana de Marburgo, al Platón de Cohen y del joven Natorp, para los que Platón era el padre originario de la teoría del conocimiento y de la ciencia natural moderna. Gadamer pone en juego, frente a esta recepción de Platón, las posibilidades de interpretación surgidas del pensamiento de Martin Heidegger, sin dejar de considerar junto a ello el gran libro de Paul Friedländer sobre Platón. Pero a la vez se descubre en él un movimiento crítico contra *Ser y tiempo* de Heidegger, si no se consideran allí tanto las últimas huellas del platonismo europeo como el olvido del ser, inspirado en Nietzsche y acuñado a partir de Platón y de su historia efectual. Gadamer, en *La ética dialéctica de Platón*, es platónico no sólo como filólogo e historiador crítico sino, ante todo, como filósofo. Descubre en Platón al pensador del ser que, en la búsqueda del ser, mantiene ante los ojos, interrogativamente, el ser de lo bueno. En este movimiento crítico contra Heidegger, la fenomenología husserliana es para él, en su platonismo, el punto de orientación determinante. Se puede comprobar cómo Gadamer va haciendo jugar, el uno contra el otro, a Heidegger y a Husserl, para ganar así el terreno firme para su propia interpretación de Platón. De esta manera se equiparan el arte del concepto y la dialéctica. Ésta es el arte de dirigir una conversación en interés del

conocimiento verdadero, del saber verdadero. La dialéctica es por ello una dialógica llevada a cabo de modo artístico. Y esta dialógica es epistémica, es una ciencia de la vida correcta obtenida de forma artística según reglas del arte de la conversación. Con esta referencia al método fenomenológico, reúne Gadamer lo dialéctico y lo epistémico bajo la palabra clave de «objetividad»<sup>2</sup>. Así como el método fenomenológico de Husserl se basa en la máxima de «a las cosas mismas», el método correspondiente de la dialéctica socrático-platónica encuentra su rasgo objetivo-científico fundamental en la análoga objetividad del dirigir argumentativamente una conversación, en contraposición a la parcialidad del arte de la discusión de los sofistas (erística). En tal arte, se trata siempre de obtener la superioridad en la palabra y en la posición sociopolítica basada en la palabra y en la violencia de ésta, frente al en cada caso otro. El verdadero arte del concepto mantiene una disputa constante contra un arte que se basa en la apariencia y en un modo de superioridad sólo aparente a través de la palabra.

Desde el punto de vista de Gadamer —y aquí se encuentra el enlace directo de su interpretación de Platón con el pensar del ser heideggeriano— se plantea para Sócrates y Platón la pregunta de la filosofía como la pregunta por el ser del ente. Y esta pregunta es la pregunta del hombre en su en cada caso propio ser-en-el-mundo. Es la pregunta por el hombre en su cuidado cotidiano en su ser-en-el-mundo, en su existencia social y política, en su ser-con otros hombres de su entorno más cercano o más lejano. Esta pregunta, en la que se trata para el hombre de su ser con los otros, es la pregunta platónica por el ser de lo bueno. Esta pregunta encuentra en una doctrina de la virtud su respuesta, que siempre ha de ser de nuevo investigada en su contenido de verdad. La doctrina de las virtudes humanas es la reflexión, que ha de ser siempre de nuevo iniciada, acerca de lo bueno en el comportamiento de los hombres entre sí que resulte universalmente vinculante. En el escrito de habilitación de Gadamer se halla anticipada la respuesta a la pregunta por el lugar de la ética en relación a la hermenéutica. El concepto clave en esta anticipación es el concepto de (*mutuo*) *entendimiento*<sup>3</sup>. Gadamer piensa en *Verdad y método*, su obra principal, la categoría hermenéutica del «entender» a partir de la idea del *entendimiento (mutuo)*. De todos modos, este entender no se halla en oposición explícita a los conceptos de conocimien-

---

<sup>2</sup> *Sachlichkeit* (N. de los T.).

<sup>3</sup> *Verständigung* (N. de los T.).

to o de verdadero saber. El conocimiento y el verdadero saber descansan en un mutuo entendimiento, en relación a la cosa, de los hombres entre sí en su «ser-con» en un mundo común.

A partir de la conexión de la dialéctica socrático-platónica con las determinaciones antropológico-fundamentales de Heidegger, sitúa Gadamer el entenderse objetivamente acerca de las preguntas fundamentales del ser-en-el-mundo de los hombres, unos con otros, más acá de la diferencia ontológica entre ser-a-la-mano y ser-ante-los-ojos, que constituye el punto de partida de *Ser y tiempo*. Yace en ello un movimiento hacia la rehabilitación de la filosofía del *lógos*, frente a la tendencia destructiva de la obra de Heidegger. Lo que hace tan llamativo el escrito de habilitación de Gadamer con vistas a su posterior obra principal, *Verdad y método*, es la implícita anticipación de los rasgos fundamentales de la hermenéutica filosófica. Descubrimos en esta anticipación, si bien sólo implícitamente, no sólo el principio de la historia efectual, sino también el de la fusión de horizontes, no sólo el principio *diálogo*, sino con éste también la anticipación de una concepción de la intersubjetividad que contiene ya el concepto conductor del humanismo de *sensus communis*. El principio de la *historia efectual* no sólo se manifiesta en el estrechamiento de la distancia entre dialéctica platónica y *epistémé* aristotélica, en relación a lo cual Gadamer siempre se mantuvo firme. Más bien está ya planteada la diferencia con la dialéctica especulativa de Hegel, que elaboraría más tarde a partir del anclaje del diálogo socrático en una fundamentadora ciencia de los principios. El principio metódico de la hermenéutica de la fusión de horizontes no sólo se articula en la conexión dialéctica de los distintos horizontes de significado de las opiniones manifestadas sobre los modos de ser de lo bueno, sino también de forma relevante en la fusión de los horizontes de lo antiguo y lo moderno. En *La ética dialéctica de Platón*, la subjetividad humana es contemplada de antemano y sin que esto se plantee siquiera como un problema, desde la perspectiva de la intersubjetividad. El otro, aquel con el que hablamos y que participa del esfuerzo por entendernos en el acontecer de la verdad, es indispensable para que se dé este acontecer. Representa a cualquiera, esto es, a todo hombre sobre cuya aprobación se fundamenta la conformidad que se está buscando. Aquí se anticipa el *sensus communis* en su función de verdad, como condición inicial y como orientación final del saber verdadero y de la comunidad que se busca. No como un arsenal, no como el conjunto de todas las opiniones imaginables que puedan valer como verdaderas, sino más bien como un reconocimiento de que para examinar en común el estatuto de verdad de toda

opinión es necesario presuponer que en la opinión expresada por el otro tiene que haber algo verdadero. En sus artículos posteriores, los que escribió tras la publicación de *Verdad y método*, reforzó aún más Gadamer, bajo el influjo de Lévinas, la posición dialéctica del otro. El otro no aparece sólo como un rasgo considerable de la opinión pública. Representa más bien a ese otro cuyos derechos frente a los míos son lo primero sobre lo que he de reflexionar.

En el principio de subjetividad con el que nos las vemos en la dialéctica socrático-platónica, se descubren fácilmente esas reservas críticas que ha instaurado la hermenéutica filosófica gadameriana frente a la desproporcionada subjetividad pura de la modernidad. La «*mens auctoris*», que queda reducida frente a la historia efectual en la hermenéutica filosófica, ya está allí delimitada a un significado en el que no se trata de la posesión de una opinión, sino del someter esta opinión a examen en comunidad. Más aún: donde la subjetividad sólo adquiere validez mediante la fijación a la propia opinión, para defender su ser a través de la superioridad de la posesión de la misma, o incluso para conectar el poder de este ser propio con el poder de esta opinión propia, allí esa subjetividad debe dejar que le señale sus límites la opinión de aquel otro que, en el esfuerzo por el (mutuo) entendimiento, se vincula a la búsqueda del camino correcto. En la medida en que Gadamer, desde sus inicios filosóficos en las investigaciones fenomenológicas sobre el *Filebo* de Platón, orienta el acontecer dialógico-dialéctico de la verdad hacia el (mutuo) entendimiento, se vuelve para él el entender un concepto clave y fundamental. Pero al considerar esta procedencia, se vuelve también comprensible por qué Gadamer nunca tomó parte con una contribución propia en el debate sobre la diferencia metódica entre *entender* y *explicar*, debate que jugó un papel tan dominante en las discusiones sobre el método de aquellas décadas, desde los esfuerzos de Dilthey por alcanzar una fundamentación de las ciencias del espíritu. El anclaje de la búsqueda dialógica de la verdad en la fundamentación argumentativa y, con ello, en la esencia del fundamento, era algo demasiado evidente para el fundador de la hermenéutica moderna —justamente a causa de su punto de partida en la clásica ciencia de los principios de la Antigüedad— como para concederle un esfuerzo teórico especial. Sólo frente a la absolutización de los fundamentos y de las fundamentaciones mantuvo Gadamer una permanente reserva. Las fundamentaciones, como toda expresión de opinión, están sujetas a una medida que encuentra su fundamento originario en el objetivo del (mutuo) entendimiento. Si Gadamer argumenta, en su obra temprana, completamente desde el suelo de la filosofía europea del *lógos*, lo hace des-

de luego sin dejar de reconocer la atadura del pensamiento al lenguaje. Pero a la palabra, a la expresión lingüística, no le está permitido autonomizarse frente al pensamiento, frente al objetivo dar-cuenta-de, al igual que el concepto no puede prescindir de su medio de expresión lingüística. La palabra es portadora de lo universal. En su atadura al pensamiento tiene un significado determinado.

La palabra, como portadora de la universalidad del concepto, toma parte en la responsabilidad que le corresponde al hombre en sus manifestaciones orales y escritas. El *êthos* ético está unido inseparablemente a esta responsabilidad. Esta responsabilidad es determinante para las relaciones entre los hombres. La retórica alcanza en la hermenéutica filosófica de Gadamer nuevos honores, aunque no carentes de toda duda. No se trata con ello de que la retórica sustituya a la lógica en todos sus usos filosóficos. Lo que resulta decisivo para Gadamer es el recuerdo de la palabra hablada, de la comunicación personal directa en el trato entre los hombres, y esto justamente en una época en la que la información escrita está sometida cada vez de modo más fuerte a las coacciones de la técnica electrónica. Pero ante todo, hay que hacer constar lo siguiente en relación al primer libro de Gadamer sobre Platón: que la rehabilitación de la retórica en *Verdad y método* queda determinada por la diferencia entre una buena y una mala retórica que Sócrates, o Platón, le arrancan a la erística sofística. La mala retórica no es tal debido a una falta de pericia, a una carencia de las habilidades necesarias para el uso de la técnica retórica, sino por estar orientada por una máxima profundamente cuestionable. Ésta es la que exhorta a hacer más fuerte el *lógos* más débil, tal y como reza la formulación platónica. Pero no se aprecia la cuestionabilidad de la máxima, su tendencia a la constitución de ideologías, si se la confunde con la regla hermenéutica que nos exige entender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo. Platón hace que su Sócrates oponga a la profundamente cuestionable, tanto política como filosóficamente, máxima sofística de la retórica este principio más fuerte y en el fondo completamente simple: la hipótesis de la idea, que contiene la exigencia cognoscitiva de mantener la cosa en cuestión impertérritamente en su determinación unitaria, mientras buscamos su determinación definitiva. Pero a la vez, este fundamento que es más fuerte que todos los demás, necesita de una autodelimitación crítica para que no se confunda con el principio de la mala retórica, aquella que resulta peligrosa para la comunidad. Esto ya estaría dado, si seguimos a Gadamer en su temprana interpretación de Platón, en la famosa declaración sobre la idea de lo bueno en *La República*. Hay que entender la determinación del lugar lógico de esta idea como



situada *más allá del ser*, como una indicación para prevenirnos de confundir la búsqueda de lo verdaderamente bueno con su posesión definitiva. Aquí encontramos una aparente alusión al concepto metódico de formalización, que tan importante fuera para Heidegger. Pero la comprensión gadameriana de la formalización sugiere más bien el significado de aquello posteriormente llamado por Karl Jaspers «método de la trascendencia»: un método que conduce, más allá de un saber objetivo de contenidos, al ámbito de una *docta ignorantia*.

Tras su habilitación, Gadamer guardó silencio durante largo tiempo. El tiempo transcurrido entre la publicación de *La ética dialéctica de Platón y Verdad y método* duró como una vida entera. El tiempo de este silencio comienza con la época del terrorífico régimen nacionalsocialista, con todos sus crímenes, y alcanza más allá de la Segunda Guerra Mundial, hasta los años de la fundación de la República Federal Alemana. Gadamer guardó una gran distancia frente a la dictadura nazi. Se mantuvo lejos de todo tipo de cargos y funciones que pudieran denotar algún tipo de cercanía al régimen en el poder. En los últimos años antes de su derrumbamiento, estuvo en contacto con el círculo de Goerdeler —sin haber pretendido jamás que se le reconociera como miembro de la resistencia—. En tanto que inocente, fue considerado en 1946-47 idóneo para ocupar el Rectorado de la Universidad de Leipzig. Pero él mismo se buscó su camino en el Oeste. En 1947 obtuvo el puesto de profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Fráncfort y, desde allí, fue llamado para ocupar la plaza dejada por Karl Jaspers en Heidelberg. Desde aquí desarrolló una intensa actividad como docente y conferenciante, tras acabar y publicar su obra principal: *Verdad y método*. Me dedicaré a su valoración en la segunda parte de estas consideraciones.

## II. Historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Gadamer

La hermenéutica filosófica de Gadamer muestra, en sus rasgos fundamentales, una no casual afinidad con la historia del concepto y con su pretensión metódica<sup>4</sup>. A la vista del *magnum opus* de Gadamer, uno está verdaderamente tentado a preguntar: ¿no representa *Verdad y método* una investigación conceptual de

---

<sup>4</sup> Vid. Gunter Scholtz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburgo, 2000 y Carsen Dutt (ed.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg, 2003.

la tradición de la hermenéutica? ¿No es este libro, como mínimo en sus rasgos fundamentales, la representación de la historia del concepto «hermenéutica»? ¿Y no nos las tenemos que ver *nosotros* siempre de nuevo en esta exposición con historias *parciales* de conceptos, que son esenciales para el concepto de hermenéutica, y cuya historia bosquejada pertenece a la historia conjunta del concepto de hermenéutica? Para nombrar a modo de ejemplo semejante bosquejo de las historias parciales de los conceptos: en primera línea están los conceptos conductores de la tradición humanista «formación», «*sensus comunis*», «juicio», «gusto», etc., por lo que respecta al significado que la tradición humanista ha tenido para las ciencias del espíritu; está ahí, por ejemplo, la historia de la palabra y del concepto de «vivencia», además del concepto de «vida», a través de los cuales se relacionan la estética y hermenéutica de los períodos clásico y romántico. Por último, el más famoso esbozo histórico-conceptual es el del concepto de «prejuicio», con el que tuvo la ocasión de discutir con Habermas respecto a las pretensiones de universalidad de la hermenéutica<sup>5</sup>. Pero ante todo, es la tercera parte en su totalidad de *Verdad y método* la que provoca esa discusión con la metodología histórico-conceptual. Si se consideran los temas allí tratados, parece que se ve uno desplazado a una discusión indirecta con la histórica del concepto: «Lenguaje y *lógos*», «Lenguaje y formación de conceptos», «El medio del lenguaje y su estructura especulativa», «El aspecto universal de la hermenéutica», son los temas centrales que, como mínimo, tienen el aspecto de una discusión indirecta con la susodicha historia del concepto.

Gadamer ha prestado gran interés a la investigación de la historia del concepto. Él fue el coeditor más decisivo del *Archivo para la historia del concepto* fundado por Erich Rothacker<sup>6</sup>. Inmediatamente después de terminar *Verdad y método*, organizó una serie de congresos cuyos temas estaban orientados hacia lo histórico del concepto, en los que pudo encontrarse con profesores de filo-

<sup>5</sup> Jürgen HABERMAS, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Reiner Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tomo I, Tübinga, 1970, pp. 73-103. (Traducción castellana: «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en *La lógica de las Ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988).

<sup>6</sup> Gadamer dirigió en los años 50 la comisión para la investigación histórico-conceptual de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (Comunidad investigadora alemana). Cf. Irmeline Veite-Brause, «Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte als Brücke zwischen den Disziplinen», en Gunter Scholtz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, op. cit., pp. 15-29, aquí p. 17.

sofía tan significativos como Konrad Gaiser, Kart-Heinz Ilting y Hermann Schmitz, por nombrar solamente a algunos de ellos. Si se consideran todos estos puntos de vista, que avalan la susodicha afinidad entre la hermenéutica filosófica y la historia del concepto metódica, entonces decepcionará encontrar en los suplementos de las obras principales de Gadamer solamente dos artículos que estén dedicados al tema de la historia del concepto: «La historia del concepto como filosofía» (1970)<sup>7</sup> y «La historia del concepto y el lenguaje de la filosofía» (1971)<sup>8</sup>. Estos artículos defraudan las expectativas de encontrar en ellos una prosecución de la reflexión de la tercera parte de *Verdad y método*, que, como es sabido, el mismo Gadamer tenía por insatisfactoria y que años más tarde sólo de manera tentativa intentó desarrollar. En ambos artículos de los años setenta Gadamer se ocupa de la historia del concepto exclusivamente con vistas a su contribución a una historia de la filosofía (por entonces estaba a punto de publicarse el primer volumen del conocido diccionario de Ritter<sup>9</sup>). La historia del concepto de Gadamer se contrapone a la historia de los problemas, que él tenía presente ante todo en la concepción de Nicolai Hartmann. De una historia del concepto, según Gadamer, se puede esperar que permita relativizar y relajar la aceptación de problemas atemporales perfectamente estructurados en su conceptualidad. Como ejemplo, Gadamer se refiere allí al problema de la libertad como uno de los problemas fundamentales en la historia de la filosofía, que sin embargo se vuelve muy cuestionable a través del recuerdo de las profundas diferencias históricas entre las interpretaciones que de ella hicieron los *antiguos* y los *modernos*, y que hace muy problemático el aceptar que aquí se trate de un problema que esté más allá del tiempo<sup>10</sup>. Pero también la historia del concepto, según Gadamer, podría reprocharse a sí misma una general carencia metódica que se encontraría en el presupuesto de un concepto del concepto. La carencia se encontraría, según Gadamer, en el desconocimiento de los presupuestos específicos que están conectados con la historicidad de la historia del concepto.

---

<sup>7</sup> Hans-Georg GADAMER, «Begriffsgeschichte als Philosophie», en Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tomo 2, Tübingen, 1986, pp. 77-91. (Traducción al castellano: «La historia del concepto como filosofía», *Verdad y método II, Sígueme*, Salamanca, 1994, pp. 81-93).

<sup>8</sup> Hans-Georg GADAMER, «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie», en Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tomo 4, Tübingen, 1987, pp. 78-94.

<sup>9</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Tomo 1, Joachim Ritter (ed.), Basel, 1971.

<sup>10</sup> Hans-Georg GADAMER, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, op. cit., p. 81 ss.

Así, entre otras cosas, Gadamer ha recordado que el lenguaje conceptual de la filosofía europea es en gran parte lenguaje escrito que, en cuanto tal, presupone el lenguaje hablado en el trato cotidiano de los hombres, y en este, la historia de una formación conceptual, una historia que se desarrolla permanentemente entre la oralidad y la escritura. Gadamer ha indicado que con el paso a la escritura del lenguaje entran en la historia del concepto ciertos elementos filosóficos, que corren el peligro de no ser percibidos por la historia del concepto en su uso metódico<sup>11</sup>. En especial, e inspirándose veladamente en Heidegger, Gadamer pone en juego en la segunda parte de *Verdad y método* una lógica de pregunta y respuesta<sup>12</sup>, que en su originariedad contiene la exigencia de que la pregunta tenga que ser elaborada, en su *qué* y en su *cómo*, en su *por-qué* y en su *para-qué*, de tal modo que pueda como mínimo hacer posible una respuesta. Gadamer consideró esta lógica de pregunta y respuesta como más originaria que toda historia conceptual orientada metódicamente, y mantuvo, a la vista de esta mayor originariedad respecto a la historia del concepto, que ésta no es filosofía, sea cual sea la aplicación que encuentre en el contexto de una filosofía, aplicación que está sometida a esta lógica originaria de pregunta y respuesta. No es evidente que el problema de la historia del concepto se tenga que localizar exclusivamente en el contexto de la pregunta por la historia de la filosofía y de sus implicaciones conceptuales. Gadamer sabía, ciertamente, del uso interdisciplinar de la historia del concepto. Él conocía lo que en este uso resultaba evidente, a saber, la autocomprensión presente en este uso de que la historia del concepto en su conjunto quería ser un conjunto de instrumentos metódico científico de las ciencias del espíritu<sup>13</sup>. En esta medida, la discusión gadameriana de la historia del concepto, en el marco de la localización de las implicaciones de una historia de la filosofía, solamente puede formar un aspecto singular de la relación de la hermenéutica y la historia del concepto. Pero un segundo punto de vista se añade a éste, a saber, que, como es sabido, el título del libro de la obra principal de Gadamer *Verdad y método* no procede del autor sino del editor. De ningún modo ello disminuye el acierto de dicho título. Siempre beneficia a la acogida de un libro por el público el que el título dé mucho que pensar al modo de las

---

<sup>11</sup> Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tomo 1, Tübinga, 1986, p. 393 ss.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 375 ss.

<sup>13</sup> Cf. a este respecto las contribuciones pertinentes en Gunter Scholtz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*.

ideas estéticas kantianas, esto es, el que despierte expectativas, sean satisfechas de la manera que sean. El título *Verdad y método* despierta la expectativa de tematizar los rasgos fundamentales y esenciales de la filosofía y de las ciencias, expectativa que, si no se ve defraudada, sí es cierto que se satisface de otro modo. Pues el libro trata de la verdad de un modo completamente distinto a lo esperado, y del método, como muchos críticos dicen, no trata en absoluto, o al menos lo hace insuficientemente.

En lo que concierne al título, éste reza «Verdad y Método», y no «Método y Verdad». Con ello, ni se niega la significatividad del método en general, ni se lo remite de un modo indeterminado a un segundo rango en comparación con la verdad. La secundariedad del método respecto a la verdad que con ello se afirma, gana su significado característico a través del subtítulo «Rasgos fundamentales de una *hermenéutica filosófica*», donde hay que notar que no dice «Rasgos fundamentales de una *filosofía hermenéutica*». Gadamer era, como es sabido, un maestro en jugar con los múltiples significados de los términos filosóficos. Por eso tampoco tiene que asombrar el que la diferencia aquí indicada entre una hermenéutica filosófica y una filosofía hermenéutica se consiga siempre de nuevo suprimir, esto es, se la haga desaparecer. Pero esta diferencia, de la que aquí se trata, tiene un importante significado para la determinación de la relación entre verdad y método. Sin duda Gadamer mostró un gran interés por la pregunta por el método. Nos encontramos reflexiones metódicas sobre la inducción, además de la toma en consideración de la metodología filológica en lo concerniente a la interpretación de textos, sean estos del tipo que sean. Por de pronto, la tesis del primado de la verdad sobre el método no representa en sí ninguna peculiaridad de la hermenéutica. Se encuentra, por ejemplo, en la ya antigua y conocida crítica de Spinoza al método cartesiano de la duda. Y nos la encontramos de nuevo en la filosofía del siglo XX, cuando, por ejemplo, comparamos el modo de aplicar el método fenomenológico de Max Scheler con el uso que Edmund Husserl hace del mismo método, donde este uso inequívocamente sigue el primado del método sobre la verdad. Pero los dos ejemplos aquí citados del primado de la verdad sobre el método se encuentran inequívocamente bajo el presupuesto fundamental del primado del método sobre la verdad en la filosofía. En el caso de Spinoza este primado (del método sobre la verdad) se sigue de consideraciones estrictamente metódicas; en el caso de Scheler, de una comprensión del método comparativamente más descuidada. En cuanto al primado de la verdad sobre el método en la hermenéutica de Gadamer las cosas son completamente distin-

tas. En ella la indicada diferencia entre la filosofía hermenéutica y la hermenéutica filosófica juega en este punto un papel muy importante. Gadamer, como antes de él Heidegger, era especialmente consciente de en qué medida toda la filosofía europea moderna se encuentra bajo el signo del método, y de que esta filosofía que se encuentra bajo dicha orientación metódica fundamental sigue el carácter fundador que el método tiene para la ciencia moderna, sea cual sea el modo de considerar dicha cientificidad. Metódicamente dirigidas se encuentran tanto la metafísica de Descartes en su uso del método de la duda, como la crítica kantiana a la metafísica a través del hilo conductor del método trascendental. Metódicamente erigidos se encuentran tanto el sistema hegeliano de las ciencias filosóficas, como la fundamentación filosófica-sistemática de la Escuela de neokantianos de Marburgo. Y también metódicamente orientadas, y conectando con la fenomenología filosófica de Husserl, se encuentran las distintas direcciones de la filosofía existencial europea.

Como ya se ha dicho: la primacía de la verdad sobre el método en la hermenéutica de Gadamer no puede subordinarse simplemente a una presupuesta primacía del método. No se trata en ella de introducir un componente intuitivo de conocimiento en un estricto proceder metódico. El primado de la verdad que aparece aquí no puede ser entendido ni como una vuelta ingenua a la ciencia de los principios de la filosofía antigua, y todavía menos como una mera reacción crítica contra el desproporcionado cientificismo moderno, aunque tampoco se puedan ignorar rasgos de una tal reacción en la hermenéutica de Gadamer, lo cual se hace claramente constatable en obras posteriores. Pero esta reclamada primacía de la verdad sobre el método mantiene en Gadamer una directa conexión con el concepto de una hermenéutica filosófica. Adquiere su sentido únicamente en esta conexión. A diferencia de lo que sucede con el concepto de un conocimiento intuitivo, en esta primacía hermenéutica de la verdad no se entiende dicha verdad como un hecho inmediato que fundamentara en último término el conocimiento. No sólo es que la idea de una fundamentación última filosófica sea con fuerza rechazada, sino que más bien la verdad hermenéutica es entendida como verdad histórica, como una verdad cuya historicidad significa: la verdad no procede de la nada. Pero la verdad tampoco surge de una revelación divina ni, todavía menos, de un puro dato de conocimiento inmediato. La verdad tiene una historia en la que no se puede penetrar completamente, aun cuando tal historia pueda ser objeto de un gran esfuerzo para la interpretación de la verdad problemática. El subtítulo de *Verdad y método* reza: *Rasgos Fundamentales de una*

*hermenéutica filosófica*. Dichos rasgos fundamentales no son ni cimientos fijos, ni tampoco fundamentaciones metódicas (por traer a colación la importante diferencia metódica que Hermann Cohen establece entre *Grundlagenwissenschaft* y *Grundlegungswissenschaft*). Hablar de rasgos fundamentales tampoco significa una renuncia absoluta a justificar conexiones fundamentadoras. Pero estas conexiones no pretenden, por de pronto, ser fundamentadas, sino ser perfiladas en sus rasgos fundamentales. La pregunta por la conexión de la hermenéutica filosófica y la historia del concepto que aquí se plantea se refiere a la determinación fundamental de la verdad hermenéutica como verdad histórica. Mas ¿cómo se relacionan esta verdad histórica y la historia del concepto respectivamente? Con esta pregunta me alejo conscientemente de la temática de los dos estudios de Gadamer que mencioné al principio, en los que la historia del concepto se pone en relación con la filosofía hermenéutica, pero no —como aquí sucede— con la hermenéutica filosófica. Este desvío respecto al modo de preguntar gadameriano está, por un lado, justificado por los esfuerzos de dicho autor en años posteriores por intentar arreglar las insuficiencias de los pasajes sobre el «giro ontológico hacia el lenguaje», esfuerzos que no fueron más allá de sus intentos iniciales. Pero este desvío se justifica, ante todo, a partir de uno de los más importantes teoremas hermenéuticos, a saber: que hay que tomar más en serio «la cosa misma» que la *mens auctoris*.

Gadamer vinculó la verdad histórica, de la que la hermenéutica filosófica trata ante todo bajo el título de «entender e interpretar», al concepto de una «experiencia hermenéutica». Con ello se afirmaba que la verdad problemática es un dato de la experiencia histórica y que todo comprender e interpretar se realiza en el horizonte de dicha experiencia histórica. Esta experiencia hermenéutica se mueve en el campo de tensión abierto entre la filosofía hermenéutica y la hermenéutica filosófica. Cuando aquí Gadamer recurre al concepto hegeliano de experiencia de la *Fenomenología del espíritu*<sup>14</sup>, esto sucede con una expresa negativa a recorrer el camino del pensar hegeliano que va de la experiencia hasta el saber absoluto. Pero con esta negativa se invalida también el más importante elemento metódico de la exposición hegeliana de la «historia de la formación de la conciencia natural», que produce una paulatina conexión de dos planos de reflexión aquí desconectados, a saber, el de lo universal y el de lo particular. Por eso tampoco la

---

<sup>14</sup> Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 359 ss.

hermenéutica en Gadamer arriba a ninguna mediación dialéctica fundamental entre la hermenéutica filosófica y la filosofía hermeneútica, en cuanto que en esta diferencia se está jugando la *Differenz* de universalidad y particularidad; y no sólo porque la hermenéutica rechaza la idea de un saber absoluto a pesar de su propia pretensión de universalidad, sino, además, porque la hermenéutica niega el papel de la lógica como conjunto universal de instrumentos metódicos. En tanto que nosotros aquí no sólo preguntamos en general por la afinidad de la hermenéutica con la historia del concepto, sino que preguntamos en particular por la afinidad entre una hermenéutica filosófica (no una filosofía hermeneútica) y la historia del concepto, entonces exige esta pregunta en su particularidad una ulterior diferenciación, a saber, la diferencia entre un uso posible de la historia del concepto en la hermenéutica filosófica y un uso posible de la hermenéutica filosófica en una determinada historia del concepto; la diferencia entre la determinación de una perspectiva a partir del punto de vista de la otra y la determinación a partir de la perspectiva universal. Junto a estas distinciones juegan también un importante papel las determinaciones fundamentales de la hermenéutica, determinaciones fundamentales a las que Gadamer ha asignado una significación tanto ontológica como metódica. A modo de ejemplo mencionaré las determinaciones de historia efectual, fusión de horizontes, y círculo hermenéutico.

Cuando, en lo que sigue, sitúe la pregunta por la afinidad, por la posible copertenencia de la experiencia histórico hermenéutica y la historia del concepto, en su doble aspecto, ello tendrá lugar respecto a las tres dimensiones decisivas de la verdad con las que nos confrontamos en *Verdad y método*, a saber: 1.— La verdad del arte; 2.— La verdad de las ciencias del espíritu; 3.— La verdad del lenguaje. En todas estas verdades se trata cada vez de un acontecimiento de verdad, de un acontecimiento en el que en cada caso una determinada experiencia hermenéutica está ligada a la comprensión e interpretación de un asunto problemático.

1. La verdad del arte: con la elaboración de este prominente modo de ser de la verdad, Gadamer no ha querido de ningún modo reanimar una parte de la tradición del romanticismo alemán, ni tampoco ha querido, en este sentido, hermanar el arte con la filosofía. La explicación de la verdad del arte apunta más bien a una limitación crítica de las pretensiones de verdad de las instancias de verdad concurrentes de la ciencia y de la filosofía y de las pretensiones de verdad de las ciencias del arte. Pero, como se pone ya de manifiesto en *Verdad y méto-*



do, Gadamer solamente trata en dicha obra de «la cosa misma», de la verdad del arte. Él ha resaltado expresamente que el principio de la historia efectual es, para una ciencia del arte histórica, es decir, para cualquier historia del arte determinada, un requisito, una exigencia irrenunciable para su autocomprensión crítico-metódica<sup>15</sup>. En una ciencia histórica tal, tienen ahora su lugar las historias del concepto, que pueden ser ahí de diversas maneras metódicamente utilizadas. Junto a ello, también los conjuntos de instrumentos que pertenecen a una fusión de horizontes consciente tienen que considerarse, atendiendo a las condiciones del círculo hermenéutico de cada caso, en la solución de problemas de traducción y de subordinación determinados. Pero la hermenéutica filosófica se dirige de antemano a la historia efectual de la obra de arte singular, con vistas a su experiencia hermenéutica. Se trata de la historia efectual de la verdad de esta obra, es decir, de la historia efectual de su entendimiento y de sus interpretaciones. Pero la diferencia que aquí aparece entre la verdad histórica de una obra de arte y la posible verdad de la investigación científica acerca de dicha obra no puede conducir a una errónea diferencia entre mundos de verdad completamente distintos. El ejemplo introducido por Gadamer en *Verdad y método* de la ejecución de una pieza musical hace evidente que los conceptos hermenéuticos de historia efectual, de fusión de horizontes, y de círculo hermenéutico representan solamente «indicaciones formales» (en el sentido heideggeriano<sup>16</sup>) para relaciones altamente complejas de experiencias hermenéuticas. Ya el ejemplo de una interpretación de una concreta pieza musical clásica, por parte de un intérprete determinado, ante un oyente singular, es una simplificación extremadamente idealizada de la copertenencia de numerosas, y en cierto sentido indeterminadas, historias efectuales. Y por lo que se refiere a los tres o cuatro participantes dados por la formalización en la experiencia hermenéutica de una obra de arte concreta, esto es, la obra misma, los intérpretes, los oyentes en la comprensión y en la interpretación de lo oído, así como los musicólogos, entonces esta simple enumeración ya señala el complejo acontecimiento que aquí en la obra tiene lugar, así como la diversidad de relaciones que están ahí presentes, las cuales únicamente son caracterizadas por la hermenéutica filosófica en sus rasgos fundamentales formales.

---

<sup>15</sup> Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 359 ss.

<sup>16</sup> De modo especialmente preciso en Martin HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Frühe Freiburger Vorlesung. Wintersemester 1920/21*, ed. Matthias Jung y Thomas Regehly, en: Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Tomo 60, Fráncfort del Meno, 1995, pp. 1-156, aquí p. 55 ss.

Con la pregunta por el método de comprensión de la hermenéutica filosófica solamente se gana la tarea de un análisis extraordinariamente complejo que ha de ser desplegado en diversas direcciones. Pero esto atañe sobre todo a la relación de la esbozada experiencia hermenéutica con la historia del concepto. Por un lado, está el problema del cómo del dato de la historia del concepto en las historias efectuales de la obra de arte, de sus intérpretes y receptores, sean ellos profanos, cultos o científicos del arte. Cada uno de los posibles participantes pueden ser tanto lo uno como lo otro. Hay tanto obras de arte eruditas e intérpretes y receptores formados, como también se da lo profano en todos ellos. Pero el otro lado de la consideración conduce a la pregunta por la contribución de la hermenéutica filosófica a la historia del concepto. ¿Cómo se concibe en una semejante historia el concepto? y ¿cómo se concibe su historia? La filosofía tradicional responde a la pregunta por el concepto de los conceptos a partir de una ciencia lógica ya formada. Esta ciencia, como su objeto, la lógica, tiene su historia con específicos problemas de traducción y de coordinación, que en ella son de género lógico. En esta historia de la ciencia, el concepto del concepto puede ser definido como determinación universal, que posee un lugar lógico dentro de una estructura ordenada jerárquicamente, cuya jerarquía está lógicamente determinada, o como una entidad de género lógico con una determinada función lógica dentro de un cálculo lógico matemático. La hermenéutica filosófica de Gadamer exige —siguiendo en ello a Heidegger— concebir la determinación del concepto, no a partir de una ciencia lógica preexistente, sino a partir del lenguaje vivo; antes que nada, como una expresión técnica, como una expresión que se ha formado a partir de un lenguaje natural o en un lenguaje técnico específico. Pero retornando a nuestro paradigma de la obra de arte musical: ¿cuál es aquí el concepto de un concepto, respecto a dicho lenguaje musical? Por de pronto, respecto a dicho lenguaje musical, no se trata de conceptos más o menos universales como los que trata la musicología (conceptos como *forma de la sonata*, *contrapunto*, *fuga*, *imitación*, etc.), sino de pensamientos musicales como concepto de una historia. Ante un pensamiento tal se piensa en una melodía que siempre suena de nuevo, en un tema musical que, variando de uno u otro modo, retorna siempre de nuevo, y que en tanto que tema con variaciones tiene su lugar en el lenguaje musical de uno o más compositores. Lenguaje musical que permite una gran diversidad de modificaciones en la forma de las variaciones. Aunque también se puede considerar una composición musical en su totalidad como un pensamiento musical, cuya historia sea la historia de su representación sonora.

2. La verdad en las ciencias del espíritu: el modo de acceso hermenéutico a una determinación del concepto del concepto sugiere la interpretación de que un concepto formado a partir de datos lingüísticos concretos no constituye ningún término fijo, de que no hay ninguna medida fija, sino que su determinación se debe en cada caso a un contexto lingüístico y a sus configuraciones concretas. Y así, de manera análoga se comporta también con su historia problemática. En ella hay algo así como una correlación hermenéutica entre concepto e historia, que con cierta precaución se deja formular así: la historia del concepto para la hermenéutica filosófica es una historia de la formación cultural, pero a diferencia de la determinación conceptual hegeliana de esta historia como historia de la formación de la conciencia, la concibe como la historia de una *conformación*<sup>17</sup> entre palabra y concepto, que, por su parte, es en sí una historia tanto del desarrollo ulterior de esta conformación problemática, como también de sus efectos e influencias posteriores<sup>18</sup>. La conformación problemática de una historia semejante no es sencilla, sino que internamente está constituida por otras muchas conformaciones y está a la vez entrelazada inseparablemente en una red de historias conectadas de distintas maneras<sup>19</sup>. La crítica de Gadamer a la pretensión de objetividad de las ciencias del espíritu no quiere conducir de ningún modo a un relativismo científico-filosófico. Su exposición del enredo diltheyano en las aporías del historicismo va más allá de una cimentación de las ciencias del espíritu. Gadamer no busca una nueva determinación de la relación de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, sino que busca el cambio de paradigma de las ciencias del espíritu mismas. En su reflexión sobre el problema de la verdad en estas ciencias, Gadamer se orienta por la crítica ontológica fundamental de la ciencia de Heidegger en *Ser y tiempo*. Pero le da a esta crítica un giro propio y muy específico. Mientras que Heidegger determina el estatuto ontológico de las ciencias, en su totalidad, como

---

<sup>17</sup> Nos hemos inclinado por traducir el término alemán *Gebilde* por *conformación*, pues el significado literal de esta palabra alemana es el de «una formación ya hecha», y el término está en relación etimológica con el verbo *bilden* (formar) y con el sustantivo *Bild* (imagen, figura) (N. de los T.).

<sup>18</sup> Gadamer ha deslindado expresamente la *conformación* tanto respecto de la obra como respecto de la construcción, aunque no sin acentuar la tensión entre la *conformación* y la *construcción*. Véase: Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 116 ss., así como *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, ed. Carsten Dutt, Heidelberg, 1993, p. 58 ss.

<sup>19</sup> Cf. Wilhelm SCHAPP, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburgo, 1953.

ser-ante-los-ojos, y explica este ser-ante-los-ojos como secundario en comparación con el ser-a-la-mano de las cosas del entorno humano cotidiano, Gadamer suprime esta doctrina de los dos mundos de nuestro ser-en-el-mundo a favor de una determinación unitaria del mismo. También de las ciencias, y aquí de las ciencias del espíritu, es propio el ser-a-la-mano. La crítica al cientificismo moderno y al dominio desmedido de la ciencia y la tecnología en nuestro tiempo presente no se puede fundamentar a través de una doctrina de los mundos, sino que las instancias de la crítica tienen que encontrarse en el mundo de la vida comunitaria de los hombres.

La modificación del paradigma de las ciencias espirituales condujo a Gadamer a los grandes estudios de teología, derecho y medicina, y así a las grandes facultades clásicas de la universidad europea. Inevitablemente esta modificación tenía que tener repercusiones sobre la tradicional pretensión de validez de las ciencias naturales. Sin embargo, éste no era propiamente el tema de Gadamer. Para él se trataba más bien del desplazamiento de la pregunta por la verdad, a la vista de la determinación ontológica de las ciencias del espíritu, hacia su carácter pragmático. En lugar de una posible cimentación, apareció la aplicación como el concepto clave de la hermenéutica. En ello, en la aplicación, había que buscar una solución a la pregunta por la verdad. La aplicación en el sentido de la hermenéutica filosófica significaba algo distinto a examinar las pretensiones de la verdad objetiva de una teoría. Más bien, se trataba aquí de un elemento constitutivo de las ciencias espirituales en cuestión, en su estatuto ontológico modificado. La pregunta por la verdad respecto a la aplicación no se dirige en primer lugar a las reglas que presuponen una tal aplicación y su posible uso, sino antes bien a la condición de aplicación previamente dada en un estudio. Si aquí Gadamer recurría a la *Crítica del Juicio* kantiana, no era para pertrechar al juicio reflexionante con el don de una intuición libre de engaños, sino para remitir a la presuposición fundamental que allí se pone en juego acerca de cualquier aplicación. Es la forma de una conformidad-a-fin interna la que es propia de las conformaciones de la teología, del derecho y de la medicina y la que hace posible la aplicación de las mismas en el sermón, en la praxis jurídica y en la terapia y diagnóstico médico. Una de las razones más importantes para la fuerte resonancia que la hermenéutica gadameriana ha encontrado en todo el mundo se encuentra en el citado desplazamiento de la pregunta por la verdad, esto es, del problema de una fundamentación hacia el problema de la interpretación y de la aplicación. La pretensión de verdad que aquí se exige

al que interpreta y al que aplica es la conclusividad inmanente y la coherencia, y no la pretensión de verdad de la validez del conjunto total en el que consiste la conformación que hay que interpretar y aplicar. Fenomenología como método significa aquí, en su uso hermenéutico: abstenerse del juzgar respecto a la verdad siempre ya presupuesta y tomada en consideración. Aunque esta verdad no se dé intuitivamente sino ligada a un contexto histórico y sea entendida como un acontecer de la verdad, sin embargo, tampoco es muy distinta a como en la tradición se comprendía la revelación. Es un acontecer de la revelación sin Dios, sin el presupuesto de un absoluto, pero precisamente por eso un acontecer de la revelación sin fundamento, abismático, en el que no se puede profundizar.

3. La verdad del lenguaje: ¿en qué relación está el caracterizado desplazamiento de la pregunta por la verdad, el desplazamiento del problema de una cimentación al problema de la interpretación y de la aplicación, con la pregunta por la afinidad entre hermenéutica e historia del concepto? Por de pronto, la respuesta en relación a la hermenéutica de las ciencias del espíritu en general se desarrollará del mismo modo que la respuesta en relación con las ciencias del arte en particular. Una historia del concepto en general será utilizable allí donde los mencionados estudios tengan sus propios componentes histórico-científicos: así pues, dentro de la historia de la teología, de las ciencias jurídicas, y de la medicina. Pero el significado propio de una historia del concepto no puede residir en ello, para una hermenéutica filosófica. Sino que más bien este significado propio tiene que ser buscado en la relación interna entre historia y verdad, en la recíproca referencia de la historia y de la pretensión de verdad de las conformaciones hermenéuticas. Una historia del concepto correspondiente tendrá inevitablemente un aspecto distinto a aquello que nos encontramos en los diccionarios históricos, esto es, no tendrá la forma de la narración o de la enumeración de cambios significativos de unidades semánticas, hilados por la datación de los datos vitales y de las publicaciones de los autores. Gadamer, en la tercera parte de *Verdad y método*, buscó dar una respuesta a la pregunta por el significado de la historia del concepto, intentando responder a la pregunta por la formación de los conceptos a partir de un lenguaje previamente dado. Este modo de preguntar proclamado en la tercera parte de *Verdad y método* surge del giro ontológico hacia el lenguaje. Este giro correspondía a una corriente de la filosofía que estaba extendiéndose en todo el mundo hacia un *linguistic turn*. Pero en el caso de la hermenéutica de

Gadamer este *giro ontológico* corría el riesgo de caer en una autocomprensión errónea fundamental, a causa de la tentación de investigar el desarrollo del concepto a partir de un lenguaje previamente dado, y con la ayuda de ciencias empíricas del lenguaje. El definitivo *giro ontológico* hacia el lenguaje en el sentido de un no-poder-ir-detrás-del-mismo no es unificable con los rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica. Un tal no-poder-ir-detrás-del-mismo no puede darse para esta hermenéutica, porque para ella no hay una fundamentación última, no hay un acceso a un fundamento último originario, a partir del cual se pueda fundamentar lo finito y condicionado. Tampoco es posible ir detrás de los datos lingüísticos previos mediante la lógica de pregunta y respuesta inscrita en estas preguntas<sup>20</sup>. El peligro de este automatentendido hermenéutico de Gadamer está relacionado con la inaclorada correlación entre filosofía hermenéutica y hermenéutica filosófica. Y debido a esta falta de claridad, permanece inaclorado el significado de la pretensión de verdad de la hermenéutica. ¿Pertenece esta pretensión a la filosofía hermenéutica o a la hermenéutica filosófica? Esta pregunta señala en la dirección de una posible respuesta a través de la reflexión histórico-conceptual.

La correlación de filosofía hermenéutica y hermenéutica filosófica significa para la filosofía hermenéutica que no se puede dar ningún giro definitivo hacia la ontología, que no se puede dar ninguna ontología fundamental, sino solamente giros ontológicos con un propósito heurístico, es decir, giros ontológicos bajo la condición de la lógica de pregunta y respuesta. Las reflexiones histórico-conceptuales tienen su lugar en tales giros bajo la condición mencionada. Pero para una hermenéutica filosófica, resulta de la pretensión de universalidad de esta hermenéutica que se tienen que poder comprobar sus «rasgos fundamentales» en cualquier experiencia hermenéutica, en cada acontecimiento de verdad de una experiencia semejante. Sin embargo una tal comprobación tiene que conformarse a conceptos normativos válidos universalmente, a normas universalmente válidas. Esta condición de un posible arreglo de la pretensión de universalidad de la hermenéutica reclama, por su parte, un complemento histórico-conceptual. De este modo, de la señalada crítica de la hermenéutica gadameriana se derivan las exigencias de una doble complementación en el ámbito de la reflexión históri-

<sup>20</sup> A este resultado llegan también (ciertamente bajo otros presupuestos, constructivistas y no hermenéuticos) Kuno Lorenz y Jünger Mittelstrass, «Die Hintergebarkeit der Sprache», en *Kant-Studien*, 58 (1967), pp. 187-208.

co-conceptual: por un lado, (1) la exigencia de una ontología heurística de historias, cuyas formas plurales de conectar posibiliten lugares lógicos para verdades y no-verdades, y por otro, (2) la exigencia de historias paradigmáticas de normas conceptuales, que permitan conocer y examinar críticamente a través de su transcurso la pretensión de validez normativa de estos conceptos.